



ISSN-2448 7317

revista somepso

SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGIA SOCIAL

revista somepso vol. 6, num. 1, enero-junio 2021

REVISTA DE LA SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

El objetivo de esta revista es fomentar la reflexión, el debate y el diálogo al interior de la disciplina y fuera de ella al abordar diversos fenómenos sociales contemporáneos desde una postura crítica sobre la articulación entre los diferentes dominios de la actividad humana.

SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

Héctor Manuel Cappello García
Presidente Honorario

Manuel González Navarro
Presidente

Josué R. Tinoco Amador
Secretario Ejecutivo

Irene Silva Silva
Secretaria de Finanzas

Salvador Arciga Bernal
Secretario de Organización y Planeación

Jorge Mendoza García
Secretario de Relaciones Públicas

Juan Soto Ramírez
Secretario de Publicaciones

CONSEJO DE ASUNTOS ACADÉMICOS, DE INVESTIGACIÓN Y PROFESIONALES (CAaip)

Pablo Fernández Christlieb
J. Octavio Nateras Domínguez
S. Iván Rodríguez Preciado
Eulogio Romero Rodríguez

COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal (UAM-I)
Pablo Fernández Christlieb (UNAM)
Jorge Mendoza García (UPN)
J. Octavio Nateras Domínguez (UAM-I)
S. Iván Rodríguez Preciado (ITESO-Occidente)
Eulogio Romero Rodríguez (BUAP)
Josué Tinoco Amador (UAM-I)

Editor responsable

José Juan Soto Ramírez

Asistencia editorial

Berenice Duque León

Maquetación

Diana Karen Espinosa Dimas
Anuar Malcon Gomezrey
Juan Emilio Montiel Leyva
Alma Angélica Rodríguez López
Gustavo Serrano Padilla

Portada

Alma Angélica Rodríguez López

Contacto de la revista

revistasomepso@outlook.com

Facebook

<https://www.facebook.com/somepsorevista/>

Twitter

<https://twitter.com/revistasomepso>



La Revista Somepso está sujeta a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](#)

Revista SOMEPSO, vol. 6, núm 1, enero-junio, 2021, es una Publicación semestral editada por la Sociedad Mexicana de Psicología Social AC, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, Tel. (55) 58044790, ext. 6470, Página web <https://somepso.org> y <https://revistasomepso.org/index.php/revistasomepso> Correo electrónico: revistasomepso@outlook.com Editor responsable: José Juan Soto Ramírez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-080311373900-102, ISSN:2448-7317, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Secretario de Publicaciones, José Juan Soto Ramírez, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, fecha de última modificación, 12 de abril de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Sociedad Mexicana de Psicología Social.

ÍNDICE

Presentación <i>Amílcar Carpio Pérez y Jorge Mendoza García</i>	4-10
Artículos	
Memoria Colectiva. Psicología histórica. Olvido social <i>Pablo Fernández Christlieb</i>	11-33
Entre Lamprecht y Wundt: la vieja <i>episteme</i> histórico-psicológica <i>Juan Carlos Huidobro Márquez</i>	34-53
Lucien Febvre y Norbert Elias. Dos propuestas de psicología histórica <i>Alberto Ramírez Reyes</i>	54-98
El virus, el síntoma y el gran pánico. Reflexiones sobre un Estado social <i>Carlos Alberto Ríos Gordillo</i>	99-115
Hacer de su miedo una oración: la vida afectiva en los procesos migratorios (miedo y sentimiento de seguridad) <i>Amílcar Carpio Pérez</i>	116-147
Uillaje mental, un concepto para el estudio del pentecostalismo en México desde la psicología histórica <i>Carlos Enrique Torres Monroy</i>	148-172
Marcos sociales de significación y afecto de la memoria colectiva: los casos mexicanos del movimiento estudiantil de 1968 y el Rey Colimán <i>Jorge Mendoza García y Edwin G. Mayoral Sánchez</i>	173-198
Traducciones	
¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad de la historia <i>Washington Maciel da Silva</i>	199-213
Textos selectos	
La memoria <i>Charles Blondel</i>	214-233
Reseñas	
El gran pánico de 1789: la Revolución francesa y los campesinos <i>Sigrid Bethsabe Bravo</i>	234-238
Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra <i>Carlos Alberto Ríos Gordillo</i>	239-248
Normas de publicación	249-254

Presentación

Amílcar Carpio Pérez¹ y Jorge Mendoza García²

Publicado: 12/04/2021

Las primeras décadas del siglo XX fueron de intercambios intensos entre varias disciplinas, donde una de las nociones más debatidas giró en torno al estudio de lo colectivo. Lo colectivo entró de lleno en el lenguaje académico, como lo atestiguan las diferentes obras escritas desde la sociología, la psicología o la historia. Así como se desarrollaron debates, también se generaron diálogos que nutrieron las investigaciones. Siendo uno de los más interesantes el que se originó entre la psicología colectiva y la historia, encabezado por investigadores como Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Marc Bloch y Lucien Febvre quienes coincidieron espacialmente en la Universidad de Estrasburgo, lo que permitió dialogar sobre temas comunes. Una de las nociones que se desdobló fue el de psicología colectiva, hoy con el nombre de psicología social. Otra de las perspectivas que surgió de ese intercambio fue el esbozo de una historia de lo mental o de los utillajes mentales, que expresa un pensamiento social de a pie. Esta forma de hacer historia vivió su periodo de gloria en las décadas de los sesenta y setenta, época de cambios sociales y culturales que sólo podrían ser captados desde una historia más sensible, preocupada por los colectivos relegados históricamente a los márgenes, interesada por sus prácticas, actitudes y representaciones colectivas: una historia de las mentalidades.

En efecto, el entrecruce de la historia y la psicología colectiva ha derivado en varias propuestas de trabajo, una de ellas, abandonada y después reintroducida en el campo de las ciencias sociales, es el de la memoria colectiva, postura que plantea que del pasado se reconstruye lo significativo, y se hace desde la posición de un grupo, no desde una postura individual; aduciendo un proceso de

¹ Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco. Coordinador de este número especial dedicado a reflexionar y discutir sobre los vínculos entre la Psicología y la Historia. Correo: ozomatli_acp@hotmail.com

² Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco. Coordinador de este número especial dedicado a reflexionar y discutir sobre los vínculos entre la Psicología y la Historia. Correo: jorgeuk@unam.mx

reconstrucción, no una fidelidad con lo acontecido. Así, la perspectiva que desarrolla Maurice Halbwachs, va a considerar al tiempo, al espacio y al lenguaje como marcos sociales en que las experiencias y recuerdos se inscriben: sin fechas, sin lugares y sin lenguaje el recuerdo se dificulta y la memoria difícilmente se reconstruye, pudiendo caerse en el olvido. El olvido social, en tal caso, es apostarle a la novedad, a lo que no tiene pasado, a lo que se oculta, lo que se relega, lo que se prohíbe y se silencia. Robert Darnton, Michelle Perrot y Marc Ferro, por citar tres autores, en diversas obras han escrito al respecto. El olvido social bien puede considerarse una derivación de ese viejo Coloquio permanente de la ciencia del hombre que en Estrasburgo se desarrollaba un siglo atrás, pues los primeros esbozos de ahí surgieron.

En el entendido de que el pasado no termina de pasar, y que sus implicaciones están en el presente, que la psicología colectiva tiene un pie en la historia y que varios autores de esta disciplina tienen un pie en la psicología colectiva, pueden advertirse no sólo imbricaciones sino trabajos que se han alimentado mutuamente desde ambas propuestas, de tal suerte que se desarrollan intercambios que parecieran naturales. Ciertamente, a diferencia de la versión dominante en psicología social (que más bien parece hacer psicología general y entretenerse con el método), la psicología colectiva ha mantenido un diálogo permanente con la historia, lo cual puede advertirse en la bibliografía que se revisa, los autores que se citan e incluso los temas que se abordan. Por citar algunos casos: la cura de las escrófulas que genera el Rey con su poder taumaturgo al tocar a la gente a ras de suelo, en la obra de Marc Bloch; el microcosmos surgido del queso y los gusanos del molinero Menocchio que expone Carlo Ginzburg en su propuesta de microhistoria; el pensamiento social, cotidiano, a ras de suelo del que habla Robert Darnton en *La gran matanza de gatos*; los bulos de los que la historia se alimenta para hacer sus trabajos, y que cobran la categoría de rumor en psicología colectiva y en el trabajo de Jean Delumeau sobre los miedos; la psicología histórica que aducen varios pensadores desde la historia como Lucien Febvre o Robert Mandrou; la memoria de grupos de la que habla Peter Burke; tienen todas ellas una carga fuerte de psique que la psicología colectiva atrae a su campo de trabajo.

Por su parte, la psicología colectiva asume a la sociedad como una entidad psíquica, esto es, se trabaja con el pensamiento de la sociedad, y dicho pensamiento es muy largo y lento (como los tiempos que enuncia Fernand Braudel), de ahí que se hurgue en la tradición y la memoria para saber de qué está constituida la sociedad, pensando un poco de manera histórica. Cosa que sabía Wilhelm Wundt, cuando escribió su *Psicología de los pueblos* al hablar de producciones mentales colectivas a las que les reconocía un carácter histórico. Y al abordar estos procesos de una forma cultural y social, se cae en cuenta que lo

que se piensa y se siente, es una entidad, íntegra, como unidad homogénea, una especie de ánimo que impregna a la gente. En esa vertiente, encontramos la psicología histórica de Ignace Meyerson, que propone analizar el pensamiento de la gente a través de sus obras, les dan pauta a las instituciones, aduciendo que es ahí donde se encuentra el espíritu de una sociedad. Esta psicología concibe, asimismo, que la colectividad está hecha de formas y ritmos, como fuerzas, como tonos, como dinámicas, como atmósferas, como espíritus, y por eso puede advertirse que se habla de espíritu de época o espíritu fregativo, como también lo notó desde la historia Johan Huizinga en su *Otoño de la Edad Media*. Lo colectivo, en tal sentido, está también hecho de lo que se siente, que en esta vertiente psicológica se denomina afectividad. En esa traza de argumentación, puede referirse a Pablo Fernández Christlieb, quien puede considerarse el continuador de esta tradición, y encontrar el proyecto de la psicología colectiva en sus textos, tales como: *La afectividad colectiva*, *El concepto de psicología colectiva*, *La sociedad mental* y *Lo que se siente pensar*, entre otros trabajos.

Como puede advertirse, la psicología colectiva despliega un diálogo más franco y continuo con la historia que con la psicología individual, o con autores recientes, porque parte de un principio: hay psicología en autores que exploraron el pensamiento del pasado. Y muchos autores del pasado, que han sido relegados o algo olvidados, se vuelve necesario revisitarlos para exponer sus argumentos, tan vigentes, en el presente. En el centro de estos abordajes encontramos un pensamiento social, un actuar colectivo, unas creencias sociales, a un sujeto social. Lejos del individualismo, que caracteriza por ejemplo a la psicología hegemónica o a cierta historia centrada en personajes, las perspectivas aquí reivindicadas ponen el acento en lo colectivo, en lo compartido en lo común, en lo que se siente y expresa en la cotidianeidad y que lleva a actuar a la gente de la manera que lo hace. De ahí que, en situaciones actuales por ejemplo de pandemias o temblores, se vea cómo se vuelcan a las calles el rumor y la solidaridad, que no son asuntos menores ni individuales. De hecho, son prácticas sociales que vienen de lejos y que permiten comprender lo que alrededor de las tragedias va sucediendo, en términos de actuación de la gente. Sin lo histórico y lo colectivo difícilmente logramos desentrañar lo que está ocurriendo en situaciones presentes.

Y eso es, justamente, lo que se traza en el número especial que estamos presentando: ese diálogo de las disciplinas, el análisis de la realidad social y el abordaje de distintas temáticas actuales. Actuales no porque sucedan sólo en estos días, sino porque existen en el tiempo, y en distintos momentos se manifiestan. Por lo demás, el tiempo parece ser un objeto privilegiado de la reflexión en ambas propuestas: el tiempo y el significado están siempre presente. A casi un siglo de los empeños de Estrasburgo y de la obra *Los Reyes Taumaturgos*, de Marc Bloch; de *Los marcos sociales de la memoria*, de

Halbwachs; de *Introducción a la psicología colectiva*, de Charles Blondel; del *Problema de la Incredulidad en el siglo XVI*, de Lucien Febvre; se convocó a un grupo de personas que apelan al pasado, la colectividad, la sociedad y sus pensamientos como temas de trabajo. En especial, investigadores que tienen un pie en la historia y otro pie en la psicología colectiva. Lo demás, ellos lo explican en sus trabajos.

*

El número se abre con el artículo de Pablo Fernández Christlieb, quien coloca al tiempo en el centro de la argumentación, para hablar del pensamiento de una época. En *Memoria colectiva. Psicología histórica. Olvido social*, el autor nos lleva por un recorrido que va del tiempo, pasando por el acontecimiento y las situaciones, caracterizando la memoria, el recuerdo, la historia, y sus ritmos o velocidades, como la contemplación, la narración y el dato, para llegar al olvido. Lo expresa en los siguientes términos: "el presente texto trata de averiguar las relaciones que existen, por una parte, entre psicología e historia, y por otra, con la memoria. Para ello, se intenta elaborar una 'versión psíquica' de la historia, cuyo eje es el carácter significativo de los acontecimientos que pueden ser presentes o pasados" o últimos o primeros. Un deleite la lectura de este trabajo.

Un diálogo posible, que sí se tuvo en la vida real, y en este escrito se va dibujando con los trabajos de una y otro, es el que se da entre un historiador y un psicólogo, y que diestramente Juan Carlos Huidobro Márquez va desarrollando en el escrito *Entre Lamprecht y Wundt: La vieja episteme histórico-psicológica*; intercambio a dos voces, una discusión entre lo histórico y lo psicológico, en dos itinerarios, pero una sola traza, una sola ruta. De entrada, se advierte: "las relaciones entre las ciencias histórica y psicológica, hoy en día, son suficientemente significativas, aunque nada novedosas... Karl Lamprecht, historiador, desarrolla una perspectiva histórico-cultural que incorpora factores psicológicos y colectivos en el seno de su campo. Wilhelm Wundt, psicólogo, perfecciona una psicología colectiva de productos mentales en su respectivo carácter histórico-social". Desde la propuesta de estos dos pensadores se va hilando el argumento de lo histórico-psicológico. Y, dato peculiar, como los de Estrasburgo arriba indicados, en este caso se realiza una "tertulia positivista de Leipzig" en el Café Hannes, donde lo teórico y lo empírico del trabajo se explayaba, tematizando los fenómenos culturales, psíquicos e históricos desde un punto de vista científico, aunque en algunas ocasiones dichas charlas "tomaban giros oscuros". Un devaneo debió ser atestiguar tales canjes y fugas.

Sobre el trabajo entre lo histórico y lo psicológico se han esbozado varios intentos en los albores del siglo XX. Un ensayo más se desarrolla en los años cuarenta del pasado siglo. Alberto Ramírez Reyes da cuenta de esta apuesta en *Lucien Febvre y Norbert Elias. Dos propuestas de psicología histórica*, en que

posicionan en el centro de la discusión a los fenómenos histórico-psicológicos, inscribiéndolos en las condiciones estructurales y coyunturales de la civilización moderna, en este caso europea. Desde la postura de Febvre la psicología histórica “reconstituiría las condiciones de existencia que estipulan el sentido, pensamiento, sensibilidad, emotividad y utillaje mental específico de la cosmovisión de los individuos de una época pasada”; por su parte, para Elias “corroboraría los cambios sucedidos durante el largo plazo de la dirección del proceso civilizatorio en el comportamiento afectivo y el sistema emotivo de los individuos de una configuración social dada, así como el funcionamiento de las consideraciones recíprocas y la creciente pacificación de sus instintos, que, en conjunto, definen una economía psíquica particular”. Como puede advertirse, una vertiente que aún está por desarrollarse, y cuya delineación resulta por demás interesante y viable.

En una aproximación ya más empírica, de fenómenos de actualidad, el siguiente artículo aborda el tema reciente de la covid-19, y su impacto social, en términos de resentimiento, odio y rencor, la activación de estereotipos racistas, xenófobos, misóginos y clasistas, todo lo cual se pone de manifiesto en una sociedad que se siente atacada, que está resentida y tocada por la violencia, que tiene un pasado de dolencia, y que posibilita que ese pasado saque a flote ese encono. El virus es reciente, el caldo de cultivo social en que se introdujo, no lo es, pues viene de lejos. En *El virus, el síntoma y el gran pánico. Reflexiones sobre un estado social*, Carlos Alberto Ríos Gordillo da cuenta de indicios de ese pasado que han experimentado otras sociedades en torno a las pandemias y cómo actuaron. En este trabajo, revisa a historiadores como Emmanuel Le Roy, Carlo Ginzburg, Marc Ferro, entre otros, así como también expresa que la literatura, tipo Albert Camus y *La peste*, han estado presentes como formas evocativas de vivencias del encierro y esas crudas realidades que siglos atrás también acontecieron. Al final, nos brinda una exposición del bulo o rumor que circula en torno a la Covid en México. El bulo o rumor, en historia y psicología, tienen raigambre.

En el siguiente trabajo *Hacer de su miedo una oración: la vida afectiva en los procesos migratorios (miedo y sentimiento de seguridad)*, de Amílcar Carpio Pérez se retoma el diálogo entre ambas disciplinas a través de dos asiduos a los coloquios de Estrasburgo: Lucien Febvre y Charles Blondel. El texto es una invitación para redescubrir la noción de *vida afectiva* abordada por ambos autores. Siguiendo esta idea, la sensibilidad y las emociones expresan los estados de espíritu de una sociedad y demuestra las necesidades que se reflejan en las producciones sociales como los ritos y los artefactos que se construyen, por ejemplo, en la religiosidad. Logra a través de las oraciones recuperar como se representa un miedo, o la forma en que los creyentes hacen de sus miedos una

oración. Por ejemplo, el acto de orar durante el proceso migratorio es la expresión de un sentimiento, de una emoción. Este rito sólo se entiende si consideramos que la migración de centroamericanos y mexicanos se ha incrementado a últimas fechas y que la violencia en sus países de origen los ha obligado a dejar sus hogares. En esta región el miedo está presente al migrar, por ello ante la necesidad de protegerse, el migrante encuentra un sentimiento de seguridad al orar. La vida afectiva es la puerta de entrada para entender las sensibilidades y las emociones de una época donde migrar se volvió un sinónimo de huir.

El siguiente artículo, *Utillaje mental, un concepto para el estudio del pentecostalismo en México desde la psicología histórica*, de Carlos Enrique Torres Monroy, desarrolla una discusión en torno al concepto acuñado por Lucien Febvre para explorar cómo se configuró el ambiente mental entre la comunidad protestante pentecostal en México a principios del siglo XX. A partir de un recorrido donde se exponen los encuentros entre los historiadores fundadores de la emblemática revista *Annales* y la psicología colectiva, abordada por Charles Blondel, el capítulo da cuenta de las maneras en que se puede trazar la actividad mental a partir de la atmósfera de una época y de ciertos individuos. Con base en esta reflexión el autor retoma la trayectoria de ministros de culto pentecostales, cuya praxis religiosa se caracteriza por sus manifestaciones emocionales, para delinear un utillaje mental que permite a estos personajes convencerse a sí mismos y convencer a los demás de la eficacia de su mensaje. Esta propuesta brinda nuevas aristas para el estudio de líderes carismáticos de otras confesiones religiosas.

Esta sección se cierra con la revisita al tema de la memoria colectiva. Jorge Mendoza García y Edwin G. Mayoral Sánchez reconstruyen dos pasajes del pasado en México: la masacre estudiantil de Tlatelolco de 1968, asunto trágico en la vida del país, y la edificación de la figura del Rey Colimán, leyenda que se ancla a la identidad de una zona del Pacífico mexicano. A partir de la noción de marcos sociales y de los afectos, se va trazando este par de entidades, discurriendo en la reconstrucción de un momento y una figura, que permiten entender el presente de las colectividades que conmemoran ciertas gestas y personajes: en el presente hay grupos que reivindican la lucha de los estudiantes de 1968, y otros más que interpelan la figura de un protagonista de una civilización que, al paso del tiempo, se fusionó con otra llegada de lejos, a manera de conquista. Esta narración se realiza en el trabajo *Marcos sociales de significación y afecto de la memoria colectiva: los casos mexicanos del movimiento estudiantil de 1968 y el rey colimán*.

Este número, asimismo, contiene una traducción de un texto de Lucien Febvre: *Cómo reconstruir la vida efectiva de antaño*, que inicialmente se incluyó en el libro *Combats pour l'histoire*, de 1953, y que en la versión en castellano no apareció; ahora se introduce en este número especial. De la misma forma, se presenta un

texto de Charles Blondel, el capítulo denominado *Memoria*, del libro *Introduction a la Psychologie Collective*, que originalmente se publicó en 1928. La versión que damos a conocer es la que realizó la Editorial América en 1945.

Se incluyen, igualmente, dos reseñas de referentes en la historiografía mundial. La primera sobre el libro clásico de Marc Bloch *Los reyes taumaturgos*, publicado en 1924. El otro, *El gran pánico de 1789: la revolución francesa y los campesinos*, de Georges Lefebvre, publicado en 1932.

Esos son los materiales que presentamos en este número especial. Queda abierta la invitación para seguir ampliando los vínculos entre Psicología e Historia. Esperamos que los textos sean de su interés y que la lectura posibilite un diálogo.



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

MEMORIA COLECTIVA. PSICOLOGÍA HISTÓRICA. OLVIDO SOCIAL *COLLECTIVE MEMORY. HISTORICAL PSYCHOLOGY. SOCIAL FORGETTING*

Pablo Fernández Christlieb¹

Sección: Artículos

Recibido: 07/12/2020

Aceptado: 21/12/2020

Publicado: 12/04/2021

Resumen

El presente texto trata de averiguar las relaciones que existen, por una parte, entre psicología e historia, y por otra, con la memoria. Para ello, se intenta elaborar una "versión psíquica" de la historia, cuyo eje es el carácter significativo de los acontecimientos que pueden ser presentes o pasados, i. e., "últimos" o "primeros". Se argumenta que el presente, el pasado, y el resto del tiempo, no es de diferente naturaleza, sino que forma parte de un continuo en donde un polo está ocupado por la memoria, la cual está hecha por acontecimientos lentos, borrosos y afectivos, mientras que el polo opuesto está ocupado por datos carentes de significado. En algún punto interno de este continuo, se sitúa la historia y la psicología, que aparecen como siendo una misma disciplina cuya característica es la narracionalidad.

Palabras Clave: psicología, historia, memoria, acontecimiento, velocidad, narración.

Abstract

This text attempts to figure out the existing relation between psychology, history, and memory. In order to do so, it develops a sort of psychic version of history, where it is argued that History is a continuum, in which at one end lies memory (made of affective facts) and at the other, insignificant facts with no meaning at all. And, in between, there is history and psychology, both being actually one and the same discipline.

Key words: psychology, history, memory, event, speed, narration.

¹Profesor de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: pablof@unam.mx

0.- Introducción: Pasado, Presente y Futuro de la Psicología

La psicología tiene pasado, presente y futuro, aquí termina la obviedad. El pasado de la psicología está en desuso, pero no ha terminado, de hecho, cuando algún lector descarriado se topa con él, descubre que se trata de una novedad: a este pasado pertenecen, por ejemplo, la Psicología de los Sentimientos que hicieron desde Th. Ribot (1904), hasta Fr. Paulhan (1912), así como la Psicología de las Masas de LeBon (1895) o Tarde (1912), e incluso Canetti (1960), igual las nociones del pampsiquismo y vitalismo (Cfr. Baldwin, 1913), las teorías de la Imitación (Cfr. G. Echegoyen, 1998), conceptos como Intuición (Bergson, 1888), Insight (Kholer, 1966), Empatía (Lipps, 1923), entre otros asuntos que nunca quedaron resueltos. La teoría de la Gestalt (Guillaume, 1937) puede ser la última Psicología de este pasado que sigue abierto.

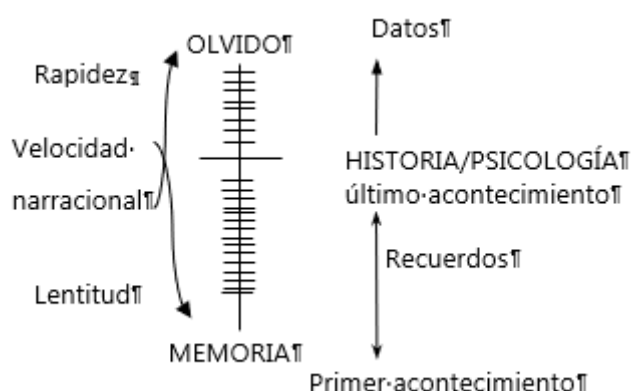
El presente de la psicología, diríase que no tiene mayor presente, que constituye una corriente intermitente de pensamiento más o menos marginal, un poco radical, que está conformada aproximadamente con la idea de la Construcción Simbólica de la Realidad (Mead, 1927; Berger y Luckmann, 1967) y el concepto de Significado (Bruner, 1990; Gergen, 1994; Ibáñez, 1994), junto con eso, asuntos respecto a Discurso, Texto, Narración, Retórica y Conversación (Billig, 1987; Shotter, 1993), que incluyen cuestiones de Hermenéutica e Interpretación, Transdisciplinariedad y Desdisciplinarización del Conocimiento, y Psicología del Conocimiento. Esta psicología del presente no es una panacea, pero tiene la doble virtud de reclamar cierta continuidad con el pasado (Vrg. Moscovici, 1984) y de ser muy discutible, o sea, de prestarse muchísimo al debate, actividad que siempre enriquece.

El futuro de la psicología, en primer lugar, como todo futuro, no existe, y en segundo, empezó hace como cien años, cuando la disciplina se envistió el modesto adjetivo "nueva psicología" (Baldwin, 1928) y de "psicología social moderna" (Allport, 1969). Debido a que esta psicología del progreso que nos llevaría al futuro ya es tan vieja, se ha vuelto medio tediosa. Dado que no existe, a lo único que se ha dedicado es a destrozarse presente y pasado, a tirar sus temas y autores a la basura, a llenar el medio ambiente de publicaciones que nadie lee, de datos insulsos, a organizar en las universidades burocracias que se reparten la pizza de los puestos y los presupuestos para lograr que la palabra "psicología" sea una marca registrada con derechos de autor y logotipo incluido.

El presente trabajo parte del supuesto de que la dimensión histórica es fundamental para la psicología, al grado de que se puede afirmar que toda psicología es siempre historia. Sin embargo, la versión de sentido común de que la historia es una cronología de los grandes hechos y héroes que cambiaron al mundo, por ejemplo, la construcción del primer laboratorio de psicología experimental por Wundt en Leipzig en 1879 no parece ser lo que interesa, sino, más bien, quizá, la historia de los pequeños hábitos de la gente que hacen que el

mundo no cambie, por lo cual se requiere elaborar una versión psíquica de la historia, una psicología del tiempo social. Las conclusiones que se argumentarán en lo sucesivo pueden ser las siguientes: que la psicología resulta ser una psicología colectiva, que psicología colectiva e historia constituyen una misma disciplina, de la cual la psicología individual y la biografía (o micropsicología y microhistoria) es solamente un caso particular, y, finalmente, que el proceso que realmente está en juego es la memoria.

1.- Esquema General de una versión Psíquica de la Historia



2.- El Tiempo como Espacios Superpuestos: Capas de Épocas

El mundo es presente: hasta los dinosaurios, porque lo que hay de ellos es aquí y ahora: fósiles, reconstrucciones, películas de Spielberg e imaginaciones varias, que incluyen datos extraños como el que un reptil, comúnmente mudo, gruñe como hiena. Hasta el siglo XXIII es presente, porque la idea de este siglo la "tenemos", no la "tendremos". Del futuro no es tan complicado decir que no existe, pero, en todo caso, para existir, el tiempo tiene que estar presente: el tiempo pasado ya pasó, no existe, porque no se puede decir que el tiempo, cuando pasa, se va a depositar en alguna bodega o a alguna región del cerebro o a algún rincón del reloj: el tiempo pasado no sigue "pasando", sucediendo, en alguna otra parte. Este tiempo que siempre se escurre, que no puede retenerse, es el tiempo al que Bergson (1888) denominó Duración que es pura intensidad sin ninguna magnitud. Este tipo de tiempo, para quedarse, debe convertirse en otra cosa, en espacio, que ya no es intenso sino extenso y por lo tanto ya tiene una determinada magnitud y puede verse o tocarse; el tiempo se hace espacio por la vía de la actividad y el movimiento: el tiempo es entonces, por ejemplo, gente construyendo catedrales, motas de polvo descendiendo sobre los muebles, Jean Piaget escribiendo libros uno tras otro durante sesenta años, y en efecto, cuando ya hay una capa suficientemente gruesa de polvo sobre los muebles, puede decirse que ha pasado mucho tiempo sin limpiar, lo cual significa que para que haya pasado tiempo, se requiere que esté presente ese paisaje de polvo o

los dos metros de espesor de las obras completas de Piaget. En efecto, en última instancia el tiempo no es una entidad temporal, sino más bien, una cualidad de los objetos, una cualidad tan inherente a los objetos como puede ser su color o su peso. Las cosas llevan tiempo: las catedrales góticas llevan mucho tiempo, y la razón por la cual ya no se les puede construir hoy en día es precisamente porque si bien se les puede poner piedra, gárgolas y vitrales, no se les puede poner tiempo. Las cosas tienen tiempo: el tiempo, aunque sean mil años, es una cualidad presente en los objetos, que a veces se le denomina pátina. "No es verdad que lo que ha pasado esté en el pasado", dijo Mead (1929, p. 52), quien también trabajó la naturaleza sobre la naturaleza del tiempo. Como se ve, el tiempo es más espacial que temporal; el tiempo temporal es la duración de Bergson. En suma, la definición de tiempo podría ser algo así como la presencia acumulada de la sociedad en los objetos, entonces, decir que algo tiene más tiempo o menos tiempo quiere decir que se está tomando al objeto con distintas cantidades de sociedad dentro.

A una capa de polvo de escoba le sobreviene una capa de grasa de la cocina y luego una capa de smog de la ciudad, de manera que, entonces, el tiempo no es una sucesión de hechos uno atrás de otro, sino una suerte de espacios que se superponen uno encima de otro sin cambiar de lugar: el tiempo es espacio superpuesto, tal como sucede en los sitios arqueológicos, en donde, para encontrar el pasado de una civilización, uno no va a otra parte, sino que excava en el mismo sitio, porque ese pasado está presente en las capas de ahí abajo y puede decirse que cada capa es una época. El tiempo es una superposición de capas de épocas, lo cual también sucede más a la mano en los relojes de arena, en donde los minutos que pasan no se van chorreando y escabullendo del reloj, sino que uno puede seguir viendo al primer minuto que se cubre con el segundo y luego con el tercero, casi podría decirse que uno los puede volver a usar volteando al reloj de cabeza; los relojes de arena solamente tienen tres minutos, pero son minutos reciclables. Cada capa es una época, y resulta interesante el hecho de que el término "época", que actualmente tiene connotaciones temporales, originalmente tenía connotaciones espaciales, se refería, no a un tiempo, sino a un lugar, concretamente un punto por donde cruzan los astros. A una época se le puede denominar también "acontecimiento" o "situación".

3.- Los Acontecimientos o Situaciones: Estados de Cosas y Formas de Vida

En suma, a eso de pasado, presente y futuro, puede denominársele, ciertamente, época, pero tal vez es más adecuado denominarle acontecimiento o situación: un acontecimiento es un estado de cosas y/o forma de vida que tiene significado. Lo de "estado de cosas/forma de vida" (Wittgenstein, 1953) se refiere a todos los objetos y movimientos que aparecen como una unidad; cuando se enfatiza el movimiento es acontecimiento, cuando se enfatizan los objetos es situación, pero es lo mismo. Comoquiera, por ejemplo, el Siglo Veinte es un acontecimiento, el

rock, los anarquistas, la sociedad occidental, una persona concreta, un grupo o una familia, un objeto cualquiera, un deporte, la gastronomía, etc., o sea, cualquier cosa que aparezca como una unidad puede ser vista como un acontecimiento. Ahora bien, lo de que "tiene significado" se refiere a uno mismo, a un observador o narrador, no está fuera, sino dentro del acontecimiento, esto es, que uno mismo se mueve con esos gestos, piensa con esas ideas, usa los mismos colores, tiene la misma forma y, en suma, es la misma cosa que ese acontecimiento; aunque esto tiene gradaciones, uno no se distingue de lo que acontece: uno es lo que sucede. Podría pensarse que hay acontecimientos pasados y presentes, pero no futuros, porque el futuro, no obstante, nos haya alcanzado, es por definición un no-acontecimiento. De cualquier modo, entonces, vivir en el presente implica, efectivamente, usar sus instrumentos, caminar a su paso, moverse a su velocidad, pensar sus pensamientos, utilizar su ropa, tener sus ilusiones, compartir sus normas, creencias, convenciones, en resumen, sentir sus sentimientos, porque independientemente de la fecha del calendario, si uno se mueve con los objetos y los movimientos de alguna otra época, sea del siglo XVII o de los años sesenta, como les sucede a algunos pueblos, a ciertos nostálgicos o a determinados ancianos, o a los menonitas, uno vive, realmente, el pasado: las fechas son lo de menos. Asimismo, si uno no piensa con los pensamientos del presente pero tampoco piensa con ningunos otros, si uno se mueve incesantemente sin sentido ni dirección, como ratón enloquecido, y uno, más que usar objetos, los compra y los tira, ciertamente, uno no vive en el presente y podrá decir que vive en el futuro, pero ya se sabe que eso no es vida sino mero simulacro, como decía Baudrillard.

4.- El Primer Acontecimiento y el Último

En efecto, no hay presente ni pasado: lo que hay es un último acontecimiento y un primero. Para ser coherentes, se diría que el último acontecimiento, el más reciente, no es precisamente cronológico, sino el último momento que verdaderamente tuvo significado en la vida de una sociedad, y allí donde se detiene el significado es también donde se detiene la historia: es lo que en la introducción se denominó el presente de la psicología. Cuando se dice, por ejemplo, que una sociedad está en crisis o en decadencia, quiere decir que los hechos que ocurren en fechas actuales carecen de significado, que su mejor momento ya pasó. Es notorio, por ejemplo, que cuando se piensa en el Imperio Romano, se piensa alrededor del año cero de nuestra época y lo notable es que todavía se mantuvo como siete siglos en pie, mismos de lo que ya nadie se acuerda porque fueron insignificantes, su pura degradación.

Pero se sabe que si hay un último acontecimiento tiene que haber habido un primero; si el último acontecimiento es donde se detiene la historia, el primer acontecimiento es ahí donde se detiene la memoria y antes del cual no hay nada que se sepa, por lo tanto, es también ahí donde comienza algo, una sociedad, un

grupo, una situación, etc.: todos los grupos y sociedades establecidos asumen la existencia forzosa de un primer acontecimiento en donde se inició tal grupo o sociedad. Ese es su origen. El primer acontecimiento de una familia es una pareja muy unida, y el último ha de ser una familia muy grande con hijos, nietos, nueras, yernos y comidas el día de las madres; los grupos de rock comienzan como una banda y terminan con cinco cantantes solistas desbandados, por lo común con menor éxito, razón por la cual suelen regresar a su primer acontecimiento y empezar de nuevo: esto quiere decir que el último acontecimiento, el momento actual, para no perder su significado, tiende a retomar cada tanto el primer acontecimiento para de ahí sacar fuerzas y aliento, así poder proseguir. Toda vez que el primer acontecimiento representa el origen, constituye así el significado más intenso de cualquier sociedad.

El primer acontecimiento de una sociedad no está en otra parte, no está en los archivos, no está en el pasado, sino que está ahí mismo, dentro, inscrito, tatuado en el resto de la vida de la sociedad. Consiste en el espacio que se ocupa, en su distribución y movimientos, en los objetos e implementos, en los gestos y modos de hacer, en las palabras que se emplean, etc. Por ejemplo, para encontrar el origen del lenguaje no hay que buscar fuera del lenguaje, sino dentro mismo. Entre el primero y último acontecimiento puede localizarse toda una gama de situaciones intermedias, de épocas varias, de hecho, uno como observador o narrador, puede situarse en cualquiera: uno puede hablar del siglo XVI o XIX, de cuando tenía 7 o 23 años, sabiendo que no son primeros ni últimos, pero, como sea, bien a bien, estas capas intermedias de épocas constituyen la continuidad e identidad o fluidez entre el primero y el último².

5. La Memoria del Primer Acontecimiento

Cada vez que un grupo sabe que existe, sabe que tuvo un origen: cualquiera sabe que nació un día, de toda ciudad se sabe que tuvo su fundación. Siempre hay un primer acontecimiento de la vida. Todo mundo fue niño o niña, que todavía no sabía hablar, ni sabía que era niño-niña, aunque todos los demás creían que formaba parte de esta familia y sociedad, uno no creía eso ni ninguna otra cosa; pero hay una serie de momentos localizables por ningún psicólogo del desarrollo

² Estos acontecimientos o situaciones o épocas es aproximadamente lo que Halbwachs (1925) denominó "los marcos sociales de la memoria", que consisten en el conjunto de lenguaje, fechas, actividades y, sobre todo, espacios, que se preservan desde la fundación de los grupos, y dentro de los cuales éstos habitan, de modo que su sola ocupación y utilización reconstituye y revitaliza un recuerdo de ese grupo. Por ejemplo, el hecho de que el calendario marque una fecha de aniversario hace que se recuerde el evento que se festeja: por solo ser 24 de diciembre la gente se pone navideña. Otro ejemplo: las familias y los grupos de amigos, en sus conversaciones, van determinando cuáles son los recuerdos que ese grupo debe tener, además de determinar su contenido. Maurice Halbwachs (1887-1945) es quien acuñó el término de "memoria colectiva" (1941), que ha resultado tan afortunado y que ha corrido con tanta fortuna en la cultura, pero que ha sido dejado de lado por la psicología social, como una más de esas joyas que la psicología desecha en su afán de irse superando.

en que uno ingresa a los nombres, a las creencias, a los grupos y a la sociedad, dicho acontecimiento debe ser glorioso, fundacional, o sorprendente. Lo mismo se aplica cualquier sociedad mayor que una persona. Por regla general, ese primer acontecimiento no puede ser empírico ni verificable, debido exactamente a que se trata de un evento significativo, es decir, que uno mismo está inserto, inmerso, está hecho del evento mismo, por lo tanto, no puede deslindarse de él para verificarlo, máximo cuando se trata del acontecimiento más significativo de una sociedad, toda vez que sin primer día no hay segundo. Cualquier que logre volver a meterse en la infancia, o en el origen de cualquier otra formación social, sabrá que la imagen que se le presenta es ante todo una intensa y difusa, que es, por caso, como suele presentarse el panorama de la Edad Media, que a menudo se considera como el acontecimiento originario de la sociedad moderna: uno alucina brumas y duendes, temor y fantasía, y es, en efecto una imagen extraña, fascinante, indecisa, enigmática, a la cual los cineastas le ponen niebla, palabras mágicas y música de Carmina Burana para lograr la idea de Camelot. Los verdaderos recuerdos de la infancia, así como las primeras impresiones de cualquier cosa son así. Es el fondo de la memoria.

El primer acontecimiento es, propiamente, una situación inmemorial, y en sus imágenes no se distinguen mayormente objetos concretos y discretos, sino todo lo que aparece tiende a ser como nebuloso y continuo, además de que incluso no puede decirse si tal o cual imagen es verdaderamente visual, o si es acústica, o meramente kinestésica, como una sensación que recorre el cuerpo. Ciertamente el primer acontecimiento es un episodio indiferenciado, indistinto: no es una escena descriptible, sino más bien un suceso ambiental, atmosférico, más respirable o aspirable que perceptible: es un modo de sentir³. Por esta cualidad reminiscente, que no se ve ni se toca, sino, por decirlo así, solo se "huele", en el sentido en que el "olfato" se utiliza como sinónimo de "intuición", puede decirse

³ En efecto, la memoria de fondo, el acontecimiento originario, es un sentimiento. Bartlett (1932) denomina a esta memoria fundacional, "schema" (pl. schemata) o "disposición organizadora" (organising set), que es, en rigor, "una actitud", o afecto o sentimiento, que guiara la construcción racional del recuerdo, siendo por tanto el recuerdo realmente la invención de una narración que resulta acorde o en sintonía con dicha actitud, o en sus propias palabras, "primero viene la actitud y luego el recuerdo del material que satisfaga, o fortalezca la actitud" (1932, p. 207); el recuerdo que se describe es una justificación. Los recuerdos que alguien puede relatar son, en enorme medida, una construcción hecha por la imaginación y negociada con los demás mediante la conversación (Ibid., pp. 205-214). Halbwachs dice otro tanto: "el recuerdo es una reconstrucción del pasado; la imagen del pasado surge ya bien alterada" (1944, p. 57).

Junto con Halbwachs, Frederic Charles Bartlett (1886-1969), es el otro clásico de la memoria en psicología social. Para ambos, la memoria es un proceso netamente social, no individual. En todo caso, se trata de un proceso tan básico y extenso que, en última instancia, constituye, por sí solo, una psicología social completa, o viceversa: toda psicología social es una teoría de la memoria. De hecho, por ejemplo, la Teoría de las Representaciones Sociales de Moscovici, sigue paso por paso los procesos de la memoria tal y como los relatan Halbwachs y Bartlett: según la Representación Social, lo nuevo que surge en la sociedad, para poder ser comprendido, se inserta dentro de una memoria social (anclaje) cuya esencia es afectiva (el núcleo figurativo) y después se reconstruye para que tenga inteligibilidad (objetivación).

que la memoria es "olfativa": el olfato es el sentido de la percepción capaz de recuperar imágenes ancestrales de otro modo perdidas para cualquier otra forma del recuerdo, debido tal vez a su propio primitivismo como órgano de percepción, pero puesto que el olfato no se ve ni se toca, dichas imágenes son más bien sensaciones atmosféricas de que ahí hay un acontecimiento antiguo, que parece envolverlo a uno, pero que no se puede decir en qué consiste. Lo olfático no pertenece a la nariz, sino al acontecimiento: es un evento emocional, y como tal, inefable, inenarrable, y no podría ser de otra manera, puesto que por regla general pertenece a una época de la sociedad o de la persona que es anterior a la presencia del lenguaje, o cuando menos se trata de una situación en la que el lenguaje se suspende: este acontecimiento no pertenece a las palabras, sino a las imágenes, pero se trata de la imagen más evanescente, difuminada, por ende, la más intensa. El tipo de afectividad presente en los primeros acontecimientos es ante todo el sentimiento de unidad, unitariedad, unión, unificación, porque es la unidad la cualidad que hace al acontecimiento, entonces también es sentimiento de convergencia, acercamiento, de todos los elementos, de la gente, del espacio, de las ilusiones y los miedos de una sociedad; puede decirse que es un sentimiento de comunión, toda vez que ese acontecimiento es concretamente el de aparición de esa sociedad: es su instante más condensado y unitario, por lo tanto es un momento en donde no hay diferencia ni separación alguna. Ahí, en ese primer momento están presentes las fuerzas e impulsos necesarios para hacer brotar una sociedad y para hacerla subsistir, por eso tiene que ser un acontecimiento tan compacto e intenso. El ejemplo más a la mano es el del enamoramiento a primera vista, así, para toda sociedad de cualquier tamaño, el día de su fundación es el de su enamoramiento a primera vista. También, por ello la memoria de esta unidad es un sentimiento de ilusión y de esperanza, asimismo uno de nostalgia y de dolor por el acontecimiento perdido: siempre habrá nostalgia por el primer día, de hecho, todos los proyectos están hechos de esa nostalgia

Puede observarse que las distintas sociedades conmemoran su primer acontecimiento mediante rituales o monumentos, ambos suelen tener una forma circular y convergente, según puede apreciarse en bailes, rondas, comidas alrededor de una mesa, ceremonias en torno a un objeto, así como la disposición de mobiliario como sillas en torno a un centro, o de megalitos en esa misma formación: todo tiende a un centro donde todo se une. El afecto que está presente en el primer acontecimiento, que es el más viejo de toda sociedad, es, paradójicamente, el afecto de la sensación de lo nuevo, tanto en el sentido de que detrás, o debajo, o antes, de eso no hay nada, por eso es el primero, como en el sentido de que es un inicio, comienzo, fundación y origen de algo que aun esta por desarrollarse.

6.- El Recuerdo en Medio

Como ya se dijo, entre el primero y el último acontecimiento se localiza en una capa de épocas intermedias en donde se produce una serie de vicisitudes, de adornos, torceduras, adiciones y sustracciones de elementos que van dejando a su vez una serie de vestigios: entre el nacimiento y la madurez de una persona, las vicisitudes de los años van dejando los vestigios de las arrugas en la piel las vicisitudes de las experiencias van dejando los vestigios del aprendizaje. Aquí en este tracto, entre lo primero y lo último, es por donde transitan los recuerdos. Los recuerdos tienen boleto de ida y vuelta, pueden ir y venir, andar y desandar en ambos sentidos, del acontecimiento más reciente al más antiguo, escarbando vestigios, como lo hace la historia, y del más antiguo al acontecimiento más reciente, escalando vicisitudes, como lo hace la memoria. Por eso se dice que la historia comienza donde acaba la memoria. De hecho, lo que vincula, iguala, asemeja y confunde a la historia con la memoria es el recuerdo que tienen en común, además de que muestra que el origen y la actualidad tienen una misma forma, cambiando solamente en los detalles, en los adornos y uno que otro desfiguro, porque, sin duda, una sociedad que fuera distinta a sus orígenes, que no se reconociera en ellos, sería otra sociedad, ya no la misma. El recuerdo puede ir al pasado o puede hacerlo venir: está es básicamente, la diferencia entre historia y memoria.

19

7.- La Historia del Último Acontecimiento

El último acontecimiento de una persona, grupo o sociedad, de una formación social cualquiera, viene ya cargado de todos los vestigios y vicisitudes que se van adosando a lo largo del trayecto, esto es, con las diferencias que se pueden notar entre la época originaria de una ciudad y el estado de esa ciudad quinientos mil años después. Lo que caracteriza peculiarmente al último acontecimiento es la capacidad de usar el lenguaje o discurso, por lo mismo de poder hablar sobre sí mismo, sobre su pasado, la capacidad de reflexión, por lo tanto, de poder voltear hacia atrás en el tiempo y de profundizar sobre su propio pasado, asimismo, de distinguir objetos diversos y de separar percepciones. También, el último acontecimiento puede, no solo sentir, como lo hacía el primero, sino también pensar lo que se siente, que es una especie de sentir a la segunda potencia, además de tener errores, equivocaciones, desviaciones, problemas, complicaciones, que antes que no tenía en absoluto, cosa que a veces lo hace decir que "todo tiempo pasado mejor". En pocas palabras, el último acontecimiento consiste en la capacidad de la sociedad de contar historias, capacidad que el primer acontecimiento no pudo tener porque no tiene historias que contar y también porque carece por completo de la naturaleza del relato, toda vez que es pura imagen. En todo caso, el último acontecimiento no coincide

necesariamente con el presente cronológico, con el año en curso, porque se tiene noticia de múltiples individuos, grupos, épocas, muy actualizados en términos de fechas y tecnologías, pero que no piensan ni reflexionan ni articulan palabras con suficiente coherencia.

8.- El Continuo de la Velocidad

8.1.- La velocidad contemplativa de la memoria

En los poblados o villas que se quedan "atrasados" en la historia, por aquellos por donde "no pasa el tiempo" y "no pasa nada", uno no tiene otra cosa que hacer más que sentarse a ver y a divagar y por más que mira el reloj, las manecillas no avanzan gran cosa. Las rutinas de cualquier sitio arqueológico, también, son como inmóviles, están quietas, si uno regresa al día o al año siguiente, ni una piedra se ha movido ni un centímetro, porque esa civilización no volverá a avanzar, y sus visitantes, de la misma manera, no corren ni juegan ni se apuran, sino que caminan pausadamente, o se sientan y, en verdad, para apreciarlas, hay que quedarse quietos: las ruinas solamente se prestan a la contemplación, que es la mirada más lenta posible sobre las cosas. Esto mismo sucede en las iglesias y los museos, por alguna razón: se diría que porque, para descubrir la belleza de las cosas, hay que mirarlas mucho tiempo, ya que, como dijo Válerly, "cualquier cosa es bella si se le mira el suficiente tiempo".

De la misma manera, según Kundera en su libro sobre "La Lentitud" (1995), cuando un transeúnte trata de acordarse de algo, de hacer memoria, se le ve cómo disminuye el paso, camina cada vez más lentamente, y en cambio, si de pronto quiere olvidarse del asunto empieza a caminar rápido, como para dejar el recuerdo atrás. En efecto, las situaciones más antiguas, los acontecimientos primigenios, son estáticos, como si el tiempo ya los hubiera dejado en paz, por lo tanto, ya no pudieran ser tocados ni modificados por nada ni nadie. Así son los cementerios y el recuerdo que se tiene de sus ocupantes. Los recuerdos personales de la gente, tanto las cartas, las fotografías y los souvenirs, como las imágenes que se guardan de algún suceso, son objetos que ya no cambian, que ahí se quedan fijos. Las escenas que uno recuerda, las recuerda como imágenes congeladas en la memoria. "La belleza tiene algo de estática", dijo Tournier.

Los acontecimientos del tiempo, de la historia y de la memoria son de la misma naturaleza: en lo único que difieren es en su velocidad, en su lentitud o rapidez; por lo viejo no pasa nada, mientras que las "novedades" pasan rápido, pasan de moda. Los acontecimientos del tiempo forman parte de un mismo continuo, que es un continuo de velocidad, y por "velocidad" puede entenderse la cantidad de movimiento y/o la cantidad de objetos que está presente en una situación o acontecimiento. Una situación lenta, como las antedichas, es aquella en la que hay muy pocos objetos diferentes presentes, como puede serlo una biblioteca, donde hay muchos, pero todos son libros, o un desierto donde hay

muchísimos, pero todos son granos de arena, o también una ruina que solo es unas cuantas piedras, o una pintura hecha del mismo color con variantes de texturas. Estos son objetos en donde el observador no puede utilizar la percepción para abarcarlo, entendiéndose percepción como el registro práctico de los elementos para su utilización, ya que acabaría en medio minuto y no tendría más que hacer, así que solamente puede utilizar la contemplación, que es una mirada estática sobre la inmovilidad de las cosas. En una situación rápida, el panorama está repleto de objetos y si el observador no quiere quedarse atrás o ser arrasado por la situación, no puede andarse con contemplaciones, en cambio, tiene que registrar los objetos uno tras otro para poder acabar algún día. Para acabar de leer un libro, no hay que contemplar la tinta de las hojas, hay que leer las palabras. En ciudades como Nueva York o México, de movimientos acelerados, hay que traer los mecanismos de reacción bien aceitados para lograr sobrevivir, pero si uno se mete a una iglesia, en donde desde el Concilio de Trento a la fecha solo se ha movido el altar un par de metros, para poder permanecer ahí hay que ponerse en Babia.

8.2.- La velocidad narracional de la historia

El acontecimiento primero, originario, de una formación social tiene una velocidad casi estática, contemplativa, diríase otra vez que olfativa, ya que también es el único sentido que para que registrarlo hay que detenerse, como si el olor no se percibiera, sino que se contemplara. En cambio, se le denomina último acontecimiento de una cultura no a aquel que sea el más reciente del calendario, sino al último momento en que la situación fue significativa, es decir, que sus habitantes se sintieron compenetrados con su vida, su sociedad, y la realidad hacía sentido, el cual tiene, o tuvo, una velocidad determinada, que se le puede denominar velocidad narracional, a saber, aquella velocidad de la vida en que la cultura se puede dar el lujo de producir narraciones, historias, cuentos, conversaciones, pláticas, relatos, etc., es decir, que la gente tenía suficientemente poco número de actividades, distracciones y quehaceres de manera que le queda el suficiente tiempo ocioso como para dedicarse a vagar con el pensamiento, la suficiente seguridad de sobrevivir o de morir como para no preocuparse mucho de eso y de poder sentarse en las tardes a conversar, a oír cuentos e historias por las noches, a desandar su vida buscando y encontrando ciertos acontecimientos que poder contar en su pláticas y cuentos. Esta velocidad narracional, al parecer, es la que tiene la sociedad hasta el siglo XIX, cuando todavía no había alumbrado público ni luz eléctrica, de modo que la gente todavía vivía del sol a sol y no hasta que apagara la luz; no había pavimento en las calles y por lo demás tampoco bicicletas ni automóviles; no había gas en las cocinas; no había máquinas de coser ni de escribir ni máquinas registradoras (Pascoe, 1974), y las ciudades median ahí hasta donde llegara el sonido de las campanas de la catedral, de manera que no había mucho donde ir ni mucho que hacer como no fueran las ocupaciones

cotidianas de la subsistencia, mismas que se realizaban sin pausa y sin prisa durante todos los días de toda la vida, de modo que, entre tanto, hacían todo lo demás, entre ello, prioritariamente, la vida sociable de los saludos, los chismes, las anécdotas, los corrillos y las reuniones para seguir contándose cosas. En efecto, esta velocidad de la vida está hecha para producir historias, hacer relatos, contar cuentos y tener memorias. No es casual que la Historia como disciplina, que proviene de las historias como recuerdos, haya surgido en los siglos XVIII y XIX, donde se da el tiempo sin pausa y sin prisa para que algún ocioso se meta en los archivos y otros cartapacios buscando circunstancias antiguas para armar sus historias.

La velocidad narracional no llega lejos: se hunde. Al contrario de la rapidez de los esquiadores acuáticos que pueden ir sobre el agua sin hundirse, la velocidad narracional se mueve verticalmente, porque es lo suficientemente lenta como para hundirse en los recuerdos, como para, como para ir al fondo de las cosas, como para profundizar en el tiempo cruzando las capas de las épocas, de manera que no abarca mucha en extensión, porque no es una velocidad superficial, pero conoce las cosas hacia adentro.

La Historia como disciplina, que es por antonomasia una ciencia narrativa⁴, emplea una velocidad narracional, que es, si bien se ve, una velocidad tradicional, a pie, por lo tanto, no puede estar sujeta a las prisas motorizadas de la competencia o la efectividad, toda vez que estas prisas exceden la velocidad propia de la historia. Por eso Luis González (1988, pp. 43 y 43n.), entre sus consejos para historiadores, anota que esta especie de gente debe llevar una vida pausada, de distracciones tranquilas, con seis horas al día en que no tenga otra cosa que hacer que sentarse a mirar sus papeles de historia y añade, citando a Ramón y Cajal, entre bromas y veras, que debe buscar como esposa a una mujer

⁴Hayden White (1987, pp. 18 ss.) distingue tres modos de hacer historia: a) los anales, que es el modo medieval, consisten simplemente en consignar los hechos que acontecen cada año, sin ilación ni articulación entre ellos, como en el caso de un currículum vitae. B) la crónica, en donde ya existe una relación de hechos, pero que no arriban a una conclusión, sino que el discurso se interrumpe ahí donde termina el evento, como en el caso de los diarios de viaje o las bitácoras. Estos tipos no son solo "métodos", sino que cada uno corresponde a un modo de pensar, ver y sentir la realidad. Y c) la narración, en donde ya se construye una trama que resulta más importante que las fechas y otros datos, en donde se despliega una introducción, un clímax y un desenlace o conclusión. Como se puede advertir, en la historia narrativa el narrador no es un observador ajeno ni los hechos narrados son objetivos porque no son lo que estrictamente sucedió, sino que hay un trabajo de elaboración, interpretación y, podría decirse, de invención por parte del narrador, porque en rigor esta "inventando" el sentido de la historia, de modo que la frontera entre "realidad" y "ficción", entre historia y literatura, se torna difusa. La historia de un hecho es "la forma del contenido", diría White. Ahora bien, pasados los éxitos del positivismo de principios del siglo veinte, el cual quiso ver la historia de la sociedad como si fuera una historia natural, que no su acumula ni se guarda sino que se supera y se descarta, y que no se narra sino que se describe y se enlista (Collingwood, 1946, p. 220), la narración ha regresado a la historia y al conocimiento, porque, como dice S. Corcuera (1997, p. 246), "los nuevos historiadores continúan buscando los orígenes, pero se han dado cuenta de que les resulta difícil lograrlo sin recurrir a la narración".

hacendosa de clase media, porque las intelectuales, las snobs y las extrovertidas le estorbarán el sosiego decimonónico que se necesita para construir narraciones; cabe decir que hoy en día no son las esposas, sino las burocracias universitarias las que lo estorban.

Comoquiera, los historiadores viven en épocas que sí tienen significado, y en todo caso, la historia como disciplina no está instalada básicamente en el pasado, en el primer acontecimiento, en el segundo o en el tercero, sino en el presente, en el último acontecimiento: el trabajo de la historia no es cambiarse de época, no es vivir en el origen de la sociedad, sino en su último momento (Gadamer, 1960), al revés de la memoria. Los historiadores y los narradores son gente del presente, mientras que los contempladores son gente de otro tiempo, lo cual no es peyorativo. La tarea de la historia es comprender el presente y hasta el futuro, esto es, relata las vicisitudes, sus modificaciones, cambios, alteraciones o complicaciones que se han venido sucediendo a partir del origen, para comprender por qué la época en que se habita es como es, y decir en qué ha salido torcida y en qué no, así como contar con argumentos para afirmar que podía ser de otra manera. Podría decirse, no muy correctamente, que a la historia no le importa el pasado ni el origen, sino el presente y su devenir, sus potencialidades y posibilidades. En todo caso, en sentido estricto, la narración no va a las épocas más profundas, no viaja al pasado, sino que es un dispositivo para traer al presente las épocas pasadas, como si el hilo narrativo fuera la cuerda para amarrar la cubeta que se echa al pozo a sacar agua, uno desde arriba la jala y desde arriba ve el fondo: el historiador no acostumbra a echarse al pozo, o cuando menos no era esa su intención. En efecto, la narración no es un objeto antiguo, sino actual.

La diferencia básica entre historia y memoria es precisamente el acontecimiento sobre el cual se instalan: la historia está instalada en el último acontecimiento, mientras que la memoria se instala en el primero, esto es, se hunde en cuerpo y alma, no solo en cubeta, hasta la época originaria que encuentre y la habita: por eso quien hace memoria se convierte en contemplativo, como el memorioso de Borges, porque adquiere velocidad estática. Quien empieza a entrar en la memoria de su infancia empieza a poner cara de niño, deja de tener los problemas que le acosaban en el presente y vuelve a tener los motivos del momento original. Quien se instala en una memoria, se olvida de todos los sucesos posteriores al acontecimiento original, toda vez que, estando instalado ahí, éstos, efectivamente, aún no han ocurrido, por eso la memoria puede concluir que en verdad nada ha cambiado desde el primer momento: la sociedad, los grupos, uno mismo y demás formaciones de la colectividad siguen siendo los mismos, al contrario de la historia, que concluye que la situación se ha modificado, aunque su forma interior, íntima, se conserva.

Esta diferencia de instalación es la responsable de que las sociedades que se encuentran razonablemente satisfechas con su momento actual, tienden a hacer historias, narraciones de cómo llegaron a ser lo que son, mientras que las

sociedades que entran en crisis y no ven nada claro, no recurren a la historia, sino a la memoria, es decir, prefieren regresar a su momento de fundación para encontrar ahí los significados intensos que les den sentido como sociedad, para rescatar ese sentimiento de fuerza que les hizo capaces de crear una sociedad entera: para darse ánimos, pues (Bartlett, 1932, p. 297). Mitos, cuentos de hadas, cosmogonías, génesis, recuperación de tradiciones, adopción de anacronismos, religiosidades, son modalidades, no siempre las mejores, de esta memoria: actualmente puede atestigüarse un "retorno" al pasado, lo cual no indica otra cosa que una crisis de sentido, la cual, a su vez, era de esperarse, toda vez que el no-acontecimiento del progreso hacia el futuro en el que ha nacido la última generación puede proporcionar computación de punta, pero no puede aportar mucho significado a la vida.

8.3.- La velocidad datal del olvido

Hacer historia es moverse con la velocidad de una narración: sin pausa y sin prisa. Hacer memoria es moverse muy lentamente, con la velocidad de una contemplación; es interesante notar que el término "teoría" significa etimológicamente contemplación (Gadamer, 1960), en efecto, hacer teoría consiste en trabajar sobre los momentos básicos e inaugurales de la realidad, que es un poco ver la vida con los ojos de un recuerdo: como dice Habermas, la teoría debe suspender, poner en suspenso, la realidad corriente. El cerebro es el órgano de la espera, decía Jankelevitch. Los pensamientos "profundos" se tardan en surgir. En fin, se puede decir que se nutren de historia, pero también hay sociedades que se alimentan de olvido.

Cuando se rebasa la velocidad narracional y se va más aprisa que la oportunidad de detenerse a platicar, de entretenerse con la imaginación, cuando ya no hay tiempo para los ocios del pensamiento y cuando la sociedad se coloca después o por encima de su último acontecimiento, lo que sucede es que entonces ya no hay acontecimientos, o sea, que pueden acaecer hechos de cualquier índole, empíricos y verificables, pero carentes de significación toda vez que se mueven más rápido de la posibilidad del observador de compenetrarse con ellos. De modo que, si existen en la realidad material, pero su fugacidad no les permite alcanzar a formar parte de la vida significativa de la sociedad, no logran convertirse ni en recuerdo ni en memoria.

En efecto, la definición del olvido es moverse demasiado rápidamente, "y donde no hay tiempo, la memoria desaparece de la vida", dice Karel Kosik. Quien hace mil cosas en un día, seguro que no tendrá tiempo de ponerse a recordar, y quien quiere olvidar un evento inconveniente, como una ofensa o un desamor, lo mejor que puede hacer es dedicarse a hacer mil cosas en el día, moverse mucho, ir y venir, tener multitud de pendientes, repletar la agenda de citas, cumplir horas extras, así, hacer que las horas y los días se saturen de objetos y actividades, lo que técnicamente equivale a imprimirle velocidad a las situaciones y a los

acontecimientos, con la expectativa de que, yendo más rápido que la memoria, ésta no lo alcanzara. La rapidez arrebató los recuerdos.

En la sociedad occidental, el olvido comienza cuando la rapidez se convierte en objeto por derecho propio, es decir, deja de ser una cualidad o adjetivo de las cosas como hasta entonces había sido, como los relámpagos, que así como son brillantes también son rápidos, y empieza a convertirse en un sustantivo aparte de las cosas: el sustantivo "rapidez" no aparece en el vocabulario sino hasta el siglo XIX, y etimológicamente, quiere decir "arrebato", que es, ciertamente, cuando aparece la rapidez, por la vía del telégrafo, de la producción en serie, de la competencia y de las Olimpiadas cuyo lema más-alto-más-fuerte-más-rápido es sintomático, solo le faltó más-largo-más-ancho-más-tonto: el soldado de Maratón llegó lejos, el corredor actual de maratón tiene que hacer lo mismo, pero rápido. Los primeros vehículos automóviles, tanto los coches con motor como los ferrocarriles, no tenían la función de ir rápido, sino la de transportar cargas. Solamente es hasta el siglo veinte que la rapidez empieza a desprenderse de las pretensiones originales y convertirse en la única pretensión. La rapidez, en última instancia, consiste abstractamente en dejar todo atrás, en rebasar todo, en pasar todo, que es, curiosamente, la misma definición que la del progreso, y que la del olvido. La rapidez del progreso se nutre de olvido.

Uno de los grandes orgullos de la contemporánea que el que marca los criterios del éxito social es precisamente la rapidez, cuyo nombre comercial es "dinamismo", que consiste en que la gente se sienta muy ocupada, salte de la cama, llame por teléfono, se le haga tarde, se dé un regaderazo, desayune bajando las escaleras, pase al banco, cumpla tres compromisos en quince minutos, cargue gasolina, se meta por un oído una retahíla de noticias del radio con la confianza de que saldrán por el otro, y así sucesivamente el resto del día hasta que logre declarar emocionado que solo le da tiempo de dormir cuatro horas porque está tan ocupado, por supuesto, al final del día y de la vida, habrá rozado por encima un sinnúmero de hechos, pero dada su relampagueante velocidad, no habrá profundizado en ninguno, porque para hundirse hay que ralentizarse, mientras que la rapidez es una velocidad de superficie, siempre por la cascara de las cosas sin poder adentrarse en ninguna.

Lo que mejor ha propiciado el fanatismo de la rapidez es el criterio de fines y resultados en que descansa la noción de progreso y el tipo de cientificidad a él adscrita, según los cuales no importa la comprensión ni el conocimiento de la realidad sino la eficiencia y la aplicación, de manera que no importa el proceso de estar haciendo algo, sin el resultado de que algo quede hecho, da lo mismo y es intrascendente, si algo se hace a gusto o a disgusto, si se profundiza en ello o nada más se superficializa, si esta intrínsecamente bien hecho o solamente cumple los requisitos del pedido: hoy en día lo relevante y lo valorado es obtener tantas ganancias o llegar a tal lugar, como es inclusive si esas ganancias se logran de una u otra manera y si a ese lugar se llega de tal o cual modo, entonces lo indicado es que el proceso o el trayecto se haga de la manera más rápida posible,

sin ningún miramiento a si se hizo de modo elegante, bonito, agradable, o interesante. Debido a este criterio de resultados, la mayor parte de la ciencia se ha convertido en técnica, en saber cómo hacer las cosas sin saber por qué, con ello, los científicos se han convertido en fabricantes a destajo de artículos de revistas científicas cada vez más anodinos y frívolos, pero cada vez más en cantidad, que es lo que importa a la hora de las evaluaciones, de la obtención de recursos y distinciones, que es lo que les importa. Si se sabe más o se comprende mejor son meros romanticismos que los científicos modernos no tienen tiempo de pensar.

Comoquiera, lo que sucede con la vida cuando se sobrepasa la velocidad de profundización, es que la fluidez narracional que hace que la historia aparezca como un continuo, empieza a desgajarse en una serie de hechos discretos (Vrg. Ir al banco, tomar café, etc., o las noticias) que no tienen relación unos con los otros, sino que son puros episodios desconectados entre sí, por lo tanto no pueden articularse ni en una narración, ni en una historia, ni en una memoria, y el protagonista los percibe como una serie de disparatada de cosas aisladas que pasan, pero que, en efecto, no pueden amasarse en un acontecimiento, porque una de las cualidades del acontecimiento era que aparecía como una unidad, en donde sus detalles son imprescindibles e inherentes al todo, como dice Paul Ricoeur, una vida sin significado es aquella que no puede ser narrada. Esta serie inconexa de hechos separados sin articulación alguna es lo que recibe el nombre de datos, de objetos reducidos a su expresión cuantitativa, merced a la cual se pueden sumar, restar, dividir, enlistar y promediar, pero que nunca alcanzarán por esa vía a constituir un acontecimiento, sino meramente una tabla de números, ya que, como dice Mead, "no hay entramado de datos"⁵, esto es que los datos no se pueden enlazar en una narración. Olvido es aquello que no alcanza a producir un acontecimiento: un objeto olvidado es aquél que no alcanza a entrar en el tiempo, porque pasó demasiado aprisa.

Paradójicamente, hay una historia que se construye con datos y, como se sabe, los datos son eventos cuya fugacidad no les da tiempo de adquirir pasado, de adquirir significado, por lo mismo solo pueden adquirir olvido. Esta historia es la historiografía positivista, que por un lado cree en la noción de progreso, de que la historia es el procedimiento de superación del pasado (Corcuera, 1997, p. 150); por el otro, solamente confía en los hechos que constan en actas, positivos, "que dieran fe de que las cosas sucedieron así, como ellos decían" (Corcuera, 1997, p. 159); y que, para tener carta de científicidad, no deben ser narrados, solo expuestos, toda vez que la narración es un acto "subjetivo", no objetivo, de suerte que la historia se convierte en un sucesión cronológica de fechas y nombres de

⁵ Y prosigue Mead: "los datos son abstracciones de las cosas y han de recibir su ubicación en los pasados constructivos de las comunidades humanas antes de que puedan convertirse en acontecimientos" (1929, p. 29). Vale destacar que George Herbert Mead (1863-1931), quien para más de cuatro es el fundador de la psicología social, por haber conceptualizado su núcleo u objeto en toda su riqueza, tiene un interés, constante en las categorías de tiempo y espacio, que a veces no se notan lo suficiente en su trabajo.

decretos, tratados, y guerras, que terminaría cuando todos los documentos fueran conocidos, siempre ausentes de gente porque tales datos son independientes de lo que la gente inmiscuida pensó, sintió y le significó: a la historiografía de datos le interesa lo que “verdaderamente pasó”, aunque no le haya pasado a nadie. Se puede decir que pasó una guerra de la misma manera que pasó un ferrocarril.

Lo curioso es que esta historia que no produce recuerdos, sino que produce olvidos, es lo que el sentido común suele entender por historia, lo que se les enseña a los niños en las escuelas primarias que consecuentemente olvidarán muy pronto. Mientras que, por su parte, la historiografía contemporánea ha retornado a la narración, que es la única manera de hacer historias. Ciertamente, mientras que los historiadores positivistas, como dice Sonia Corcuera “no llegaron más lejos” (1997, p. 158), los psicólogos, desafortunadamente, sí, y el caso es que la psicología académica sigue viviendo en la era del olvido, lo que significa que, todavía hoy en día, para parecer científica, imita el estilo de las ciencias naturales, en consecuencia, se sigue creyendo que de lo que se trata el conocimiento es de registrar puro datos duros, confeccionados con números, para ver si con eso se parece a la física, pero vacíos de significados en la ilusión de que cada dato nuevo que aparezca superará a algún dato anterior y con esto la psicología estará avanzando, formando parte del progreso. Dejando de lado el pequeño detalle de que mientras más “avanza” la psicología, la gente es cada vez más infeliz, la psicología positivista en última instancia mide su conocimiento no por lo que va conociendo, sino, paradójicamente por lo que va olvidando: su garantía de desarrollo radica en producir datos nuevos, de hoy en la mañana, que hagan inservibles los datos de la semana pasada, pero el valor del dato nuevo no es que tenga contenido alguno, sino que su verdadero valor estriba en que ha logrado tirar a la basura otro dato viejo. Dentro del psicologismo cientificista, lo que hayan hecho los psicólogos de la década o del siglo pasados, se supone que ya no sirve toda vez que ha sido rebasado, como si fueran carreras, por lo que han hecho los psicólogos del año en curso, y si lo que han hecho en el año en curso es una pila de mediciones de frivolidades con el único fin de aumentarle también un dato a su currículum vitae, no importa, eso debe de ser psicología, porque es lo último. Psicología es lo de hoy.

9.- Psicología e Historia

La psicología, cuando no es una mecánica de comportamientos, como cualquier otra ingeniería, es una disciplina que averigua significados, o sea, el punto en donde el observador se une con su situación y el narrador se reúne con el acontecimiento, como decía Guy Debord, o, dicho más técnicamente, el sujeto se vincula con el objeto, y menos técnicamente, cuando todo es algo para alguien, porque algo sin alguien no existe, aunque el cientificismo diga que sí, ni viceversa. Así las cosas, cuando se busca un significado, lo que se encuentra en una historia,

como si el significado de los objetos presentes fuera el tiempo que traen adentro. Cuando alguien pregunta por el significado de algo, de una situación cualquiera, la respuesta que se le da es la narración de una historia, como en el caso del significado etimológico de las palabras, o el de un monumento, o una costumbre o una actividad, o una excepción o anomalía (Cfr. Bruner, 1990). Hegel definía a la psicología como la narración de los acontecimientos del alma. De este modo se puede afirmar que toda psicología es histórica, o como dice Collingwood, "todo conocimiento de la mente es histórico" (1946, pp. 214-215).

Y a la inversa sucede exactamente lo mismo: toda historia es psíquica, porque la historia es la narración de los significados que los diversos hechos tuvieron para sus protagonistas y que tienen actualmente para la gente con el mundo de hoy: como dice Marc Bloch, "los hechos históricos son, por esencia, hechos psicológicos" (1941, p. 148); "La historia es una historia de las pasiones", dice Cassirer (1944, p. 280).

La psicología estudia significados, por lo tanto, es una historia; la historia es una historia de significados, por lo tanto, es una psicología. De la misma manera que esto se aplica al mundo cotidiano de la gente, también se aplica a la misma psicología como disciplina, de manera que una historia de la psicología no es, como supondría el positivismo, una mera crónica de lo que ya pasó en la disciplina, sino que es, bien a bien, el conocimiento de la psicología misma, porque, si de definiciones se trata, la que aquí se apunta es que la psicología es la historia de la psicología. "La historia no presupone la mente, es la vida misma de la mente" (Collingwood, 1946, p. 221). De la psicología, conociendo su historia se comprende su significado, su significado presente; desconociendo su historia, solamente se aprende una técnica.

En un sentido más completo y abstracto, el significado es la pertenencia de la gente a su lugar, a sus tradiciones, a sus avatares, a sus muertos y a sus orígenes, de esta manera, en su sentido más abstracto y completo, toda psicología es colectiva, así, la psicología individual, como en el caso de alguien que cuenta su biografía para comprender su vida personal, es meramente un caso particular de esa psicología colectiva que asume que así como se dice que cada cabeza es un mundo, asume más propiamente que cada persona puede ser vista como una sociedad. Cuando se toma la historia, no como biografía personal, sino como narración de la sociedad mayor, se nota claramente que la psicología es colectiva⁶. En consecuencia, lo que los psicólogos denominan específicamente

⁶ Cuando los historiadores se dan cuenta de que su historia es psicológica, ipso facto se enteran de que tal psicología es colectiva, o cuando menos social o grupal. En 1900, el historiador Henry Berr fundó una revista con la finalidad de producir una "psicología histórica" o "psicología colectiva" (Burke, 1990, p. 19). Lucien Febvre, y más recientemente, Jean Delumeau, hablan también de una "psicología histórica", entendida esta como la "psicología orientada hacia el estudio de los grupos" (Corcuera, 1997, p. 282). Y Jaques LeGoff, el historiador más imbuido en esta doble esencia de la historia y la psicología no solamente remite, con cierta bisoñería, a los estudios de psicología social, como las actitudes, sino que denomina a su propio modo de hacer historia, una psicología colectiva de las sociedades" (s.f., p. 92).

Psicología Colectiva, tiene, como lo mostró Wundt (1912), psicólogo por antonomasia, una esencia histórica: es una historia de los pensamientos y sentimientos de la gente, así como una historia de los objetos psíquicos tales como el lenguaje, la percepción, las costumbres, los mitos, etc.

Lo curioso es que los historiadores hacen ellos mismos este tipo de historia y la han denominado "psicología histórica", "psicología colectiva", más historicistamente, Historia de las Mentalidades, cuyo primer antecedente es Michelet en el siglo XX (Corcuera, 1997, p. 262), que consiste, en efecto, en lo mismo. La historia de las mentalidades no es el relato exacto y corroborable de los hechos singulares que han cambiado el rumbo de la vida social, no es la historia de los hechos rápidos, sino de aquellos acontecimientos nada espectaculares, de los "silencios de la historia", como les dice Sonia Corcuera, que son por lo mismo más estables y transcurren despaciosamente sobre larguísimos períodos; se trata, pues, no de lo que sucedió en tal fecha, sino lo que sucedía todos los días durante épocas completas, lo que solía ocurrir, que es, concretamente, la forma en que la gente desarrollaba sin contratiempos su vida normal, la manera en que pensaban, cómo sentían, qué miraban cuando veían al mundo, cuáles cuentos se contaban junto al fuego (Darnton, 1984), qué significaba el perdón (Delumeau, 1990) a que olía París (Corbin, 1982), en efecto, la historia de las mentalidades no busca el suceso espectacular, sino la situación corriente que no cambia la vida, la hace durar y permanecer: aquello a lo cual las gentes pertenecen, en lo cual se cobijan y se reaseguran frente a las transformaciones, los levantamientos, las debacles, las vicisitudes y los azares de la vida. Son las creencias, los afectos, las tradiciones dentro de las cuales se habita, y que no se mueven, aunque cambien otras cosas. Como dice Jacques LeGoff, la historia de las mentalidades es "la historia de las lentitudes de la historia" (s.f., p. 96). Las mentalidades, término que designa "la coloración colectiva del psiquismo" que en español y en francés (en inglés no) "tiene fuertes connotaciones afectivas" (Ibid., p. 88), es una entidad que se mueve más lentamente que las técnicas y los inventos, de manera que la sociedad que utiliza computadoras sigue pensando y sintiendo con pensamientos y sentimientos de hace uno, tres, seis o nueve siglos: gentes que ya trabajan como robots, pero todavía aman como Julietas.

10.- Memoria y Creación

Mientras más se adentra y profundiza la historia en estos acontecimientos de la lentitud de las mentalidades, más se entretiene, más se distrae de las circunstancias de hoy en día, más se detiene, esto es: empieza a adoptar la velocidad cada vez más lenta de los acontecimientos cada vez más primarios, hasta que, en una de esas, se instala en ellos, es decir, deja de concebirlos como algo antiguo que había que rescatar para el presente y empieza a mirarlos como un lugar acogedor en el cual se puede habitar. El historiador empieza a reunirse

con la situación que revela, comienza a pertenecer cada vez más a esa época y cada vez menos a ésta: hace cada vez menos historia y hace cada vez más memoria, es inevitable, porque historiador que no sufra y goce con la época que investiga, no es historiador sino mero notario. En ambos casos, historia o memoria, hay recuerdo, porque recordar es hacer venir el pasado, o ir a él, efectivamente, en el recuerdo, la historia del último acontecimiento y la memoria del primero tienen que juntarse, cruzarse en el camino, y en muchos casos, coincidir, es decir, descubrir que el primer acontecimiento y el último son uno y el mismo: todo primer acontecimiento sigue siendo el último y todo último acontecimiento sigue siendo el primero. La lentitud es mayor que lo que parece. La Psicología Colectiva y la Historia de las Mentalidades se han percatado de esto. Y aquí aparece un evento sorpresivo. Si, en efecto, la memoria colectiva remite al primer acontecimiento de una situación o sociedad, ello quiere decir que dicho acontecimiento es, se sabe, primigenio y originario, o sea, que se trata evidentemente del acontecimiento de la creación de una situación u objeto, de la aparición o fundación de una sociedad, por ende, se trata de un acontecimiento que tiene todos los componentes, sentimientos, sensaciones, sorpresas, de lo nuevo y lo novedoso: es, literalmente, el acontecimiento intensamente afectivo y significativo de la creación, idéntico en forma a la creación de cualquier otra cosa, de una teoría, de una obra de arte, de una idea, de una amistad, de un grupo, los cuales, bien visto, son también todos primeros acontecimientos: es el momento en que a uno se le ocurre algo, lo vislumbra, lo concibe, y por supuesto, es el momento en que uno está indisolublemente ligado a ese objeto creado, al grado de que uno es, en ese momento, estrictamente, su creación.

Entonces, de la misma manera que la narración de una historia es una creación que se elabora en el presente, el recuerdo de la primera memoria es también una creación que sucede en el momento presente: en ambos casos uno está ante la presencia de la primera vez de algo nuevo. En la memoria, uno asiste al instante del inicio de algo, y uno se funde con ese instante, se compenetra, pertenece a él, por lo tanto, en rigor, es en este momento en el que se da ese inicio, esa fundación de la sociedad, esa creación de las cosas. El contemplador se sorprende, se azora, queda pasmado, grita eureka. La sociedad, en el momento de la memoria, se vuelve a fundar a sí misma. Este es el papel que cumplen, notoriamente, las ceremonias, aniversarios, representaciones, ritos, sean civiles, religiosos, o cotidianos, grupales o individuales. La memoria es de la misma naturaleza que la creación.

El afecto de la creación tiene exactamente la misma forma que el primer acontecimiento de la memoria: en este instante preciso no existen las capacidades lingüísticas; uno se queda mudo del asombro. También es una escena borrosa, donde nada tiene contornos, en especial los contornos de uno como creador y el objeto como creación se difuminan, por lo tanto uno y el otro se funden en un mismo acontecimiento nebuloso, vaporoso, como en sueños,

atmosférico, olfativo en ese sentido fantasmal que se le ha descrito: la creación de algo es estrictamente una aparición, una visión, que lo deja a uno de una pieza, petrificado, donde por un instante no importa si de segundos o minutos, el mundo, ese mundo de ese momento, aparece en completo orden y armonía, como siendo perfecto; y uno no se mueve, como no queriendo interrumpirlo. Simplemente contemplable, sensible, pero no descriptible.

Es típico el caso de que cuando alguien conoció a otro u otra la tarde anterior, quedó encantada o encantado, no puede olvidarlo u olvidarla y no puede hacer otra cosa, pero, sobre todo, no puede recordar cómo eran sus facciones, no sabe cómo era, por más que no le olvide, y es que así es la memoria y la creación: lo más significativo es lo menos descriptible.

REFERENCIAS

- Allport, G. H. (1969). Antecedentes históricos de la psicología social moderna. Facultad de Psicología. México: UNAM. 1990.
- Baldwin, J. M. (1913). History of psychology. A Sketch and an interpretation. London: Watts & Co. 3 Vols.
- Baldwin, J. M. (1928). Dictionary of philosophy and psychology. New York; The Macmillan Co. 3 Vols.
- Bartlett, P. y Luckmann, T. (1967). La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrotu. 1979.
- Bergson, H. (1888). Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. S.e.
- Billig, M. (1987): Arguing and thinking. A rhetorical approach to social psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. (1941). Introducción a la historia. México: Fondo de Cultura Económica. 1988.
- Bruner, J. (1990): Actos de Significado. Mas allá de la Revolución Cognitiva. Madrid; Alianza. 1991.
- Burke, P. (1990). La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1989. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Canetti, E. (1960). Masa y poder. Madrid: Alianza-Muchnik. 1983. 2Vols.
- Cassier, E. (1944). Antropología filosófica. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Collingwood, R. G. (1948). La idea de historia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corbin, A. (1982). El perfumeo el miasma. El olfato y lo imaginario social, Siglos XVIII y XIX. México: Fondo de Cultura Económica. 1987.

- Corcuera, S. (1997). Voces y silencios de la historia. Siglos XIX y XX. México: Fondo de Cultura Económica.
- Darnton, R. (1984). La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Delumeau, J. (1990). La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XII a XVIII. Madrid: Alianza. 1992.
- Echegoyen, G. (1998). La empatía y otras formas de conocimiento sensible. Tesis de Licenciatura. México: Facultad de Psicología. UNAM
- Gadamer, H. G. (1960). Verdad y método. Salamanca: Sígueme. 1984.
- Gergen, K. (1994). Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social. Barcelona: Paidós, 1996.
- González, L. (1988). El oficio de historiar. Zamora, México. El Colegio de Zamora.
- Guillaume, P. (1937). Psicología de la forma. Buenos Aires: Psique. 1984.
- Halbwahs, M. (1925). Les cadres sociaux de la memoire. Paris: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (1944). La memoire collective. Presse Universitaires de France, 1958.
- Ibáñez, T. (1994). Psicología social construccionista. México. Universidad de Guadalajara
- Khler, W. (1966). Psicología de la forma. Su tarea y sus últimas experiencias. Madrid: Biblioteca Nueva. 1972
- Kundera, M. (1995). La lenteur. Paris: Gallimard.
- Le Bon, G. (1895). Psicología de las multitudes. Buenos Aires: Albaratos. 1972.
- LeGoff, J. (s.f.): Las mentalidades. Una historia antigua, en: J. LeGoff y P. Nora: Hacer la Historia. Ed. Laia. Vol. III.
- Lipps, Th. (1923). Fundamentos de estética. Madrid: D. Jorro Eds.
- Mead, G. H. (1927). Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Paidós. 1972.
- Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations, in: R. Farr & S. Moscovici, Social representations. Cambridge; Cambridge University Press. Pp. 3-69.
- Pascoe, L. C.-Ed.- (1974). Encyclopedia of dates and events. London; Teach Yourself Books.
- Paulhan, Fr. (1912). Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. Paris; Felix Alcan.
- Ribot, Th. (1904). La logique des sentiments. París: Felix Alcan. 1926.
- Shotter, J. (1993). Conversational realities. Constructing life through language. London: Sage.
- Tarde, G. (1901). L'opinion et la foule. Paris: Felix Alcan. 1910.
- White, H. (1987). El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós. 1992

Wittgenstein, L. (1953). Investigaciones filosóficas. México: UNAM. 1988.

Wundt, W. (1912). Elementos de psicología de los pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad. Madrid: D. Jorro Ed. 1926.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

ENTRE LAMPRECHT Y WUNDT: LA VIEJA *EPISTEME* HISTÓRICO-PSICOLÓGICA

* * *

BETWEEN LAMPRECHT AND WUNDT: THE OLD HISTORICAL-PSYCHOLOGICAL EPISTEME

Juan Carlos Huidobro Márquez¹

Sección: Artículos

Recibido: 14/12/2020

Aceptado: 30/01/2021

Publicado: 12/04/2021

Resumen

Las relaciones entre las ciencias histórica y psicológica, hoy en día, son suficientemente significativas, aunque nada novedosas. Existe una línea ascendente que vincula a estas dos disciplinas desde la denominada historia de las mentalidades, propia de la historiografía francesa del siglo pasado, hasta historiadores y psicólogos alemanes de finales del siglo XIX. Karl Lamprecht, historiador, desarrolla una perspectiva histórico-cultural que incorpora factores psicológicos y colectivos en el seno de su campo. Wilhelm Wundt, psicólogo, perfecciona una psicología colectiva de productos mentales en su respectivo carácter histórico-social. La proximidad de tales dos intelectuales y los proyectos que generan, junto con algunos más de ciencias vecinas como la geografía y la economía, conforman un conjunto de hipótesis y modos comunes de asumir el estudio del hombre más allá de las barreras de tales disciplinas. La existencia, pues, de una *episteme* conjunta que insiste en que este estudio implica, al menos, partir del conjunto omniabarcante de caracteres histórico-psicológicos de las sociedades.

Palabras Clave: historia cultural; *völkerpsychologie*; psicología colectiva; mente; psique.

¹Profesor de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
Correo electrónico: jchm@unam.mx

Abstract

Nowadays, the relations between the historical and psychological sciences are significant enough, although nothing new. There is an ascending line that links these two disciplines from the so-called history of mentalities, typical of French historiography, to German historians and psychologists of the late nineteenth century. Karl Lamprecht, historian, develops a cultural-historical perspective that incorporates psychological and collective factors within his field. Wilhelm Wundt, psychologist, perfects a collective psychology of mental products in their respective social-historical character. The proximity of these two intellectuals and the projects they generate, next to some from neighboring sciences, make up a set of hypotheses and common ways of assuming the study of man beyond the barriers of such disciplines. The existence, then, of a historical-psychological *episteme* that insists that this study implies, at least, starting from the all-encompassing set of historical-psychological characteristics of societies.

Key words: cultural history; völkerpsychologie; collective psychology; mind; psyche.

Entre Lamprecht y Wundt: La Vieja *Episteme* Histórico-Psicológica**1**

El historiador español Carlos Barros, en los años 90 del siglo pasado, ante la explosión del campo de la denominada historia de las mentalidades, corriente hegemónica dentro de la investigación histórica, intenta en uno de sus textos delimitar su territorio en términos de la convergencia de su objeto de estudio con los objetos de las diferentes ramas de la psicología, como ciencia social, a fin de distinguir los componentes básicos de la unidad de análisis llamada mentalidad colectiva. Barros, como historiador, ya no asume como problemática ni novedosa la vinculación de estas dos disciplinas. Incluso, se apoya en el psicólogo José Luis Pinillos, en términos de una renovación historiográfica, a fin de enlazar la antropología histórica, propia de la tercera etapa y coyuntura de la revista francesa *Annales d'histoire économique et sociale*, y la psichistoria de corte anglosajón, con la preocupación de la filosofía alemana por la psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*). Y, a la par, alienta a los psicólogos mismos a considerar las *mentalités collectives* en la investigación psicosocial, en su espesor y profundidad histórica, más allá de las perspectivas biologicistas y experimentalistas que la han dominado durante los últimos años (Barros, 1993, pp. 65 y s.).

Independientemente de la referencia exacta, y conjunta, a las dos ciencias, lo relevante de ello es la línea de desarrollo histórico-conceptual que une dos disciplinas que reivindican, unitariamente, uno de los perfiles particulares más estudiados en las colectividades humanas. Hoy se sabe perfectamente que la *histoire des mentalités* es heredera de desarrollos muy específicos que los propios historiadores han desplegado al interior de su disciplina. Por ejemplo, esta corriente retoma de Marc Bloch, intelectual de la propia revista *Annales*, las características *façons de sentir y penser*, colectivas, planteadas en dos de sus más reconocidas obras: *Los Reyes Taumaturgos* (*Les rois thaumaturges*) y *La Sociedad Feudal* (*La société féodale*). Ahí, Bloch se separa, primero, del individualismo historicista y se inclina, después, por la conceptualización de un hombre en plural, de un hombre en términos históricos y colectivos, en el marco de las sociedades, y ejerce lo que va a ser considerado un tipo de estudio de psicología colectiva.

Lucien Febvre, otro historiador annalista, también aparece como influencia importante al delinear de manera particular las relaciones individuo-colectividad por medio de la expresión y categoría *outillage mental*. Él mismo reclama a su propio gremio: "Sed geógrafos, historiadores. Y también juristas, y sociólogos, y psicólogos" (1997, p. 56). A través de su estudio sobre François Rabelais, *El Problema de la Incredulidad en el Siglo XVI* (*Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*), Febvre indaga las concepciones dominantes de la época y la coherencia en la forma de pensar la realidad a través de la existencia de una variedad de *instrumentos intelectuales* (palabras, conceptos, símbolos, sintaxis,

marcos lógicos, etcétera) a disposición de los hombres, y valederos y compartidos por ellos en cierta época como un conjunto de materiales de ideas. Así, las formas de pensar y la manera en cómo se construyen relaciones entre lo habitante del mundo dependen en su totalidad de tales utensilios lingüísticos, conceptuales y afectivos (1959, p. 122).

Pero, además, también se sabe que, fuera de la ciencia histórica, existen influencias directas de categorías y conocimientos que forman parte de un campo semántico conjunto al que pertenecen los propios de tal historiografía: está el caso del concepto de mentalidad del sociólogo francés Gastón Bouthoul, que es asumido fielmente por los historiadores de mentalidades; el campo y disciplina llamada psicología colectiva, acuñados por el médico y psicólogo Charles Blondel; la noción de marcos y memoria colectivas establecida por el sociólogo Maurice Halbwachs; las tesis básicas acerca de las características de la mentalidad de sociedades primitivas o premodernas del antropólogo Lucien Lévy-Bruhl; y, predominantemente, el concepto y significación de las *représentations collectives*, influencia directa de Émile Durkheim y la escuela de *L'Année sociologique*.

Y éste es justo el entronque conceptual entre las tradiciones de representaciones y mentalidades colectivas e históricas, profundamente francesas, y la ciencia social germana. El psicólogo británico Robert Farr (1988, p. 644) vincula directamente la tradición durkheimiana *representacional* a la de la "psicología social histórica" del psicólogo Wilhelm Wundt. Durkheim, según registros históricos, habría visitado en su formación intelectual, igual que diversos renombrados científicos como Bronisław Malinowski, Ferdinand de Saussure y George Herbert Mead, varias universidades alemanas, entre 1885 y 1886, entre ellas la de Leipzig, donde enseñaba Wundt y, según el mismo Farr, las representaciones colectivas tendrían el sello innegable del *Volksgeist*, como principal concepto explicativo, de la psicología de los pueblos (1983, p. 644).

Pero ahí no termina esta somera línea ascendente. La propia disciplina histórica, en el siglo XIX, ya se había vinculado de manera estrecha con su contraparte psicológica. Karl Lamprecht, un excéntrico historiador alemán, como se le conocía en su gremio, contemporáneo de Wundt, es quien desarrolla una particular teoría sistemática de factores psicológicos y colectivos, influyentes y constitutivos de la historia. Y la proximidad que Lamprecht refiere no implica como tal un esfuerzo inter y/o multidisciplinario, sino que, incluso en un examen superficial de su perspectiva, apunta hacia una unidad fundamental que, en su ejercicio, borraría la existencia de barreras entre, al menos, tales dos disciplinas. La existencia, sin más, de una *episteme* histórico-psicológica compartida.

Conviene, pues, avanzar en la justificación de este señalamiento describiendo, en un inicio, la perspectiva desarrollada por el propio Lamprecht.

Karl Gotthard Lamprecht (1856-1915) se formó en la disciplina histórica en las Universidades de Göttingen, Leipzig, y München. Consiguió su *habilitación* en 1880 en Bonn. Antes de asumir la cátedra de historia medieval y moderna en 1891 en Leipzig, en sucesión de Georg Voigt, fue profesor en la Universidad de Marburg. Igualmente fue profesor invitado en la Universidad de Columbia, Estados Unidos, en 1904. Fundó en Leipzig el célebre *Historische Seminar* al lado de Wilhelm Maurenbrecher. Algunas de sus obras más importantes fueron: *La Vida Económica Alemana en la Edad Media (Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter)*, en tres volúmenes, entre 1885 y 1886; *Historia Alemana (Deutsche Geschichte)*, en 12 volúmenes más 2 incompletos, entre 1891-1909; *El Método Histórico-Cultural (Die kulturhistorische Methode)*, en 1900; y *¿Qué es historia? Cinco conferencias sobre la Ciencia Moderna de la Historia. (What is history? Five lectures on the modern science of history)*, en 1905.

Karl Lamprecht es el autor principal del proyecto que le dio vida al Instituto de Historia Cultural y Universal (*Königlich-Sächsisches Institut für Kultur- und Universalgeschichte bei der Universität Leipzig*) creado por determinación del Ministerio de Cultura y Educación de Sachsen, en el Imperio alemán, en 1909. Este instituto, resultado de la escisión del Seminario Histórico era, como lo señala Vera Weiler, único en su naturaleza (2010, p. 229). Lo particular de éste era su peculiar orientación hacia la historia cultural, concebida en términos psicológicos, con la asistencia de distintas disciplinas humanas vecinas.

La relación entre la historia política, la historia del arte y la historia económica, etc., sería una relación de división de trabajo y cooperación en función de una historia general del desarrollo psíquico de la humanidad que llamaríamos historia cultural (Lamprecht citado en Weiler, 2010, p. 229).

Esta orientación psicogenética que desarrolla Lamprecht se posiciona frente al historicismo alemán que años atrás había sido delineado eficazmente por Leopold von Ranke. Este último subrayaba, en su concepción histórica, la descripción de hechos políticos, diplomáticos y militares, de grandes actores y protagonistas, y la importancia fundamental del análisis histórico centrado en el Estado y su vinculación con sus equivalentes europeos. La realidad de la historia era, para Ranke, el Estado, o los Estados en plural, entendidos como individualidades, como fuerzas vivas e históricas, en un continuo de juegos y tensiones políticas (Gadamer, 1997, pp. 263 y ss.). Tal historicismo, cercano al realismo y empirismo metodológico, obligaba al historiador, en torno objeto de investigación, a establecer lo que en realidad sucedió: "*er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen*" (Ranke, 1874, p. VII).

Lamprecht intenta ir más allá del método descriptivo rankeano y de los caracteres individuales de su concepto univocista de historia. Para ello, consciente y plegado a la revolución científico-natural y a la recién desarrollada, en ese entonces, evolución biológica, intenta establecer leyes generales y

objetivas de desarrollo aplicados a la vida y conducta de los seres humanos a lo largo del tiempo. Lamprecht se opone a que el Estado, el Estado alemán, por ejemplo, sirva de prototipo para la historia y, por tanto, cuestiona el orden político y social que reina en el Imperio Alemán, caracterizado por la vinculación entre los intereses de la autoridad y los de la alta *burguesía* (Iggers, 1998, pp. 35 y s.).

Su obra *Historia Alemana (Deutsche Geschichte)* suscita una disputa durante buena parte de los años 90 del siglo XIX, la *Methodenstreit der Geschichtswissenschaft*, con reminiscencias en otra, en la *Methodenstreit der Nationalökonomie*, entre Lamprecht y una gran parte de historiadores alemanes, entre ellos Friedrich Meinecke y Georg von Below, quienes desacreditaban la naturaleza de su noción de historia, su falta rigor metodológico y sus tendencias ideológicas. En términos generales, se trataba de una polémica y un conflicto entre una colectiva y cultural concepción de la historia y, otra, individual y política. Incluso con sus colegas de la propia Universidad de Leipzig, Lamprecht tenía grandes diferencias al respecto: "por ejemplo el profesor Brandenburg y yo no podemos ponernos de acuerdo sobre lo que es historia universal; Brandenburg la define más o menos como historia política de Europa y de los Estados mediterráneos; yo la entiendo como toda la historia del desarrollo cultural de la humanidad" (Weiler, 2010, pp. 231 y s.).

Y aunque para esos años Lamprecht y su idea de la historia gozaba de un casi completo descrédito, resultado en buena parte de las referidas polémicas, el proyecto del Instituto implicaba la materialidad de esta concepción: una historia empírica de la humanidad en su totalidad que sustituiría la orientación normativa de la historia universal tradicional. Esto se hace patente no sólo en la obra de Lamprecht, sino igualmente en los programas de enseñanza del Instituto. Por ejemplo, en el primer semestre escolar, el que corre entre los meses de abril y agosto de 1909, como lo registra Weiler (2035, p. 235), se ubicaban entre sus cursos especiales o de profundización tres secciones: "Psicogénesis", "Historia Cultural de Casos Individuales" e "Historia Cultural Comparativa". La primera sección estaba integrada por dos talleres: "Introducción a los Problemas Básicos y al Método de la Psicología Infantil Comparativa" (con ejercicios psicogenéticos, con base en dibujos infantiles) y "Psicología de la Vida Económica con Énfasis en la Psicología del Trabajo". Salta a la vista, sin duda, lo insólito de tales talleres y, por supuesto, la nomenclatura de la sección misma. Eran cursos, como tal, de psicología para historiadores dentro de una institución abocada a una nueva conceptualización del trabajo histórico.

Siguiendo, en el semestre consecutivo del mismo año, el título "Psicogénesis" desaparece y es sustituido por la expresión "Psicología del Desarrollo" (*Entwicklungspsychologie*); y para mediados del siguiente año, esta sección se fusiona con la de "Historia Cultural Comparativa". El Instituto, evidentemente, implicaba la maduración progresiva y sistemática de la idea de

historia de Lamprecht. Pero no solamente de él; ésta involucraba a otros personajes; por ejemplo, al historiador Johannes Kertzschar. En el Instituto, él dirigía un seminario llamado "Psicología Infantil Comparativa" y "Psicología Infantil Genética", y los temas abordados eran "Génesis y Desarrollo de los Procesos Mentales Infantiles", "El Desarrollo Ético del Niño en su Relación con el Desarrollo Cultural" y "El Desarrollo Mental en Niños Europeos y en algunas Tribus Africanas", entre otros. Weiler se pregunta sobre la extravagancia de los temas tratados en los seminarios para los historiadores e, incluso, para las investigaciones psicológicas, justo antes, incluso, de los grandes desarrollos de la propia disciplina, por ejemplo, de los piagetianos (Weiler, 2010, pp. 239 y s.). Pero la razón era clara para Lamprecht y demás colaboradores del Instituto: en el campo de la psicogénesis se hallan las claves para la reconstrucción de los períodos históricos más lejanos en el tiempo, de las sociedades europeas y de la humanidad en general.

Felix Krueger, otro profesor del Instituto, que dictaba cursos en el área de psicología evolutiva, asumía en ellos una llamada psicología de las emociones y una psicología comparada de los pueblos primitivos: la psicología de los llamados *Naturvölker*. Krueger en sus textos se ocupaba de ciertas temáticas en la línea exacta de desarrollo que Lamprecht había diseñado para la historia. Planteaba él la indisoluble relación entre los problemas y métodos sociogenéticos y los del desarrollo individual, aunque asumía críticamente esta individualidad, abstracta, estática y aislada de todos los procesos reales de la vida. Era preciso, pensaba, sustituir tal individualidad por seres sociales e históricos (Weiler, 2010, pp. 241 y s.). Señalaba él que la concepción de individuo y sociedad, en términos separados y opuestos, se mantenía y tendía a reproducirse en la distinción entre una psicología individual y otra social. Krueger advertía, entonces, que la imagen del individuo aislado restringía las posibilidades de asumir el cambio a nivel societal.

Esta exótica concepción de historia plegada a caracteres psicológicos se reprodujo de manera sistemática en el Instituto que Lamprecht dirigía. Él estaba familiarizado no sólo con la disciplina psicológica, sino igualmente con una gran variedad de métodos, un tanto heterodoxos para ese tiempo, para el estudio de la historia; y, de hecho, hacía uso de ellos casi sin ningún problema o medida:

Estudié tempranamente de manera sistemática las fuentes de la historia eclesiástica alemana del siglo X, y luego de las de la historia alemana en general del mismo periodo. Experimenté la existencia de una vida espiritual en relación con la nuestra, absolutamente distinta. Para profundizar sobre lo visto en las fuentes literarias respecto a otros campos, después pasé a la historia del arte del mismo periodo, y aquí encontré confirmadas mis anteriores experiencias. El diapasón espiritual, la disposición psíquica, a partir de la cual se cultivaba el arte era idéntico al diapasón de las costumbres y de la literatura (mientras tanto, también había incorporado la poesía). Ahora traté de medir la distancia de toda esa postura

espiritual del siglo X en relación con nuestro presente (Lamprecht citado en Weiler, 2010, p. 247).

Y es exactamente esa distancia, de la que habla Lamprecht, la que se convertiría en un elemento clave en su modelo psicogenético, fundamental para su concepto de historia. Esta distancia iba a ser explicada a través de la comprensión, por ejemplo, de cambios seculares entre el siglo X y el presente alemán. Y propone para ello “una historia que (dé) cuenta de manera clara de las épocas psíquicas de los ocho siglos más recientes de la historia alemana” (Weiler, 2010, p. 247). Tanto en su texto “Historia cultural e Historia” como en su *Introducción al pensamiento histórico*, Lamprecht desarrolla de manera explícita el tema de la distancia desde un punto de vista psicológico; y lo hace en términos de la causalidad de los hechos históricos a partir de ciertas configuraciones afectivas y de pensamiento. Para ello, asume una visión integral de todos los aspectos de la vida humana: estilos de vida, disposiciones anímicas, hábitos, sexualidad, familia, crianza, religión, artes, etcétera. Y a todos ellos los encuentra gobernados por un mismo tono: por la intensidad de las pasiones y la orientación común del espíritu humano (Weiler, 2010, p. 249).

En estos términos, Lamprecht habla, pues, de una *coherencia psíquica* correspondiente a cada una de las grandes épocas de la historia alemana, en la que se encuentra conectada la infinita diversidad de los acontecimientos políticos, económicos, religiosos, artísticos, científicos y literarios (Pirenne, 2004, pp. 10 y ss.). La reconstrucción de cada una de las trayectorias de actividades humanas a lo largo del tiempo, y su comparación, tendría como resultado *épocas de cultura*, sucesivas y caracterizadas cada una de ellas por una coherencia interna de conductas, por un *estado psíquico colectivo* (Jahoda, 1995, p. 184). A través de ello, Lamprecht podía ya dar cuenta del problema del cambio; el cambio en términos de diferencias en la organización sociopsicológica que, en cada una estas épocas culturales, daría lugar a un *hábito mental general* constituido de afectos y pensamientos.

Pero además de la conceptualización de estos *hábitos mentales*, Lamprecht intenta establecer la dirección de desarrollo de los cambios observables en la conducta humana en su despliegue a lo largo de la historia. Y los observa con tendencia hacia lo que él denomina una mayor intensidad de la vida intelectual y hacia la disminución de la intensidad afectiva. Algo que muchos antropólogos, sociólogos y psicólogos observan, antes y después de Lamprecht, en el cambio y evolución de las sociedades tradicionales o primitivas a las modernas o avanzadas. Y la línea de análisis para Lamprecht implica comparar los diferentes procesos psicogenéticos de los distintos pueblos estudiados a partir de datos empíricos para, desde ahí, generar inducciones por cada caso. Para cada época de cultura habría que indagar los mecanismos de transición entre ellas; la *mecánica psíquica* que interviene en términos de una larga duración histórica.

En el caso del estudio de la historia de Alemania, Lamprecht no sólo se remonta a los relatos romanos sobre las tribus germánicas, sino que aprovecha

incluso los registros gráficos forjados por ellas. Y es con este aspecto con el que cierra el argumento que se encuentra en la lógica de los seminarios de su Instituto: Lamprecht se ve enfrentado a las similitudes entre los productos gráficos de sociedades tempranas y los de niños del presente. Para los historiadores tal cuestión era totalmente inédita y, en muchos casos, inconcebible; aunque no así para etnógrafos y psicólogos. Lamprecht supone, de este modo, que en la comparación entre tales productos gráficos actuales y pretéritos habría una clave fundamental en la relación entre procesos individuales y colectivos. Lamprecht se apoya en la *ley biogenética* de Ernest Haeckel, en su *ley biogenética*, que sugiere que la ontogenia es una recapitulación concisa y abreviada de la filogenia. Lamprecht piensa, en este sentido, que su historia psicológica y colectiva es finalmente una versión a gran escala de la psicología individual, explicable esto, en sus aspectos teóricos y empíricos, en su vinculación entre grandes individualidades y grandes manifestaciones colectivas (Jahoda, 1995, pp. 185 y ss.). De hecho, piensa que las relaciones entre ambos regímenes, el individual y el colectivo, llevarían a comprender el cambio histórico global. Por tanto, era obligado para los historiadores ahondar en el desarrollo psíquico individual, incluso cuando su perspectiva era reconocida por su énfasis en el desarrollo colectivo. Por ello, no es fortuito que Felix Krueger, psicólogo y filósofo que enseñaba en el Instituto, fuera tan importante para Lamprecht y para la comprensión significativa del curso de la historia de la humanidad.

Pero, así como desde la perspectiva histórica de Karl Lamprecht existe una particular vinculación con la ciencia psicológica, desde el lado de esta segunda la cuestión no es muy diferente. Es en Wilhelm Wundt donde se observa un nexo disciplinar equivalente al primero. Wundt, fundador de la disciplina bajo su perfil experimental, es quien desarrolla la más completa y sistemática versión de una psicología de los pueblos a través del estudio, colectivo e histórico, de sus productos mentales. Conviene, aquí también, avanzar en la justificación de este señalamiento.

3

Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) se formó en ciencias naturales, en medicina y en filosofía en las Universidades de Heidelberg y Tübingen. Su desarrollo académico y profesional dentro de tales disciplinas comenzó desde 1855 como asistente y después se extendió como investigador, profesor y conferencista. Fue célebre la fundación de su instituto de investigación psicológica experimental, el *Psychologie Institut*, en 1879, por ser el primero en su tipo en el mundo. Wundt desarrolló una concepción integral de la ciencia psicológica, que iba en el rango de la psicofísica, la psicofisiología, la neuropsicología hasta la psicología del lenguaje, de la religión y de los pueblos. Esta última, la *Völkerpsychologie*, sería la que, al lado de la ciencia experimental,

explicaría para él la evolución de los productos psíquicos de la vida histórica de los pueblos.

Próximo a cumplir los 30 años, comienza su interés por los problemas de la *Völkerpsychologie*. En 1863, en el segundo volumen las *Lecciones sobre la Mente Humana y Animal* (*Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*), Wundt ya tiene suficientemente claro que su psicología experimental, individual, tenía que complementarse con una psicología colectiva de la vida mental de los pueblos. Su interés apunta, en un inicio, hacia ciertos productos culturales, como las *Sitten* (las costumbres y la moralidad) que no podrían estudiarse en la conciencia de los individuos sino únicamente en la evolución de las colectividades históricas; en, por ejemplo, la consideración de los cambios históricos de los pueblos civilizados (*Kulturvölker*) (Jahoda, 1995, pp. 196 y s.). La investigación histórica y etnográfica tendría que proveer, para Wundt, los materiales que la investigación experimental de la experiencia individual no podría ofrecer (Danzinger, 1988, p. 137).

Diferentes obras impulsarían, así, la progresiva construcción de esta novedosa psicología histórica: en las dos primeras ediciones de *Principios de Psicología Fisiológica* (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*) de 1873 y 1880, aparece la *Völkerpsychologie* como una psicología descriptiva, como un apéndice de la psicología experimental. El segundo volumen de la *Lógica* (*Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung*), de 1883, aparecen los métodos comparativo e histórico-psicológico, así como el surgimiento de la llamada *trinidad central* de la *Völkerpsychologie*: lenguaje, mitos y *Sitten*. En la tercera edición de los *Grundzüge* se hace explícita la complementariedad de la psicología experimental y la *Völkerpsychologie*. En la cuarta edición de tales *Grundzüge*, de 1893, se encuentra ya el argumento acabado en el cual la *Völkerpsychologie* y la psicología experimental se consideran las dos ramas principales de la psicología científica. Y, finalmente, estas publicaciones son coronadas con los 10 afamados volúmenes de la *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, de 1900 a 1920, y con los *Elementos de Psicología de los Pueblos* (*Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*), de 1912, delineando ya un panorama completo de la disciplina psicológica (Jahoda, 1995, pp. 195 y ss.).

Wundt, en los volúmenes de la *Völkerpsychologie*, bastante voluminosos por contener demasiado material etnográfico, pone de manifiesto los productos del desarrollo mental colectivo antes del surgimiento de la civilización, y lo hace de forma esquemática a través de toda la obra. La primera parte la dedica al análisis de la acción humana en dos niveles: una *afectiva espontánea* y otra *dirigida deliberada*. A esta sección le siguen los volúmenes dedicados al lenguaje, considerado por Wundt estrechamente vinculado al funcionamiento psicológico humano y a los procesos cognitivos superiores. Finalmente, la parte

dedicada al mito y la religión, de casi 800 páginas, está constituida por descripciones detalladas sobre particulares mitos, rituales y formas religiosas (Danzinger, 1988, pp. 139 y ss.; Jahoda, 1995, pp. 205 y ss.). Con los *Elementos* Wundt desarrolla una idea que, contrario a los que se cree, no proporciona un resumen o esbozo general de los 10 volúmenes de la *Völkerpsychologie*. La diferencia reside en los objetivos que persiguen las obras, expresados en sus subtítulos: los *Elementos* presentan *Bosquejos de una Historia de la Evolución Psicológica de la Humanidad*, mientras que la *Völkerpsychologie*, *Una Investigación de las Leyes del Desarrollo del Lenguaje, los Mitos y las Costumbres*. Los *Elementos* son un intento por ofrecer una versión de la historia natural de los orígenes de la mente humana, por perfilar las etapas históricas de la evolución psicológica desde la prehistoria hasta los tiempos modernos. O como el mismo Wundt escribe, la obra considera “los grados principales de la evolución psicológica de los pueblos a la par y en cada grado de la conexión general de sus fenómenos” (1990, p. 6). Intento que, al trazar la evolución de la mente, exalta la importancia del lenguaje desde una perspectiva invariablemente histórica.

Ahora bien, no fue Wundt el precursor de esta perspectiva. Sumergidos en las ideas de Herder, Humboldt y demás idealistas y románticos alemanes, Moritz Lazarus y Heymann Steinthal crearían la primera versión de la *Völkerpsychologie* a través de 20 volúmenes de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, revista editada durante los 30 años que corren entre 1860 y 1890. El artículo que abre la publicación llevaba como título *Pensamientos Introductorios sobre Völkerpsychologie como una Invitación a una Revista para Völkerpsychologie y Sprachwissenschaft* donde se determinaba tanto la naturaleza y desarrollo psicológico del *Volksgeist*, como ideas generales sobre la lengua y la cultura (Jahoda, 1995, p. 170).

Esta nueva línea de investigación estaba dirigida hacia las producciones culturales, los pensamientos, representaciones y creencias que resultan de la interacción psíquica de los integrantes de un *Volk*, y tendría como proyecto principal y general la conformación de una historia psicológica de los pueblos. El inicio del programa se caracteriza por una clara diferenciación de la psicología individual existente, preocupada por el estudio del individuo de forma aislada y con una fuerte inclinación experimental hacia la explicación de procesos psicológicos de base fisiológica. Lazarus y Steinthal (citados en Blanco, 1995, p. 36) afirman:

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

Vida psíquica que una vez trascendiendo a individuos, unitariamente considerados, sólo podría explicarse en términos de adhesión de éstos a una unidad particular. Lazarus (citado en Danziger, 1988, p. 135) lo señala así:

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

La reelaboración de ese contenido mental dentro de un *Volk* se ve dirigida, para Lazarus y Steinthal, por los tres elementos centrales, ya referidos en Wundt, que conforman el *Volksgeist*: el lenguaje, los mitos y las costumbres. Sobre estos elementos se erigen las dos tareas fundamentales de la *Völkerpsychologie*: la primera, *völkergeschichtlich* (historia de los pueblos), se refiere a la creación de una suerte de biografía de la humanidad, sin olvidar la firme idea de analogía de Lazarus y Steinthal entre el *Geist* individual y el *Volksgeist*: "igual que la biografía de la persona individual descansa en las leyes de la psicología individual, también la historia –biografía de la humanidad– recibe su fundamento racional de la *Völkerpsychologie*" (citados en Jahoda, 1995, pp. 173 y s.). Tarea dirigida hacia el origen y desarrollo de los tres elementos del *Volksgeist* y hacia la forma en que interactúan dentro en los individuos para formar un *Volksgeist* general; es decir, considerando a la humanidad entera como un *Volk*.

La segunda tarea es más específica, se dirige hacia la variedad de *Volksgeister* existentes en los diversos pueblos, a su origen y a su desarrollo. Es de cierto modo una tarea descriptiva caracterizada por la integración de estrategias de investigación permitiendo estudiar comunidades abocándose principalmente a producciones locales: lenguaje, religión, costumbres, artes, comercio, etc. (Jahoda, 1995, pp. 173 y s.; Blanco, 1995, p. 37).

Wundt, influenciado por Lazarus y Steinthal, es como genera una versión complementaria a la psicología individual a través de esta historia colectiva de los pueblos. Y así, él define este nuevo dominio:

Llamaremos *Völkerpsychologie* al campo de investigaciones psicológicas que se relaciona con aquellos procesos que, debido a sus condiciones de origen y desarrollo, están ligados a colectividades mentales. Puesto que el individuo y la comunidad se implican mutuamente entre sí, este nombre no indica un campo cuyo contenido esté totalmente separado de la psicología individual; por el contrario, indica una abstracción complementaria a la de la psicología individual (citado en Jahoda, 1995, p. 201).

Esta relación es concebida de este modo por Wundt al reconocer las limitaciones de la ciencia de laboratorio, la psicología individual y su método introspectivo, a fin de analizar la evolución de procesos mentales colectivos y sus productos (lenguaje, mitos, moral) desde un enfoque histórico:

Es cierto que frecuentemente se ha hecho el intento de investigar las funciones complejas del pensamiento sobre la base de la mera introspección. Sin embargo,

estos intentos siempre han fracasado. La conciencia individual es totalmente incapaz de brindarnos una historia del pensamiento humano; en tanto que está condicionado por la relación de una historia anterior, por sí misma no puede darnos ningún conocimiento (citado en Farr, 1988, p. 118).

Y aquí Wundt toma distancia del pensamiento de Lazarus y Steinthal en el cual la *Völkerpsychologie* conformaría un campo independiente de la psicología. Para Wundt, la *Völkerpsychologie* y la psicología experimental se complementarían en una psicología general, ya que, por un lado, la vida social e histórica no podría ser estudiada en un laboratorio y, por otro, la conciencia individual no podría nunca abarcar de manera global los procesos morales (Danziger, 1988, p. 137; Wundt, 1990, p. 2).

En este sentido, Wundt asigna para la *Völkerpsychologie* el método comparativo. Éste, aplicado bajo ciertas normas y con precisión, tendría la equivalencia al método experimental en la psicología individual. Un método que, asociado al histórico-psicológico, permitiría tanto el análisis de los registros históricos de los pueblos como una interpretación de los productos de su vida mental. La apreciación de la historicidad de la mente humana a través de su evolución se alcanzaría, entonces, a través de este agregado de métodos.

Para conquistar su objetivo, Wundt parte del análisis de las acciones humanas. Su principal argumento, que se encuentra en el primer volumen de la *Völkerpsychologie*, se expresa en los siguientes términos: existe una actividad intencional en los individuos adultos resultado de un proceso de desarrollo psicológico. Debajo de este nivel de acción *voluntaria deliberada* se halla otro más primitivo que implica expresiones afectivas espontáneas, movimientos de impulso. Éstos constituyen una acción psicofísica explicitada por ciertos movimientos observables en correspondencia con ciertos estados mentales universales en todos los integrantes de una especie. Movimientos que, en su ejercicio, exigen una respuesta mimética innata a movimientos de otros; es decir, estados mentales de un miembro serían transferidos vía movimientos expresivos a otro. Se crearía, de esta forma, una cierta comunicación de gestos proporcionando las bases esenciales de una vida social; es decir, permitiría a individuos comprenderse unos a otros. A partir de esta múltiple interacción entre individuos se instauraría entre ellos una especie de configuración mental colectiva llamada por Wundt *Volkseele* (alma de pueblo), concepto que prefería al de *Volksgeist* utilizado por Lazarus y Steinthal. Así, la mente de un individuo formaría parte de un *sistema psicológico transindividual* constituido por vínculos e interacciones hechas a través de comunicación de gestos. Pero como esta comunicación se daba en individuos dotados de memoria, los resultados de la comunicación persistirían en el tiempo y constituirían un patrón relativamente permanente de interacción y de reconstrucción del mismo. Un patrón, compartido por todos los individuos de un *Volk*, sistemáticamente transmitido a generaciones subsecuentes. De este modo, la comunicación de

gestos conduciría hacia la formación de productos culturales con influencia sobre el funcionamiento de cada individuo (Danziger, 1988, pp. 139 y ss.).

Los productos culturales a los que se abocó Wundt fueron el lenguaje, los mitos y las *Sitten*. En el lenguaje, pensaba, encuentran expresión las reglas de las relaciones internas entre las cogniciones y sus modificaciones graduales; los mitos reflejan la influencia de los sentimientos y los impulsos sobre el contenido general de las cogniciones; y las *Sitten* abarcan los marcos de referencia dentro del cual opera la volición y las opciones individuales. Por tanto, lenguaje, mitos y *Sitten* serían productos del *Volkseele* y no de decisiones intencionales de sus miembros. Estos productos abarcarían todas las direcciones esenciales del desarrollo mental colectivo. La idea de Wundt era la de analizar las regularidades de estos productos culturales históricamente para llegar a dilucidar los procesos psicológicos subyacentes en los individuos (Jahoda, 1995, p. 203).

Justamente, la distinción entre los dos niveles de acción humana, una expresión afectiva espontánea (*Triebbewegung*) y otra acción dirigida deliberada (*Willkürbewegung*) implicaría dos niveles de interacción diferente. En el nivel de expresión afectiva espontánea, la interacción sería dirigida bajo normas colectivas y no individuales. En el nivel de acción dirigida deliberada, los individuos interactuarían con objetivos propios e intenciones independientes. El resultado, una adhesión de todos los individuos a un proceso colectivo de acción independientemente de su contribución individual. De esta forma, productos culturales resultado de la acción recíproca de integrantes de un mismo *Volk* aparecerían siempre con una cualidad histórica, mientras que procesos psicológicos básicos subyacentes a esa actividad en los individuos, y por lo mismo de carácter individual, serían considerados ahistóricos (Danziger, 1988, pp. 141 y ss.).

Y éste es el argumento principal con el que Wundt conforma la estructura general de la *Völkerpsychologie*. Aunque los principales elementos del *Volkseele* eran el lenguaje, los mitos y las *Sitten*, al finalizar su proyecto, Wundt había comprendido también el arte, la ley y la organización social. Su crédito fue añadirle una dimensión histórica a la psicología existente, experimental e individualista. Una tarea que podría denominarse hoy como psicología colectiva de productos culturales e históricos.

4

La necesaria vinculación de Wundt con la historia, ésta apenas concebida como campo, y necesaria para la definición del objeto de estudio de la *Völkerpsychologie*, lleva también, como consecuencia, a su consideración como disciplina y como institución misma. Y lo mismo sucede con Lamprecht desde la historiografía. Las relaciones formales, pues, entre las dos disciplinas traen consigo no sólo argumentos de orden teórico, que Wundt y Lamprecht supieron plasmar en sus aportaciones particulares, sino igualmente muestran, a

la par, una maraña de conexiones no formales y anecdóticas difíciles de soslayar.

Ya se refería la importancia que el psicólogo Felix Krueger tenía para la constitución de la historia de la humanidad de Lamprecht. Krueger, en realidad, estuvo vinculado a la Universidad de Leipzig, al Instituto de Lamprecht, a través del Instituto de Psicología de Wundt. Krueger subrayaba que era Lamprecht quien predominantemente buscaba el reencuentro entre la historia y la psicología. Él, incluso, reconocía la debilidad teórica de la psicología experimental en lo colectivo y en lo genético (Weiler, 2010, p. 241). Estipulaba él la imposibilidad de la ciencia psicológica experimental para asumir el estudio del hombre en su totalidad. Krueger discute, por tanto, la versión que Wundt desarrolla, al respecto, en su *Völkerpsychologie*. Igualmente, el mismo Krueger critica la separación artificial de Wundt entre su psicología individual y la de los pueblos.

Vera Weiler expresa que Lamprecht era en realidad muy cercano a Wundt. Ambos habían formado parte de la llamada "tertulia positivista de Leipzig", junto con el químico Wilhelm Ostwald, el geógrafo y etnólogo Friedrich Ratzel y el economista Karl Bücher (2010, p. 234). Roger Chickering, historiador estadounidense, biógrafo de Lamprecht, señala que los viernes por las noches eran las reuniones de este grupo en el "Café Hannes" y que estas pláticas eran tan estimulantes que captaban invariablemente la atención de no pocos asistentes al café, aunque, asegura, las conversaciones no pocas veces tomaban giros *oscuros* (1995, pp. 20 y ss.). Su cercanía personal, intelectual, la proximidad de sus Institutos y cátedras y las referencias cruzadas en sus publicaciones hacían que lo producido, al menos por ese grupo, tuviera una consistencia temática, teórico-metodológica e institucional bastante común, sin haber explícitamente generado un programa conjunto ni, mucho menos, un manifiesto colectivo. Este extraño grupo de eruditos reunidos en Leipzig, como los llama Chickering, había participado en acaloradas discusiones teóricas y empíricas de la época; como resultado de ello, como lo fue en el caso de Lamprecht, adoptó una posición polémica que, por ejemplo, se consideraría en el régimen de lo que el filósofo Wilhelm Windelband denomina *nomotético*: caracterizaron ellos los objetos culturales y mentales que estudiaban de acuerdo a leyes causales análogas a las de las ciencias naturales. Y es este punto bastante notorio en Wundt cuando va progresivamente posicionando su *Völkerpsychologie* desde las *Lecciones* como una ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*) hasta posicionarla ya dentro de las *Geisteswissenschaften*. De cualquier forma, ellos sentían la necesidad de estudiar tales fenómenos culturales, psíquicos e históricos desde un punto de vista científico, aunque algunos de éstos, como los morales, pudieran escapar a tal rigurosidad. Lo que entraña hoy el término positivista está a discusión, como lo señala el mismo Chickering; lo que no está a discusión son las relaciones y múltiples vínculos entre los integrantes de este "Círculo" (1995, pp. 22 y ss.).

En el caso de Lamprecht no sólo se implicaba la relación personal e institucional que tenía con Wundt y con su Instituto, sino que veía igualmente la psicología como una ciencia básica y necesaria para la historia. En “El Oso Dorado”, como se le conocía al Instituto de Lamprecht, la biblioteca albergaba un departamento especial dedicado a la psicología. Lamprecht pensaba que esta ciencia era tan importante que ¡no se le podía dejar sólo en manos de psicólogos! Gustav Jahoda piensa que lo que en realidad estaba desarrollando Lamprecht, con su cercanía con la psicología, era una suerte de *Sozialpsychologie*, una psicología social científica; una disciplina que por medio de la generación de leyes se ocupara de las condiciones culturales que influyen en la psique en diferentes épocas históricas (Jahoda, 1995, p. 184). Para Lamprecht, las fases y acontecimientos históricos eran asumidos desde un punto de vista psíquico. Al igual que Lazarus y Steinthal, los primeros creadores de la *Völkerpsychologie*, consideraba su *Sozialpsychologie* más o menos como una psicología individual a gran proporción, en gran escala. Y de modo más directo, Lamprecht opinaba que la *Völkerpsychologie* de Wundt complementaba sus propias teorías históricas; eran las dos piezas de un mismo campo de estudio. La gran parte de factores enumerados por Lamprecht tenían un lugar correspondiente en la *Völkerpsychologie* de Wundt; por ejemplo, lo referente a las etapas culturales (concepto que los dos habían tomado de Friedrich Ratzel), a los cambios en la organización psíquica y a las tendencias de despliegue de éstos. El mismo Jahoda señala que Lamprecht y Wundt estaban de acuerdo en la necesidad de completar la psicología experimental de su época con una perspectiva que pudiera comprender los desarrollos y avances histórico-culturales (Jahoda, 1995, p. 187); es decir, tanto con esa suerte de psicología social histórica como con la psicología de los pueblos.

El historiador Georg Iggers apunta que Lamprecht, en su *Deutsche Geschichte*, trabajaba explícitamente en una psicología colectiva, en la que se ocultaba la difusa idea, tomada del pensamiento organológico del Romanticismo, de un *alma de pueblo* alemana (1998, p. 34). La evocación de Wundt y su *Volkseele* no es fortuita.

Del lado de la psicología, Wundt en algunas de sus obras, como en la *Logik*, refería al propio Lamprecht y los vínculos estrechos entre su *Kulturgeschichte* y la *Völkerpsychologie*, la cual tenía “como su última y más noble tarea proporcionar pruebas sobre el origen de la *Kultur* y sus formas principales de desarrollo” (citado en Jahoda, 1995, p. 204). Peter Burke, historiador británico cercano a los *Annales*, señala igualmente que el propio Wundt y Friedrich Ratzel, fundador de la geografía humana y parte también del *Leipziger Kreis*, habían producido investigaciones asombrosamente similares sobre los *Naturvölker*, en sus *mentalidades colectivas* y en su adaptación al *ambiente físico*, respectivamente (2000, p. 19).

Roger Chickering narra, finalmente, que el propio Lamprecht aceptaba que a su regreso a Leipzig él y muchos de sus colegas habían caído en la

philosophical aegis de Wundt, el psicólogo más famoso del mundo. Y afirmaba que la teoría psicogenética de Wundt era la que iba a resolver muchas de las problemáticas teóricas que aquejaban a los historiadores. Ella ofrecía una nueva forma de abordar el problema de desarrollo histórico, en particular en lo referente a las relaciones entre cultura material e ideal. Con ello, Lamprecht declaraba, en definitiva, que la psicología debía ser la base fundamental del estudio de la historia (1993, pp. 198 y ss.).

5

Si bien es cierto que los vínculos entre Lamprecht y Wundt, entre sus perspectivas teóricas, entre sus correspondientes institutos de investigación, entre las disciplinas histórica y la psicológica, son suficientemente evidentes, no sólo representan éstos un puente entre dos grandes regímenes encumbrados por dos grandes figuras intelectuales. Representan estos vínculos la consecuencia de una *episteme histórico-psicológica* que daría lugar, al menos, a los saberes y conocimientos gestados por tales dos ciencias hacia finales del siglo XIX y principios del XX. Esta episteme dictaría que para el estudio del hombre habría que asumir conjuntamente los caracteres psíquico-colectivos desarrollados a lo largo de la historia y que caracterizan cada una de las grandes épocas sucesivas de la humanidad. Éstas implicarían todas las direcciones y aspectos de la vida social: acciones, hábitos, costumbres, interacciones, afectos, pensamientos, voliciones, lenguaje, arte, religión, cultura, condensados en un característico estado de coherencia psíquica. En esta episteme se encontrarían entrelazadas paradigmas, teorías, modelos, categorías, métodos e hipótesis sobre cómo entender el mundo humano y aprehenderlo en un espacio-tiempo determinado. Y, efectivamente, la *episteme histórico-psicológica* no implicaría solamente tales saberes, sino igualmente su distribución y disposición, sus instituciones, sus programas, sus relaciones, sus redes.

Aunque parecería que tales dos grandes esfuerzos, el de Lamprecht y Wundt, pudieran confluir en lo que sería una suerte de *historia psicológica* o una *psicología histórica*, tampoco debe leerse ésta solamente como una empresa privativa de tales dos perspectivas. El grupo conformado por ellos dos junto con Ratzel, Ostwald y Bücher, en el "Café Hannes", personificaría la materialidad disciplinar de la episteme en cuestión. Incluso no deja de ser particular cómo este grupo de Leipzig tendría resonancia en el grupo de jóvenes intelectuales franceses que desarrollarían, no muchos años después, los primeros *Annales* y la nueva hegemonía científico-social europea en la nueva universidad de Strasbourg, Francia, después de la Primera Guerra Mundial. Es tácita la manera en cómo tal episteme parece prolongarse hacia Lucien Febvre, Marc Bloch, Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Henri Baulig y Gabriel Le Bras, entre otros, de modo casi idéntico en las disciplinas histórica, psicológica,

sociológica, geográfica y económica, y cómo llega sin mucho problema hasta la historia de las mentalidades de los años 60-80 del siglo pasado.

Así, y con todo ello, ni la historia ni la psicología deberían ser consideradas guías cardinales dentro de estos proyectos; y tampoco deberían, en consecuencia, definirse esencialmente por temas, métodos, teorías o por aspectos territoriales, cuando ellas y otras disciplinas nacerían por lo que el historiador francés Charles Olivier Carbonell denomina un cierto *azar histórico* confirmado por la costumbre universitaria y por la generación de cátedras diferenciadas. Sería más factible estimar a todas ellas en una misma unidad, en una misma episteme, donde criterios se compartirían de forma explícita sin la necesidad de saltar de una a otra disciplina para poder comprender e indagar acerca de sus caracteres históricos, psicológicos, geográficos, sociológicos, etc. Es decir, no el partir de una única dirección, sino de todas las prácticas particulares en las que se debe apoyar el estudio del hombre.

6

La reconsideración de todos estos aspectos a la luz de una evidente matriz común a cierto grupo de disciplinas sociales, a una *episteme* compartida, permitiría superar esa eterna contradicción de la inter, pluri y transdisciplinariedad que consecuentemente convertiría la práctica de cualquiera de ellas en una concepción mutilada de hombre y sus sociedades. Un objeto formal propio de las ciencias sociales y humanas que pudiera terminar con los duplicados, reconfirmaciones y paradojas propias de ellas olvidando sus burocráticas discusiones en cuanto a sus límites, a la caracterización de sus objetos y a sus problemáticas.

Sin embargo, e incluso reconociendo toda una episteme que daría origen y atravesaría las ciencias humanas y sociales de forma continua, desfasada y, por veces, abrupta, vale tener presente que aquellos grandes hombres del siglo XIX tuvieron finalmente la convicción, de acuerdo con sus posibilidades históricas, de llevar sus ideas a últimas consecuencias. Lamprecht y Wundt lo hicieron así, incluso frente a grandes críticas y al descrédito intelectual al que fueron sometidos.

El nuevo interés en las ideas de estos dos grandes intelectuales, ideas al día de hoy algo lejanas, no significa sino el rescate de lo que constituye históricamente a sus dos disciplinas. Un rescate que conformaría una nueva puesta al día, una nueva actualización. Una que, como lo dijera Lucien Febvre, tendría al presente un poco más de cien años de antigüedad.

REFERENCIAS

- Barros, C. (1993). Historia de las mentalidades: Posibilidades actuales. En J. M. Sánchez Nistal *et al.* *Problemas actuales de la historia. Terceras jornadas de estudios históricos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Blanco, A. (1995). *Cinco tradiciones en la psicología social*. Madrid: Morata.
- Bloch, M. (1986). *La sociedad feudal*. Madrid: Akal.
- Bloch, M. (2006b). *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México: FCE.
- Blondel, Ch. (1945). *Psicología colectiva*. México: América.
- Bouthoul, G. (1971). *Las mentalidades*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Burke, P. (2000). *Historia y teoría social*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Carbonell, Ch.-O. (1993). Antropología, Etnología e Historia: La Tercera Generación en Francia. En J. Andrés-Gallego (Coord.). *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, Madrid: Actas.
- Chickering, R. (1993). *Karl Lamprecht. A German academic life (1856-1915)*. New Jersey: Humanities Press.
- Chickering, R. (1995). Der "Leipziger Positivismus". *Comparativ*. 5(3) 20-31. Recuperado de <https://www.comparativ.net/v2/article/view/1442>
- Danziger, K. (1988). Orígenes y principios básicos de la *Völkerpsychologie* de Wundt. En G. de la Rosa *et al.* (Comps.). *Historia de la psicología social* (pp. 131-147), Vol. III, México: UAM-I.
- Durkheim, É. (1898). *Représentations individuelles et représentations collectives*. Recuperado de: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.pdf
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Farr, R. (1983): Escuelas europeas de psicología social: La investigación de representaciones sociales en Francia. *Revista Mexicana de Sociología*. 45(2), 641-658.
- Farr, R. (1988): Wilhelm Wundt (1832-1920) y los orígenes de la psicología como una ciencia social y experimental. En G. de la Rosa *et al.* (Comps.). *Historia de la psicología social* (pp. 109-130), Vol. III, México: UAM-I.
- Febvre, L. (1959). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*. México: UTEHA.
- Febvre, L. (1997). *Combates por la historia*. México: Ariel.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Recuperado de http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf
- Iggers, G. (1998). *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional*. Barcelona: Idea Books.
- Jahoda, G. (1995). *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambios en las teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Visor.
- Lévy-Bruhl, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Pirenne, H. (2004). Una polémica histórica en Alemania. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. 2, 7-14.
- Ranke, L. v. (1874). Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. En *Sämmtliche Werke* (Vols. 33-34). Leipzig: Duncker & Humblot.
- Weiler, V. (2010). La versión psicogenética de la historia cultura. A propósito de los cien años del Instituto de Historia Cultural y Universal en Leipzig. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*. 37(1), 227-267.
- Wundt, W. (1990). *Elementos de psicología de los pueblos*. Barcelona: Alta Fulla.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

LUCIEN FEBVRE Y NORBERT ELIAS: DOS PROPUESTAS POR UNA PSICOLOGÍA HISTÓRICA

* * *

LUCIEN FEBVRE AND NORBERT ELIAS: TWO PROPOSALS FOR A HISTORICAL PSYCHOLOGY

Alberto Ramírez Reyes¹

Sección: Artículos

Recibido: 26/03/2021

Aceptado: 31/03/2021

Publicado: 12/04/2021

Resumen

Este trabajo afirma que alrededor del año 1940 el historiador francés Lucien Febvre y el científico social germano Norbert Elias publican, cada uno, una propuesta por una psicología histórica. Tales propuestas se dirigen a los investigadores de las ciencias sociales invitándolos a realizar dos acciones: por un lado, prestar relevancia al objeto operacional compuesto por los fenómenos histórico-psicológicos y, por otro lado, crear para la investigación de tales fenómenos un ámbito de estudio inédito denominado, precisamente, psicología histórica. Ambas propuestas son posibilitadas, en un inicio, por las condiciones estructurales y coyunturales de la modernidad europea, correspondientes al desarrollo tanto sociohistórico como disciplinar científico. Acorde a ello, la gestación de ambas propuestas ocurre en el periodo de entreguerras europeo del siglo XX, como resultado de investigaciones históricas en las que uno y otro pensador cuestionan diversas manifestaciones de esa misma modernidad europea, así como el estado epistemológico y disciplinario de la historia y la psicología. Finalmente, se exponen puntos de convergencia y divergencia entre las propuestas.

Palabras clave: ciencias sociales, civilización, mentalidad, individuo, sensibilidad.

¹ Egresado por la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: albertouch5@gmail.com

Abstract

This work asserts that around 1940 both the french historian Lucien Febvre and the german social scientist Norbert Elias, each one publish a proposal for a historical psychology. Such proposals are aim to the social sciences researchers, inviting them to achieve two actions: on the one hand, to give relevance to the operational object composed by the historic-psychological phenomena, and, on the other hand, to create for the investigation of such phenomena a new field of study precisely named as historical psychology. In the beginning, both proposals are enabled by the structural and conjunctural conditions of European modernity, corresponding as much to sociohistorical development as to scientific disciplinary development. According to this, gestation of both proposals takes place in the European interwar period of the 20th century, as the result of historical investigations where both thinkers question a diversity of manifestations of that aforementioned European modernity, as well as the epistemological and disciplinary status of history and psychology. Finally, convergence and divergence points between the two proposals are exposed.

Keywords: social sciences, civilization, mentality, individual, sensibility.

"Los historiadores, si no han hecho mal en renunciar a explicar los actos de los pueblos por la voluntad de los reyes, deben sustituir ésta por la psicología del individuo medio"

Proust, El mundo de Guermantes.

En torno al año 1940, el historiador francés Lucien Febvre y el científico social germano Norbert Elias proponen, cada uno por su parte, un cuestionamiento acerca de la condición epistemológica de la psicología, especialmente la hegemónica en territorio francés y germano durante la primera mitad del siglo xx cronológico. Ambos pensadores elaboraron sus cuestionamientos desde una necesidad general: la incorporación de elementos teórico-metodológicos de la historia en investigaciones sobre fenómenos psicológicos de la vida humana. Ajenos entre sí uno y otro pensador, y situados en latitudes geográfico-académicas diferentes, desarrollaron sus propuestas a partir de problemáticas distintas, dotándolas así de un carácter específico. La propuesta de uno, el francés, por una *psychologie historique*, parte del problema de la relación entre la psicología individual y el universo mental de una época; la propuesta del otro, el germano, por una *historischen Psychologie*, parte del problema de la relación entre individuo y sociedad. Las denominaciones de las propuestas son idénticas en su traducción: psicología histórica. Ambos planteamientos convergen en una necesidad general y en la denominación, pero divergen en sus desarrollos, y son estos desarrollos peculiares los que identifica nuestro trabajo.

Éste no es un estudio exhaustivo del tema; nuestra aproximación examina las propuestas y sus desarrollos únicamente a través de tematizaciones generales. Las tematizaciones son las siguientes: Propuestas por una psicología histórica, que indica los rasgos generales del contenido de ambas propuestas, así como la ubicación cronológica de los eventos editoriales que permitieron su publicación; Condiciones estructurales y coyunturales, que versa acerca del periodo estructural y coyuntural que posibilitaron la gestación de las propuestas; Ejercicio crítico en el periodo de entreguerras europeas, que enfatiza el trabajo heterodoxo de investigación histórica de nuestros pensadores durante el lapso de 1918-1939, el cual conduce a sus exhortaciones por una psicología de corte histórico; y, finalmente, Especificidad de las propuestas de psicología histórica, que consiste en retornar a las mismas, subrayando sus distinciones fundamentales, sustentadas tanto por las condiciones de posibilidad expuestas como por las biografías de los individuos y sus peculiares reflexiones.

1. Propuestas por una psicología histórica

Las propuestas por una psicología histórica, emitidas alrededor del año 1940, son planteamientos epistemológicos y de gestión disciplinar que invitan a los investigadores de la historia y la psicología (y el resto de las ciencias humanas) a

que, por un lado, consideren en sus trabajos las aportaciones de uno y otro campo de estudio y que, por otro lado, conformen un ámbito de estudio inédito: una psicología histórica. Aquí se abordarán dos propuestas de distintos autores: la primera, por una *psychologie historique*, de Lucien Febvre; la segunda, por una *historischen Psychologie*, de Norbert Elias.

1.1 Propuesta por una *psychologie historique*

La exhortación de Lucien Febvre por una psicología histórica surge del tratamiento del problema de la relación entre la psicología individual y el universo mental de una época. El historiador francés enfoca sus investigaciones, principalmente en sus estudios biográficos, en las andanzas vitales y psicológicas de un individuo que, bajo circunstancias de existencia específicas, revelan el espíritu, la condición mental o cosmovisión de una época. Estos estudios, basados en psicología retrospectiva, tan sólo sugieren la configuración de un ámbito de estudio que sería una psicología histórica. Ámbito que, en cambio, proponen esquemáticamente algunos artículos del autor, que parten de la discusión del mismo problema antedicho.

A inicios de la década de 1960, el historiador francés Robert Mandrou advierte en *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de Psicología Histórica*, que el maestro Lucien Febvre, a través de algunos artículos programa, "ha fundado realmente la Psicología histórica" (1962, p. XVII). Tales artículos se caracterizan por ser llamamientos al trabajo conjunto de disciplinas, entre las que se encuentran, primordial y evidentemente, la psicología y la historia. Mandrou menciona dos artículos programáticos: *Histoire et psychologie. Une vue d'ensemble* (Historia y psicología. Una visión de conjunto), de 1938, y *La sensibilité et la histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* (La sensibilidad y la historia. ¿Cómo reconstituir la vida afectiva del pasado), de 1941².

"La sensibilité et la histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois" fue publicado en el vol. III de *Annales d'Histoire Sociale*, nombre con el que corría la revista francesa en el año en cuestión, pero ya había sido prefigurado en un texto de título y contenido ligeramente modificados: *La sensibilité dans la histoire*, leído por Febvre en junio de 1938, dentro de la *Deuxième Semaine de Synthèse*, que llevó por nombre *La sensibilité dans l'homme et dans la nature* (Mandrou, 1962). Así también lo registra Henri Berr en su prólogo al estudio de Febvre (1959) sobre Rabelais, donde nos dice que la lectura de *La sensibilité dans la histoire* fue absolutamente notable, entre otros

² "Histoire et psychologie. Une vue d'ensemble" se publicó por primera vez en *Encyclopédie française*, tomo VIII, 1938; "La sensibilité et la histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois", *Annales d'Histoire Sociale*, III, 1941. Ambos artículos, orbita la propuesta febvriana de una psicología histórica, son recopilados en *Combats pour l'histoire* (Febvre, 1992a).

puntos, por resaltar lo que era desinterés generalizado entre historiadores: el objeto empírico que es la sensibilidad humana (*sensibilité*); agrega, además, que es "casi un manifiesto de historia, tal como la entendemos en esta casa" (Berr, como se citó en Mandrou, 1962, p. VII)³. Y el mismo Berr, citando una línea de la misma lectura, resuelve terminantemente que "Mientras se carezca de los trabajos de psicología histórica 'no habrá historia posible'" (Febvre, 1959, pp. XI-XII).

Una de las obras que Febvre incluye en su bagaje libresco es *Introduction à la Psychologie Collective* de Charles Blondel. Aquí se determina que si el objeto de estudio es la constitución psicológica del individuo (los autores de las grandes obras históricas o los grandes personajes) o las masas anónimas de hombres, el objetivo no es determinar un plano de "maneras universales de sentimientos, pensamientos y acciones que bien pueden ser inexistentes y en cualquier caso pueden no estar dentro de nuestra comprensión" (como se citó en Febvre, 1992, p. 213). El objetivo, mejor dicho, se dirige a situar a cada grupo humano de manera específica, asignados a través del tiempo y el espacio para "describir el sistema mental propio a cada uno y analizarlos tanto como sea posible, mientras se trabaja en comprender sus obras, la manera en las cuales se desarrollan y las interacciones de las relaciones que unen a sus elementos" (como se citó en Febvre, 1992, p. 213). Basado en esta lectura, Febvre refiere que la labor historiográfica se cumplirá sólo con las aportaciones que el historiador brinde a través de una preocupación primordial psicológica (*souci primordial psychologique*), que implica:

Vincular todas las condiciones de existencia del hombre en cualquier periodo, dado con los significados que el mismo hombre da a sus propias ideas. Porque las condiciones colorean las ideas, como todo lo demás, con un color característico del periodo y la sociedad en cuestión. Las condiciones de existencia dejan su propia marca en las ideas, tanto como la dejan en las instituciones y sus funciones. Y para el historiador, las ideas e instituciones nunca son datos que llegan del Eterno, son manifestaciones históricas del genio humano en cierto periodo, bajo la presión de circunstancias que nunca pueden repetirse (Febvre, 1992, p. 230)⁴.

Las condiciones de existencia dejan su marca, colorean las imágenes, representaciones y significados acerca del mundo, de la vida, de la religión, de la sociedad, de la política, es decir, colorean las concepciones específicas de un grupo humano en toda una época. Las condiciones de existencia, entonces, serían tomadas en cuenta por el psicólogo historiador en tanto dan la pauta para investigar, reconstituir e interpretar las ideas, representaciones y

³ La casa indicada es el Centro Internacional de Síntesis, fundado por Berr en 1925, que celebró las Semanas de Síntesis desde 1929 a 1947 (Neri, 1996).

⁴ En adelante, los textos consultados en idioma francés e inglés han sido traducidos al español por nuestra cuenta.

significados acerca de las manifestaciones históricas. Las condiciones de existencia cubren todo un conjunto de manifestaciones históricas, entre ellas el equipamiento mental, pero es, en realidad, el conjunto de las condiciones y las manifestaciones de una época, el que habilita la existencia recíproca de dichas manifestaciones. Por eso mismo, Febvre ha programado lo siguiente:

La tarea es, para un periodo dado, establecer el inventario detallado del equipamiento mental de los hombres de ese tiempo, luego, por esfuerzo de gran erudición pero también de imaginación, reconstituir todo el universo físico, intelectual y moral de cada generación precedente. Después, formar una imagen precisa de las deficiencias conceptuales y técnicas en un momento dado, que necesariamente distorsionan la imagen que un grupo social dado, tiene acerca del mundo, de la vida, de la religión y de la política. Finalmente [...] comprender que el "universo" no es más absoluto que el "espíritu" o el "individuo", sino que está constantemente siendo transformado a través de los inventos y las civilizaciones producidas por los grupos humanos (Febvre, 1992, p. 218).

En el artículo *Histoire et psychologie...*, de 1938, Febvre postula las trabas que inmovilizan el desarrollo de una psicología histórica, trabas tanto internas a la psicología como externas en lo tocante a su relación con otras ciencias y disciplinas, entre ellas la historia y la sociología: "difícilmente", arremete, "hay necesidad de insistir en el asunto" (Febvre, 1992, p. 207). Pero insiste. En el artículo *La sensibilité et la histoire...*, de 1941, se pregunta si, por lo que respecta a la psicología, "¿es una fantasía de una persona enferma si pienso, si digo aquí que se encuentra en la misma base de cualquier obra hecha por los historiadores?" (Febvre, 1992, p. 238). Ya que los historiadores, para Febvre:

Están frente una tarea tremenda si están dispuestos a proveer a los psicólogos con el material que estos necesitan para establecer una psicología histórica válida. La tarea es tan vasta que no sólo excede la capacidad y los medios de hombres individuales, sino que se extiende más allá del dominio de uno o incluso dos campos de estudio. Antes de que haya algún éxito aquí, será necesario construir una entera red de alianzas (Febvre, 1992, p. 219).

Una entera red de alianzas. La labor se prevé inmensa en escala temporal y humana, ya sea individual o grupal. En escala individual, se conmina a los estudiosos a mezclarse con la vida intelectual en toda su variedad, convirtiéndose en geógrafos, lingüistas, sociólogos, psicólogos⁵. Y, grupalmente, la red de alianzas se involucra a más de una generación de investigadores, encomendados en la comprensión del mundo y del hombre en su entereza, convencidos, además, de que los oficios de cada disciplina poseen fronteras permeables a curiosidades extranjeras.

⁵ Febvre (1992) conmina a los alumnos de Historia de la École Normale Supérieure en 1941: "Mézclense con la vida. Con la vida, sin duda, en toda su variedad. Historiadores, sean geógrafos. Sean juristas también, sociólogos, y psicólogos" (p. 32).

1.2 Propuesta por una *historischen Psychologie*

La exhortación de Norbert Elias por una psicología histórica deriva de su teoría del proceso de la civilización. La teoría consiste en un modelo de análisis histórico de los procesos a largo plazo en los que se desarrolla la estructura de la personalidad de los individuos en relación interdependiente con el desarrollo de la estructura social. En tanto que este modelo se enfrenta a la problemática de la relación entre individuo y sociedad, se sugiere aproximarse a ésta por medio de la creación de un ámbito de estudio nuevo: una psicología histórica o sociohistórica, tarea para cuya concreción se invita principalmente a historiadores, psicólogos y sociólogos. Elias, sin diseñar esquemáticamente un programa, lo propone en un apartado de su libro *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (*Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*⁶) publicado por primera vez en 1939 y reeditado en 1969.

La sección final de este libro, titulada "Resumen. Bosquejo de una teoría de la civilización" (*Zusammenfassung. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*), incluye el apartado quinto "La contención de los instintos. La psicologización y la racionalización", (*Die Dämpfung der Triebe. Psychologisierung und Rationalisierung*). Este apartado resume el proceso histórico psicológico por el que se configuró la estructura de relaciones de la Corte absolutista francesa del siglo XIX; como producto de un proceso histórico psicológico, esta clase de estructuras de relaciones se encuentra subsumido a un tipo de comportamiento y a un sistema emotivo particulares de los individuos, así como a las consideraciones recíprocas dadas entre ellos. A este proceso histórico psicológico se le denomina psicologización (*Psychologisierung*). En paralelo y vinculación interdependiente a la psicologización, se desarrolla un proceso histórico social en el plano de las diversas manifestaciones de la sociedad, caracterizado por una creciente integración y diferenciación social, proceso al que se nombra racionalización (*Rationalisierung*). Psicologización y racionalización son:

Expresiones del cambio de organización espiritual en general que se hace más patente en esta época [la de la Corte francesa], así como del aumento de la previsión que a partir de ahora requiere y fomenta una parte cada vez mayor de las funciones sociales (Elias, 2009a, p. 579).

Psicologización y racionalización, entonces, son fenómenos psíquicos y sociales, como lo es también el más amplio proceso de la civilización al que están integrados. El estudio de estos fenómenos correspondería, Elias detalla, a un ámbito científico inexistente: una psicología histórica (*historischen Psychologie*)

⁶ Los términos o frases en idioma alemán empleados en este breve apartado se han consultado en Elias (1997).

o psicología sociohistórica (*historischen Gesellschaftspsychologie*). Se señala una psicología histórica porque comúnmente “el psicólogo piensa de un modo absolutamente ahistórico, porque enfoca las estructuras psíquicas del hombre contemporáneo como si se tratara de algo incambiable y que no ha sufrido proceso alguno” (Elias, 2009a, p. 585). Se señala una psicología sociohistórica, porque la sociología, al ocuparse de problemas históricos, sigue la línea que traza el historiador, aquella que escinde “la actividad psíquica de los seres humanos y sus distintas formas de manifestación, arte, ideas, o cualesquiera otras” (2009a, p. 586).

La generalidad de historiadores y sociólogos, entonces, se mantienen al margen de las aportaciones de psicólogos, pues al tiempo que los análisis de los primeros no incluían las estructuras psíquicas y sus manifestaciones, los segundos no encontraban fructíferos los resultados de dichos análisis para sus propias indagaciones. Es por eso que se precisaba de “unas investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas, con el fin de trazar la línea de unión entre todas estas manifestaciones de los seres humanos y su existencia social” (Elias, 2009a, p. 586). Debían crearse, pues, investigaciones históricas que se aproximaran a la génesis y desarrollo de la relación entre la vida psicológica y la vida social, dado que los seres humanos pertenecen a entramados sociales, en los que viven y se desarrollan. No es válido, entonces, desde la perspectiva eliasiana del proceso civilizatorio, que sean separadas para su comprensión, por un lado, las modificaciones de los procesos y estructuras sociales y, por otro lado, los procesos psíquicos y las relaciones interhumanas, sino que ambos procesos deben precisarse en vinculación interdependiente. De ahí la vinculación interdependiente de los fenómenos de psicologización y racionalización.

Designadas las propuestas por una psicología histórica, el segundo punto en el que nos ocuparemos determina las condiciones estructurales y coyunturales que indican los estados sociohistóricos y disciplinares que posibilitaron la composición de dichas propuestas.

2. Condiciones estructurales y coyunturales

Las condiciones estructurales y coyunturales refieren el estado general sociohistórico y disciplinario científico que, desde el siglo XVI histórico hasta inicios del XX cronológico⁷, posibilitó la gestación diferenciada de las propuestas de psicología histórica en el periodo de entreguerras europeo (1918

⁷ Anotemos una distinción sobre el tiempo. El tiempo cronológico, basado en la física newtoniana, se ciñe a la calendarización: un siglo comienza, por ejemplo, en el año 1500 y termina en 1600. El tiempo histórico no se ciñe a la misma: es “un tiempo social-histórico compuesto por múltiples duraciones, tiempo que es complejo, diverso y variable —en cuanto a sus ritmos, densidades, medidas, cortes, duraciones y articulaciones diversas—, siendo además un tiempo que, en rigor, se encuentra cortado a la medida de los mismos hechos, fenómenos y procesos sociales” (Aguirre, 2003).

a 1939). Cuando se hable de las condiciones estructurales que posibilitan las exhortaciones en cuestión, se refiere, en el plano sociohistórico, el periodo de la civilización europea moderna, iniciado desde el siglo XVI histórico; en el plano disciplinario, la trayectoria de las ciencias sociales, que se remonta hasta el siglo XVIII. Cuando se hable de las condiciones coyunturales, se indica, en el plano sociohistórico a la hegemonía cultural germana de 1870-1871 a 1929; en el plano disciplinario, a la primera hegemonía historiográfica de índole germana, que también se extiende de 1870 a 1929.

2.1 Condiciones estructurales sociohistóricas

La civilización europea moderna, comenzada en el siglo XVI histórico⁸, se compone de dos zonas civilizatorias particulares: la mediterránea y la nórdica. Una de las distinciones estructurales de éstas, es resultado de la base geohistórica en la que se asientan, a partir de la que se han construido “distintas estrategias de configuración territorial, tecnológica, económica, social, e incluso cultural” (Aguirre, 2005, p. 18). El equilibrio dinámico de tales estrategias define puntos culturales clave, como el tipo de discurso que prevalece en cada zona. Discurso que influye en la clase de tareas intelectuales y académicas ocurridas en ambas zonas civilizatorias, lo cual se manifiesta en la trayectoria de las ciencias sociales, el periplo de la historiografía y la obra de nuestros pensadores.

Porque las estrategias intelectuales de Febvre y Elias, se nutren, en un inicio, de una u otra de las ubicaciones intelectuales referidas. Febvre trabaja sus redacciones desde un discurso de tipo mediterráneo, la cual prima una limitada explicitación de los presupuestos filosóficos de sus propias cosmovisiones históricas; muestran reticencia frente a los debates demasiado teóricos o abstractos; formulan paradigmas metodológicos o lecciones epistemológicas derivados de su práctica historiográfica, que se limitan a breves desarrollos, a referencias muy puntuales e incluso a veces a una simple enunciación. Elias, por otra parte, se formó en una tradición discursiva de matriz germana, caracterizada por “una aproximación muy teórica, reflexiva y filosófica” (Aguirre, 2005, p. 19). Pero el caso especial de Elias expone que, al aprehender dicha tradición, su práctica de investigación se afirmó en un ala de historiografía crítica y académica, distanciándose, de este modo, del discurso tradicional germano.

Ahora bien, las psicologías históricas —vale acentuar su pluralidad— que nuestros pensadores visualizan, están supeditadas, cada una a su manera, al estado de la disciplina de la historia y la psicología, ámbitos de estudio que a su

⁸ Esta periodización, regida por el tiempo histórico, mas no cronológico, ha sido propuesta por Marx y continuada, *mutatis mutandis*, por Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein. Estos últimos indican que el inicio de la modernidad parte del largo siglo XVI histórico, que corre de 1450 a 1650. Al respecto, véase Aguirre (2000).

vez dependen de las ciencias sociales vaticinadas desde el siglo XVIII y que desarrollan su trayectoria en tres etapas desde mediados del siglo XIX cronológico.

2.2 Condiciones estructurales disciplinarias

De acuerdo con el científico histórico social Immanuel Wallerstein (1996; 1999), la trayectoria de las ciencias sociales, impulsada desde la civilización europea moderna, se despliega a través de tres etapas. En la primera de ellas, de 1848 a 1914, las ciencias sociales se estructuran por medio de su institucionalización; en la segunda, de 1914 a 1945, profundizan sus propuestas, especializan sus campos de estudio y robustecen su organización disciplinaria; y en la tercera, iniciada en 1945, se incita la reestructuración epistémica y organizacional de esas ciencias.

De acuerdo a Wallerstein (1999) el despliegue de las ciencias sociales está preformado y basado en el "pensamiento 'universalista sectorialista'" (p. 209) emergido desde el último tercio del siglo XVIII. En esta fecha, Gran Bretaña venía imponiéndose hegemonícamente en el territorio europeo, tanto económica, militar y políticamente; y, hacia mediados del siglo XIX, ensaya también el dominio del plano cultural e ideológico. La ideología universalista sectorialista fue idónea para las estrategias de Gran Bretaña, pues ésta centralizaba las principales redes de organización en el mundo. Ideología que, a la postre, se afirmó en las ciencias físicas y biológicas y, por supuesto, en las ciencias sociales, teniendo como punto central dos premisas. Una, el pensamiento universalista: determinaba "que el sendero del conocimiento comienza con lo particular y termina con lo abstracto" (p. 209). Y la otra, el pensamiento sectorialista: abogaba por que hubiera "senderos paralelos hacia diferentes 'sectores' del conocimiento, que reflejan procesos separados paralelos en el mundo real" (p. 209).

La variante del pensamiento universalista se concretó en las disciplinas nomotéticas, que buscaban la conformación de leyes abstractas, y en las disciplinas idiográficas, que llevaron a la hiperespecialización de las disciplinas. La variante del pensamiento sectorialista dividió el conjunto de conocimientos que se traslapaban como filosofía, economía moral y economía política hasta el siglo XVIII, para dar pie, en el siglo XIX, a las disciplinas principales de las ciencias sociales: la sociología, economía, ciencia política e historia, y, en lugar secundario, a la antropología y geografía. Así, del siglo XVIII al XIX las directrices del conocimiento científico se cimentaron en fórmulas universales inductivas, la parcelación del episteme moderno, la particularización de los objetos de estudio y la diversificación de las disciplinas que focalizaran, cada una, dichos objetos. Afianzado el pensamiento universalista sectorialista, las ciencias sociales comenzaron su estructuración y desarrollo institucionales por medio de tres etapas.

La primera etapa, de 1848 a 1914, comprende la estructuración de las ciencias sociales por medio de la institucionalización académica universitaria de las disciplinas principales, labor liderada por la hegemonía científica germana, dominante desde 1870 a 1929. La segunda etapa, de 1914 a 1945, deriva de la institucionalización de la etapa previa y corresponde al desarrollo de las mismas ciencias a cargo ya no solamente de la nación germana, sino también de otros centros del saber, como Gran Bretaña, Estados Unidos y desde luego Francia; la sociología, la economía, la ciencia política y la historia, con rasgos positivistas, fueron las protagonistas del trayecto de las ciencias sociales hasta 1945. Y en 1945, finalmente, la tercera etapa del trayecto de las ciencias sociales busca la conciliación de éstas con las ciencias naturales y las humanidades, y también cuestiona el legado teórico alcanzado por las etapas previas, ya que podría estar constituido por "supuestos a priori no justificados" (Wallerstein, 1996, p. 61). Considerando este despliegue histórico, institucional y epistemológico en tres etapas, Wallerstein (1996 y 1999) expone la posibilidad de *abrir e impensar* las ciencias sociales en el advenimiento del siglo XXI, tentativa que, a la fecha, sigue su marcha.

2.3 Condiciones coyunturales sociohistóricas

La hegemonía británica en la transición del siglo XVIII al XIX, pasaría a ser ocupado, en el plano de la cultura, por el mundo germanoparlante desde 1870-1871 a 1929, ocupando el liderato oficial en las incipientes ciencias sociales, las artes y las humanidades (Aguirre, 2004; 2005; 2010). Parte de este emergente liderazgo se debió a la victoria germana frente a Francia en la guerra franco-prusiana alrededor de 1870, que dejaría a esta última nación perturbada por la derrota bélica y la sentida decadencia.

Para Febvre (1930), la palabra civilización (*civilisation*) está asociada a un grupo de ideas en evolución. Con la derrota en la guerra recién mencionada, el hexágono francés se repliega sobre sí mismo y sustituye la autoconciencia misionera de expansión civilizadora, surgida desde las conquistas napoleónicas, por una ideología nacionalista. La derrota deviene reflexión sobre la nación: "Ya no se trata de promover un ideal universal sino de reedificar un país disminuido" (Goberna, 1999, p. 71). Hacia 1880 la intelligentsia francófona se interroga una posible decadencia: ¿qué es Francia?, ¿qué es lo que la civilización ha realizado incorrectamente? En corrección de los equívocos y debilidades, la respuesta de cara al entrante siglo XX es la renovación a través de la recuperación de los valores tradicionales y la reedificación. Así se va constituyendo hacia la Primera Guerra Mundial una nueva filosofía de la historia, gracias a la cual se instala en Francia una querella que coloca equidistantes a la cultura francesa y la cultura alemana; se actualiza el enfrentamiento de las esferas que un siglo antes correspondían a la *civilisation* francesa y la *Kultur*

germana, dos nociones de pensamiento antagónicas⁹. En suma, el “juicio sobre las relaciones de los franceses con su historia también está marcado por la desazón de la derrota” (Bloch, 2001, p. 13).

Elias (2013a) afirma, sin embargo, que la prevalencia de la sociedad alemana se caracterizó por un liderazgo de sentimiento oscilante:

La abarcadora sociedad alemana se había levantado a sí misma sólo recientemente — después de 1870— de una posición de bajo estatus, de humillación constante, entre los estados nación europeos a una posición de poder relativamente superior. Su conciencia de estatus e identidad era, en consecuencia, particularmente insegura y vulnerable comparada con la de las naciones más longevas y largamente unificadas [...] De tal manera que en Alemania había una tendencia a oscilar de un extremo a otro, desde un sentimiento de humillación hasta uno de grandeza única e importancia en la historia mundial (pp. 43-44).

Hegemonía germana después de 1870 en el espacio europeo, cuyo sentimiento no simboliza, entonces, una unidad homogénea. Pero vanguardia posicionada, empero, en el plano cultural alemán y austriaco que se ve representada hacia la segunda década del siglo XX por el surgimiento de:

La Viena de Wittgenstein, de Musil y del movimiento psicoanalítico naciente, del austromarxismo y de la historiografía de Alphons Dopsch, junto a la Alemania de la Segunda Internacional y del movimiento espartaquista, de las jornadas heroicas de la Comuna de Berlín y de la Escuela de Frankfurt, de las posiciones encontradas de Heinrich y de Thomas Mann, de los trabajos de Wilhelm Reich y de Bertold Brecht (Aguirre, 2017, p. 11).

65

Hegemonía cultural variopinta que repercute idénticamente en el oficio de Clío, nutriendo en el siglo XX histórico a la primera hegemonía historiográfica de corte germano. Historiografía que estudiarán Febvre y Elias, pero a la que igualmente contestan críticamente en el periodo de entreguerras europeo.

2.4 Condiciones coyunturales disciplinarias

⁹ Para Goberna (1999), la *civilisation* involucra una continuidad en la historia, una duración que abarca la permanencia de las experiencias del pasado en una unidad del género humano, un nacionalismo heredero apegado a su tradición y adherido a la civilización grecolatina; se sustenta en una noción racional del hombre. La *Kultur*, en cambio, defiende la discontinuidad en la historia, la desigualdad del género humano; predica el germanismo y demerita la herencia de la civilización grecolatina; se considera creadora, innovadora y se proyecta hacia el futuro; se sustenta en una noción del hombre apegada a sus instintos naturales, pasionales y sentimentales. Para P. Bénétón, esta disyuntiva ideológica es la base de “la imagen que cada uno de los dos países se hace de sí mismo y del otro” (como se citó en Goberna, 1999, p. 79), consolidando, así, la autoconciencia contrapuesta de ambos polos. Sobre el antagonismo de las nociones de *civilisation* y *Kultur*, véanse Febvre (1930), para una aproximación lingüística histórica; Elias (2009a), para una aproximación sociohistórica; y Braudel (1970), para una aproximación conceptual.

Dentro de la amplia trayectoria de las ciencias sociales, y coincidiendo en algunos puntos cronológicos con ésta, se desarrolla en cuatro etapas el curso particular de la historiografía del siglo XX histórico¹⁰. Durante el periodo de 1870 a 1929 se erige la primera hegemonía historiográfica de índole germana. Paralelamente, se proyecta en Francia la síntesis histórica como parte contestataria a dicho modo hegemónico de labor historiográfica.

2.4.1 Primera hegemonía historiográfica

La hegemonía del bloque de la cultura germana durante la transición del siglo XIX al XX, abarcó las universidades y centros del saber alemanes, erigiéndose como los enclaves predilectos del saber sociológico e histórico de vanguardia. Tanto fue así que los currículums crecían tras hacer el académico viaje a Alemania: ahí se tiene a la Universidad de Fráncfort y la Universidad de Friburgo, pero también a la Universidad de Heidelberg. Pues Heidelberg es donde se salvaguardaban las enseñanzas de los emparentados Weber (Max y Alfred); recinto al que de igual cuenta asisten Talcott Parsons y el mismo Norbert Elias. Heidelberg es, también, la universidad que resguarda la densa herencia de Karl Marx, pues el autor de *El capital* no es sino quien provee a la historia de cimentación científica en el periodo de 1848-1850 a 1870, momento mejor conocido como la coyuntura fundacional de la ciencia de la historia.

Terminada esta coyuntura, le sigue una fase también de procedencia alemana, pero esta vez al auspicio del positivismo: la primera hegemonía historiográfica, instaurada de 1870 a 1929. El signo primordial de esta etapa es la historia historizante e idiográfica, que seguía la fórmula de Leopold van Ranke: narrar la historia como sucedió realmente (*wie es eigentlich gewesen ist*). Fórmula centrada en los hechos políticos y en la jerarquía que dan los documentos, por los documentos mismos, a los hechos. Tratamiento de los documentos erudito y riguroso, basado en el método crítico pulido por Ranke, si bien no creado por él (Huidobro, 2016). Los documentos abiertos desde los enclaves monárquicos y eclesiásticos, se convirtieron en el escudo principal de los eruditos que los recopilaban. Sólo los documentos escritos, oficiales y del pasado eran los que validaban sus investigaciones; las revisiones fueron esquemáticas y lineales, eruditas en extremo, centradas en personajes de renombre y en los grandes eventos políticos y diplomáticos. Las deficiencias de

¹⁰ Véase Aguirre (2005), para considerar en cuatro etapas esta trayectoria de la historiografía del siglo XX histórico. La primera etapa, de 1848-1850 a 1870, enmarca la coyuntura fundacional de la ciencia de la historia, en autoría de Marx; le sucede una segunda etapa, de 1870 a 1929, que engloba una primera hegemonía historiográfica, de índole germana; la tercera de 1929 a 1968, que refiere una segunda hegemonía historiográfica, de índole francesa; y la última, desde 1968 hasta nuestros días, donde se desmonta la lógica de una hegemonía historiográfica para instaurar una lógica policéntrica, de múltiples polos centrales y emergentes que ofician la historiografía.

esta historia positivista son las siguientes: la equiparación que hacen de las ciencias de la naturaleza con la historia; la búsqueda de una objetividad absoluta en sus resultados; la marginación de los avances teóricos y metodológicos proporcionados por Marx, como la comprensión dialéctica de los fenómenos sociohistóricos; la renuncia de herramientas interpretativas y explicativas; la atención exclusiva en el pasado, descuidando el presente; pero así mismo el culto fetichista dado al documento escrito, que justifica la jerarquía de las personas y de los grandes acontecimientos. Así, desde el último tercio del siglo XIX se detenta un paradigma ilusorio en donde las nuevas ciencias sociales habían:

“soñado”, en algún momento, con ser tan “rigurosas”, “objetivas”, “exactas” y “precisas”, es decir tan “científicas” como las propias ciencias naturales, o duras, o exactas, cuyo modelo constituye el paradigma más o menos confeso de todo el conjunto de nuevas disciplinas o ciencias sociales hoy existentes (Aguirre, 2004, p. 36).

Paradigma epistemológico ilusorio en el que se anida la historiografía hegemónica que venimos revisando. La vertiente positivista alemana, no obstante, lega una herencia fundamental a los oficianes historiográficos ulteriores: la erudición histórica respecto a las fuentes, textos y documentos escritos. La erudición histórica comprende la “compilación de documentos, de un siglo de clasificación, verificación de la autenticidad, y puesta al día de esa información que antes *no* era accesible para los historiadores” (Aguirre, 2004, p. 60), y esto a través de la insistencia:

De la importancia de aprender el trabajo paciente de la búsqueda de fuentes, y la distinción entre fuente histórica y fuente literaria, enseñándonos también los procedimientos habituales de la crítica externa y la crítica interna de los documentos y de los textos, y mostrándonos cómo distinguir un documento verdadero de uno falso (2004, p. 60).

Por otra parte, hacia la década de 1920, la naciente psicología como disciplina sólo encontró una relativa legitimidad científica si se apegaba a la práctica médica y a los lineamientos de las universidades de ciencias naturales. Mientras tanto, otras corrientes, que no siguieron las directrices nomotéticas, fueron relegadas de los enclaves institucionales. Éste fue el caso del oficio teórico de la psicología social, del psicoanálisis freudiano y la psicología gestalt. Pues la práctica decimonónica de la psicología terminó por definirse “no tanto en el campo de lo social sino principalmente en el campo médico, lo que significaba que su legitimidad dependía de la estrechez de su asociación con las ciencias naturales” (Wallerstein, 1996, pp. 30-31). De esta manera el inicio del siglo que nos precede evidenció “las carencias de una disciplina psicológica dividida entre su vocación práctica y su trabajo teórico” (Dosse, 2006, p. 82). Por tanto, las corrientes psicológicas que primaban el trabajo teórico, y que rompían parcialmente con los estatutos positivistas de la ciencia, carecieron de

autonomía disciplinar, legitimidad científica y de la capacidad de hacerse de espacios formales en las universidades¹¹.

2.4.2 Síntesis histórica

El espíritu es producto de la historia; la historia es la concreción del pensamiento. Psicología de la humanidad, psicología de los pueblos, psicología biográfica: se multiplican los ensayos diversos. Y todos esos esfuerzos aspiran a fundirse, al absorber la erudición. Hay una *psicología histórica* en vías de elaboración, sin haber hallado aún su forma definitiva (Berr, como se citó en Mandrou, 1962, p. VII).

Así ha escrito Henri Berr en el capítulo "La classification des sciences et synthèse" de la reedición de su tesis doctoral *L'avenir de la philosophie*. (Neri, 1996). El año es 1899; la ocasión, la introducción del término psicología histórica al lenguaje científico¹². El mismo Berr funda un año después la *Revue de Synthèse Historique* (R. S. H., en adelante), en cuyo primer número escribe las iniciales páginas que delinean un programa proyectivo. "No parece", nos dice ahí, "que una ciencia esté en las mejores condiciones para ser abandonada a la rutina y al empirismo" (Berr, 1900, p. 2). La procuración sintética de Berr se dirige, pues, al camino en que las ciencias sean conducidas por la teoría y la práctica metodológica. Así, en este programa sintético la sección de "psicología histórica parece estar destinada a enriquecerse poco a poco" (1900, p. 2). He aquí que, en Francia, entrados en el siglo XX cronológico, despegas este especial enfoque historiográfico que busca hermanarse con la psicología de su tiempo.

La concepción de la tesis *L'avenir de la philosophie* de Berr "se refleja en la idea de una psicología 'sintética' que, yendo más allá de las posiciones opuestas de los filósofos empiristas y los filósofos críticos, se proponía fundar el 'yo' como realidad" (Neri, 1996, p. 205). La instigación sintética de Berr, con la psicología al frente, viene a trabajar las confrontaciones acentuadas en la filosofía francesa desde la segunda mitad del siglo XIX y prolongadas a inicios del siglo subsecuente. Y la psicología francoparlante también sería blanco de renovación: si a partir de 1830 acudía a su incipiente nacimiento disciplinar como una división de la filosofía, al aproximarse 1870 se comportaría como una apuesta entre metafísicos y empiristas, es decir, entre una psicología que estudiaba las facultades del alma y otra enfocada en objetos empíricos experimentales. Ya que el positivismo había sido encumbrado entre 1850 y 1860

¹¹ Acerca de la escisión en la psicología entre su vocación práctica y trabajo teórico entre los años 1914 y 1945, véase Wallerstein (1996, Capítulo 1).

¹² En acuerdo a nuestra revisión bibliográfica, adoptamos aquí la fecha de 1899 como el *terminus post quem* en el que se enuncia científicamente en el mundo francófono el término psicología histórica; las enunciaciones restantes se adjudican ya sea a esta fecha o a posteriores. A decir de Burke (1999) en un glosario, el término fue planteado por primera ocasión por el propio Berr al año siguiente, en 1900, en la *Revue de Synthèse Historique*, como comprobamos en las líneas que continúan.

en las arenas del conocimiento, y con ello apadrinaba a la filosofía y psicología empiristas, por su parte la filosofía y psicología metafísicas intentarían restituir su lugar ante aquéllas (Neri, 1996). El paisaje conversacional entre metafísicos y empiristas al cierre del siglo XIX, predispone la síntesis histórica proyectada en lustros siguientes.

La síntesis histórica programada por Berr se propone dotar a la historia de un estatuto científico, en superación crítica a la historia positivista, tanto germana como la francesa insuflada también con las directrices historizantes. Dentro de la apuesta sintética, al concierto francófono entre la historia y la psicología se le nombra, esporádica y tentativamente, como psicología histórica. Nomenclatura ligada a una de las pautas dictadas por Berr desde *La synthèse en histoire* (1911): "La historia, en suma, es la psicología misma: es el nacimiento y el desarrollo de la psique" (como se citó en Dosse, 2006, p. 83). En el número inaugural de la R. S. H., Berr escribe instructivamente: "Dar lugar en la historia a la psicología es absolutamente necesario, pero infinitamente delicado" (1900, p. 2). Lo necesario y delicado de la apuesta está en la recolección de diversos enfoques históricos con elementos teóricos y metodológicos propios. La síntesis es dirigida a hacerse profundizando y unificando: "es necesario obtener ensayos de psicología histórica: pero precisos, y por eso mismo metódicos y restrictivos" (p. 2).

Berr destaca también el dote del método sociológico durkheimiano al abordar la historia de los hechos concretos, pero al mismo tiempo lo cuestiona: "La sociología es el estudio de lo que es social en la historia: pero, ¿todo es social?" (1900, p. 5); y advierte: "no es menos necesario, que el historiador se adhiera en cierta medida a las particularidades individuales que distinguen la historia y por las cuales se explican las transformaciones más generales de las sociedades" (p. 5). Es así que a la progresión de las formas elevadas de sociedades agrega la unidad de análisis individual, sépase, psicológico. Por tanto, si para inicios del siglo XX el estudio del individuo y la acción social permanecía en segundo plano de la sociología, en cambio Berr otorga relevancia a la clase de historia que "depende de las individualidades en gran medida, y tal vez tiene caracteres especiales que la hacen poco accesible para la sociología pura" (1900, p. 5). La clave sintética berriana, en efecto, cuestiona las lindes disciplinarias cerradas, pues persigue la unificación de tareas diversas que apuntan, finalmente, a una psicología histórica.

Pues a esta psicología, se le presenta la cuestión del "conocimiento de lo general y de lo particular —o mejor aún, del individuo—" (Berr, 1900, p. 6). Esto da pie a tomar en cuenta la relación entre individuo y sociedad: el primero estaría sujeto tanto a influjos generales mucho más amplios que él mismo, como a influjos particulares, de escala idéntica a sí mismo. Y un Berr definitivo declara la piedra de toque del estudio de la psique en relación con la historia: "es una cuestión de psicología, importante y delicada, la de elucidar el rol jugado en la historia por el elemento intelectual" (1990, p. 6). Y puesto que la

materia de estudio de la historia es la materia del tiempo, de la conjunción de estudios que tienden a la "elaboración de esta psicología histórica, depende no solamente la inteligencia del pasado, sino la dirección del futuro" (1900, p. 6). Psicología, indudablemente, histórica.

Adicionalmente, la síntesis histórica, al buscar la conjunción de los enfoques teórico y metodológico, se erige como un esquema al que se suscribirían diversos equipos realizando sus propias tareas y apoyándose mutuamente en concebir la obra común. Síntesis, terminantemente, proyectada como "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 dotados de un sentido general y universal" (Aguirre, 2005, p. 64); síntesis, o bien: reunión teórica y metodológica. Se incluye como tarea, además, la "realineación y hasta reestructuración profunda de todas las ciencias sociales existentes" (2005, p. 64), contribuyente cada una con sus respectivas directrices epistemológicas a la concreción de la empresa global sintética. Decisivamente, el abordaje de los estudios de síntesis sería "desde distintos frentes, sea por la geografía, sea por la historia, pero que tienden siempre, y que conducen en definitiva a la psicología" (Berr, 1900, p. 2). Y la psicología, en vez de que fuera abandonada en los enclaves positivistas empiristas, se le rescata su tonalidad histórica y se le da un voto de confianza para ser una de las gemas incrustadas en el programa de la Síntesis histórica. La apertura del siglo XX cronológico francés anuncia la posibilidad de un doble nacimiento: la síntesis histórica y la psicología histórica.

El programa berriano es una tentativa que dinamita una necesidad epistemológica, incapaz ya de someterse al marco positivista germano y francés de la historia en la apertura del siglo anterior. Necesidad liberada, en parte, al estimular la edificación de ensayos de psicología histórica, cuestionando y sugiriendo la reformulación de los ejes epistemológicos y de organización disciplinar de las ciencias sociales. Necesidad, cuestionamiento y sugerencia reformuladoras que se expresan paralelas en el par de incitaciones por una psicología histórica que son motivo de nuestro trabajo. Porque el ideario de Febvre y Elias, nutrido en las décadas de 1920 y 1930, también se contrapone a la primera hegemonía historiográfica. Producto de este enfrentamiento, y manteniendo el tono crítico, gestan sus incitaciones en el periodo de entreguerras y las publican en torno al año 1940. Puesto que la afrenta sintética berriana se adscribe al discurso de la zona civilizatoria mediterránea, simboliza un precedente de la propuesta de Febvre, pero a su vez, por afinidad temática y epistemológica, resalta el carácter especial del planteamiento de Elias.

3. Ejercicio crítico en el periodo de entreguerras europeo

Las condiciones estructurales y coyunturales que permiten la gestación de las exhortaciones de psicología histórica hacia el año 1940, cumplen su función

porque se articulan en el periodo de entreguerras europeo, extendido de 1918 a 1939. En este periodo Febvre y Elias laboran en investigaciones históricas que representan la recepción crítica de la tradición intelectual europea en la que se formaron. Es decir que la especificidad de las exhortaciones se ve influida por: uno, el papel de las biografías de nuestros pensadores, en tanto individuos ubicados en condiciones específicas durante el periodo de entreguerras; y dos, las estrategias intelectuales emplazadas en sus propuestas que, en consecuencia, poseen caracteres peculiares. Que ambas invitaciones se despeguen críticamente de la tradición académica que les precede, hace que muestren ciertas afinidades; no obstante, sustentan afirmaciones de orden epistemológico y disciplinario que, en lugar de constituir una unidad, se abren en distintas direcciones reflexivas.

Luego de la iniciativa de la síntesis histórica berriana, el annalista francés y el científico social germano inspeccionan la zona civilizatoria moderna y, como producto de ello, cuestionan la primera hegemonía historiográfica germana, cuyos estudios sobre la modernidad europea habían carecido de una perspectiva que enfocara los fenómenos histórico-psicológicos. Visualizando este vacío, es que ambos exhortan a conformar un ámbito de estudio que fuera llamado psicología histórica, encargado, en su generalidad, de indagar tales fenómenos.

El periodo inscrito entre las dos fechas bélicas europeas, asimismo, funge oblicuamente como blanco de cuestionamiento y reflexión en las investigaciones históricas de nuestros pensadores. Pues tal periodo manifiesta “una profunda y estructural crisis de la razón europea moderna”, que pone en entredicho, por ejemplo, “el progreso tecnológico y económico de las ultramodernas economías” (Aguirre, 2017, p. 8). Esto significa que nuestro par investigador, ante el estado sociohistórico propio del periodo de entreguerras, estudia los momentos históricos de la modernidad europea que constituyen las causas profundas que originaron los trastornos de la primera mitad del siglo XX.

Pues como bien ha enseñado el historiador francés Fernand Braudel (1986), antiguo director de la revista *Annales*, los acontecimientos que se manifiestan a los individuos como su presente, remiten a su vez a realidades históricas pasadas, venidas, incluso, de “la noche de los tiempos” (p. 13)¹³. Justamente el objeto operacional de la obra de Febvre consiste mayoritariamente en la cosmovisión del siglo XVI histórico, mientras que el de Elias está representado por la transición del periodo de la sociedad caballeresca feudal del siglo XIV a la

¹³ Braudel (2018) señala que “en el presente, intentamos siempre a la luz del pasado, ver aquello que pertenece a la larga duración, y aquello otro que, en cambio, es solamente momentáneo” (p. 41). El annalista cultivó una historia de corte económico-social, fundada en un edificante modelo de la movilidad del tiempo en tres variantes, una de las cuales ha calcado su imagen en nosotros, evocada si leemos alineadas las palabras *longue durée*. Remitimos a Braudel (1970), para consultar el paradigmático artículo “La larga duración”, del año 1958, donde el historiador disecciona pedagógicamente su propio modelo tritemporal.

sociedad cortesana absolutista del siglo XVIII francés. Es decir que el suceso epocal en el que concentran sus disquisiciones no es sino la modernidad europea.

Por tal motivo, la crisis de la razón europea moderna, disparada por el lapso de entreguerras, suscita en el ideario de Febvre y el de Elias la crítica a la zona civilizatoria europea en su conjunto. Situados en esta posición, despierta también en ellos la inquietud por cuestionar la tradición disciplinaria en que se formaron intelectualmente de acuerdo a sus biografías, trátase del conocimiento de la historia positivista francófona (Febvre) o el de la vertiente positivista alemana de las ciencias sociales (Elias), pero de igual manera si se trata del anquilosado modelo de la primera hegemonía historiográfica, a la cual articulan ineludiblemente el interrogatorio subversivo que uno y otro pensador maneja, como se explica a continuación en dos apartados.

3.1 Lucien Febvre

En la zona mediterránea europea, al papel opositor de la síntesis histórica berriana frente a la forma germana del quehacer historiográfico, le hace eco el movimiento de *Annales*¹⁴, en el que Febvre participa hasta su fallecimiento en 1956. Parte del valor intelectual del movimiento (en su primera de tres generaciones) reside en cuestionar a la historia positivista alemana como a la francesa que le precede, representada ésta por Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, par historiador cargado con las enseñanzas de Ernest Lavisse y de Fustel de Coulanges, todos ellos apropiados del perfil metodológico positivista alemán al que dotaron de tonalidad francófona. Los *Annales* defendían, por ejemplo, “el rechazo de toda reflexión teórica, la reducción del papel de la historia a una colección de hechos, la afirmación de la pasividad del historiador frente al material con que trata” (Dosse, 2006, p. 47). Por ello los *Annales*, en su momento fundacional, sintonizan con los cuestionamientos de la síntesis histórica de Henri Berr.

3.1.1 Los *Annales* o la segunda hegemonía historiográfica

Las dos generaciones iniciales del movimiento de *Annales* (1929 a 1968) cristalizan como la segunda hegemonía historiográfica del siglo XX histórico¹⁵.

¹⁴ *Annales*, consideramos que antes de ser una *escuela* unificada, es un *movimiento*, pues la primera denominación homogeniza y compacta la real variación de los ejercicios bajo el rótulo de *Annales* en sus décadas de existencia. Sobre esta distinción, véase Burke (1990, Introducción) y Aguirre (2005, Introducción).

¹⁵ La primera generación del movimiento de *Annales* abarca de 1929 hasta 1941, donde Bloch y Febvre serían el núcleo directivo; la segunda generación se expande de 1941 a 1968, con una etapa de transición (1941 a 1956) donde la dirección fue responsabilidad efectiva de Febvre hasta su fallecimiento y otra (1956-1968) donde Braudel continúa con la labor directiva; y, por último, una tercera generación iniciada en 1968 hasta 1989, etapa comúnmente conocida por

Las tareas historiográficas de *Annales* fueron formalizadas en 1929; perfiladas, no obstante, con antelación. Febvre envía en 1921 una carta a su colega Henri Pirenne invitándolo a dirigir un 'proyecto' que superaría a la historia económica hecha a la alemana, especialmente aquella de la publicación periódica *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (VSWG). Tal proyecto terminaría siendo justamente la revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, que el 15 de enero de 1929 emite su primer número (aunque sin ser dirigida por Pirenne, quien más bien participó en el comité de redacción), número editado por la cabeza bipartita fundadora de *Annales*: Marc Bloch y Lucien Febvre.

En la misiva escrita por Febvre a Pirenne se subraya el estado de la historiografía de esos años: no se identificaba la propuesta de un método, pues se producían "números o cuadernos de un valor muy desigual, llenos, de una parte, de memorias sobre cualquier problema de historia económica, sin ningún vínculo entre sí, y sin valor crítico o ejemplar" (Febvre, 2009, p. 29). De tal forma que los esfuerzos valiosos pero dispersos requerían de una convocatoria única para ser conectados en una doctrina. La labor del proyecto propuesto sería, desde luego, el de "hacer explícita esa doctrina", porque, en efecto, había "cierta búsqueda desde diversos lados" (2009, p. 29), avanzando paralela, y fundamentalmente, entre geógrafos, sociólogos, economistas e historiadores.

La limitación debida a la dispersión de los trabajos desde diversos lados nos recuerda a la otra identificada por Berr (1900) en el número inaugural de la R. S. H., la que habla de las ciencias o ámbitos de estudio abandonados al empirismo o dedicados a la mera acumulación de información, limitación que se subsanaría con la reunión de la práctica metodológica y formulaciones teóricas vía los ensayos de psicología histórica. Por parte de *Annales* la idea de una doctrina unificadora no será conducida a la elaboración de una teoría historiográfica, sino hacia unas directrices, por lo demás muy generales, de la labor historiográfica¹⁶.

practicar la "ambigua" historia de las mentalidades, misma que interrumpe el periodo de la segunda hegemonía historiográfica del siglo XX histórico. Hace tres lustros, el economista e historiador mexicano Carlos A. Aguirre Rojas cuestionó una posible cuarta generación de *Annales*, consignando que el estado del movimiento estaba por definirse (véase Aguirre, 2005, pp. 157-175). No obstante, él mismo en repetidas declaraciones actuales, tanto públicas como privadas, menciona que el movimiento, tal como fue con sus virtudes críticas, está terminado. De acuerdo al annalista Bernard Lepetit (1995, p. 329), interroga si "¿Ha iniciado una cuarta fase en la historia de Annales?", cuestionamiento debido a la "insistencia amigable" que mostró al respecto el mismo Aguirre en un seminario organizado en el marco del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, en el que Lepetit participó en 1991 con una exposición, justamente, sobre la condición prospectiva de los *Annales*. Otros antes dieron por finiquitada esta fábrica historiográfica, por ejemplo, Burke (1999) o Vilar; este último sentenció en 1986 que "Está muerta" (como se citó en Dosse, 2006, p. 235).

¹⁶ El ya citado historiador mexicano Aguirre (2005) define que el modelo francés de historia annalista incumbe a un caleidoscopio de perspectivas heterogéneas que, sin embargo, es

Las tareas annalistas acometidas renuevan los objetos de estudio, las fuentes de información y el paradigma metodológico que habían construido los historiadores del área teutona (Aguirre, 2005). Por ejemplo, el paradigma metodológico propulsa la historia problema, la cual comienza sus investigaciones históricas "por la delimitación del 'cuestionario' o de la encuesta a resolver, la cual determina en alguna medida el propio trabajo de erudición" (Aguirre, 2004, p. 70), y no a la inversa. Tareas que ya no buscaron la objetividad absoluta que sustentara una certidumbre universal, como en pasada primera hegemonía historiográfica, sino que va tras una verdad que recalca el papel concreto de las inspecciones que se actualizan en cada cuestionario específico. Así, el marco explicativo e interpretativo es operativo, partiendo de hipótesis que permiten "aquilatar mejor los acontecimientos" (Braudel, 2018, p. 47). Si bien los individuos annalistas discrepan en estrategias específicas, esta cornucopia francoparlante de tareas compone, en su generalidad, el núcleo de la segunda hegemonía historiográfica, de la que Febvre forma parte.

3.1.2 Febvre y Bloch, estudiosos de la mentalidad

En la primera generación de *Annales*, el estudio del mundo mental ocurrió a través de lo que Françoise Dosse llama un "injerto disciplinario" (2006, p. 82), en el que la etnología y principalmente la psicología se aproximaron a la historia, convirtiéndose en una suerte de 'psicohistoria', cuya factura fue recibida y practicada por Lucien Febvre y Marc Bloch, quienes se dispusieron a "sacar de su cripta al universo mental" (2006, p. 83).

A Febvre se le considera como un anfitrión de la vertiente psicológica de la historia. En torno a él, sin embargo, no se cultivaron herederos que expandieran y continuaran significativamente su legado, pues dicha historia psicológica pronto se tornó anticuada dadas sus reflexiones internas, pero también por la influencia predominante de las obras de Bloch (Dosse, 2006). Porque éste, signado por la prestigiosa sociología de Émile Durkheim, se erigió en torno al ámbito mental como el abanderado del estudio de las *representaciones colectivas*, eclipsando las contribuciones de su colega. Bloch, "el verdadero heredero de la tradición durkheimiana" (Di Donato, como se citó en Dosse, 2006, p. 87), se hizo de continuadores significativos en los años posteriores franceses, sobre todo en el estructuralismo y la antropología histórica. El estructuralismo, por ejemplo, aprovechó las investigaciones en que Bloch

posible agrupar en cuatro características constantes en la larga vida de *Annales*, a saber: pertenencia al discurso cultural mediterráneo; diálogo permanente que la historia mantiene con otras disciplinas que se encargan de estudiar lo social humano en el tiempo; conformación de la historiografía contemporánea, es decir una historia social, científica e interpretativa, que tiene como antecedente el modelo teórico crítico de Marx; y, finalmente, innovación problemática, es decir, el proceso de apertura y exploración de nuevos temas, nuevos sujetos y nuevos campos del saber histórico.

indagó las representaciones mentales no conscientes de diversos grupos sociales, así como “las investigaciones de las lógicas internas de lo cotidiano, de las condiciones de la producción cultural, de los fenómenos mentales en su articulación en la vida social, de los grupos sociales” (Dosse, 2006, p. 83).

Bloch, además, contempla las *formas de pensar y de sentir* de una sociedad, dígase la mentalidad, como uno de los puntos de partida para la reconstrucción del pasado, como el pasado político, económico o cultural, clarificando de esta manera que las meras normas de la inteligencia no son las que dirigen dicha reconstrucción (como practicaba la historia intelectual e historia de las ideas). Es decir, la mentalidad (que en *La sociedad feudal* es la religiosa, la fe colectiva que en parte guía la conducta social) está “conformada de elementos considerables de toda historia” (Bloch, 1979, p. 87)¹⁷; es decir, no solamente de elementos de la vida ideal, sino también material. Por eso es que la mentalidad funge, para este annalista, como una de las vías de acceso a la historia de la estructura social.

Bloch, con sus estudios basados en psicología colectiva y Febvre, con los propios basados en psicología retrospectiva, simbolizan aproximaciones a la vida mental o psicológica. Pero en tanto que el primero tomó la vía historiográfica que diverge hacia la sociología durkheimiana, el segundo toma la que diverge la psicología que asume las andanzas biográficas de individuos que, en estudios que inspeccionan las circunstancias de existencia específicas, revelan el espíritu, la condición mental o cosmovisión de una época. Estudios febvrianos que, meramente, sugieren una psicología histórica, pero que, en cambio, proponen, esquemáticamente, sus artículos programa gestados en el periodo de entreguerras y publicados alrededor de 1940.

3.1.3 Estudios biográficos

A Febvre, desde los 16 a los 25 años, no le hicieron falta las lecturas de sus “verdaderos maestros” (1992a, p. IV), como Stendhal, seudónimo de Henri Beyle, uno de los escritores que tallaron su “alma de papel” (p. IV) por enseñarle la historia psicológica y sentimental. En otra parte de su alma, Febvre se ve influenciado hacia 1930 por dos personajes que conoce en la Universidad de Estrasburgo: el psicólogo social Charles Blondel, especialmente con su libro *Introduction à la psychologie collective* (1929), y Henri Wallon, con su escrito *Principes de psychologie appliquée* (1930). Acerca de Wallon y su acercamiento al tema de las emociones, escribió un breve texto expuesto en *Annales d'Histoire Economique et Sociale* en 1931: “Méthodes et solutions pratiques. Henri

¹⁷ Aguirre (2005) aduce que la otra obra capital de Bloch, *Los reyes taumaturgos*, representa “un estudio sociológico y globalizante de todos los estratos presentes que componen, en un palimpsesto de elementos de muy diversa duración temporal y de muy distintos orígenes, las creencias populares y a los sentimientos colectivos que se condensan en ciertos ritos de las monarquías inglesa y francesa de los siglos XI-XVIII” (p. 95).

Wallon et la psychologie appliquée" (Febvre, 1992). Ya para ese entonces también había leído páginas de Jean Piaget (Mandrou, 1962). La tesitura psicológica cultivada por Febvre el lector, deviene en sus indagaciones sobre las vicisitudes vitales de un individuo que, colocado en condiciones de existencia precisas, revela una aproximación, y sólo una, a la cosmovisión de una época¹⁸. Aportación primaria, representada esencialmente por sus estudios de caso o biográficos, cuyas directrices las venía trazando desde décadas previas.

Rondando la fecha inicial de la Primera Guerra Mundial, Febvre, por ejemplo, publica en 1913 un artículo en la R. S. H. con un título indiciario de sus intenciones: "A propos de un étude de psychologie historique". Aquí la discusión gira en torno a una monografía psicológica (*monographie psychologique*) de Felipe II de España, elaborada por Raymond Clauzel. Para Febvre, este tipo de estudios, en los que el objeto de inspección es un gran personaje, parece como si una idea o una pasión se situaran "en la historia por encima de los hombres insensatos y contradictorios" (Febvre, 1913, p. 273). Febvre aventura que, en las monografías de esta factura, los historiadores en vez de detenerse en el personaje, como usualmente lo practicaba la historia historizante, más bien deberían aportar a los psicólogos el conocimiento acerca de la evolución del personaje, inmerso en las vicisitudes conectadas a su grupo social y familiar. Entonces sí, se concluiría que la vida de un hombre no depende de su individualidad y genio, sino que el genio está atravesado por vicisitudes, otras individualidades y otros genios. Planteamientos germinales estos, que se prolongarán en sus estudios biográficos del periodo de entreguerras, que investigan la "confrontación de hombre singular y universo mental en el cual interviene" (Dosse, 2006, p. 83).

Pues en su convivio de estudios biográficos se encuentra a un personaje enlazado con su tiempo y espacio; o sea, a la psicología individual con el universo mental de una época. Y tenemos así enlazados al siempre fiel a sí mismo Martin Lutero con la Reforma; al mal llamado ateo Rabelais con el pensamiento religioso de la región gala del siglo XVI; al humanista Erasmo de Rotterdam con la Contrarreforma. Los personajes, como cánulas, conducen la examinación a objetos operacionales más profundos y amplios que ellos mismos. Porque ante territorios bastos, como una época, Febvre rinde sus indagatorias y concluye revelando sólo un destino o biografía del personaje, de las innumerables que de éste puedan mecanografiarse. El annalista, teniendo como foco de atención a individuos que sienten y piensan, muestra que su numerable y denso compendio de estudios biográficos alberga parte del perfil

¹⁸¿No es éste, ejemplarmente, un motivo de *Rojo y Negro*, de Stendhal (Beyle, 1983), donde el joven Julien Sorel, trágico inteligentísimo y habilidoso, devela una de las caras de la sociedad francesa de la década de 1820, cuando pasa de la vida de provincia, oteando después la institución religiosa, a inmiscuirse luego en la aristocracia?

de lo que considerará como una psicología de tilde histórico. En *Un destin: Martin Luther* de 1927 se visualiza el alcance de esta clase de psicología:

Y más tarde, cuando la psicología, dueña por fin de su alfabeto, pueda leer a los hombres sin vacilaciones, se podrá captar en el individuo cuyo esfuerzo personal abre una revolución, el ejemplar escogido, el tipo robusto y franco de un grupo, de una familia de espíritus idénticos y diversos a través de los siglos (Febvre, 1956, p. 75).

Una persona, pues, más allá de representar sólo su vida particular, al ser examinada históricamente por la psicología —que aún ha de afinar su precisión histórica—, es una suerte de bisagra a su época.

3.1.4 Reflexión sobre los recursos intelectuales

En *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, de 1942, específicamente en el libro segundo de la segunda parte, se delinea la categoría utillaje mental (*outillage mental*). Ésta refiere el equipo o recursos mentales correspondientes a una época y que son apropiados y empleados por las personas para orientarse en su relación con el mundo y en sus relaciones sociales. Esta categoría había sido anticipada en 1935 en el Tomo I de la Enciclopedia francesa, titulado *L'outillage mental. Pensée. Langage. Mathématique*, Febvre expresa aquí, sucintamente, la naturaleza y el objeto del utillaje mental. Las sociedades civilizadas, especifica,

77

están ávidas, por un lado, de conocer y comprender; por el otro, de utilizar sus adquisiciones para conquistar el bienestar, en asegurar la difusión, controlar, explotar y dominar intelectualmente las fuerzas del Universo. Distinciones simples y amplias: sin implicar un sistema preconcebido, permiten clasificar, para revisarlas, todas las actividades humanas actuales. Conocer y comprender: pero, ¿cómo? Ése es el problema del *Outillage Mental* (Tomo I). Primer escrutinio que, por lo tanto, evoca y describe los tres instrumentos de liberación y apropiación que el hombre se ha forjado: el Pensamiento lógico; el Lenguaje y, el lenguaje de la Ciencia, las Matemáticas, ese magnífico esfuerzo de la Razón para pensar el Universo como una red de relaciones y funciones [...] Dotado de tales instrumentos, el hombre investiga; se plantea problemas y los intenta resolver (Febvre, 1935, p. 12)¹⁹.

Para Febvre son fundamentales los recursos intelectuales, a los que atinadamente llama utillaje mental.

¹⁹ El texto (escrito en 1934, publicado en 1935) en el que se incluye esta cita, es una nota a modo de prefacio a dicho Tomo I de la Enciclopedia francesa. Anatole de Monzie, ministro de educación en Francia, con el ímpetu de dar una explicación de la modernidad en toda su complejidad, con soluciones actuales, nombra a Febvre como presidente de la comisión organizadora de la Enciclopedia, la cual comenzó a publicarse en 1935 bajo la edición de Antoine Meillet; al respecto véase De Monzie (1935). Burke (1999) remarca: "Podría afirmarse que ese volumen [el Tomo I] echó las bases de la historia de las mentalidades" (1999).

3.2 Norbert Elias

El curso vital e intelectual académico de Norbert Elias es significativamente orientado por el periodo de entreguerras europeo. El primer gran suceso bélico del siglo XX es muestra de ello. En 1915, con 18 años de edad, Elias fue forzado a interrumpir sus estudios para incorporarse al ejército y participar en la Primera Guerra Mundial. De acuerdo a su currículum, archivado en la Universidad de Fráncfort, “después de un colapso nervioso es enviado de regreso a Breslau” en 1917 (como se citó en Blomert, 2002, p. 25). Decenas de años después recordará: “la guerra lo transformó todo. Cuando regresé ya no era mi mundo” (Elias, 2013b, p. 82), es decir, el mundo de la seguridad familiar, económica y cultural de su infancia en Breslau; y agrega: “Yo cambié durante la guerra” (2013b, p. 82). Pues la guerra convertida en el primer gran trastorno de su vida, pero que no sería el único. El ascenso nazi al poder en Alemania en 1933 y el estallido de la Segunda Guerra Mundial en 1939, laceran el periplo vital y académico de nuestro pensador, provocando que su obra tuviera una emisión y recepción silenciada en el circuito de las ciencias sociales. Obstaculización académica editorial que comenzó a disminuir tan sólo gradualmente a partir de la coyuntura de la revolución cultural mundial de 1968.

3.2.1 Segunda Guerra Mundial

78

El recorrido editorial de sus dos libros históricos²⁰ es accidentado. La publicación de *La sociedad cortesana* (1933) se ve entorpecida por el ascenso nazi en 1933²¹; *El proceso de la civilización* (1939), por los sucesos que rodean a la Segunda Guerra Mundial iniciada en 1939²².

²⁰ Véase Aguirre (2017), donde se realiza la distinción entre las obras históricas y sociológicas de Elias. Las primeras —*La sociedad cortesana* y *El proceso de la civilización*— fueron elaboradas antes del término de la Segunda Guerra Mundial y se consideran como estudios críticos de corte histórico empírico, antes que ser disertaciones teóricas. Luego de la Segunda Guerra Mundial, Elias fabrica, en general, obras sociológicas, inclinadas esta vez a reflexiones teóricas de corte sociológico, antes que ser investigaciones empíricas historiográficas.

²¹ Invitado por Karl Mannheim, Elias realiza de 1930 a 1933 una estancia de investigación posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Fráncfort, connotada como la Escuela de Fráncfort. Allí terminó de redactar la primera versión del libro que hoy conocemos como *La sociedad cortesana*, titulado en ese entonces *El hombre cortés* (*Die Höfische Mensch*), escrito que fungiría como tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) para obtener un puesto de profesor en Alemania. El texto, sin embargo, no sería publicado sino hasta 1969, pues el hostigamiento nazi orilló a Elias a autoexiliarse de Alemania en los primeros meses de 1933, sin presentar su tesis, llegando a Londres en 1935. Sobre la obstaculización de *La sociedad cortesana* y el recorrido de autoexilio, véase Jephcott (2013b); Elias (2013b); Korte (2002).

²² El accidentado recorrido editorial de *El proceso de la civilización* tiene un itinerario que inicia con pruebas de impresión del tomo I en 1936 en Praga y termina en 1939 en Basilea, Suiza,

Que *El proceso de la civilización* se redactara en idioma alemán, propio de la nación enemiga de los países aliados, fue parte de su difusión escasamente efectiva. Fueron menos ejemplares vendidos que los enviados diligentemente a lectores que, a juicio de Elias, podrían estar interesados en comentarlos. Así, la mayoría del tiraje impreso se almacenó en el sótano del editor hasta el término de la guerra; cuando Elias lo visitó, aquél le dijo: "Vea, está llenando mi sótano. ¿No podríamos destruirlo? Nadie quiere comprarlo" (Elias, 2013b, p. 124). Por si fuera poco, su padre Hermann Elias muere en manos alemanas en 1940, poco después de haber cooperado en la publicación del libro, y su madre Sophie corre la misma desgracia en Treblinka el 29 de septiembre de 1942 (Jephcott, 2013a; Elias, 2013b). El asesinato de sus padres sería el trastorno neurálgico de su vida.

El estallido de la Segunda Guerra posiciona un dique frente al libro recién terminado, el cual incluye la propuesta por una psicología histórica nutrida de la perspectiva de la teoría del proceso de la civilización.

3.2.2 Cultura cosmopolita judía

Que la Segunda Guerra Mundial fuera el trastorno neurálgico de la vida de nuestro autor, se debe en gran medida a su condición semita. Condición que al mismo tiempo es sustrato crítico que incita sus pesquisas científicas ejecutadas en el periodo de entreguerras.

Elias nació en una familia judía de inmigrantes llegados de Posen (antigua provincia prusiana) a Breslau, a finales del siglo XIX, ciudad que se convirtió en la localidad alemana con mayor población judía, después de Fráncfort y Berlín (Blomert, 2002). Desde sus años juveniles se consideró a sí mismo como un judío alemán, identidad sustentada para él en dos características: la "estigmatización y el cosmopolitismo" (Elias, 2013a, p. 41). Debido a esa cultura judía cosmopolita, Elias logra,

superar y trascender las limitaciones "nacionalistas" de otros pensadores y de otras tradiciones culturales europeas, manteniendo en cambio una apertura de horizontes y un universalismo cultural acendrado, que se manifiesta justamente en esa riqueza, complejidad y multideterminación de las obras de esta misma tradición (Aguirre, 2017, p. 6).

Ristra judía cuyo patrimonio cultural es multideterminado y universal²³. Aunque el investigador se distancia del rasgo semita más notable, el religioso, quedaría

donde finalmente se publicó la versión definitiva en dos tomos, bajo el sello editorial *Haus zum Falken* (Elias, 2013b; Korte, 2001; Van Krieken). El *magnum opus* se reedita en 1969 en idioma alemán.

²³ De igual manera Jorge Luis Borges registra que los judíos adquieren una posición preeminente en la cultura occidental a raíz de su cosmopolitismo, "porque actúan dentro de esa cultura y al mismo tiempo no se sienten atados a ella por una devoción especial" (1974, p. 272),

ligado a la condición grupal de ser una minoría estigmatizada y perseguida. El "destino social del grupo", refiere, "encontró inconfundible expresión en mi *habitus* personal y en mi autoconsciencia y mi pensamiento" (Elias, 2013b, p. 42).

Condición judía: impronta de toque cosmopolita que estimularía en Elias el cuestionamiento de la tradición cultural e intelectual alemana y europea; fundamento heterodoxo reflejado en su repertorio libresco, incluidas sus piezas históricas, las que se hallan en afinidad con la historiografía crítica académica alemana.

3.2.3 Historiografía crítica académica

Al margen, subordinadas y en postura crítica a la historia historizante alemana, en la zona nórdica germana se abrieron dos alas: la historiografía marxista y la historiografía crítica académica.²⁴ Esta última se caracteriza por: pertenecer al discurso cultural nórdico, desmontar críticamente y superar la historia positivista alemana; discutir problemas del conocimiento histórico, como la naturaleza de la ciencia histórica ante las ciencias naturales y otras ciencias sociales, la cuestión del tiempo histórico, el problema de la biografía y el papel del individuo en la historia, introducir perspectivas temporales de largo plazo, entre otras.

Por su postura en el periodo de entreguerras, Elias se inclina hacia la historiografía crítica académica, ya que no recibió pasivamente la herencia intelectual alemana captada en la Universidad de Breslau y la Universidad de Heidelberg durante la década de 1920.²⁵ Pues sus investigaciones tempranas, redactadas una década después, hicieron frente a las maneras hegemónicas y tradicionales de la filosofía, la sociología, la historia y, por supuesto, de la nascente psicología. La perspectiva eliasiana rompe, así, los lazos que la unirían en correspondencia mecánica a la matriz cultural germana.

80

ya que manejan los temas universales sin supersticiones y con irreverencia —análoga forma de actuación cultural a la que adoptan los argentinos en Sudamérica, de acuerdo con el escritor—.

²⁴ Sobre una caracterización que dispone la historia marxista y la historia crítica académica como contraparte de la primera hegemonía historiográfica, véase Aguirre (2005; 2017). Además de incluir al originario de Breslau, la historiografía crítica académica se compone de un espectro de autores, por lo demás muy general, que va desde Max Weber, Werner Sombart o Alphons Dopsch, hasta Karl Lamprecht, Alfred Weber (2005).

²⁵ Sobre las estancias estudiantiles de Elias en las universidades alemanas de Breslau y Heidelberg, véase Elias (2013a; 2013b), Blomert (2002) y Van Krieken (1998).

3.2.4 Modelo del proceso civilizatorio

Si las explicaciones clásicas acerca de la modernidad de las sociedades europeas del siglo XIV al XIX, que eran en su mayoría “lineales, descriptivas, aprisionadas en lo inmediato de los hechos históricos, y completamente ajenas a las problemáticas de la sociología, de la psicología y de la teoría social que les son contemporáneas” (Aguirre, 2017, p. 9), Elias desmitifica tales explicaciones y “elabora en su lugar y de manera alternativa todo un nuevo tipo de interpretación histórica” (p. 9), por vía de la redacción de *La sociedad cortesana* y *El proceso de la civilización*, dupla de toque crítico, cuyo punto capital de estudio es la modernidad europea en su tránsito de la sociedad nobiliaria caballeresca feudal hacia la sociedad cortesana absolutista; estudios focalizados desde la perspectiva procesual civilizatoria en el largo plazo.

El marco general del modelo de estudio del proceso civilizatorio se delinea así: una teoría de la civilización comprende igualmente un modelo de las relaciones posibles entre el cambio a largo plazo de las estructuras individuales de los hombres (en la dirección de la consolidación y diferenciación de los controles emotivos) y el cambio a largo plazo de las composiciones que construyen los hombres en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración; esto es, por ejemplo, en el sentido de una diferenciación y prolongación de las líneas de interdependencia y de una consolidación de los “controles estatales” (Elias, 2009a, p. 31).

Tal es, en su enunciada generalidad, el modelo del proceso civilizatorio moderno que enmarca las investigaciones históricas empíricas eliasianas. Aproximación, en suma, al problema de la relación entre individuo y sociedad, que no es sino motivación de nuestro pensador para redactar su invitación a conformar una psicología histórica con la intención de superar a la historia, la sociología y la psicología prevalecientes en los años veinte y treinta del siglo pasado, las mismas que se hallaban ensortijadas en acercamientos estáticos y de corto plazo, por medio de experimentos en el presente, bajo modos mecánicos y atemporales. Si los investigadores de esas décadas promovían la duración efímera de los objetos estudiados, es porque tomaban como criterio válido de análisis los límites de su propia vida personal. En cambio, Elias restituye la temporalidad real de tales objetos, pues el desarrollo de las estructuras sociales y de las estructuras de la personalidad, deben su desarrollo y transformación reales al transcurso de siglos o incluso de milenios (Aguirre, 2017).

Entonces, los libros históricos, aunque centrados en investigaciones empíricas, no son ajenos a postular explícita o implícitamente enunciaciones teóricas o ideas respecto al estatuto disciplinario de las ciencias sociales, como la historia y la sociología. En la introducción a *La sociedad cortesana* (1982)²⁶,

²⁶Estamos al tanto de que la primera versión de *La sociedad cortesana* nacida en el periodo de entreguerras carecía de la introducción mencionada, la cual fue escrita en 1968, en Leicester,

asistimos a una estocada dirigida directamente al estado epistemológico y disciplinario de la historia tradicional, la que parroquialmente se recluía en su ámbito positivista sin integrar las aportaciones de otros sectores científicos, como el de la sociología; rasgo cientificista carente de modelos teóricos, e incapaz, en una palabra, de investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, dígase procesuales, como las escritas por nuestro autor.

Pues para Elias, el modelo del proceso civilizatorio se adjunta a la reflexión sobre la condición epistemológica y disciplinaria de las ciencias, las cuales, sólo por medio de su reformulación, serían capaces de inspeccionar objetos operacionales que involucren la relación entre lo que se da por llamar los individuos y la sociedad. ¿Cuál es la importancia de este estudio?

En las páginas finales de su magna obra de 1939, Elias (2009a) define que el proceso de la civilización no se habrá terminado, que estaremos inmersos en él, mientras no sea asegurado a los individuos el acceso, como regla y no como excepción, a la congruencia entre las exigencias sociales, por un lado, y las inclinaciones y necesidades personales, por el otro; es decir, hasta que sea asegurado el acceso a aquello que denominamos felicidad o libertad. Ésta no es más que una característica del modelo del proceso de la civilización, que a su vez especifica epistemológicamente la propuesta por una psicología histórica.

3.2.5 Posguerra

82

Luego de la guerra, Elias detiene su labor investigativa, retomándola formalmente hacia la mitad de la década de 1950, momento en que su ideario aún carga consigo la marginalidad y obstaculización de sus obras dentro el seno de las ciencias sociales. Pero es con la coyuntura de la revolución cultural mundial de 1968 (Aguirre 2017), que dicha obstaculización y marginalidad irían desapareciendo sólo parcial y gradualmente, y esto principalmente por dos razones: una es el talante revolucionario de la fecha simbólica sesentayochera (Aguirre, 2018), que sintonizaba con el acento crítico de sus obras históricas, las cuales fueron publicadas en nuevas ediciones en 1969; otra es la democratización y pluralización de los espacios universitarios, abiertos a científicos sociales antes relegados²⁷.

Inglaterra, con tal de ser incluida en la publicación de ese libro en 1969 (Elias, 1982). Sin embargo, Elias expone su disertación introductoria luego de haber calibrado su investigación previa y reconociendo su vigencia en torno al año 1969, cuando el estado generalizado académico de la historia y la sociología cargaba con rasgos cientificistas. Mismo sentido de vigencia calibrada que, por lo demás, aplica para la introducción de *El proceso de la civilización* (escrita igualmente en 1968 durante la estancia del autor en la universidad de la localidad inglesa ya mencionada), introducción incluida en la reedición en idioma alemán de 1969 de dicho escrito (Elias, 2009a). Para una vista completa de estos datos editoriales, véase Kuzmics y Mörrth (1991) y Vera (2002).

²⁷ En parte gracias a esa incipiente pluralidad democrática, Elias consigue entrar como profesor invitado a la Universidad de Ámsterdam en 1969, recomendado por su amigo y colega Johan Goudsblom. En una entrevista, Goudsblom menciona que dicha apertura se entiende como un

El pensamiento de Elias, siempre en desarrollo, no sería ajeno a las condiciones antes mencionadas. Si en 1939, en el "Bosquejo de una teoría de la civilización" de su obra magna, acomete una invitación a configurar una psicología de influjo histórico, con el paso de las décadas retomaría ese planteamiento para diseccionarlo y reformularlo, principalmente en *La sociedad de los individuos* (1990b), donde somete a escrutinio el problema de la relación entre individuo y sociedad. No obstante, dicho problema es interdependiente de otro: el problema del desarrollo social del conocimiento, el cual es tratado enfáticamente en *Compromiso y distanciamiento* (1990a). Esta dupla de libros incluye escritos redactados a lo largo de cinco décadas; el segundo entabla, entre otros puntos, una sugerencia inédita: la conformación ya no de una psicología histórica, sino de lo que llama un modelo de modelos, integrador ya no sólo de la historia, la psicología y la sociología, sino del entramado completo de las ciencias sociales, y aun de las ciencias en su entereza, esto es, abarcando también a las ciencias físicas y biológicas. Es decir que Elias pasa del planteamiento por una psicología histórica a un modelo de modelos; en otras palabras, transita de exhortar a la creación de un ámbito de estudio inédito a la integración de las ciencias. Pero éste es de Elias uno de sus planteamientos maduros, ejercido hacia el cierre del siglo XX, cuando el trayecto de las ciencias sociales, de acuerdo a Wallerstein (1996), acude a su etapa de apertura epistemológica y disciplinaria; a diferencia de la primera exhortación emplazada alrededor de 1940, cuando las disciplinas de las ciencias sociales caminan hacia su consolidación. No profundizaremos en este punto, pues recordemos que a nuestro trabajo le compete solamente la especificidad de las investigaciones de psicología histórica mecanografiadas hacia la cuarta década del siglo que nos precede.

4. Especificidad de las propuestas de psicología histórica

Anteriormente nos hemos detenido en las condiciones generales que hicieron posible que uno y otro pensador asumieran una actitud desviada respecto a la tradición historiográfica y de las ciencias sociales. Es evidente que, con ello, podemos tintar ciertas articulaciones que aproximan entre sí a Lucien Febvre y a Norbert Elias. Articulaciones que sumariamente convergen en "una nueva forma de abordar o de aprehender a los hechos históricos, una forma que podemos caracterizar como '...un nuevo tipo de historia, interpretativa, comparatista, analizada desde la perspectiva de la larga duración, innovadora en los temas que aborda y profundamente crítica'" (Aguirre, 2017, p. 13), encontrando

"movimiento hacia la democratización" de los espacios académicos, en el que las ideas de los jóvenes eran más respaldadas que antes por sus respectivos contextos: "algunas veces", comenta, "cierta estructura u organización es necesaria para cultivar esas ideas" (Norbert Elias Foundation, 2018, 18:00).

además en la dupla de pensadores el rigor erudito en el abordaje preciso de las fuentes de información. Concordancias que provocan extrañeza, cuando en el rastreo de las fuentes de consulta de ambos autores, no encontramos la lectura recíproca de sus obras. Sin embargo, consta que Elias tenía conocimiento de la revista de *Annales*²⁸.

En ambas exhortaciones de psicología histórica, se encuentran dos arenas principales en las que trabajan: la reformulación epistemológica y la reorganización disciplinaria. A continuación, destacamos las diferencias elementales entre las maneras en que abordan dichas arenas las exhortaciones en cuestión, diferencias que sitúan en relieve la especificidad de las posiciones de nuestros autores.

4.1 Especificidad de la propuesta febvriana por una *psychologie historique*

Lucien Febvre genera una propuesta por una psicología histórica a partir de la atención al problema de la relación entre la psicología individual y el universo mental de una época. Por una parte, sus estudios biográficos elaborados en el periodo de entreguerras sugieren que son guiados por parámetros de una psicología de índole histórica. A diferencia de ello, en sus artículos-programa propone esquemáticamente en algunos artículos programáticos, escritos entre 1938 a 1941, la construcción de dicha psicología. Tal propuesta, pensada para su desarrollo ulterior, tiene como punto cardinal la reorientación de los estatutos epistemológicos de la psicología hegemónica durante la primera mitad del siglo XX cronológico, así como la creación de alianzas entre esa misma disciplina y aquellas que integran a las ciencias humanas, en especial la historia. Febvre escribe en 1938: la "Psicología [...] debe mantener relaciones permanentes con esas disciplinas mal definidas que colocamos en total confusión bajo el título tradicional de historia" (1992, p. 207). Y reclama, en 1941 y en vista de la *sensibilité* como un objeto de la psicología: "la sensibilidad en la historia amerita una investigación, una de amplio rango, masiva, colectiva" (1992, p. 238).

Ahora bien, el autor del estudio sobre Rabelais estipula las directrices de una posible psicología histórica, por medio de premisas históricas, sociológicas y psicológicas.

²⁸ En el capítulo tercero "Sociogénesis de la civilización occidental" de *El proceso de la civilización*, Elias (2009a) realiza tres notas mencionando a Marc Bloch y en una de ellas alude a la lectura de los *Annales d'Histoire Économique et Sociale* de 1932. Esto sugiere que, si bien no confrontó directamente a Febvre, sí estaría al tanto de sus investigaciones, al menos por vía de Bloch. Pero, por más fuerte que sea la sugerencia, aceptarla sería entrar al terreno de la especulación.

4.1.1 Premisas históricas y sociológicas

Febvre considera, en primer lugar, que existen grandes obras históricas e individuos a los que se les adjudica la autoría de las mismas. Por grandes obras históricas se entiende:

Un conjunto de hechos reunidos, ensamblados y dispuestos por historiadores de tal manera que forman un enlace en una de las grandes cadenas de hechos distintos, homogéneos (políticos, económicos, religiosos, etc.) que atamos más o menos firmemente alrededor del pasado histórico de la humanidad (Febvre, 1992, p. 209).

Tales obras históricas, económicas, religiosas, ideológicas, políticas, se expanden más allá de pequeños grupos, uniéndolos o dirigiéndolos en una dirección determinada. Ahora bien, el autor de una gran obra histórica es aquel individuo a quien la creencia común considera el responsable de dicha obra. Pero la autoría, hay que insistir en ello, debe ser vista más allá de esta simplificación. La sociedad se encuentra atravesada en todo momento por un conjunto de hechos que, aparentemente sin ley alguna, colisionan y empalman unos con otros alrededor de cada ser humano en cada momento de su vida; existe, entonces, un mundo y un grupo social en relación con el hombre. Si la creencia común hace de un hombre el autor de una gran obra histórica, por su parte el conocimiento historiográfico de índole psicológica hará de ese hombre sólo un participante de la obra histórica, cooperativo en el grupo al que pertenece. Febvre (1992), por señalar un caso, se interroga: aquel que se conoce como el autor de grandes obras históricas, de acción colectiva o científicas, sea este autor Darwin, Shakespeare, Marx o Calvino, y tomando en cuenta que esas obras parecen realmente salir de su cerebro, "¿qué tal si esas obras no pudieran ser igual de efectivas sin la cooperación y la activa participación del grupo que las adopta?" (p. 210). No existe, pues, justificación real para oponer al hombre y la sociedad, ya que sus relaciones se expresan imbricadas y desarrolladas en el tiempo.

85

4.1.2 Premisas psicológicas

Al calibrar estas premisas históricas y sociológicas, para Febvre la psicología sigue manteniéndose en la base de los estudios de la historia y de esta relación, considera, se enmendarían las limitaciones externas que restringen a cada ámbito de estudio a su parcela de conocimiento y en el mismo sentido, las limitaciones internas de la disciplina psicológica. Como solución de estas últimas, el annalista dispondrá algunas observaciones que hemos de considerar como premisas psicológicas, las que guiarían la integración del objeto de estudio de una psicología histórica.

El autor del estudio sobre Martin Lutero, concibe que los psicólogos, para conseguir una psicología de estatuto histórico, tienen que llevar a cabo sus

investigaciones en tres niveles: social, orgánico y diferencial. Primero, el psicólogo,

tendrá que averiguar hasta qué punto el hombre está en deuda con su ambiente social: *psicología colectiva*. Después, qué es lo que el hombre debe a su organismo específico: *psicología específica o psicofisiología*. Finalmente, lo que los seres humanos individuales le deben a las peculiaridades de su fisiología, la naturaleza aleatoria de su constitución y los eventos casuales de su vida social: *psicología diferencial* (Febvre, 1992, p. 212).

Se esquematizan de esta manera tres niveles de análisis. Uno, que abarca las condiciones grupales que condicionan la constitución social del individuo. Otro, que destaca las condiciones fisiológicas y biológicas que condicionan la constitución individual del ser humano. Y por último, uno que considera las constituciones sociales e individuales en mutuas relaciones en desarrollo. Con estos tres niveles establecidos (el último de los cuales es conseguido sólo por el cumplimiento de los dos previos) se podrá acceder a una faz retrospectiva o histórica de la psicología.

4.1.3 Condiciones de existencia

Como se ha escrito previamente, Febvre estipula que a partir de la definición concreta de las condiciones de existencia específicas en las que vive un individuo, es posible acceder a la perspectiva mental de su época. Las condiciones de existencia cubren con su manto todo un conjunto de manifestaciones históricas, entre ellas el equipamiento mental, pero es, en realidad, el movimiento de conjunto de las condiciones y las manifestaciones de una época, el que habilita la existencia recíproca de dichos planos.

Llegados a este punto, se preguntará cuáles son las condiciones de existencia. Las condiciones de existencia son disposiciones que posibilitan una forma particular de sentir, pensar y relacionarse entre los seres humanos en una sociedad históricamente condicionada en la época moderna. Y tales condiciones son las siguientes: fisiológicas, materiales, sociales y psicológicas. A continuación, las referimos brevemente²⁹.

Condiciones de existencia fisiológica: los tejidos, órganos y sistemas del cuerpo humano son sensibles, reaccionan ante estímulos internos y externos. Ejemplos: las enfermedades, las sensaciones de calor o frío, hambre o saciedad, sueño o vigilia, etcétera. Las condiciones fisiológicas y anatómicas condicionan la realización, o no, de ciertas actividades (Febvre, 1992).

²⁹ Para esta corta caracterización de las condiciones de existencia que, de acuerdo a Febvre, forman parte del objeto operacional de una psicología histórica, hemos de retomar, además de los artículos programa, el libro que les es intelectual y temporalmente contemporáneo: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* (Febvre, 1959), pues aquí se hallan elementos caracterizadores de tales condiciones de existencia.

Condiciones de existencia material: los elementos materiales técnicos son los instrumentos y medios que el individuo usa para sortear las condiciones concretas impuestas en su vida diaria. Sirven de sustento, pero de igual manera para sortear las necesidades, requerimientos y capacidades de los individuos. Los medios de transporte y comunicación (como las vías de traslado de bienes y la imprenta), las fuentes de energía e iluminación, el mobiliario, los utensilios para la alimentación, los materiales de construcción, los instrumentos de registro temporal, los instrumentos de investigación científica (como los microscopios y los telescopios), etc. (Febvre, 1992).³⁰

Condiciones de existencia social: se refiere a la dimensión específica de la totalidad social que es la cultura. Se incluye la escuela, las artes, la arquitectura, pero asimismo la moral, los ritos, prácticas, normativas que permean la vida de los individuos y los grupos que ellos mismos constituyen. La cultura se distribuye en distintas instancias como, por ejemplo, la pública, privada, personal y profesional³¹.

Condiciones de existencia psicológica: se compone de los recursos intelectuales o utillaje mental y la sensibilidad.

4.1.4 Utillaje mental

Recordemos que en el Tomo I de la Enciclopedia francesa, titulado *L'outillage mental. Pensée. Langage. Mathématique*, Febvre vierte algunos razonamientos inmiscuidos con la categoría de utillaje mental, mismos que reconocemos en su estudio sobre Rabelais:

Cada civilización posee un conjunto de utensilios (valga la palabra) mentales; más todavía, a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya de las técnicas ya de las ciencias, que la caracteriza, se renueva ese conjunto de utensilios y se hace algo más desarrollado para determinadas aplicaciones y algo menos para otras. Y se trata de un conjunto de utensilios mentales que esta civilización, que esta época determinada no puede asegurar que sea capaz de transmitir íntegramente a las civilizaciones y a las épocas que le sucederán (Febvre, 1959, p. 122).

Porque “Cada época se forja mentalmente su universo” (Febvre, 1959, p. 1), el utillaje mental es contingente, vale “para la civilización que supo forjarlo; tiene valor para la época que lo aplica; pero no sirve para toda la eternidad ni para

³⁰Febvre (1959) habla de igual manera de los elementos materiales, los cuales tienen como función “trabajar sobre lo real, para captar los fenómenos naturales, para interpretarlos y adaptarlos” (p. 263). Para ahondar en la relación entre los instrumentos y técnicas, por un lado, y la ciencia, por el otro, véase el Capítulo III del Libro Segundo de la obra recién citada.

³¹Para las distintas instancias en que se manifiesta la vida cultural, véase el Capítulo 1 del Libro Segundo de Febvre (1959). En su estudio sobre Lutero, Febvre (1956) incluye, como parte de la totalidad social, a los aspectos políticos y económicos que influyen en la vida psicológica del individuo —por lo demás sin profundizar demasiado en ello; a este respecto, véase el apartado II. La Alemania de 1517 y Lutero.

toda la humanidad, ni siquiera para el limitado curso de una evolución interna de civilización..." (p. 122). De tal forma, la composición del universo mental que una época se fabrica para sí misma se sustenta en los materiales actuales de los que dispone, en "todos los hechos (verdaderos o falsos) que heredó o que ha ido adquiriendo" (p. 1); pero también, es resultado de la conjunción de "sus propias dotes, con su ingenio específico, sus cualidades y sus inclinaciones, con todo lo que la distingue de las épocas anteriores" (p. 2). De tal conjunción de elementos actuales y pasados, surge el estado de espíritu de la época que compone la estructura mental y estructura sentimental de los individuos. Por esto mismo el objeto de estudio del Rabelais febvriano es "el sentido y el espíritu" (p. 1) del siglo XVI francés, al que el annalista se aproxima por medio de "un examen crítico de una serie compleja de problemas históricos, psicológicos, y metodológicos" (p. 7). Su motivación radica en que si bien antes existían "testimonios de psicología histórica" (p. 15) acerca de Rabelais, lo que no existía era una psicología histórica como tal que permitiera estudiar a cabalidad al personaje; lo primordial en el Rabelais es el planteamiento de un "problema de psicología retrospectiva" (p. 75), dígase histórica.

Una de las directrices metodológicas defendidas por Febvre (1993) consiste en "evitar el pecado mayor de todos los pecados, el más irremisible de todos: el anacronismo" (p. 10). El oficio del investigador debe poner de relieve sus concepciones presentes, las que podrían suscitar discordancias al profundizar en el objeto de estudio. Al no tomar en cuenta que el espíritu del individuo del pasado, que no seguía los mismos rumbos y actitudes que el nuestro, se pregunta Febvre (1993), "¿No estaremos sustituyendo sus pensamientos por los nuestros y buscando detrás de las palabras que ellos emplearon un sentido que ellos nunca les habrían dado?" (p. 15). Porque "Cada época se fabrica mentalmente su universo [...] Del mismo modo, cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado histórico" (pp. 7-8). Los investigadores, instalados en su época, Febvre apunta, están supeditados a las influencias que incitan a que el genio varíe, así como:

Las cualidades del espíritu y el método intelectual; están sobre todo, las curiosidades y los motivos de interés, que cambian rápidamente y proyectan la atención de los hombres de una época sobre determinados aspectos del pasado, durante mucho tiempo en la sombra y que se verán de nuevo oscurecidos el día de mañana (1993, p. 8).

Por esto mismo, Febvre se interesa por la erudición al manejar documentos, específicamente asignándoles su fecha correcta. Precisión objetiva que responde a una tarea que el historiador Jules Michelet ha asignado a la práctica historiográfica: fechar finamente (*dater finement*); respecto a la cual Febvre (1913) subraya: "Más que cualquier otro, el psicólogo historiador debe esforzarse por seguir los preceptos del maestro [Michelet]" (pp. 276-277). El psicólogo historiador ha de detectar en la materia de su investigación, sin alteración alguna, las fechas que corresponden tanto a su tiempo presente

como al pasado. Se sortea, así, el anacronismo por medio de una precisión objetiva que se sobrepone a las preconcepciones subjetivas del investigador; precepto fundamental en el oficio del historiador y del psicólogo historiador.

4.1.5 Sensibilidad

Para Febvre la *sensibilité* (sensibilidad o sensibilidad), es una noción que ha tenido un recorrido lingüístico desde el siglo XIV al siglo XX: en el XIV cuando fue sobre todo un adjetivo (*sensible*: sensible o sensitivo); en el siglo XVII, ya como *sensibilité*, refiere, cierta respuesta del ser humano a impresiones de orden moral. Se habla de sensibilidad a la verdad, a la bondad, al placer, etc.; en el siglo XVIII indica una manera particular de experimentar sentimientos humanos (sentimientos de pena, tristeza, etc.); y a inicios del siglo XX se realiza una distinción entre las palabras *sensible* y *tendre*: la primera señala una respuesta fisiológica y nerviosa a estímulos externos; la segunda, una respuesta sentimental, que tiene que ver con los "movimientos del alma que se precipita hacia los objetos" (como se citó en Febvre, 1992, p. 222).

Tomando en cuenta lo anterior, y refiriéndose a Wallon y Blondel, para Febvre (1992) la sensibilidad es, ante todo, "la vida afectiva y sus manifestaciones" (p. 222) (*la vie affective et ses manifestations*). La vida afectiva, la vida emocional, y sus manifestaciones, tal es la sensibilidad. Ante esta terminante noción, Febvre prevé algunas objeciones. Por ejemplo, anticipa que se le dirá que entonces está dando una definición personal y subjetiva, pues no existe algo más personal y subjetivo que la experiencia de una emoción, como el miedo, la alegría o la angustia. Pero, ante estas observaciones, Febvre responde: "no debemos confundir: una emoción es sin duda otra cosa distinta que una simple reacción automática del organismo a los estímulos exteriores" (p. 223). Esto es así porque para el historiador, los estímulos y sus respuestas, las reacciones que la caracterizan no necesariamente aceleran, agudizan, diversifican o intensifican el comportamiento de los individuos que están sujetos a una emoción (*émotion*), sino que es posible que suceda lo contrario o incluso otras manifestaciones.

Entonces, "el Dr. Wallon", continúa Febvre (1992), "dice correctamente que las emociones constituyen un nuevo patrón de actividad, que no debe ser confundido con meras respuestas automáticas. En primer lugar, ellas brotan de otras fuentes que no son la vida orgánica" (p. 224). Es así que Febvre incita a que se consideren las emociones con un carácter particular: la vinculación de las emociones con la vida social. Las emociones, nos apremia Febvre, son contagiosas (*Les émotions son contagieuses*), "ellas implican relaciones de hombre a hombre, relaciones colectivas" (p. 224). Puesto que las emociones requieren de relaciones grupales para transmitirse y sostenerse, y que forman patrones de actividad social, pueden considerarse como una especie de instituciones que norman la vida colectiva.

Y al tiempo de que las emociones se vinculan con la vida social, también se vinculan con la vida histórica. Así lo marca el autor cuando aborda la relación de los sentidos del cuerpo con las emociones. A razón de numerosos factores, cada sentido es preeminente sobre los otros en épocas determinadas. La predilección por un sentido sobre otro no es, clarifica, una erradicación de los sentidos restantes. La composición del mundo en una época dada, que es captada por los órganos de los sentidos, se constituye con privilegio de unas sensaciones en detrimento de otras. Por ejemplo, al captarse imágenes visuales, su composición puede ser olfativa o auditiva, pues estos sentidos están favorecidos. Febvre (1959) escribe que la estructura mental de los hombres del siglo XVI francés no contaba con los instrumentos de análisis y síntesis tan familiares para los hombres del siglo XX: "nosotros", agrupa, "somos hombres de invernadero; ellos de intemperie. [...] Hombres que incluso en sus ciudades sentían el campo [...] Hombres al aire libre que veían, olían, husmeaban, escuchaban, palpaban y aspiraban la naturaleza en todos los sentidos" (p. 293); y sin embargo, "Ni una palabra 'visible'" plasmada por los poetas a la hora de colorear el mundo captado por todos los sentidos: mares, fantasmas, ninfas, árboles, prados, Francia: todo delineado con el lápiz "de ruidos y de perfumes" (p. 296). El siglo XVI francés, para Febvre, será los años del reinado de la audición y del olfato. Así, una época se ha guiado por sus particulares "órganos de relación y seguridad" (p. 295).

Por lo anterior, nuestro pensador francés también recomienda líneas de investigación para la psicología histórica: "Cuando digo que no tenemos una historia del amor, ni de la alegría, se debe entender que no estoy pidiendo un estudio del amor o de la alegría a través de todos los tiempos, todas las edades y todas las civilizaciones" (Febvre, 1992, p. 236). Las investigaciones de la psicología histórica que visualiza, se compondrían como indagaciones que se integren al estudio global de una época, o un periodo histórico, con tal de que no sean descontextualizadas en aplicaciones generalizadas diacrónicas — temporales— o sincrónicas —espaciales— y se valide así la universalidad de fenómenos, como el de la supuesta 'naturaleza humana' universal que se traslada inmutable de una época a otra. La insistencia febvriana, rememoremos, es sobre todo una: evitar caer en el mayor de todos los pecados: el anacronismo.

4.2 Especificidad de la propuesta eliasiana por una *historischen psychologie*

A diferencia de la propuesta esquemática de Febvre, Norbert Elias enuncia sumariamente una propuesta por una psicología histórica en *El proceso de la civilización*, de 1939 (reeditado en 1969). La propuesta se perfila desde la discusión del problema de la relación entre individuo y sociedad. El propósito de dicha propuesta es la conformación de un ámbito de estudio inédito: una psicología histórica, la que daría respuesta a dicho problema por medio de

investigaciones históricas que expliquen el proceso de largo plazo del desarrollo de la estructura de la personalidad de los individuos de un grupo social específico. Psicología histórica que, no obstante, sería complementada con las investigaciones de una psicología sociohistórica, encargada de indagar el desarrollo de las estructuras sociales. Es así que la propuesta eliasiana cuestiona la condición epistemológica de la psicología imperante en las primeras décadas del siglo que nos precede, pues señala la necesidad de que sus modelos de explicación integren los resultados de la historia y la sociología, lo que invita de igual manera a que dichas disciplinas vinculen entre sí los resultados de sus trabajos.

En 1938 se abre una correspondencia entre Walter Benjamin y Norbert Elias, motivada por el envío del libro por parte de éste a aquél.³² En las misivas, Elias intenta clarificar al primero el objeto y metodología de la obra, apuntando la necesidad de completar una psicología histórica. Esta clarificación nace porque Benjamin considera que la perspectiva adoptada por Elias en el primer tomo es la de la historia cultural, si bien Benjamin tiene la reserva de indicar que la perspectiva de Elias posiblemente optaría por una historia material en el segundo tomo. Así, Elias recalca que la idea central del primer tomo más bien es hacer comprensible el cambio histórico del plano psíquico humano: “no podemos comprender la conexión entre el proceso social y el ‘psíquico’ mientras nos atengamos a observar en lo psíquico sólo lo que es estático e inmutable, en lugar de ver lo psíquico ‘en proceso’” (Schöttker, 1998, p. 52)³³. Por eso enseguida añade que el objetivo del segundo tomo es el de determinar los procesos sociales que son los “motores” de la transformación psíquica. A título de lo anterior, Elias afirma:

Tengo ejemplos de cómo los historiadores culturales, acostumbrados a ver la “esencia” de la historia en la esfera de la mente y las ideas, no tienen la capacidad de comprender este intento de una psicología histórica que analiza cosas tan simples como la comida, sonarse y los impulsos humanos más elementales. Sin embargo, sobre todo, no fue la simple recopilación de datos históricos a lo que apuntaba –como sucede a menudo con el historiador cultural–, sino a la demostración de estructuras sociopsicológicas, a partir de las cuales se podría proponer de manera más inequívoca de lo que antes era posible, un puente para las estructuras sociales (Schöttker, 1998, p. 55).

El originario de Breslau, en consecuencia, desmarca sus investigaciones de la historia cultural, en tanto que ésta considera que la esfera de la mente y las ideas son las que determinan la historia, y en cambio ubica su estudio como parte de la teoría de la civilización, que abarca la relación de los procesos

³²Mientras que se encontraba en impresión el tomo II, Elias envió ejemplares del tomo I a algunos intelectuales alemanes para que lo leyeran y reseñaran, como es el caso de Walter Benjamin (Schöttker, 1998).

³³Carta fechada el 17 de abril de 1938. La correspondencia se recuperó y publicó en 1988 por Detlev Schöttker (1998), aprobada por Elias; consta de cuatro cartas, abierta por Elias en la fecha antedicha y cerrada por Benjamin el 12 de junio del mismo año.

psíquicos y los procesos sociales, caracterizados por ser concretos, mas no ideales. En esta teoría de la civilización es donde tiene cabida su invitación a formar una psicología histórica. Siguiendo la misma correspondencia, el originario de Breslau reitera la que fuera su principal preocupación del momento: "encontrar un método claro y un material sin ambigüedades que superara la aún dominante visión estática de los fenómenos psíquicos" (Schöttker, 1998, p. 54).

Entre la escritura del tomo I y II de *El proceso de la civilización*, Elias inició la redacción de unos borradores centrados en una problemática encontrada reiteradamente en el libro: la relación entre individuo y sociedad. Esos borradores, en un inicio, fueron concebidos, de acuerdo con Elias, "como parte de la teoría global del segundo tomo" (Elias, 1990, p. 12). Sin embargo, estas páginas no fueron incluidas en el libro, puesto que de por sí era demasiado extenso y se dio por concluido. Los borradores, además de redactarse para ser expuestos en una serie de conferencias en la región escandinava, terminaron siendo la primera parte del libro que hoy conocemos como *La sociedad de los individuos* (Elias, 1990b)³⁴. La segunda y tercera parte de este último libro, escritas respectivamente entre 1940-1950 y 1986-1987, son textos que desarrollan las ideas de la primera parte. Esto significa que el problema de la relación entre individuo y sociedad fue precisándose y robusteciéndose conforme Elias fue aquilatando su pensamiento en el paso de las décadas. Y eso significa, también, que la exhortación por una psicología histórica, gestada en respuesta al mismo problema antes mencionado, es una exhortación profundizada en elaboraciones ulteriores.

En *El proceso de la civilización* se realiza una propuesta por una psicología histórica (acompañada de una psicología sociohistórica) que, sin embargo, es preliminar, como lo comprueba el hecho de que sea incluida en el resumen final subtítuloado "Bosquejo de una teoría de la civilización". Como se verá enseguida, al tiempo que el autor afinará dicha teoría en textos ulteriores, también problematizará y actualizará la convocatoria. Desarrollo mismo de la propuesta que corrobora una de las posturas medulares del autor: pensar en proceso. Elias (2013c) remarca:

Uno de los aspectos más difíciles de mis problemas, llámese el problema de *pensar en proceso* [...] qué difícil es pensar en proceso. Estamos acostumbrados a *pensar en momentos*, a llevar a cabo lo que llamo 'reducción de proceso', el cual oculta la condición de proceso de cualquier secuencia de eventos (p. 277. El énfasis es nuestro).

³⁴ Elias fue invitado por el filósofo Anders Karitz a dictar esas conferencias; entre los sitios visitados se encuentra la Universidad de Uppsala, en Suecia. Por la correspondencia fechada entre Elias y Benjamin, sabemos que el primero recorrió la región escandinava durante seis semanas, entre el 17 de abril y el 3 de junio de 1938. Véase Schöttker (1989) y Van Krieken (1998).

Se indica, pues, que antes de restituir sin más la vigencia de sus propuestas por alguna clase de psicología, en cambio habría que guiarnos por el desarrollo de sus ideas sobre una psicología histórica (y sociohistórica), que planteadas en 1939 se desarrollaron ulteriormente en el curso intelectual del autor, principalmente en obras como *Compromiso y distanciamiento* (1990a) y *La sociedad de los individuos* (1990b).

Pues si en un inicio se invita a crear la inédita disciplina de la psicología histórica, en esos textos posteriores, y partiendo de la misma problemática, ya no se reitera la invitación, sino que se llama a la integración de las ciencias teórico-empíricas, dígame las ciencias sociales, físicas y biológicas. Integración que sería sustentada, en un futuro, por un modelo general de estudio al que se adherirían modelos de generalidad menor: un modelo de modelos, que se basaría en la indispensable reestructuración de las bases epistemológicas de las ciencias modernas. Este último llamado aquí lo denominamos preliminarmente como una propuesta por un modelo de modelos. En una palabra, Elias problematiza la cuestión inicial y pasa de una propuesta por una psicología histórica a una convocatoria por un modelo de modelos³⁵.

La propuesta por un modelo de modelos, considerando la problemática de la propuesta por una psicología histórica, hará un llamado ya no a formar un ámbito de estudio nuevo, sino a reestructurar epistemológica y disciplinariamente a las ciencias modernas. Es decir: al problema de la relación entre individuo y sociedad –objeto de la primera propuesta— lo acompaña ineludiblemente la meditación acerca del problema del desarrollo social del conocimiento –objeto de la segunda propuesta—. Por tanto, la especificidad de la propuesta por una psicología histórica circunscribe un cuestionamiento al estado epistemológico de la historia, la psicología y la sociología, pero al mismo tiempo interroga la puesta organizativa, parcelada, de tales disciplinas, tanto en el lapso de entreguerras como hacia el final de la sexta década del siglo XX cronológico.

Conclusiones

Las primeras tentativas por elaborar una psicología histórica datan de los albores del siglo que nos precede, con el programa inaugural de la R. S. H. postulado por Henri Berr. En la década de 1920, discurren los albores de *Annales* con un proyecto que vendría a ser después la segunda hegemonía historiográfica, la que da cabida en sus filas a Lucien Febvre. Después hemos consignado la manera en que Norbert Elias, adscrito a la cultura cosmopolita

³⁵Zabludovsky (1999), ha revisado el llamado eliasiano por una psicología sociohistórica, principalmente por medio de las críticas a las nociones de la racionalidad weberiana y de la acción social. Consideramos, no obstante, que dicha revisión carece de la inspección eliasiana de pensar en proceso recién citada, la que conduciría a la propuesta por un modelo de modelos.

judía, se posiciona como un allegado a la historiografía crítica académica alemana. En el periodo de entreguerras europeo, tanto Febvre como Elias, acosan críticamente la zona civilizatoria moderna a la que pertenecen diferenciadamente: el primero ligado al tipo de discurso mediterráneo, el segundo al tipo de discurso nórdico-germano. Instancias todas ellas inmiscuidas, para el caso que nos ocupa, en la contraposición de las tareas práctico-metodológicas por un lado y teóricas por el otro. Instancias que además nos introducirán en la vinculación entre la psicología y la historia, pero ahora hacia mediados del mismo siglo.

En el periodo de entreguerras, el historiador y el científico social alemán, realizan investigaciones históricas que incluyen interrogaciones psicológicas, reflexionando sobre la necesidad intelectual de incorporar elementos teóricos y metodológicos en las investigaciones de la psicología. Incorporadas a las investigaciones, encontramos propuestas de psicología histórica, las cuales son definidas por las condiciones estructurales y coyunturales de la civilización moderna europea, tanto sociohistóricas como disciplinarias de las ciencias sociales.

Las exhortaciones de psicología histórica señalan lo siguiente: siguiendo a Lucien Febvre, la *psychlogie historique* reconstituiría las condiciones de existencia que estipulan el sentido, pensamiento, sensibilidad, emotividad y utillaje mental específico de la cosmovisión de los individuos de una época pasada. Mientras que para Norbert Elias la *historischen psychologie* corroboraría los cambios sucedidos durante el largo plazo de la dirección del proceso civilizatorio en el comportamiento afectivo y el sistema emotivo de los individuos de una configuración social dada, así como el funcionamiento de las consideraciones recíprocas y la creciente pacificación de sus instintos, que, en conjunto, definen una economía psíquica particular.

Las postulaciones de una posible psicología histórica sugieren que ésta abordaría fenómenos histórico psicológicos específicos, como el manejo del utillaje mental o la contención de los instintos, que todas las veces se vinculan a la categoría de totalidad, ya sea asimilada como civilización, para Elias, o época, para Febvre.

Otra diferencia elemental entre las perspectivas eliasiana y febvriana, radica en que la primera privilegia la presencia de un modelo teórico de los procesos a largo plazo, que conduzca la investigación documental y el tratamiento rigurosamente erudito de las fuentes. Si bien las investigaciones de psicología retrospectiva febvrianas se basan en indagaciones documentales circunscritas a un individuo enlazado a su época, no son conducidas por un modelo teórico que dé cuenta del proceso que vincula la estructura social y la estructura emotiva del individuo. Esta es la razón por la que Elias subsume la investigación documental al modelo teórico de los procesos civilizatorios

propios de la modernidad³⁶; a este respecto, su propuesta nos brinda frutos mayores que la de su colega francés.

Ambas exhortaciones por una psicología histórica son emitidas en torno al año 1940. Las fechas de las publicaciones permiten que se concluya que la propuesta de Febvre (publicada entre 1938 y 1941) es trabajada en un episodio maduro de su labor intelectual, y es, por tanto, el resultado de décadas de investigación. Mientras que la exhortación de Elias, si bien es parte de una investigación producida por lo menos durante una década de reflexión teórico empírica, consiste en un primer planteamiento —por eso se incluye en el “Bosquejo de la teoría de la civilización” de la magna obra de 1939— planteamiento que sería precisado y reformulado en el resto de su repertorio libresco, esencialmente en *La sociedad de los individuos* y *Compromiso y distanciamiento*, dos redacciones desarrolladas en el lapso de cinco decenios y publicadas en la década de 1980, etapa intelectual madura, donde ya no se invita a la conformación de una psicología histórica, sino de lo que llama un modelo de modelos. Por lo anterior, es fundamental remitirnos a la postura de Elias (2013c) que defiende pensar en proceso, en vez de pensar en momentos. Optemos, sugiere Elias, por subrayar la condición de proceso de cualquier serie de eventos, entre las que encontramos el planteamiento, nutrición y cambio de los pensamientos. Dígase entonces que, antes de restituir sin más la vigencia de su planteamiento inicial de psicología histórica, en cambio habría que guiarnos por el desarrollo de sus ideas respecto a tal psicología pues, planteadas desde 1939, se desarrollaron ulteriormente en el curso intelectual del autor.

Nuestro trabajo no repara en resaltar que toda investigación es un trabajo colectivo; y toda propuesta investigativa, inconclusa. Las instigaciones de psicología histórica abordadas no son ideas sin influjos concretos que permiten su gestación y emisión; existe toda una base de pensamiento y sucesos concretos en cuya articulación se solidifican las transacciones intelectuales que producen dos instigaciones que se interesan en la construcción de una psicología de corte histórico. Restan pendientes investigaciones que puntúen las articulaciones y discrepancias entre ambos pensadores, sus obras y propuestas. Y restan vacíos en otras direcciones, como la inspección de la propuesta de psicología histórica elaborada por el científico histórico francés Ignace Meyerson, propuesta un tanto ignorada en el mundo hispanohablante, debido primordialmente a la barrera editorial causada por la inexistente traducción al español de su catálogo libresco.

³⁶Para entrar al detalle de las razones por las cuales el científico social germano integra inequívocamente las investigaciones documentales a modelos teóricos, véase Elias (1982; 2009a) (especialmente las introducciones); Elias (2009b, nota 11).

REFERENCIAS

- Aguirre, CA. (2000). Rethinking current social sciences: the case of historical discourses in the history of modernity. *Journal of world-systems research*, 6(3), 750-766.
Recuperado de: <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.205>
- Aguirre, CA. (2003). Balance crítico del siglo XX histórico. ¿Breve, largo o muy largo siglo XX? *Historia Agenda*, 1(3). Recuperado de: <https://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sitpro/hist/univ/univ2/HUMCII/AguirreA.doc>
- Aguirre, CA. (2004). *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?* España: Montesinos.
- Aguirre, CA. (2005). *La "Escuela" de los Annales, ayer, hoy y mañana*. México: Contrahistorias.
- Aguirre, CA. (2017). Norbert Elias: historiador y crítico de la modernidad. *Diálogos*. 2(1), 1-27.
Recuperado de: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/37478>
- Aguirre, CA. (comp.). (2018). *La revolución cultural mundial de 1968*, Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Berr, H. (1900). Sur notre programme. *Revue de Synthèse Historique*, 1(1), 1-8.
Recuperado de: <http://gallica.bnf.fr>
- Beyle, H. (1983). *Rojo y negro*. México: Origen.
- Bloch, M. (1979). *La sociedad feudal*. México: UTEHA.
- Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blomert, R. (2002). Una visión sociológica. El itinerario intelectual del joven Elias: Breslau, Heidelberg, Frankfurt. En G. Leyva, H. Vera y G. Zabudovsky (coords.), *Norbert Elias: Legado y Perspectivas* (pp. 17-41). México: Lupus Inquisitor.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (2018). Renacimiento, Reforma, 1968. Revoluciones de larga duración. En Aguirre, CA. (comp.), *La revolución cultural mundial de 1968* (pp. 35-48). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Burke, P. (1999). *La Revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- Borges, JL. (1974). El escritor argentino y la tradición. En CV. Frías (Ed.). *Obras completas* (pp. 267-274). Buenos Aires: Emecé.
- Dosse, F. (2006). *La historia en migajas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Elias, N. (1982). *La sociedad cortesana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1990a). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (1990b). *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península.
- Elias, N. (1997). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Alemania: Suhrkamp.

- Elias, N. (2009a). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (2009b). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (2013a). Notes on a lifetime. En E. Jephcott *et al.* (Eds.), *The Collected Works of Norbert Elias, vol 17: Interviews and autobiographical reflections* (pp. 3-67). Amsterdam: University College Dublin Press/Norbert Elias Foundation.
- Elias, N. (2013b). Norbert Elias's story of his life. Interview with Arend-Jan Heerma van Voss and Bramvan Stolk. En E. Jephcott *et al.* (Eds.), *The Collected Works of Norbert Elias, vol 17: Interviews and autobiographical reflections* (pp. 71-140). Amsterdam: University College Dublin Press/Norbert Elias Foundation.
- Elias, N. (2013c). Perhaps I have had something to say that will have a future. Interview with Wolfgang Engler. En e. Jephcott *et al.* (Eds.), *The Collected Works of Norbert Elias, vol. 17: Interviews and autobiographical reflections* (pp. 274-290). Amsterdam: University College Dublin Press/Norbert Elias Foundation.
- Febvre, L. (1913). A propos d'une étude de psychologie historique. *Revue de Synthèse Historique*, 27(8), 272-278.
- Febvre, L. (1930). *Civilisation. Le mot et le idée*. En Première semaine internationale de synthèse. Centre international de synthèse. París: Le Renaissance du libre. Recuperado de: http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/civilisation/civilisation_idee.pdf
- Febvre, L. (1956). *Martín Lutero: Un destino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Febvre, L. (1935). Une encyclopédie française: pourquoi, comment?. En A. Rey (Director), A. Meillet (Director) y P. Montella. *Encyclopédie française, tomo I, L'outillage mental: pensée, langage, mathématique* (pp. 11-14). París: Larousse. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k39435h/f1.image>
- Febvre, L. (1959), *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. México: UTEHA.
- Febvre, L. (1992). *Combats pour l'histoire*. París: Librairie Armand Colin. Recuperado: http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/Combats_pour_lhistoire/febvre_c_ombats_pour_histoire.pdf
- Febvre, L. (1993) *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid: Akal.
- Febvre, L. (2009). Carta de Lucien Febvre a Henri Pirenne (sobre la creación de la nueva revista). *Contrahistorias*, (13), 26-34.
- Goberna, JR. (1999). *Civilización. Historia de una idea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Huidobro, JC. (2016). Fernand Braudel, la historia y el tiempo. Una introducción. *Revista SOMEPSO*, 1(2), 8-37.
- Jephcott, E., Kilminster R., Liston, K. y Mennel, S. (Eds.). (2013a). Note on the text. En E. Jephcott *et al.* (Eds.), *The Collected Works of Norbert Elias, vol 17: Interviews and autobiographical reflections* (pp. xi-xix). Amsterdam: University College Dublin Press/Norbert Elias Foundation.
- Jephcott, E., Kilminster, R., Liston, K. y Mennel S. (2013b). Norbert Elias. 1897-1990. En E. Jephcott *et al.* (Eds.), *The Collected Works of Norbert Elias, vol 17: Interviews and autobiographical reflections* (pp. vii-ix). Amsterdam: University College Dublin Press/Norbert Elias Foundation.

- Korte, H.(2001). Perspectives on a Long Life: Norbert Elias and the Process of Civilization. En T. Salumets (Ed.), *Norbert Elias and Human Interdependencies* (pp. 13-31). Quebec: McGill-Queen's University Press
- Korte, H. (2002). El gran libro. En G. Leyva, H. Vera y G. Zabłudovsky (Coords.), *Norbert Elias: Legado y Perspectivas* (pp. 43-80). México: Lupus Inquisitor.
- Kuzmics, H. y Mörrth, I. (1991). Veröffentlichungen von Norbert Elias 1921-1991. En H. Kuzmics y I. Mörrth (Eds.), *Der unendliche Prozess der Zivilisation. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias* (pp. 269-285). Fráncfort-Nueva York: Campus. Recuperado de: <http://hyperelias.jku.at/hypereliasstart.htm>
- Lepetit, B. (1995). Les *Annales* aujourd'hui. *Review*, 18(2), 329-354. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/40241313>
- Mandrou, R. (1962). *Introducción a la Francia Moderna (1500-1650). Ensayo de Psicología Histórica*. México: UTEHA.
- De Monzie, A. (1935). Pour une encyclopédie française. En A. Rey, A. Meillet y P. Montella (Dirs.), *Encyclopédie française, I, L'outillage mental: pensée, langage, mathématique* (pp. 5-9), París: Larousse. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k39435h/f1.image>
- Neri, M. (1996). Vers une histoire psychologique: Henri Berr et les semaines internationales de synthèse (1929–1947). *Revue de synthèse*, 117(1-2), 205-218. Recuperado de: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF03181311.pdf>
- Norbert Elias Foundation. (11 de abril de 2018). *Joop Goudsblom on Norbert Elias* [Video]. YouTube. Recuperado de: <https://youtu.be/tyklW2cojJM>
- Schöttker, D. (1998). Norbert Elias and Walter Benjamin: an exchange of letters and its context. *History of the Human Sciences*, 11(2), 45-59.
- Van Krieken, R. (1998). *Norbert Elias*. Londres: Routledge.
- Vera, H. (2002). Cronología y bibliografía completa de Norbert Elias. En G. Leyva, H. Vera y G. Zabłudovsky. (Coords.), *Norbert Elias: Legado y Perspectivas* (págs. 299-312). México: Lupus Inquisitor.
- Zabłudovsky, G. (1999). Por una psicología sociohistórica. Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social. *Sociológica*, 14(40), 151-179.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1999). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

EL VIRUS, EL SÍNTOMA Y EL GRAN PÁNICO. REFLEXIONES SOBRE UN ESTADO SOCIAL

* * *

THE VIRUS, THE SYMPTOM AND THE BIG PANIC. REFLECTIONS ON A SOCIAL STATE

Carlos Alberto Ríos Gordillo¹

Sección: Artículos

Recibido: 07/12/2020

Aceptado: 08/03/2021

Publicado: 12/04/2021

Resumen

Todo cambió en el planeta con el COVID-19 y México no fue la excepción. El virus llegó a una sociedad que presenta enfermedades crónicas, derivadas de la pobreza y la mala alimentación, con servicios de salud en franco deterioro. La debilidad de los habitantes y las instituciones de salud es proporcional a la del cuerpo social, así como el miedo al coronavirus lo es con respecto a la incredulidad en amplios sectores de la población. Al acercarse el peligro del virus y el miedo al contagio, surgieron por doquier las pulsiones de muerte, las expresiones de resentimiento, odio y rencor, a partir de la activación de estereotipos racistas, xenófobos, misóginos y clasistas, que adquirieron, en una sociedad que se siente atacada, todo el valor de un síntoma. Su veloz reproducción obedece a una sociedad polarizada políticamente, que desde hace años sufre la violencia heredada por "la guerra del narco", así como por la de los feminicidios y la delincuencia organizada. En la medida en que el contagio al virus y su letalidad han avanzado, así también ha evolucionado el resentimiento, el miedo y el odio. El virus y el síntoma son una especie de sonda de penetración al cuerpo social de nuestra sociedad.

Palabras Clave: coronavirus, miedo, odio, pánico, estereotipos.

Abstract

¹ Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: car@azc.uam.mx.

Everything changed on the planet with covid-19 and Mexico was no exception. The virus reached a society with chronic diseases, derived from poverty and poor nutrition, with deteriorating health services. The weakness of the inhabitants and the health institutions is proportional to that of the social body, just as the fear of the coronavirus is proportional to the disbelief in broad sectors of the population. As the danger of the virus and the fear of contagion approached, death drives, expressions of resentment, hatred and rancor arose everywhere, from the activation of racist, xenophobic, misogynist and classist stereotypes, which acquired, in a society that feels attacked, all the value of a symptom. Its rapid reproduction is due to a politically polarized society, which has suffered for years from the violence inherited from the "drug war", as well as from the violence of femicide and organized crime. As the spread of the virus and its lethality have advanced, so too have resentment, fear and hatred evolved. The virus and the symptom are a kind of probe of penetration into the social body of our society.

Key words: coronavirus, fear, hate, panic, stereotypes.

El virus, el síntoma y el gran pánico. Reflexiones sobre un estado social

"Lo mismo que los progresos de la enfermedad señalan al médico la vida secreta de un cuerpo, así mismo, a los ojos del historiador, la marcha victoriosa de una gran calamidad toma, para con la sociedad así atacada, todo el valor de un síntoma".

Marc Bloch, 1986. *La sociedad feudal*.

1. *No me preguntes cómo pasa el tiempo*, escribió alguna vez José Emilio Pacheco (1939-2014), cuando era todavía muy joven, a propósito de los años sesenta del siglo XX: "una época como no volverá a haber otra igual" (Pacheco, 2019). Así se han ido los últimos días, desde que el confinamiento comenzó: sin saber cómo pasa el tiempo. El martes 17 de marzo de 2020, dio comienzo la reclusión masiva de la población en México. De pronto, los virus recordaron que, así como el capital, no tienen patria y la historia universal existe pese a los escépticos. La unificación microbiana del mundo, entre los siglos XIV-XVII, (Ladurie, 1989, pp. 33 – 69) se hizo presente en 2020, unificando al planeta en torno a un enemigo invisible: el SARS-COV-2, el virus que genera el COVID-19, aparecido en la provincia China de Wuhan en los últimos meses del año 2019. Para aislar el virus, un cerco inmenso fue creado para encapsular a 11 millones de habitantes, pero éste migró con velocidad fulmínea por todo el planeta. Y así, el sol de la historia universal se movió de Oriente a Occidente.

De acuerdo con el Center for Systems Science and Engineering (CSSE) de la Universidad Johns Hopkins (JHU) el mundo está por alcanzar los ciento veinte millones de infectados, con dos millones y medio de decesos (JHU, 7 de marzo de 2021) y cientos de millones en confinamiento. El aumento del miedo al contagio es proporcional al número de infectados y al colapso de la economía internacional. Su impacto en nuestra época es tal que invita a pensar que el siglo XXI ha sido parido por un virus (Baschet, 2020). Sí, los historiadores suelen partir la historia en rebanadas (Le Goff, 2016). El siglo XX comenzó con la doble ruptura de 1914-1917 y finalizó con la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento del sistema soviético, según periodizó Eric Hobsbawm (1917-2012) (Hobsbawm, 2003). Trazada la frontera con el fin del socialismo realmente existente, la historia del tiempo presente comenzaría con el "nuevo orden mundial" basado en la supremacía militar norteamericana y el dominio occidental de la economía (Milne, 2014, p. 9). El periodista del diario *The Guardian*, Seumas Milne, ha analizado cómo entre el ataque a las torres gemelas (11/IX/2001) y la caída de Lehman Brothers (15/IX/2008), ese orden entró en declive. La invulnerabilidad norteamericana se había resquebrajado (que dio pie, con la gigantesca noticia falsa de las armas de destrucción masiva en poder de los talibanes y Sadam Hussein, a la invasión de Afganistán e Irak); mientras que la doctrina del libre

mercado había propiciado la peor crisis del capitalismo, después de la gran depresión de 1929.

Los límites del poder militar norteamericano, por un lado, y los del modelo capitalista neoliberal, por el otro, mostraron que ese nuevo orden, neoconservador y neoliberal, en realidad había hecho agua. Así, para algunos, el siglo XXI había comenzado en 2001; mientras que, para otros, lo hizo en 2008. ¿Cuál de estas fechas será capaz de subsumir a las demás, diría Hegel, el ataque a las torres gemelas en 2001, la bancarrota de Lehman Brothers en 2008, o la pandemia del Coronavirus en 2020?, ¿Cuál será el rasgo característico al que se asociará el inicio del nuevo siglo, estado de excepción-normal, crisis económica global, pandemia global? Quizá la nueva rebanada de tiempo tendrá todas estas características: naufragio de la economía mundial en dimensiones todavía desconocidas, e ingeniería social a gran escala para controlar la lucha de clases (Badiou, et. al., 2020).

Mientras nosotros, encerrados y amedrentados, nos habíamos acostumbrado a llevar las cuentas macabras de los asesinados durante la “guerra del narco” y de los terribles feminicidios, ahora hemos aprendido a contar otros muertos. El 18 de marzo se registró el primer fallecimiento por coronavirus y, desde entonces, la ‘cifra’ no hizo más que superarse a sí misma: el 1 de junio ya eran: 10,167; el 6 de agosto: 50, 517; el 19 de noviembre: 100,104; el 25 de enero de 2020: 150, 273... A un año del primer fallecimiento estamos al borde de los 200 mil y la cifra seguirá creciendo.² Tal parece que, en este país, el arte de contar el tiempo es el arte de contar muertos.

² En México, el Gobierno Federal creó una estrategia para combatir la pandemia de COVID-19, diseñada en tres grandes fases, de acuerdo con el tipo y la velocidad del contagio, el aumento de la letalidad del virus, el confinamiento poblacional masivo y el plan de expansión y reconversión hospitalaria a nivel nacional (aumento exponencial de camas con ventilación mecánica y contratación de personal médico). La Secretaría de Marina y la Secretaría de la Defensa se encargaron que fabricar cubrebocas, batas quirúrgicas, resguardaron instalaciones médicas, reparándolas o haciéndolas funcionar. Cada fase tuvo una duración de un mes y sus características fueron distintas. La primera (29/II): contagios exógenos, generalmente del extranjero y rastreables; la segunda (24/III): aumento de contagios, transmisión comunitaria, aplicación del “Programa Centinela” (predicción matemática para medir el crecimiento del contagio, según el cual 1 caso detectado se multiplica por 8 posibles) e inicio del confinamiento y la Jornada Nacional de Sana Distancia (JNSD): “Quédate en casa”; y la tercera (24/IV): contagio epidémico y aumento de la ocupación hospitalaria, ante el riesgo de tener mayor número de personas enfermas que camas disponibles. El primer fallecimiento se confirmó el 18 de marzo (meses después del primer muerto por COVID-19, en Wuhan). El virus golpeó en una de las zonas más densamente pobladas y más contaminadas del continente: la Zona Metropolitana del Valle de México (con más de 25 millones de habitantes), cuyo sistema de salud había sido lentamente desmantelado durante la etapa del neoliberalismo. A esto se aunó la pobreza, la marginación, el estancamiento de los salarios y el progresivo encarecimiento de los productos de la Canasta Alimenticia, factores que crearon el caldo de cultivo de la morbilidad: más del 70% de los fallecidos tenían obesidad, hipertensión arterial y diabetes (México se convirtió en el segundo consumidor de bebidas gaseosas en el mundo y, además, año tras año mueren más de 50 mil personas por tabaquismo). A estas alturas, las enfermedades postraumáticas posteriores a la pandemia son incalculables. El 31 de mayo terminó la JNSD y, un mes después, en su conferencia vespertina del 26 de junio, el Subsecretario

2. El tiempo se ha convertido en una acumulación incesante de datos sobre infecciones, contagios y muertes. Si hay algo que caracteriza esta época de encierro e inmenso consumo de noticias desalentadoras que llegan de China, Italia, Francia, Alemania, Estados Unidos, España y Ecuador, ha sido el miedo a la muerte sistémica, los dilemas de la sobrevivencia cotidiana, el incremento de las pulsiones de muerte. De pronto, hablar de epidemias, virus y bacterias (peste bubónica de 1348, gripe española de 1918, gripe aviar de 1997, epidemia de Sida en África) se ha vuelto tan popular como hablar de fútbol. La realidad brinda toda clase de analogías con experiencias pasadas. La dispersión del virus y su letalidad progresiva encuentra, en el estudio de Le Roy Ladurie, un escenario que le confiere actualidad: “buena parte de las masas humanas, especialmente en Europa y en América ... fueron pasadas entre 1348 y 1648 al horno de un holocausto microbiano” (Ladurie, 1989, p. 66) (Semo, 2019, pp. 49-70). ¿Esta pandemia también lo será?

No es la historia, sin embargo, la que confiere explicaciones y brinda certidumbres, sino la literatura: *La Peste*, de Camus; *Ensayo sobre la ceguera*, de Saramago, destacan entre las novelas más vendidas en Italia o Francia, y evocan, indirectamente, al proceso creativo durante el encierro: *El Decamerón*, de Bocaccio, o *Frankenstein*, de Mary Shelley. El cine de escenarios apocalípticos, producidos por pandemias o zombies, se encuentra entre los primeros lugares del consumo: *Contagio* de Soderbergh; *Virus* de Kim Sung Soo; *Epidemia* de Petersen; *Ceguera* de Meirelles; *Guerra Mundial Z* de Forster; *Soy leyenda* de Lawrence; *Bird Box* de Yeong Sang-Ho. No es la historia, la literatura o el cine lo que aterriza y genera el consumo, es la realidad lo que aterroriza y genera la demanda.

Circularon noticias de hospitales colapsados en las grandes ciudades de Europa y Estados Unidos, sin camas, respiradores artificiales, ni material sanitario suficiente, cuyos médicos y enfermeras, exhaustos (y en ocasiones infectados), deben elegir a quién de los enfermos salvar. Lo peor es que la muerte no cierra el ciclo del duelo: los cadáveres son incinerados; no hay entierros ni velatorios. Una vez que el enfermo se ha condenado con la enfermedad no hay posibilidad de que la familia pueda verlo de nuevo, ni de brindarle un lugar para que sea homenajeado y rememorado. Al no haber tumbas ni cenizas, la socialización con los muertos y la despedida no son posibles. Su ausencia prolonga el adiós, la aceptación y el consuelo. En Italia, un video mostró una docena de camiones del ejército transportando los cuerpos que debían ser incinerados. Para evitar que el virus se propague, los cuerpos deben ser destruidos. En Guayaquil, la necrocapital de Ecuador, decenas de cadáveres fueron abandonados en las calles por la incapacidad del Estado y los servicios forenses. Cadáveres putrefactos dentro

de Salud, Dr. Hugo López-Gatell, informó que el confinamiento en todo el país había sido del 80%, se contaba con 899 hospitales Covid, el 69% de las camas con ventilador estaban disponibles y se había contratado a 45 mil miembros del personal médico.

de los domicilios orillaron a los familiares a permanecer fuera de casa, exponiéndose al contagio; o se secaron al sol en plena calle, cubiertos con plásticos, o sábanas largas y en avanzado estado de descomposición. Esto obligó al gobierno de ese país a reconocer su fracaso: "La realidad siempre supera el número de pruebas y la velocidad con la que se presta la atención" MSN Noticias (03 de abril de 2020). En la Guayaquil de los muertos insepultos y los ataúdes de cartón, el realismo mágico sudamericano todavía tiene lugar.

Mientras presenciamos el colapso de los sistemas públicos de salud en el primer mundo (debido a los recortes neoliberales al gasto público), regresamos a la lógica de las hogueras: quemar a la herejía con el hereje, es lo mismo que hacer arder el virus con todo y huésped. Quienes lo han testificado ven arder una parte de sí. Con el fuego de las hogueras se consume la humanidad de los caídos. "Murió por coronavirus"; es peor que la peste. Ése es su monumento.

3. En México, el país del "se acata, pero no se cumple", mientras que algunos descreen del coronavirus, o lo subestiman e incluso han aprovechado las medidas excepcionales de emergencia sanitaria para irse de vacaciones y llenar las playas, otros expresan el miedo al contagio echando mano de antiguos dispositivos que, ante el avance de la pandemia, se han activado y mezclado con la angustia, la desesperación y las dificultades de la sobrevivencia cotidiana. El racismo, el clasismo, la homofobia, el patriarcado, la xenofobia son quizá peores que el contagio y actúan en el comportamiento social.

Una exploración a la sección de comentarios en algunos periódicos mexicanos permite dar cuenta de la idiosincrasia de los usuarios. A saber: "el virus chino", "ése chino-japonés-amarillo tiene la culpa", "que cierren las fronteras y no dejen entrar a los turistas italianos, franceses, alemanes, españoles", "debieron haber cerrado las fronteras, los aeropuertos, todo el país, desde febrero". Incluso, aquellos mexicanos que el gobierno mexicano ha repatriado han sido estigmatizados, condenados: "Se hubieran quedado donde estaban", "sólo han venido a enfermarnos". Los miles de migrantes que atraviesan México con destino a los Estados Unidos son estigmatizados al igual que los refugiados de Medio Oriente lo son en Grecia, o en los enormes centros de detención en las islas que bordean Turquía y el Mediterráneo. "Que se regresen a su país", "sólo vienen a contagiarnos", "vienen por nuestros trabajos, no pagan impuestos, traen el virus". Es el miedo a la otredad: el otro, el extranjero, el extraño, lo que asimila, a su vez, el miedo al COVID-19. Y éste no viaja solo: lo hace en compañía de otros miedos, anteriores a él, que le sirven de correa de transmisión y, en conjunto, modernizan la xenofobia bajo el estereotipo del fuereño enfermo. "¡Que el virus no entre a México, a mi ciudad, mi pueblo, mi casa!" parece ser la consigna. Esta distancia no es un intervalo de lugar o tiempo que media entre dos cosas, sino, sobre todo, ética y moral. Es una "ausencia de empatía como deshumanización" (Ginzburg, 2000, p. 12). El miedo a la letalidad del virus se acrecienta en la medida que se

asimila a miedos previos, actuando bajo ese radio de acción y haciéndolo a nuestra semejanza: el miedo al virus nos define en tanto cultura.

“Que los pobres respeten la cuarentena y se encierren”, “que no nos expongan al contagio”, “que acaten las recomendaciones o después no se quejen”. Eso sí: “queremos todos los servicios, víveres y comida a domicilio”, “queremos que recojan la basura, limpien las calles, arreglen los desperfectos de los servicios de agua, luz, internet”. A la mala conciencia del mestizaje (y de un ideal de sociedad blanqueada) se añade la mala conciencia de la condición de clase (Echeverría, 2010 y 2018). En una sociedad polarizada entre quienes concentran la riqueza y quienes no acceden a ella (¡4 de cada 10 mexicanos no reciben salario ni cuentan con servicios públicos de salud!), donde el color más blanco de la piel es sinónimo de mejores trabajos, se exalta el ascenso social y la acumulación material, los valores de éxito, realización o triunfo, el individualismo y la disciplina de trabajo, la puntualidad, la eficacia, y todo lo que hace a un triunfador por esfuerzo propio, en demérito de los pobres y de cualquier sistema de asistencia social (por ejemplo, una renta básica para sortear la crisis) (Arcarons et. al. 2020) porque es considerado un derroche, una manutención a vagos y holgazanes que son pobres porque así lo quieren. Ese derroche, para muchos, se traduce en clientela y asistencialismo político. Así, el desprecio por los pobres se une al miedo de su participación política. La necesidad del trabajo de agricultores, trabajadores, empleados, limpiadores, crea la necesidad de su inclusión a partir de su propia exclusión.

Pero hay más. Enfermeras han sufrido agresiones verbales, rechazos y discriminación. Junto al periodismo —México es uno de los países más peligrosos para ejercer esta profesión, lo cual ha convertido a los periodistas en corresponsales de guerra en territorio nacional— la enfermería se ha convertido en una profesión de riesgo (aunado al género: la amplia mayoría son mujeres) en tiempos de la pandemia. Mientras en China, Francia, Italia o Estados Unidos, hay muestras públicas de admiración y respeto, aquí se les ha vilipendiado en la calle o en el transporte público y privado. En el paroxismo de la mezquindad, una de ellas fue agredida al rociarle cloro con agua; a otra le aventaron café caliente en la espalda mientras salía del hospital. Y la violencia se incrementa conforme crece la cercanía al virus: mientras en un pueblo de Morelos un grupo de lugareños amenazó con quemar un hospital regional, ante el temor de que ahí llegaran enfermos de coronavirus de otros lugares; en Nuevo León intentaron quemar un hospital para atender pacientes de COVID-19, sin lograr destruirlo. El miedo generado por la proximidad del virus desata la violencia contra los propios medios de salvación. No es un estereotipo preexistente, sino la distancia justa lo que dispara el irracionalismo: la “ausencia de empatía como distancia crítica” (Ginzburg, 2000, p. 12).

La diseminación del odio, la discriminación, la hostilidad, la violencia ha venido también de sectores reaccionarios. Un obispo de la iglesia católica dijo en su homilía: “La pandemia de COVID-19 es un grito de Dios a la humanidad ante

el desorden social, el aborto, la violencia, la corrupción y la eutanasia y la homosexualidad" (Redacción, 24 de marzo de 2020). En medio del marasmo, algunos medios de comunicación, a través de periodistas y conductores de radio y televisión, han caldeado la opinión pública y arremetido sus críticas al presidente López Obrador, responsabilizándolo, sistemática y cotidianamente, de todos los males que aquejan al país, e incubando ciertas ideas: "irresponsable", "incompetente", "autoritario", "intolerante", que se diseminan y reproducen con velocidad fulmínea en la opinión pública. Algunos crean noticias falsas para responsabilizar al gobierno (Joaquín López Dóriga, Raymundo Riva Palacio, Carlos Loret de Mola o Sergio Sarmiento); otros más, han llegado al grado de pedir que se le "detenga" (Ricardo Alemán, Pablo Hiriart), invitando al atentado o al golpe de estado. En la misma sintonía están algunos empresarios (Confederación Patronal de la República Mexicana, Coparmex), quienes han considerado que el presidente y la secretaria de Gobernación podrían ser destituidos de sus cargos, e incluso encarcelados por no ejercer debidamente sus funciones. El poderoso grupo de empresarios nucleados en torno del Consejo Coordinador Empresarial (CCE), con quien López Obrador tejió alianzas después de que durante años los consideró mafiosos, pidió a los detractores del gobierno votar por la revocación del mandato presidencial en el año de 2022.

4. El clima político se ha vuelto asfixiante, congestionado por linchamientos, provocaciones, descalificaciones y desengaños. Es un fuego cruzado entre simpatizantes del gobierno, detractores e incrédulos. Un columnista de *El País*, escribió:

Todo lo que hace o deje de hacer el Gobierno de la 4T muestra su impericia, su negligencia y su dañina ingenuidad a los ojos de sus adversarios. Si no lo hace, porque se está tardando y si lo hace, porque lo hace mal. No hay explicación técnica que valga, así venga de un experto calificado como el Dr. Hugo López-Gatell, responsable de la campaña en contra de la propagación del virus. Para los anti *lopezobradoristas* la tragedia que se avecina ya tiene nombre y apellido tabasqueño, así esté sucediendo en el resto del planeta. En última instancia, para ellos, todo remite a la burbuja de negación en la que el presidente está perdido, una negación que llevará al país al abismo. Es tal la animosidad que en las reacciones que provoca cada mala noticia, sea el deterioro de la moneda o la escasez de un medicamento, se advierte el festín embozado de todos aquellos que celebran el cumplimiento, por fin, de la negra profecía que habían anticipado con respecto a AMLO. (Zepeda, 1 de abril de 2020)

El expresidente Felipe Calderón (2006-2012) fue señalado por ser la cabeza (con el apoyo de su ex partido, el Partido de Acción Nacional, y un poderoso grupo de empresarios) de esta ola anticlimática contra el gobierno: "Si desde antes de iniciarse la emergencia había una campaña para minar al gobierno y magnificar sus propios errores", campaña que inició al día siguiente del triunfo de López

Obrador, de acuerdo con Álvaro Delgado, ésta “incluye al PAN, pero el orquestador principal es Calderón” (Delgado, 31 de marzo de 2020).

Hace algunos años, después de la elección presidencial de 2006, el periodista Jaime Avilés escribió una aguda reflexión que mantiene toda su carga: “Urge una clínica del odio”, le llamó. En ella responsabilizaba al gobierno panista por haber “inoculado ese veneno en el cuerpo del país”, al que consideraba un “material explosivo usado para dominar y destruir a los de abajo”. El entonces candidato, Felipe Calderón, contrató los servicios de Antonio Solá (famoso por crear campañas mediáticas basadas en estereotipos y odio) quien le vendió la receta “al partido de Acción Nacional, a las televisoras, a los empresarios y al “gobierno” de Vicente Fox”. Esos actores —los mismos de hoy día— contribuyeron a hacer del odio el sello distintivo de su propaganda. ¿Su resultado?

Ahora, millones de mexicanos estamos enfermos de odio, odiamos y somos odiados, y no estamos reflexionando con la suficiente seriedad al respecto. Yo odio, tú odias, él odia, nosotros odiamos, ustedes odian, y en uno y otro bando de la confrontación política todos percibimos por igual que ellos nos odian. ¿Yo me odio, tú te odias, él se odia? Sí, nosotros nos odiamos, nos obligaron a odiarnos, tuvieron la habilidad de dividirnos sin importarles que fuéramos ciudadanos independientes o militantes de cualquier partido político, se colocaron por encima de nosotros para dominarnos a placer. (Avilés, 2 de septiembre de 2006)

107

Según él, era necesario entender el fenómeno para superarlo. Sólo extirpando el odio de nuestro organismo podía impedirse que su veneno corrojera el organismo social y siguiera siendo un instrumento de control para los de abajo. Tenía razón, a condición de considerar algo más: entre los de abajo y contra sí mismos. En 2006, nadie podía suponer que esta estrategia electoral se convertiría en política de gobierno. Los años posteriores, los de la “guerra del narcotráfico y el crimen organizado” (que comenzó justo cuando Calderón tomó el poder), incubarían más odio, más desangelamiento, más frustración. De la terrible realidad surgió el deseo desesperado, magnificado, de cambiar el estado de las cosas. Tuvo que transcurrir el sexenio de Peña Nieto (2012-2018), para que ese horizonte se concretara. El triunfo de López Obrador obedeció a ese deseo de cambio social, templado a cal y canto durante tres sexenios, cuyas expectativas, —contenidas durante años, maduras en la protesta social—, se presentaron como un desafío difícil de superar (Gómez, 2019). Sus rivales acechan y actúan abiertamente de manera peligrosa. (Canal 6 de julio, 24 de noviembre de 2019).

El sociólogo Boaventura de Sousa ha considerado que en México está en marcha un “golpe blando”, “utilizando a la prensa para demonizar al gobierno”. El apoyo de la clase media urbana que votó mayoritariamente por MORENA y definió la elección presidencial de 2018 “es muy volátil” y depende de la satisfacción de su estatus y sus necesidades de consumo. Por lo cual, si el descontento hacia el gobierno crece, entonces “viene el resentimiento” y la derecha lo usará. Ante el retorno de la derecha a los gobiernos América Latina (y

los procesos jurídicos contra Zelaya, Lugo, Lula, Rousseff, Kirchner) el escenario para México, en caso de que este gobierno fracase, es algo parecido. (De Sousa, 15 de marzo de 2020). Y es que un gobierno democrático minado en su legitimidad social es presa fácil de sus detractores. Los errores de los gobiernos progresistas en América Latina (Zibechi, 2016, p. 111–118) y el feroz cerco de la derecha (con el apoyo de los medios de comunicación), derivaron en la caída de estos gobiernos emblemáticos de la segunda década del siglo XXI y el retorno de la derecha: los macris, los bolsonaros. De ahí que, una parte de los medios de comunicación en México no jueguen a la crítica, sino a la descalificación sistemática. Si su objetivo es socavar al gobierno —y los errores de este ayudan a contribuir a ello— la pandemia suministra las condiciones propicias para que las noticias falsas circulen.

5. Durante un cuarto de siglo, una generación ha crecido marcada por la incesante acumulación de resentimiento. Los insultos y las invectivas que los fieles partidarios (en ocasiones triunfalistas e intolerantes) de este gobierno intercambian con los críticos acérrimos (en ocasiones hipócritas y golpistas), han configurado un campo de batalla que se ha expresado en las elecciones y la opinión pública. Pese a su apariencia, no es un juego democrático sino una confrontación marcada por el rencor y el odio entre sectores distintos de la misma sociedad.

El resentimiento que se ha expresado durante estos años (desde el año 2000 hasta hoy) constituye algo más que la herencia con la que ha crecido una generación. Revela mucho de su naturaleza: un odio, a veces reprimido, a veces expresado abiertamente, que se ha afianzado en pulsiones de muerte y en estereotipos de distinto tipo, función y antigüedad, que se manifiestan de distintas maneras, se adaptan a las circunstancias del medio y resurgen en momentos de crisis y mayor crispación social. El resentimiento, el odio, la violencia, el miedo y el terror quizá están presentes desde el comienzo mismo de la historia. La suya es una fuerza oscura que moldea las relaciones entre grupos sociales y civilizaciones. México no se aparta de esas coordenadas de la historia universal, pues el resentimiento entre razas y clases sociales que se formó en el pasado actúa entre nosotros. Marc Ferro ha considerado que este es un fenómeno “individual o colectivo afecta tanto a los grupos como a las naciones o comunidades enteras y es más inasible que, digamos, la lucha de clases y el racismo” (Ferro, 2008, p. 9).

No obstante, ese *trend* secular se mueve en fases o estaciones, delimitando períodos o épocas. El nacimiento del odio y el resentimiento contemporáneos pueden datarse en una coyuntura específica: la toma del poder en 2006 (entre el desafuero de 2005 y la elección presidencial de 2006). Nació en el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) como estrategia electoral y propaganda política, orquestadas desde la presidencia para dividir, fragmentar, romper en pedazos la solidaridad de los sectores populares e impedir sus reivindicaciones. Si el objetivo

inmediato de la derecha gobernante fue socavar el respaldo popular de López Obrador ("Un peligro para México", decía la propaganda) para impedirle contender por la presidencia de la república, esto cambió por la acción misma de la izquierda. La energía social, la esperanza de transformación colectiva, la acción de las resistencias democráticas nucleadas en iniciativas de la sociedad civil (el desafuero) o en movimientos sociales (el pueblo de Atenco, la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca) y anticapitalistas (el neozapatismo); todas entre 2005 y 2006, debilitó al gobierno y lo obligó a convertir la ponzoñosa propaganda electoral —una vez pasada la elección presidencial— en el discurso político y la estrategia gubernamental del sexenio siguiente, caracterizado por la 'guerra contra el narcotráfico', que convirtió al país en una fábrica de destrucción de la vida humana.

El miedo, el odio, el resentimiento y el razonamiento binario de la retórica y las acciones de Felipe Calderón encontraron en la violencia desatada por la guerra una extraordinaria caja de resonancia. Mientras más violenta se turnaba la geografía nacional, más cruento se volvía el discurso oficial. "Esa plaga que es el crimen y la delincuencia, es una plaga que hemos decidido exterminar en nuestro país, tómese el tiempo que se tome y los recursos que se necesiten", decía Calderón (Urrutia y Herrera, 2011), al racionalizar la violencia a través del eliminacionismo: las 'bajas' ("que se maten entre ellos") de los 'malos' y los 'daños colaterales' ("es el precio que hay que pagar por la libertad y la seguridad") de los 'buenos'. Útil para tipificar a un enemigo, inventado o sobredimensionado, el discurso partió al país en dos: en malos y buenos, en delincuentes y ciudadanos, en hundidos y salvados, todos ellos, sin embargo, condenados a la pérdida de vidas humanas y al extravío de un proyecto social con justicia y dignidad.

Incubado desde arriba, el odio se diseminó entre los de abajo, reproduciéndose vertiginosamente dentro de la propia sociedad, primero para neutralizar e interiorizar la violencia, al volverla un medio de sobrevivencia a la vida dañada (Adorno, 2004), pero también como mecanismo de reproducción social de esta misma, que la externaba y multiplicaba. "Esos hijos de la chingada van a pagar lo que hicieron. ¡La van a pagar!". "A esos desgraciados deberían matarlos, aniquilarlos de raíz". "Qué bueno que los estén exterminando". "¡Que sufran lo que yo he sufrido!". "Qué importa si los muertos eran pandilleros, si lo tenían merecido". "Pinches *nacos* de mierda, ojalá y los maten a todos". "Dime con quién andas y te diré quién eres". "¿Cuál inocente? de seguro en algo malo andaba metido. Qué bueno que los maten, a ver si los demás aprenden". "Si yo conociera quién le hizo esto a mi hijo, voy y lo mato, como dice la Biblia, ojo por ojo..." (Turati 2011, p. 67). Al perder a sus únicos hijos, dos madres nortañas expresaron su dolor mostrando cuánto se había transformado:

¡Que se maten todos, que se acaben entre ellos! (...) no sentimos nada de verlos muertos, porque sabemos que algunos de esos jóvenes, *quizá* ejecutó a los nuestros. Me duelen los hijos de ellos, eso sí, pero por ellos me alegro, mejor que se mueran.

[A lo cual, otra le alterna] ¡Les deseo a todos que les maten un hijo! (Turati, 2011, p. 141)

Incubada desde arriba, la estrategia de dominación se reprodujo entre los de abajo. Esta manifestación de odio se ancló en una sociedad dividida y polarizada en razas y clases sociales que había venido sumando estereotipos y pulsiones de muerte con el paso del tiempo. A propósito, Daniel Golhagen (2010) ha sugerido que, cuando la mentalidad de los líderes eliminacionistas encuentra circunstancias políticas propicias para actuar, ésta “se alimenta de unas creencias o un discurso preexistentes sobre la eliminación, los presenta como esenciales, y a veces contribuye a solidificarlos y amplificarlos, inflamando las brasas de los anhelos de la gente hasta convertirlos en ardientes deseos”; estos discursos que desaprueban y desprecian a los grupos sociales que son su objetivo, su enemigo, “llevan a la gente a odiarlos y sentirse amenazada por ellos” (p. 326).

En el caso de López Obrador, hábil para enardecer a sus enemigos y cautivar a sus seguidores, el odio hacia él y su perfil amenazante han sido hábilmente esculpidos a través de una propaganda que lo trasciende. Se trata de un uso faccioso y contrainsurgente de los medios de comunicación, que sirve para representar enemigos, generar confusión política e ideológica, distorsionar las opciones progresistas y neutralizar a los movimientos sociales (Ríos, 2019, pp. 146–157; Álvarez, 2015, pp. 113–134). Para representar a un enemigo se echa mano de estereotipos y pulsiones de muerte, que favorecen la confección de un personaje o un fenómeno (Ginzburg, 2010, pp. 267–296). No es casual que un país con gran efervescencia política tenga tantas noticias falsas circulando en todos los medios de comunicación: no se trata de errores u omisiones, atribuibles al descuido o la falta de atención, sino de actos conscientes, mentiras o imposturas que transforman muy hábilmente (cual escultor que pule una roca hasta convertirla en estatua) una mentira en verdad. Esta noticia falsa, o bulo, no es fortuita, de lo contrario no se afianzaría en una corriente de opinión, ni se transmitiría con velocidad fulmínea. En este sentido, Marc Bloch (1999) escribió:

todo bulo nace siempre como consecuencia de representaciones colectivas preexistentes a su propio nacimiento; el bulo sólo es fortuito en apariencia o, más precisamente, todo lo que en él hay de fortuito se limita exclusivamente al incidente inicial, cualquiera que éste haya sido, pone en funcionamiento a la imaginación; sin embargo, esta puesta en marcha sólo tiene lugar debido a que la imaginación ya había sido previamente dispuesta, de modo firme y callado, para ello. (p. 180)

6. En el mes de abril, el canciller mexicano decretó la “emergencia sanitaria por causa de fuerza mayor”, en el marco del Informe Técnico, precedido por el doctor Hugo López-Gatell, subsecretario y vocero de la Secretaría de Salud. En el informe del 3 de abril, la titular del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), la maestra Mónica Maccise, informó los “hechos de rechazo, violencia y discriminación” durante la pandemia, considerando la absoluta

desigualdad del país donde 4 de cada 10 personas no tienen sueldo fijo, prestaciones médicas ni oportunidades reales para quedarse en casa. En estas condiciones, el rechazo, la violencia y la discriminación se expresaron a través de cuatro grupos: *a.* "Personas diagnosticadas con COVID-19", por no haber recibido atención en hospitales o servicios públicos. *b.* "Personal médico y enfermería", en su traslado de la casa al trabajo o viceversa. *c.* "Personas de la diversidad sexual", por líderes religiosos que atribuyen a homosexuales el origen del covid. *d.* "Personas con rasgos físicos de Asia Oriental y extranjeros", por racismo y xenofobia. (Informe Técnico diario por Coronavirus en México, 3 de abril de 2020, 18m22s). El mensaje era categórico: cesar las acciones de rechazo y discriminación, en particular, las agresiones al personal de salud: el frente de vanguardia en la lucha contra la pandemia. A causa de ello, López-Gatell señaló:

El odio, y con ello la fobia, la discriminación y el estigma, están cimentados en una combinación muy tóxica de ignorancia y miedo. Efectivamente, estas dos pulsiones humanas pueden llevarnos a confundir y a ver al otro como extraño y querer encerrarnos en nosotros mismos rechazando lo demás. Eso es muy inadecuado, porque como he explicado, el control de una epidemia requiere de la solidaridad y la conjunción humana. (Informe Técnico diario por Coronavirus en México, 3 de abril de 2020, 47:00m-48:20s)

La ignorancia sobre el virus, su nacimiento, las vías de contagio, propagación y letalidad generan incredulidad, desconfianza y escepticismo: "es una mentira", "¿usted ha visto los muertos?", se dice. El razonamiento mágico y religioso genera el sentimiento de protección, seguridad y tranquilidad porque en este país los milagros están a la vuelta de la esquina. Curiosamente, esta actitud detiene al miedo: lo neutraliza, volviéndolo maleable, soportable. Entre los sentidos, decía Aristóteles, la vista es la que procura más conocimiento de la realidad; lo que en el lenguaje popular se dice: "Hasta no ver, no creer". Así que los descreídos se despreocupan (sean, o no, los mismos que carecen de las condiciones para guardar el confinamiento). Por ahora, el descreimiento a los informes técnicos del gobierno, considerados ocultamiento de las dimensiones de la pandemia o propaganda sin valor alguno, es el filtro que impide creer en la ciencia y en los científicos a cargo de los informes técnicos. Hemos vuelto, en este momento de *shock*, a una época de descreimiento casi total a lo impreso: para algunos, ni lo que puede ser visto, escuchado y leído es evidencia convincente.

El racismo, el clasismo, la homofobia, el patriarcado, la xenofobia son endémicos de la sociedad y la cultura en México; son dispositivos que actúan permanente y simultáneamente, pero es el miedo al virus lo que los ha activado de tal manera que sirven para tipificar a los sujetos-objeto, y representar, a través de ellos, el peligro al contagio. Si el miedo al virus se ramifica, este, a su vez, moderniza los dispositivos anteriores al conferirles una función en el presente: el pobre necesario y estorboso; el fuereño enfermo; el homosexual contagioso. Todos son sospechosos, precisamente porque lo eran antes de la llegada del

virus. Fue el miedo al contagio, a su letalidad, los que los convirtió en enfermos potenciales.

Así, los escépticos y los creyentes comparten la solidaridad entre contrarios. Ninguno ve lo que es, sino lo que existía antes: las condiciones preexistentes al nacimiento del virus y su llegada a nuestra tierra. Esto ha sido posible porque el virus llegó a una sociedad polarizada y confrontada desde hace una generación, donde el odio —vehículo de segregación social incubado desde arriba—, se dispersó en todo el cuerpo social. En este sentido, la epidemia ha sido un extraordinario experimento psico-social que ha revelado, *a través* de la incredulidad o del miedo al virus, nuestra conciencia colectiva. Nunca antes tal grado de ignorancia había sido tan genuinamente revelador, ni habíamos tenido tal grado de conciencia sobre las dimensiones de nuestra ignorancia, y las causas de nuestros miedos y nuestros odios.

A principios de abril, el doctor López-Gatell exhortó a vernos al interior para sacar la mejor versión de nosotros mismos: una actitud compasiva, unida y solidaria, con la cual nuestra sociedad saque el mejor provecho de uno de los mayores retos de la historia reciente. (Informe Técnico diario por Coronavirus en México, 3 de abril de 2020, 39:20m-41:10s). Pero nada aprenderemos si volvemos a la normalidad, como si esta se limitara al fin del encierro. Seremos los mismos e incluso peores³. Las pulsiones de muerte (cuya cimentación, según explicó él mismo, se debe a “una combinación muy tóxica de ignorancia y miedo”) atentan contra la bondad, la compasión y la solidaridad, e impiden sacar lo mejor de nosotros mismos en cuanto generan lo contrario.

7. La normalidad a la que anhelamos volver después de que el confinamiento termine y el peligro del contagio haya disminuido es en realidad el campo de concentración. No podemos volver sin el examen de conciencia, sin aceptar que nuestra derrota es cultural, por no haber reconocido los estereotipos de nuestra cultura y sociedad; que nuestra derrota es política, por no haber luchado para destruirlos con todo y el capitalismo que los reproduce; que nuestra derrota es humanista, por no haber construido nuevas relaciones sociales, fraternas, solidarias, igualitarias; que nuestra derrota es en tanto especie, porque es la única que destruye el hábitat que le dio la vida, y regresará a destruirlo (ahora que la naturaleza respira y se abre camino) cuando ‘todo haya pasado’. Reconocer que nuestra derrota es intelectual —en el sentido que un día le dio Marc Bloch (2003) a la derrota francesa en la Segunda Guerra Mundial: no por las armas, sino por la inteligencia— es la condición necesaria para crear, en tanto habitantes de un mundo lleno de seres vivos, un mundo para la vida, “un mundo donde quepan muchos mundos” (EZLN, 1996). Pues es la utopía —en cuanto realidad separada de esta, desangelada y terrorífica—, lo que nos hace el mundo tolerable,

³ Durante la cuarentena no sólo ha aumentado el trabajo doméstico para las mujeres, sino también la violencia física y sexual por parte de sus parejas. La población infantil también comparte el encierro con sus abusadores. (Castellanos, 13 de abril de 2020)

precisamente porque ahí está la otra mitad de la historia de la humanidad. Hoy más que nunca es preciso luchar por el reencantamiento del mundo (Mumford, 2015).

De lo contrario, si no reconocemos que “estamos subyugados por mentiras, de las que nosotros mismos somos los autores”, escribió Carlo Ginzburg (2014), no podremos “crear una distancia —y por ende, también una defensa—” (pp. 10–11); será imposible transformar eso que los zapatistas definieron en 1996: “Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias” (EZLN, 1996). Si la alegría y la fiesta que precederá al fin del confinamiento nos reconfortan al grado que nos hagan creer que la pandemia fue por fin superada —como si el fin de la Primera Guerra Mundial no hubiese sido la antesala de la Segunda—, entonces los días de confinamiento serán un mal chiste comparados con la amarga gravedad del porvenir. Habremos olvidado que los virus mutan mientras nosotros no lo hicimos y quizá entonces se cumpla el vaticinio de Camus (2012): “puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa” (p. 255).

REFERENCIAS

- Adorno, Max (2004). *Mínima Moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.
- Álvarez Fabela, Martín, (2015). “La guerra contrainsurgente en contra del zapatismo, 1994-2015”, en Aguirre Rojas, Carlos, (Coord.) *La dignidad rebelde. El neozapatismo mexicano en 2015*. (pp. 113-134). Prohistoria.
- Arcarons, Jordi, Francisco Javier Braña, Daniel Raventós, Lluís Torrens, (2020) “Es el fin de un mundo: Necesitamos una renta básica de cuarentena”, *Sinpermiso*, <http://www.sinpermiso.info/textos/es-el-fin-de-un-mundo-necesitamos-una-renta-basica-de-cuarentena>
- Avilés, Jaime (2 de septiembre de 2006). Desfiladero, *La Jornada*.
- Badiou, Alain, Bihr, Mike Davies, David Harvey, Raúl Zibechi, Slavoj Žižek (2020). *Coronavirus e a luta de clases*. Editora Terra Sem Amos.
- Baschet, Jérôme (2020). “Covid-19: el siglo XXI empieza ahora” en <http://comunizar.com.ar/covid-19-siglo-xxi-empieza-ahora/>
- Bloch, Marc (1999). “Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la última guerra”, en *Historia e historiadores* (pp-. 175-197). Akal.
- Bloch, Marc (2003). *La extraña derrota. Testimonio escrito en 1940*. Crítica.
- Camus, Albert (2012). *La peste*. Trad. Rosa Chacel, De Bolsillo.
- Canal 6 de julio (24 de noviembre de 2019). *En nombre de la libertad. 4ª Transformación y ultraderecha*. [Archivo de video] Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=zgtEiz-S8wc>

- Castellanos, Laura (13 de abril de 2020). "México abandona a las mujeres violentadas en esta contingencia", *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/04/13/mexico-abandona-las-mujeres-violentadas-en-esta-contingencia/>
- De Sousa, Boaventura (15 de marzo de 2020). "Diálogos por la democracia", entrevista de John M. Ackerman. [Archivo de video] Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=Ripf3QFO64E>
- Delgado, Álvaro (31 de marzo de 2020). Tiempos de zopilotes, *El Herald de México*.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. ERA.
- Echeverría, Bolívar (2018). *Racismo y blanquitud*. Zineditorial.
- EZLN, (1 de enero de 1996) *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. <https://palabra.ezln.org.mx/>
- Ferro, Marc (2008). *Le Ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps*. Odile Jacob.
- Ginzburg, Carlo (2000). *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Península.
- Ginzburg, Carlo (2010). "Representar al enemigo. Acerca de la prehistoria francesa de los *Protocolos*", en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. (pp. 267-296). FCE.
- Ginzburg, Carlo (2014). *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*. Contrahistorias.
- Goldhagen, Daniel Jonah (2010). *Peor que la guerra. Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*. Taurus.
- Gómez Naredo, Jorge, (2019). *La lucha continúa*. Lince Ediciones/Malpasso Holdings.
- Hobsbawm, Eric (2003). *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Crítica.
- Informe Técnico diario por Coronavirus en México (3 de abril de 2020) [Archivo de video] Youtube https://www.youtube.com/watch?v=QHf_5NY3Ri0
- Johns Hopkins University (8 de abril de 2020). Dashboard of the Center for Systems Science and Engineering (CSSE) de la Universidad Johns Hopkins (JHU), <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>
- Le Goff, Jacques (2016). *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* FCE.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1989). "Un concepto: la unificación microbiana del mundo (siglos XIV-XVII)", *Historias*, (núm. 21) INAH, pp. 33-69.
- Milne, Seunas (2014). *La venganza de la historia. La batalla por el siglo XXI*. Capitán Swing.
- MSN Noticias (03 de abril de 2020). "Los números se quedan cortos": el gobierno de Ecuador admite la gravedad de la crisis del coronavirus", <https://www.msn.com/es-pe/noticias/otras/los-n%C3%BAmeros-se-quedan-cortos-el-gobierno-de-ecuador-admite-la-gravedad-de-la-crisis-del-coronavirus/ar-BB125O7f>

- Mumford, Lewis (2015). *Historia de las utopías*. Pepitas de calabaza.
- Pacheco, José Emilio, (2019). *No me preguntes cómo pasa el tiempo*. ERA.
- Redacción, (24 de marzo de 2020). Aborto, gays y eutanasia, culpables del Covid-19: obispo de Cuernavaca, *Excelsior*
- Ríos Gordillo, Carlos Alberto (2019). "¿Cambiar el mundo o regenerar la nación? El zapatismo, la cuarta transformación y el camino hacia adelante", *El Cotidiano*, (núm. 214) pp. 146-157.
- Semo, Enrique (2019). *La Conquista, catástrofe de los pueblos originarios*. Vol. 2. *La invasión del Anáhuac, Gran Septentrión y Sur-Sureste*, Siglo XXI editores, FE-UNAM.
- Turati, Marcela (2011). *Fuego Cruzado. Las víctimas atrapadas en la guerra del narco*. Grijalbo,
- Urrutia, Alonso y Claudia Herrera (15 de octubre de 2011). La tentación fascista amenaza la civilidad, alerta Sicilia a Calderón, *La Jornada*.
- Zepeda Patterson, Jorge (1 de abril de 2020). El odio es inmune al Covid-19. *El País*.
- Zibechi, Raúl (2016). "Crítica de los gobiernos 'progresistas'", *Contrahistorias* (núm. 26), pp. 111-118.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

HACER DE SU MIEDO UNA ORACIÓN: LA VIDA AFECTIVA EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS (MIEDO Y SENTIMIENTO DE SEGURIDAD)

MAKE YOUR FEAR A PRAYER: AFFECTIVE LIFE IN MIGRATORY PROCESSES (FEAR AND FEELING OF SECURITY)

Amílcar Carpio Pérez¹

Sección: Artículos

Recibido: 07/12/2020

Aceptado: 30/01/2021

Publicado: 12/04/2021

Resumen

El historiador Lucien Febvre se preguntó hace ochenta años cuál era el proceso de construcción del conocimiento histórico sobre la sensibilidad presente en una determinada época y lugar. Para dar respuesta a esa interrogante se aproximó a los avances de la Psicología de su época, principalmente a los aportes de Charles Blondel y sus reflexiones sobre la vida afectiva. Desde este enfoque se considera que la sensibilidad y las emociones expresan los estados de espíritu de una sociedad, además, demuestra las necesidades que se reflejan en las producciones sociales como los ritos y los artefactos que se construyen en torno a la religiosidad, por ejemplo, en las oraciones. A través de este tipo de ritos podemos aproximarnos a las emociones como el amor, el miedo, la alegría, etcétera. La investigación se propone recuperar, a través de la oración, cómo se representa un miedo: o cómo los creyentes católicos hacen de un miedo una oración. El acto de orar durante el proceso migratorio es el ejemplo de un sentimiento, de una emoción. Este rito sólo se entiende si consideramos que la migración de centroamericanos y mexicanos se ha incrementado a últimas fechas, y que la violencia en sus países de origen los ha obligado a huir. Pareciera que el miedo es inherente a la migración indocumentada en nuestra región.

Palabras Clave: sensibilidades, psicología histórica, psicología colectiva, emociones, historiografía.

¹Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: ozomatli_acp@hotmail.com

Abstract

The historian Lucien Febvre asked oneself eighty years ago what was the process of the construction of historical knowledge about the present sensitivity in a certain time and place. To answer this question he approached the advances in Psychology of his time, mainly to the contributions of Charles Blondel and his reflections on affective life. From this approach, it is considered that sensitivity and emotions express the states of the spirit of a society, besides, it demonstrate the necessities that are reflected in social productions, such as rites and artifacts that are built around the religiosity, for example, in the prayers. Through this type of rites we can approach emotions such as love, fear, joy, etc. The research proposes to recover, through prayers, how a fear is represented: or how catholic believers make a prayer out of fear. The act of praying during the migratory process is the example of feelings and emotions. This rite can only be understood if we consider that migration of Central Americans and Mexicans has increased recently and that violence in their countries has forced them to flee. It seems that this fear is inherent to undocumented migration in our region.

Key words: affectivity, historical psychology, collective psychology, emotions, historiography.

Introducción

"Hasta que no se haga la psicología colectiva,
no se podrá, por ejemplo, terminar la historia."
(Blondel, 1966, p. 20)

El origen de este texto tiene como inspiración una época donde los diálogos y los intercambios entre diferentes disciplinas fue fructífero. Me refiero a las primeras décadas del siglo XX. En estos años se inició un cambio en la forma de hacer Historia, en gran parte porque la disciplina se nutrió de los avances y discusiones con otras ciencias en desarrollo. Por ejemplo, la que se realizó entre la Psicología colectiva y la Historia, sobre todo, en Francia.

A casi cien años de establecidos estos diálogos es una fortuna el redescubrir los frutos de tan valiosos acercamientos. El punto de partida implica rastrear los guiños y las evocaciones existentes en las obras de algunos investigadores que cultivaron estas líneas de investigación. Por ejemplo, una de ellas la encontramos en los *Reyes Taumaturgos* del historiador Marc Bloch escrita en 1924, obra que inaugura por su importancia y temprana publicación estos trabajos. Pero este libro solo es la punta de un filón muy largo y profundo que nos lleva a otras vetas donde otros nombres y obras se unen por los intereses en común que comparten. Por caso, el historiador Lucien Febvre y su atracción por el estudio de las sensibilidades y la vida afectiva, que lo llevaron a profundizar en los trabajos de su compañero académico en Estrasburgo, el psicólogo Charles Blondel.

Es amargo aceptar que la obra de Blondel no es revisada en los programas para formar historiadores en México. Incluso algunos cegados por corrientes historiográficas más recientes sentencian de forma bisoña que los aportes de historiadores como Marc Bloch y Lucien Febvre están rebasados. Ciertamente es que la corriente a la que se adscriben estos dos investigadores fue dominante en los programas de estudio de Historia en México en las últimas décadas del siglo XX. Pero también es cierto que en general no se ha explorado toda la obra de estos estudiosos. Da la impresión de que sólo se revisan algunos libros clásicos y muchos otros se dejan en el olvido. Por citar un caso, las reflexiones de Lucien Febvre sobre la relación entre Psicología e Historia siguen inéditas en español. Temo que también sucedió con la Psicología colectiva y los aportes de Charles Blondel, cuya obra no tiene la difusión que merece. Así, se ha postergado el visitar a uno de los interlocutores de la Historia de la primera mitad del siglo XX que influyó en los trabajos de historiadores de la talla de Bloch y Febvre.

Por lo tanto, el objetivo de estas líneas es recuperar un concepto empleado por la Historia y la Psicología colectiva: *la vida afectiva*. Busco explorar una propuesta para estudiar la religiosidad como vía de acceso a la sensibilidad y las emociones de las sociedades del pasado. Por ello, la pregunta que guía esta investigación es: ¿cómo reconstruir la vida afectiva a través de la religiosidad de antaño? Pregunta que como veremos más adelante alude a uno de los trabajos

menos difundidos de Lucien Febvre en español, pero fundamental para los historiadores de las sensibilidades y las emociones. Como punto secundario busco resaltar los diálogos entablados entre la Psicología colectiva y la Historia a través de las ideas desarrolladas en los trabajos del historiador Lucien Febvre y los guiños con la Psicología de su época. Para continuar retomamos las reflexiones de Febvre sobre la vida afectiva y la sensibilidad en la historia. Para finalizar hago una aproximación al estudio de la vida afectiva y las sensibilidades en los procesos migratorios a partir de un rito de religiosidad como lo es la oración; a través de este rito busco resaltar algunos de los miedos y el sentimiento de seguridad que se representan y comunican en él.

El encuentro entre Historia y Psicología Colectiva

En la actualidad la Historia ha expandido sus fronteras temáticas hasta límites antes inimaginables. Pero esto era impensable hace un siglo. Uno de los momentos fundamentales del viraje a una Historia más abierta y crítica se dio en las primeras décadas del siglo XX. A través de la iniciativa de algunos investigadores, la Historia se aproximó a los avances de otras disciplinas, entre ellas a la Psicología.

Psicología e Historia tienen varios puntos de confluencia, existe una relación fructífera entre ambas disciplinas, que propició el desarrollo de nociones como mentalidad, sensibilidad, memoria colectiva, utillaje mental, vida afectiva y pensamiento social, entre otras. Pero para entender el desarrollo de estos conceptos, debemos rescatar la interacción que se dio desde principios del siglo XX, la cual propició diálogos intensos entre diversas disciplinas; por ello en las obras de algunos historiadores hay referencias a psicólogos, sociólogos, antropólogos, geógrafos, etcétera, y también viceversa.

Por ejemplo, desde las primeras décadas del siglo XX, se reconoce al historiador francés Henri Berr (1863-1954) como uno de los pioneros en aproximarse a la psicología para la interpretación del pasado. Este historiador alentó a salir del aislamiento disciplinar y buscar un acercamiento con las ciencias sociales y las humanidades. Desde el año de 1898, Berr dejó en su obra evidencias de su interés por la Psicología, o como la llamó en su trabajo *L' Avenir de la philosophie*, la Psicología Histórica:

“El espíritu es el producto de la historia. La historia es la concreción del pensamiento. Psicología de la humanidad, psicología de los pueblos, psicología biográfica: se multiplican los ensayos diversos. Y todos esos conceptos-ideas aspiran a fundirse al absorber la erudición. Hay una psicología histórica en vías de elaboración, sin haber hallado aún su forma definitiva” (citado en Mandrou, 1962, p. VII).

Más tarde continuó resaltando la psicología como una disciplina importante para la Historia, la llamó de diferentes formas: en 1921 psicología de los historiadores, en 1939 habló del historiador-psicólogo, en 1949 psicología colectiva y, por último, psicología genética en 1953 (Costa, 2003, p. 39). La obra de Berr tiene constantes muestras de su interés por la Psicología, además concibió la relación entre ambas disciplinas como un nuevo campo interdisciplinar con fronteras ambiguas, mencionando que:

“La psicología es auxiliar de la historia, por lo que es justo declarar que la historia es una psicología aplicada. Pero hay una relación más profunda de la psicología con la historia. La historia, en síntesis, es la propia psicología; que es el nacimiento y desarrollo de la psique” (citado en Sant’Anna, 2008, p. 107).

Estas líneas introductorias son necesarias porque de alguna manera este enfoque fue continuado por dos de sus discípulos: Marc Bloch (1886-1944) y Lucien Febvre (1878-1956), aunque bajo otro contexto. Las investigaciones de ambos se vieron influidas por el ambiente transdisciplinar del mundo europeo de las primeras décadas del siglo XX. Vivieron un ambiente académico particular en la Universidad de Estrasburgo que, en la década de 1920, era la segunda en importancia por la calidad de sus profesores. A pesar de ser un emplazamiento parisino en una provincia, el gobierno de Francia fortaleció esta universidad después de ser recuperada del poder alemán. El orgullo francés estaba en juego por lo que debía reafirmarse en la calidad de las artes, la cultura y, por supuesto, las universidades. Por ello, la Universidad de Estrasburgo contaba con una de las mejores bibliotecas del país; además, los apoyos para publicaciones no eran menores, pues contaban con un fondo para investigaciones científicas que subvencionaba las publicaciones de la Facultad de Letras. En Estrasburgo coincidieron investigadores de la talla del geógrafo Henry Baulig, los psicólogos Henry Wallon y Charles Blondel, los sociólogos Gabriel Le Bras y Maurice Halbwachs, los historiadores Georges LeFebvre, Charles Edmons Perris, y los mencionados Marc Bloch y Lucien Febvre, éste último ingresó a la universidad en 1919. El ambiente académico de esta institución era avivado por los intereses comunes que mostraron Halbwachs, Blondel, Bloch, Febvre y Lefebvre en torno a las mentalidades, la memoria, la vida afectiva y lo colectivo. De esta forma, en Estrasburgo, “Los encuentros del sábado permitían la reunión de filósofos, sociólogos, historiadores, geógrafos, juristas y matemáticos que así instituyeron un diálogo regular e institucionalizado alrededor de tres temas (filosofía y orientalismo, historia de las religiones, historia social)” (Dosse, 2012, p. 50).

Bajo el ambiente de Estrasburgo se establecieron los diálogos que se reflejarían en los trabajos de estos autores, además de las referencias cruzadas a las obras de sus colegas. A destacar es el interés mostrado por Marc Bloch en la obra de Maurice Halbwachs y de Lucien Febvre en los trabajos de Charles Blondel.

En las siguientes líneas se desarrolla parte del interés mostrado por Febvre hacia la obra del psicólogo.

Charles Blondel: Psicología colectiva y vida afectiva

Charles Blondel (1876-1939) fue uno de los autores que más influyó en la obra del historiador. En varios textos quedó evidencia de este interés. Pero además de lo académico, los unía una amistad cultivada en sus años en Estrasburgo. Después de la muerte de Blondel, Lucien escribió un breve texto para rememorar su vida y obra, de donde se recogen los siguientes pasajes:

Cuando acabas de perder a un querido amigo, cómo reprimes la pregunta humana: ¿era feliz? Feliz, sí, Blondel fue, creo, en la medida en que él fue capaz, sin restricciones, de complacer sus gustos, de hacer su tarea libremente sin ser desviado de él por necesidades urgentes y crueles. Feliz sí, porque sus libros encontraron audiencia,... Feliz, en la medida de sus posibilidades, en Estrasburgo, gracias a una ternura cómplice, para crear al interior la acogida que necesitaba para recibir y agrupar a sus amigos, y satisfacer así una de las necesidades más urgentes de su naturaleza abierta, sociable y generosa (Febvre, 1992, p.374).

En este texto póstumo publicado en 1940, Febvre lo describe como hombre de valores tradicionales y educación hugonote, de ojos vivaces, tez morena y labios risueños, de una fantasía chispeante, curiosidad insaciable por las personas y sus ideas, atrevido y comedido, respetuoso de las tradiciones, de convicciones pero no intolerante, de principios y enemigo de los prejuicios, espiritual, observador, conversador, encantador, "sedujo a las mentes más libres", un verdadero amigo, en pocas palabras, Febvre lo nombra como un hombre completo, un "hombre del Renacimiento" (Febvre, 1992). Sobre su faceta de escritor sobra decir su respeto y admiración:

El tipo de placer, físico y lógico que proporciona una página suya, tomada al azar... Veinte veces he visto la perfección de su estilo desconcertar genuinamente escritores —maestros, impresionados por él ...— Nunca una palabra de más. ¡Y que finura ironía! (Febvre, 1992, p. 372).

Quizá la obra que más llamó la atención de Febvre fue el libro *Introduction à la psychologie collective*, escrito en 1928, en esta obra Blondel desarrolla una noción clave para el historiador: *la vida afectiva*. Blondel propone una Psicología Colectiva para el estudio de los fenómenos psíquicos de una comunidad de individuos

...y si la conciencia individual está llena de aportaciones colectivas, muchos fenómenos mentales que se dicen individuales dependen en realidad de la psicología colectiva, sin que necesariamente masas y grupos estén presentes y actuantes en el momento de su manifestación (Blondel, 1966, p. 16).

Esta Psicología colectiva se interesaba por varios tópicos, entre ellos la vida afectiva, considerada como un fenómeno colectivo.

Señala Blondel que la vida afectiva es espontánea y contraria a los sentimientos que no traducen nada al exterior (Blondel, 1966, p. 167). Retoma un ejemplo para ilustrar que la vida afectiva no es individual, sino todo lo contrario, y para ello trae a colación una reflexión de Bergson:

No se apreciaría lo cómico, si uno se sintiera aislado. Parece que la risa tuviera necesidad de un eco... es algo que quisiera prolongarse repercutiendo de una persona a la otra... Y sin embargo, esta repercusión... Puede caminar en el interior de un círculo tan grande como se quiera... Nuestra risa es siempre la de un grupo (Blondel, 1966, p.169).

Esta primera idea planteada por Bergson es ampliada por Blondel para explicar lo colectivo de la vida afectiva, exponiéndola en la siguiente cita:

La cuestión es saber si esta observación, tan acertada para la risa, no lo es igualmente para toda la vida afectiva, si un medio social no es el normal para los estados afectivos y una de las condiciones de su desarrollo. A fuerza de insistir sobre el carácter individual de estos estados, se corre el riesgo de olvidar otro carácter, que sin embargo les es muy esencial, saber que son eminentemente comunicables y que no solamente se comunican, sino que también, para crecer y hasta para ser, necesitan comunicarse. Se sabe que las emociones son más contagiosas que las ideas. (Blondel, 1966, p.169)

La vida afectiva se vive en el seno de un colectivo; al interior de este grupo se ejerce una acción contagiosa intensa sobre todo cuando ésta es familiarizada:

Todo estado afectivo importante tiende a resonar sobre el grupo. Cuanto más adaptado socialmente es el medio en que nos encontramos, más neta y franca es su participación, más fuerza toma nuestra emoción. A falta de este medio y de esta participación, ella no realiza todas sus virtualidades mentales y motrices (Blondel, 1966, p. 170).

Para Blondel la vida afectiva y las emociones no surgen en cualquier medio, se exponen en un medio familiar al interior de un colectivo al que pertenecemos, sólo así afloran, se expresan cuando encuentran el medio preciso que los adapta y los entiende:

Familiares, nuestras alegrías y nuestros dolores se exponen delante de nuestros íntimos, se contienen delante de nuestras relaciones, se inhiben delante de los transeúntes; nacionales nos hacen, en nuestro país, entablar conversaciones en la calle y, en el extranjero, adoptar una careta de reserva y de dignidad. Nuestras cóleras se alimentan del furor o de la indiferencia de nuestros adversarios, de la participación de nuestros amigos; se apagan si no encuentran resistencia o concurso. Nuestros miedos se disimulan si los que nos rodean no lo comparten; se exaltan hasta llegar al pánico, si los que nos rodean los hacen suyos. Es entonces, bien cierto que, para abrirse, los estados afectivos necesitan un medio social que se les adapte y que estén hechos no solamente de lo que significan para nosotros, sino también de lo que son para otros y de la acogida que reciben. (Blondel, 1966, p. 170)

Para Blondel hay una necesidad de compartir los sentimientos, de esta forma es en el interior de un grupo que se expresan las emociones porque se entienden, se comparten y se comunican, por ello "... sólo se sienten satisfechos cuando son confirmados por el juicio de otros" (Blondel, 1966, p.171). Para nuestro tema es importante resaltar que Blondel notó una necesidad más profunda en los sentimientos llamados superiores, como los morales, sociales, estéticos y los religiosos. En la última parte de este texto profundizaremos sobre los sentimientos religiosos a través de una práctica de religiosidad: la oración.

123

Lucien Febvre: vida afectiva, sensibilidades y emociones

Lucien Febvre (1878-1956) fue uno de los fundadores de la conocida *Escuela de los Annales* junto a su colega Marc Bloch. A lo largo de su trayectoria, Febvre tuvo varias influencias que marcaron su camino, por un lado, la Geografía de Vidal de la Blanche, de ahí su gusto por descubrir en el paisaje o los recursos naturales (como un río), la forma como impactaba en el desarrollo de la humanidad. También tiene la impronta de Durkheim y la escuela francesa de Sociología, que se reflejarán en sus reflexiones sobre el método y su visión de la Historia como proyecto científico. Y por supuesto la Psicología: "...tan fundamental en las preocupaciones de los historiadores del cambio de siglo, y cuyo papel, mal conocido, es sensible en el conjunto de las ciencias sociales en formación." (Revel, 2005, p. 294)

Sin duda la relación que mantuvo con Blondel influyó en sus trabajos y en su forma de hacer Historia. Asimismo, amplió el interés del historiador por los avances de la Psicología como se reflejó en varios escritos. Inspirado por la Psicología y otras disciplinas, buscó hacer una Historia donde lo colectivo, las sensibilidades, el utillaje mental o la vida afectiva fueran conceptos guía. En las siguientes líneas trazaremos un breve recorrido de la influencia de la Psicología en algunas nociones claves en el trabajo de Febvre, para culminar con sus

reflexiones de una Historia de las sensibilidades y la vida afectiva. Este recorrido nos permite conocer algunos de los trabajos donde Psicología e Historia fueron el tema principal de sus preocupaciones.

Hacia 1938 Febvre ya había escrito un texto que se ha considerado uno de los primeros manifiestos para realizar una Psicología Histórica donde las sensibilidades están presentes: el artículo titulado "*Psychologie et L'Histoire*", incluido en el tomo VIII de la Enciclopedia Francesa (este trabajo también se incluye en la edición francesa y portuguesa de Combates por la Historia). Es en este texto donde Febvre desarrolla a fondo la relación individuo-sociedad proponiendo el problema de la aplicación de la Psicología a personajes y grupos de otros periodos históricos. En cuanto a los individuos, principalmente a los llamados "prestigiosos", "personajes históricos" dirigentes de la historia humana o "responsables de una gran obra histórica", consideraba que acercándose a la Psicología individual se podría tener una mejor comprensión: "Los documentos que les dicen al respecto (y de los cuales muchos permiten una interpretación psicológica de su actividad y de su carácter) serán una buena cuestión para los psicólogos. Irá aumentar el tesoro de sus observaciones" (Febvre, 1985, p. 206).

Pero a pesar de estudiar individuos, para Febvre la Historia debía preocuparse por lo social, mencionaba que la Historia tenía un pendiente con las masas poco conocidas, anónimas: "Hacerles justicia con una psicología colectiva fundada sobre el estudio de las masas actualmente posibles de captar y, que hará extensas sin esfuerzo las conclusiones... de las masas del pasado, de las masas históricas" (Febvre, 1985, p. 206). De esta forma se interesó por los individuos, sí, pero a través de comprender su medio social y su época: "... el individuo es apenas lo que su época y el medio permiten que él sea" o, en otras palabras: "...la sociedad es para el hombre una necesidad y una realidad orgánica." (Febvre, 1985, p. 209)

El enfoque histórico propuesto por Febvre está influenciado por la Psicología, lo cual se refleja en su propuesta de realizar una psicología retrospectiva o *psicología histórica* que retomara los aportes de esta disciplina, pero considerando las particularidades de las sociedades del pasado. Reconocía que esta labor sólo era posible si se establecían una red de alianzas. Para Febvre la tarea era clara, el historiador debía buscar alianzas con la etnología, la arqueología, filólogos, especialistas de la semántica, la iconografía y con todas aquellas disciplinas que aportaran al entendimiento de los hombres de antaño: "...son precisos espíritus atentos, inventivos, hábiles que tengan a la vista la colaboración" (Febvre, 1985, p. 216). La Psicología era clave para la historia que buscaba desarrollar, aunque reconocía para la fecha que escribió este texto que los vínculos eran "decepcionantes".

Había tres líneas de investigación que desde la Psicología consideró para su proyecto, primero la investigación del hombre y su medio a través de la Psicología colectiva; segundo la investigación de lo que el hombre debe a su organismo por medio de la Psicología específica o psico-fisiología; por último, el estudio de las particularidades individuales de su fisiología, los "accidentes de su vida social:

psicología diferencial". (Febvre, 1985, pp. 209-210) Se aproximaba de esta forma a la Psicología de su tiempo. Si bien Febvre se acercó a estas tres formas de la investigación, él buscaba su aplicación al pasado, una combinación de la Psicología y la Historia, lo que llamó una *Psicología Histórica*, ese fue uno de sus retos, que lamentablemente no concluyó.

Pero había obstáculos que sortear. Señalaba que cuando los psicólogos hablaban en los manuales de las emociones, de las decisiones o las formas de razonar del hombre, en realidad hablaban de las emociones, decisiones o raciocinio con los que trataban; es decir hablaban del hombre de su tiempo. Pero ¿cómo el historiador podría acercarse a las emociones de los hombres de antaño? Esa fue una de sus preocupaciones centrales, el cómo usar los aportes de la psicología de hoy para entender al hombre de las sociedades pasadas. Aquí fue donde se apoyó en Charles Blondel para centrarse en la imposibilidad de establecer comportamientos o formas universales de sentir, pensar o actuar. La cita que recupera es aleccionadora:

Blondel precisaba «al considerar aisladamente los grupos humanos dispersos en el tiempo y el espacio, su papel es... describir los sistemas mentales propios de cada una y analizarlos, cuanto fuera posible, preocupándose por aprender el mecanismo de su elaboración, el juego de su desenvolvimiento y la naturaleza de sus relaciones que conectan entre sí sus elementos.» (Febvre, 1985, p. 211)

125

Para Febvre no era posible entender a las sociedades del pasado sin adentrarse más a fondo en ellas y, así evitar igualar las condiciones de vida — la sensibilidad, las actitudes, emociones, etcétera— de los hombres de hoy con los de antaño: "...se nos prohíbe proyectar... nuestro presente, en el pasado; si recurrimos al anacronismo psicológico, el peor de todos, el más insidioso y el más grave." (Febvre, 1985, p.214)

El peligro de pasar de los sentimientos y comportamientos de nuestra época, a aquellos que caracterizaban a las sociedades del pasado, que parecen semejantes, pero tienen grandes diferencias, fue uno de los obstáculos que Febvre resaltó; nuevamente Blondel le sirve de guía para argumentar este punto: "Charles Blondel observa a este respecto: «Si nosotros tomamos dos colectividades suficientemente alejadas una de otra en el tiempo y en el espacio, la diferencia de las mentalidades correspondientes nos salta a la vista»" (Febvre, 1985, p. 211). Por ello, la apuesta por una *Psicología Histórica* iba más allá de apropiarse los avances de la Psicología, era necesario una red de alianzas para ampliar los dominios de la Historia con la ayuda de la Psicología para captar el "clima moral", la "atmósfera" de un determinado pasado. La *Psicología Histórica* proyectada por Febvre sólo podrá realizarse con el acuerdo y colaboración entre el psicólogo y el historiador, que deben tener el objetivo de:

“Inventariar en detalles y después recomponer, para la época estudiada, el material mental de que disponen los hombres de esta época: a través de un esfuerzo de erudición, pero también de imaginación, reconstruir el universo, físico, intelectual, moral, en medio del cual se moverán las generaciones que lo precederán; dejan claro, por un lado, la insuficiencia de las nociones de hecho sobre tal o tal punto; por otro lado, el estudio de la naturaleza engendra necesariamente lagunas y deformaciones en las representaciones que cierta colectividad histórica forjaría del mundo, de la vida, de la religión, de la política” (Febvre, 1985, p. 215)

Febvre siguió explorando esta idea en uno de sus trabajos más importantes, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* (1942), considerado un estudio de psicología colectiva, donde escribió la siguiente reflexión:

Cada época se forja mentalmente su universo. No lo elabora únicamente con todos los materiales de que dispone, con todos los hechos (verdaderos o falsos) que heredó o que ha ido adquiriendo. Lo elabora con sus propias dotes, con su ingenio específico, sus cualidades y sus inclinaciones, con todo lo que la distingue de las épocas anteriores” (Febvre, 2012, p. 8).

Su objetivo era poder reconstruir nada menos que la mentalidad específica de una época histórica. Uno de los conceptos claves desarrollados por Febvre es el *utillaje mental*, considerada una noción que sirvió de antecedente a la posterior propuesta de historia de las mentalidades desarrollada por otros historiadores décadas más tarde. En el desarrollo de esta idea, nuevamente la Psicología aparece como una disciplina próxima. Febvre parte de la idea de que los hombres del pasado no actuaban como nosotros, por ello era indispensable realizar un inventario del universo físico, mental y moral de una época: el *material mental*. Con esta noción, Febvre reafirmaba también su interés por la relación entre lo individual y lo social; de esta forma, en varios trabajos parte del individuo para comprender a la sociedad, de ahí su interés en personajes como Lutero, Erasmo, Rabelais, para descubrir el “utillaje mental” de su época:

A cada civilización, su utillaje mental...Un utillaje mental que esta civilización... no está segura de poder transmitir íntegramente a las civilizaciones, a las épocas que la sucederán...Vale para la civilización que lo ha forjado; vale para la época que lo utiliza; no vale para la eternidad ni para la humanidad, ni siquiera para el limitado transcurrir de una evolución interna de la civilización (Febvre, 2012, p.105).

De esta forma, la noción de *utillaje mental* desempeñó una gran influencia entre los historiadores para trabajar temas relacionados con la percepción, sensibilidad, mentalidad, actitudes colectivas, etcétera. Aunque hay que señalar que este

término no fue profundizado por Febvre; por lo tanto, dejó abiertas varias interrogantes y, por lo mismo, también ha sido objeto de cuestionamientos, por ejemplo, el historiador Jacques Revel notó que:

Quedaría entonces por explicar por qué las producciones sensibles y culturales de los hombres de un mismo tiempo pueden ser también tan diferentes entre sí. Febvre parece pensar que es la utilización más o menos exhaustiva de los útiles disponibles lo que explica estas diferenciaciones. La respuesta no es completamente satisfactoria, puesto que, estableciendo la existencia casi objetiva de instrumentos sensibles e intelectuales, lleva a pensarlos fuera de los usos sociales de que son objeto (y a descuidar, en particular, las modalidades de su transmisión y apropiación). (Revel, 2005, p.689).

La sensibilidad y la Historia: la vida afectiva

Con relación a la sensibilidad y la vida afectiva, el historiador dejó un texto concreto dedicado a estos temas titulado *¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad y la Historia*, escrito en 1941, donde desarrolló varias de sus ideas sobre la *Psicología histórica* y el *utillaje mental*, añadiendo a sus reflexiones una noción retomada de la Psicología colectiva de Blondel: *la vida afectiva*; aunque también son innegables las referencias a la obra de otro psicólogo: *La vida mental* de Henri Wallon, pero este es tema de otra investigación.

La motivación de esta investigación fue manifestada desde las primeras líneas del texto, al nombrarlo un tema nuevo y un bello tema. En este trabajo la sensibilidad evoca la vida afectiva y sus manifestaciones como las emociones. Las emociones, para Febvre, no son una simple reacción instantánea o automática del organismo a situaciones del exterior, están en la base de la vida afectiva, por ello retoma a Blondel para señalar que son: "lo que existe «de más necesariamente y más inexorablemente subjetivo en nosotros» (Febvre, 1985, p. 219). Cuando se presentan las emociones como algo más que una reacción individual se está en los terrenos de lo social: "... tienen un carácter particular que el hombre que se ocupa de la vida social y de sus congéneres no puede, esta vez, abstraer. *Las emociones son contagiosas.*" (Febvre, 1985, p. 219) Cita que no deja lugar a la duda, la obra de Blondel influyó en sus incursiones al tema. Febvre retoma la premisa de que las emociones se comparten por experiencias de la vida común, se comparten debido a reacciones similares al enfrentar situaciones similares, las emociones cuando se comparten se fusionan y se asimilan integrando sensibilidades diversas, en sus palabras las emociones:

Implican relaciones de hombre a hombre, relaciones colectivas. Nacen, sin duda, en un fondo orgánico específico de un determinado individuo, muchas

veces por ocasión de un acontecimiento que apenas toca a este individuo o que, por lo menos, lo toca con una gravedad, una violencia muy particulares. Pero se experimentan de determinada manera; si se quiere, su expresión es el resultado de una serie determinada de experiencias de la vida común, de reacciones semejantes y simultaneas suscitadas por el choque con situaciones idénticas y contactos de la misma naturaleza; es el fruto, si se prefiere también, de una determinada fusión, de una determinada reducción recíproca de sensibilidades diversas – que rápidamente, adquirirán el poder de provocar en todos los presentes, por una especie de contagio mimético, el complejo motor-afectivo que corresponde al acontecimiento que tiene lugar inesperadamente y que fue sentido por uno solo. (Febvre, 1985, pp. 219-220)

Las emociones al compartirse integran a más participantes que son a la vez iniciadores y continuadores de las mismas, este colectivo puede constituir un “sistema de incitaciones interindividuales” que se puede cambiar según las circunstancias, propiciando a su vez la diversificación de reacciones y de la sensibilidad de cada miembro. Esto se potencializa cuando se traduce en un acuerdo, cuando hay una

...simultaneidad regulada de las reacciones emotivas, mostrándose la naturaleza a conferir al grupo una mayor seguridad o un mayor poder, rápidamente hace que la utilidad justifique la constitución de un verdadero sistema de emociones. Se vuelven como una institución. Fueron reguladas a manera de un ritual.” (Febvre, 1985, p. 220)

128

Febvre considera que algunos ritos o ceremonias entre las sociedades primitivas son simulacros que buscan suscitar en todos sus miembros, a través de repetir las mismas actitudes, gestos y emociones, la unión del grupo en lo que llama una “especie de individualidad superior” que los prepara a todos para la misma acción.

El historiador puede interpretar este sistema de emociones en las sociedades del pasado conectando la vida intelectual con las emociones. Esta ruta considera que la vida intelectual ayuda a entender la vida social por medio de un instrumento indispensable: el lenguaje. Mediado por el lenguaje de la palabra articulada, al nombrarlas, definirlas y describirlas se puede conocer parte de la vida afectiva de las sociedades del pasado. Para Febvre las emociones irrumpen la vida cotidiana alterando el funcionamiento de las actividades, entre ellas, la intelectual. Por ello, se entendió que el mejor medio de reprimir una emoción era representándola: “con precisión, o sus motivos, o su objeto.” El hombre ha hecho representaciones de sus emociones: “Hacer de su dolor un poema o un romance – fue sin duda, para muchos artistas un modo de anestesia sentimental” (Febvre, 1985, p. 221). Está es una de las vías de acceso que plantea para conocer la vida

afectiva, la sensibilidad y las emociones: “Y se puede, así, asistir en las civilizaciones en vías de evolución a ese largo drama – la represión, más o menos lenta, de la actividad emocional por la actividad intelectual” (Febvre, 1985, p. 221). Cuanto más se difundan las representaciones de las emociones en diversos medios estas estarán más reguladas por las instituciones; Febvre destaca que en algunas épocas las emociones fueron consideradas como una perturbación, algo peligroso, inoportuno, desagradable, impúdico. El interés de la Historia es entender cómo evolucionan las emociones del pasado y acceder a ellas a través de sus representaciones.

Si las representaciones materializan las emociones, por ejemplo, al hacer del dolor un poema, ante una situación desesperada las sociedades también han aprendido a hacer de su miedo una oración, como veremos a continuación.

Sensibilidad y religiosidad en los procesos migratorios: miedo y sentimiento de seguridad

Religiosidad y oración

Hasta aquí el camino recorrido nos permitió acercarnos a las nociones de vida afectiva, sensibilidad y emociones, asimismo, a dos figuras importantes del siglo XX que reflexionaron sobre estas problemáticas. ¿Pero cómo podemos actualizar o reactivar estas ideas desde nuestro presente? La única vía es a través de los ejemplos. Para ello elegí la sensibilidad que se materializa en la religiosidad a través de los ritos que forman parte de prácticas devocionales arraigadas como la oración, aunque también se perciben en otros ritos como la peregrinación, las reliquias, el exvoto, etcétera.

Para continuar retomo algunas de las ideas desarrolladas por Febvre: si todo sentimiento humano tiene una manifestación contraria, nuestros estados afectivos tienen su polo opuesto; y son las circunstancias las que provocan que uno de esos polos domine de manera general; así hay épocas donde predomina “... el odio sobre el amor; la necesidad de piedad sobre el instinto de crueldad. Pero estos estados contrastantes permanecen solidarios y una no puede manifestarse sin que el otro despierte, más o menos, de su estado latente” (Febvre, 1985, pp. 223-224). Para el caso que desarrollaremos encontramos la manifestación del sentimiento humano de miedo y su polo opuesto, el sentimiento de seguridad.

Estos estados afectivos se plasman en diversos materiales o artefactos. Porque cada época genera los suyos como bien lo señala el historiador:

Cada época genera mentalmente su universo. Y no lo fabrica únicamente con todos los materiales de que dispone, con todos los acontecimientos – verdaderos o falsos– que ha heredado o que acaban de producirse. Lo fabrica también con sus propios dones, con su propio ingenio, con sus cualidades,

con sus curiosidades, con todo lo que la distingue de épocas anteriores.” (Febvre, 2012, pp. 7-8)

Cada época responde a determinadas circunstancias con su ingenio y curiosidades o, en otros términos, con lo que culturalmente tiene a su alcance, un conocimiento a ras de suelo, entre ellos los saberes populares, como los ritos y prácticas de religiosidad.

La religiosidad en el catolicismo se relaciona con la devoción, considerada un sentimiento de profundo respeto y admiración inspirado por la dignidad, la virtud o los méritos de una persona o un sentimiento, y produce una actitud de profunda veneración religiosa. Las “devociones” son formas de “culto popular”, expresiones de afectividad, y de una relación de dependencia y transacción entre los “santos” y el “creyente popular” (Marzal, 2002, pp. 315). Las devociones y sus prácticas se configuran principalmente en las religiosidades populares, y se pueden definir como las expresiones religiosas que dotan de un sentido a la vida, sobre todo de las mayorías del “pueblo”, estas mayorías se definen como católicas, aunque tengan un escaso cultivo religioso (Marzal, 2002, pp. 315). Manuel Marzal complementa esta definición con algunos puntos donde destaca su aporte sobre las características del sistema religioso católico:

Los católicos populares creen en Dios, en los santos y en el demonio. Acuden a la Iglesia para recibir el bautismo, la primera comunión, los ritos fúnebres y el sacramento del matrimonio... Los católicos populares participan en la celebración de las fiestas patronales, que son el rito público más importante del continente, y peregrinan masivamente a los Santuarios de Cristo, de la Virgen María o de los santos. Los católicos populares tienen... conciencia de su pertenencia a la Iglesia; participan en las cofradías y otras formas tradicionales de organización religiosa, y suelen respetar a los sacerdotes y religiosos...muestran con frecuencia un sincero sentimiento religioso, aunque tenga una instrucción religiosa diferente, y aceptan los valores cristianos, a pesar de su irregular asistencia al templo y de sus deficiencias éticas. Pero, en este amplio espectro religioso, la devoción a los santos es el principio fundante... (Marzal, 2002, pp. 315-316).

La comunicación de la sensibilidad religiosa como parte de la vida afectiva, se ha representado a lo largo de la historia en diferentes materiales y en algunos ritos. Así, la sensibilidad y las emociones vinculadas a la religión han variado. En el pasado los miedos han sido a veces motivados por la moral religiosa, otras por el contexto vivido, por ejemplo, el miedo a fornicar, el miedo a abortar, el miedo a salir de casa sin la protección de un santo, miedo a la naturaleza, el miedo de migrar, el miedo a la guerra, etcétera, son ejemplos de los cambios de sensibilidad en la historia. Así como la risa ejemplificada por Blondel, nuestros miedos son siempre los de un grupo que los entiende y los comparte. El miedo se representa

en las prácticas y ritos de religiosidad y es comunicado a través de oraciones, por ejemplo. Pero las emociones afloran con su polo opuesto, el miedo se hace acompañar del sentimiento de seguridad como lo apuntó el historiador Jean Delumeau. La necesidad de seguridad en la actualidad es una de las demandas más apremiantes en las sociedades: seguridad social, laboral, de salud, vivienda, etcétera; el hecho que existan pólizas de seguro para casi cualquier imprevisto es una prueba contundente de ello. Delumeau resalta: "El hombre moderno, por lo menos en Occidente, no soporta ya que algunos peligros no puedan prevenirse, delimitarse, canalizarse" (Delumeau, 1996, p.19).

Si bien el sentimiento de seguridad es apremiante para las sociedades actuales, para las pasadas no fue menor la urgencia; también buscaron hacer frente a sus miedos con los medios a su alcance: "...ellos también tenían necesidad de tranquilizarse individual y colectivamente" (Delumeau, 1996, p.19). Una pregunta pertinente y que retomamos de Delumeau es saber: ¿Qué parapetos habían encontrado contra las angustias individuales y contra los peligros colectivos, en cierto espacio y en cierto periodo histórico? Uno de esos parapetos en la mayoría de las sociedades se encuentra en la religiosidad, algunos ritos han sido una reacción de defensa y protección frente a situaciones peligrosas. Ejemplos de este tipo de ritos los encontramos en las oraciones que han acompañado a los católicos. Encontramos que las oraciones son en ciertas circunstancias un ritual de protección, porque se solicita la intervención divina frente a un peligro inminente o un miedo específico, por ello un refrán popular mexicano lo resalta así: *"Todo rezo esconde un miedo"*.

Una oración o plegaria, es la acción por la cual una persona cree que por medio de un rito puede comunicarse con una divinidad: "Normalmente oramos cuando necesitamos la ayuda de Dios; cuando sentimos que por nosotros mismos no podemos superar las dificultades de la vida" (Misioneros Escalabrinianos, 2001, p. 5). Más allá de la efectividad o no de este ritual, para el investigador lo nodal debe ser lo que expresado en las oraciones nos permite adentrarnos al contexto, miedos y anhelos de una época: a la vida afectiva.

Entonces, cada época expresa su religiosidad de diferente forma, con prácticas antiguas y heredadas, pero también incorpora devociones y artefactos nuevos, por ello cada sociedad tiene su forma de orar. Cada oración representa una necesidad o esperanza diferente; se reza en situaciones específicas viejas o nuevas, se ora para apaciguar las fuerzas de la naturaleza al inicio de una tormenta, o para calmar la furia del mar, o ante un peligro inminente como un temblor, también se ora antes de enfrentar una situación peligrosa, por ejemplo, en algún cruce fronterizo antes de emprender la aventura de llegar "al otro lado".

El miedo al migrar a través de los testimonios

Pero entremos en contexto. En la actualidad es innegable que en diversas regiones del mundo la migración es una problemática que lacera a las sociedades.

Aunque este es un fenómeno histórico a últimas fechas se ha agudizado en algunas partes del orbe. La historia muestra que las migraciones no son un fenómeno nuevo, desde hace varios siglos se han dado movimientos humanos debido a diferentes causas, pero en general se debe a la búsqueda de la supervivencia, así nos encontramos con movimientos que fueron forzados por la esclavitud, por la crueldad, la guerra, las calamidades naturales, las transformaciones económicas, políticas y sociales, la violencia, la marginación, extrema pobreza, etcétera. La migración actual se registra de manera simultánea a escala mundial, es constante y en aumento paulatino. En 2019 el número de migrantes internacionales rozó los 272 millones en todo el mundo, cifra que supera los 258 millones de 2017. De esta forma los migrantes internacionales en 2019 representan un 3.5% de la población mundial, en el año 2000 representaba 2.8% y en 1980 representó un 2.3%. El total de la población migrante internacional de 2019 se distribuyó de la siguiente forma: un 31 % en Asia, 30 % en Europa, América el 26 %, África 10 % y Oceanía el 3 %. (Naciones Unidas, s.f)

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) reportó que, en 2017, América Latina tenía 1 de cada 7 migrantes a nivel mundial, aproximadamente 37 millones de habitantes. En los últimos años se vive en este continente una migración constante y en aumento provocada por las crisis registradas en los países que la integran. Por ejemplo, en 2015, 3.7 millones de venezolanos huyeron de su país:

El 80% de ellos se restableció dentro de la región. Según proyecciones de la ONU, para finales de 2019 la cantidad de venezolanos que habrá abandonado su país alcanzará los 5,4 millones, superando la suma de las poblaciones de Madrid y Barcelona. (Expansión, 2019)

Estados Unidos ha sido un polo de atracción de migrantes por la enorme disparidad económica que tiene con los otros países de la región. Históricamente el flujo de migrantes mexicanos había sido el más grande, en 1990 se registraron 4, 395, 365 de migrantes, en el año 2000 aumentó el número a 9,562,929, para 2010 ascendió a 12,414,825 de migrantes, para 2017 fueron 12,964,882 y en 2019 se registró un ligero descenso al reportarse 11,796,178 migrantes mexicanos (Expansión, 2019). Cerca del 98 por ciento de los migrantes mexicanos lo hace hacia Estados Unidos. (Serrano y Jimenez, 2019, p. 44)

A últimas fechas el fenómeno de la migración centroamericana es el que representa un crecimiento más acelerado. El llamado Triángulo Norte de Centroamérica (TNC) compuesto por Guatemala, Honduras y el Salvador es la región con un mayor aumento de migrantes en la actualidad. El número de migrantes del TNC en Estados Unidos era, para el año de 1980, cerca de 200,000, para el 2017 esta cifra había pasado a más de 3,000,000. Estos países están perdiendo al año alrededor de 300,000 personas, en su mayoría jóvenes en edad productiva. Las remesas se han vuelto fundamentales en la economía de estos

países; en 2017 representaron el 18 % del PIB aproximadamente. La vida de estos migrantes sigue siendo complicada e inestable debido a su situación de indocumentados o irregular. En 2017 se estimaba que eran 760,000 salvadoreños, 600,000 guatemaltecos y 400,000 hondureños (Abuelafia, Del Carmen y Ruiz-Arranz, 2019, pp. 5-6). Los datos más recientes nos confirman el aumento de la migración en el TNC, según datos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en 2019 (enero-octubre) se registraron 217,981 personas deportadas o retornadas a sus países de origen, lo que representó un aumento en las deportaciones en estos países del 32 por ciento respecto al año 2018. (Amaya, 2019)

Pero más allá de los datos demográficos y económicos entorno a la migración, este fenómeno también tiene consecuencias sociales, psicológicas y emocionales como quedan registrados en diversos testimonios alrededor del mundo. Los peligros que acechan al migrante indocumentado son varios y la mayoría son compartidos por los que atraviesan estas situaciones. Baste con unos ejemplos para ilustrar la experiencia y los peligros vividos por ellos. Como se mencionó Estados Unidos es el mayor polo migratorio del continente, la migración hacia este país es constante. La experiencia de los migrantes centroamericanos que han tratado de alcanzar el *sueño americano* está llena de violencia y peligros. Migrar es huir de la violencia creciente en las últimas décadas, para Bertrand Rossier, coordinador general de Médicos Sin Fronteras (MSF) en México los peligros son claros:

La implacable violencia y el sufrimiento emocional padecido por estas personas no son diferentes a lo que experimentan las poblaciones que se encuentran en zonas de conflicto... Asesinatos, secuestros, amenazas, reclutamiento por actores armados no estatales, extorsiones, violencia sexual y desaparición forzada son realidades propias de una guerra, pero también son situaciones que estas personas procedentes de región de Centroamérica están sufriendo. (Médicos Sin Fronteras, 2017)

Pobreza y violencia ha sido la combinación que ha expulsado de su país de origen a millones de migrantes en esta región. Diversas publicaciones han recogido los testimonios de migrantes en México y Estados Unidos, por lo que nos nutrimos de algunos de ellos para argumentar nuestro punto. En estos testimonios han quedado expuestos los peligros de migrar hacia Estados Unidos y los motivos por los que abandonan su país.

Un testimonio que ejemplifica los motivos para dejar su país de origen es dado por un hombre de 30 años originario de Honduras, éste resalta la violencia:

Tenía un taller. Las bandas querían que les pagara la protección, pero me negué y entonces quisieron matarme. Primero me amenazaron: me dijeron que, si no pagaba, se cobrarían de mi sangre y la de mis hijos. En mi país, es

normal matar... Y vinieron a por mí. El año pasado... me dispararon tres veces a la cabeza... lo que más me duele es no poder vivir en mi país, es tener miedo todos los días de que me maten o les hagan algo a mi mujer o a mis hijos... (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.12)

Otro testimonio profundiza sobre las causas por las que deciden migrar, un hombre hondureño de 24 años mencionó: "Decidí salir de mi país por amenazas de muerte, por persecución de grupos delictivos... Tomé la decisión de salir de mi país porque sentía miedo y no sabía a dónde ir" (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.36). Otro testimonio de un hombre llamado Carlos, de Honduras también, declara que

...no aguantamos los asaltos y las extorsiones. Yo tenía dos carros que trasladaban verduras en el mercado... y pagaba una extorsión... cada mes o quincena. En mi país me asaltaron cuatro veces. En una ocasión hirieron a mi hijo porque no le encontraron el celular y se tuvo que ir a otra comunidad para no arriesgarse en San Pedro. En Honduras uno solo tiene que ver, oír y callar porque la violencia es muy fuerte. (Sapalú, 2020)

Otro testimonio de una mujer salvadoreña de 36 años resalta que:

Mi esposo era policía y trabajaba con la mara. Me amenazaron varias veces las otras bandas, para vengarse de mi marido por ser espía. Sobreviví a eso pero después empezaron a amenazar a mis hijos. Pensé en irme... Mi marido fue asesinado en 2015. Luego vinieron, violaron a mi hijo y me echaron de mi casa. (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.24)

La violencia que vive la región por el crimen organizado o el narcotráfico se está volviendo uno de los principales miedos a los que se enfrentan: extorsión, asaltos, secuestro y violaciones, al parecer el único remedio a esta situación es migrar o mejor dicho huir como lo mencionan algunos trabajos, por ejemplo *Los Migrantes que no importan* (Martínez, 2016).

Estos miedos continúan después de salir de sus países de origen. Para algunos llegar a Estados Unidos implica pasar por la frontera de hasta tres países, como queda registro en canciones populares como *Tres veces mojado*. Quizá lo más peligroso es pasar la frontera mexicana y adentrarse en su territorio, como se expone en el testimonio de una mujer hondureña de 35 años, en su cuarto intento por llegar a Estados Unidos:

Esta vez vine con mi vecino, y fuimos capturados por un grupo de delincuentes. Lo peor es que ellos también eran de Honduras. La Policía Federal era su cómplice y nos entregaron a los miembros de esta banda. A mí me violaron. Me pusieron un cuchillo en el cuello, así que no me resistí.

Estoy avergonzada de decir esto, pero hubiera sido mejor que me hubieran matado. (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.15)

Otro testimonio de un joven hondureño de 19 años mencionó que:

Hoy en la madrugada nos asaltaron unos hombres encapuchados. Yo venía con mi mujer y mi hijo. Nos golpearon, a mi me dieron duro con un machete... A mi mujer la apartaron al monte, se la llevaron, a mí me tenían amenazado y me dijeron que no volteara. Querían que les diéramos datos de nuestra familia para pedir rescate... Yo creí que nos iban a matar. Ella dice que no le hicieron nada, pero yo sé que abusaron de ella. (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.15)

En otro testimonio de un hombre hondureño se resaltan los peligros de viajar en "la Bestia":

Caí del tren... La mochila que llevaba se despedazó y eso fue lo que me salvó... si no, me hubiera matado al caer. Le gritaba... a mi primo: 'Corre...no te detengas... vienen por nosotros... tenía muchísimo miedo... Llegamos a una calle en donde había luz. Ahí vi que mi primo estaba bañado en sangre. Le hice la seña a un taxista para que nos llevara al hospital... Pedí ayuda y le decía a todo el que veía que se estaba muriendo. Un doctor nos dijo: '... no le puedo hacer nada hasta que llame a migración'... (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.19)

135

Otro miedo que aparece en los testimonios es el ser deportado en algún punto del camino ya sea en México o en Estados Unidos, porque implica el fin de la esperanza, del anhelo de seguridad. Un testimonio de un hombre hondureño de 24 años resalta:

Llegamos... a Tenosique y saliendo nos detuvo Migración ... me iban a deportar ... no quería regresar ... y empecé a llorar ... Hablé con la licenciada ... de Migración y empezó a hablarme del refugio... que tenía que estar de tres a cuatro meses encerrado en un centro de migración, que si lo iba a poder soportar. 'Esto no es nada a todo lo que he vivido en Honduras'... me respondieron que me habían negado el refugio... quería apelar porque yo para Honduras no me quiero regresar. (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.36)

Otro testimonio de una mujer salvadoreña de 36 años, hace evidente uno de los anhelos de los migrantes el poder recibir asilo para escapar de las situaciones de violencia que se viven en su país:

Pedí asilo en la Embajada americana en San Salvador en 2011. ... Pero nunca recibí respuesta a mi petición, así que me quedé y traté de sobrevivir. Mi marido fue asesinado... No tenía opción. El poco dinero que tenía se lo di al pollero que nos ayudó a cruzar la frontera. Oí historias de violación y secuestro en el camino, pero pensé que Dios me ayudaría". (Médicos Sin Fronteras, 2017 b, p.24)

Otro testimonio de Iliana, de Honduras, ahonda en este tema:

Uno va a buscar mejores oportunidades allá... En toda Centro América, estamos mal con falta de empleo y tanta violencia... El papá de mi hijo está en Houston, Estados Unidos. Estuvimos a cuatro horas de llegar con él, pero nos detuvieron y nos deportaron antes de entrar al país... Cuando nos entregamos nos dijeron 'A mi país no entran. Ni asilo, ni nada'. Los agentes de la patrulla fronteriza se sienten superiores a uno. Cuando nos daban algún objeto, corrían a echarse desinfectante en las manos, nos llamaban piojosos y sarnosos." (Sapalú, 2020)

Para Carlos Ceballos de Honduras su testimonio es similar:

Uno va a EE.UU. para buscar ayuda y lo que hacen es que lo mandan a Guatemala y aquí está igual que en Honduras. Mi esposa se fue... en junio y me pidió que me reuniera con ella... temía que algún día apareciera muerto. Llegué... a la frontera de McAllen, Texas... Todo el recorrido... nos tuvimos que acostumbrar a dormir en el piso pero allí lo doman a uno. Hasta el hombre más valiente llora y que va ser uno, hay que aguantar... (Sapalú, 2020)

Para Rosalba Matute salvadoreña sintió el mismo temor como lo expresa en su testimonio:

Yo empecé mi viaje de San Salvador a Texas, Estados Unidos, el 11 de diciembre, llegué el 30 para entregarme a las autoridades migratorias y pedir asilo. Me detuvieron con mis hijas y me dijeron que iban a hacer los trámites, pero nos deportaron... (Sapalú, 2020)

Otro de los temores está relacionado con la separación de familias y su seguridad que corre riesgo en algún punto del camino hacia Estados Unidos, éste fue uno de los miedos de Ileana, de Honduras: "Yo viajé con mi hijo de 12 años y me separaron de él, no me dejaban verlo, es un sufrimiento que ni a mi peor enemigo se lo deseo... Estaba presa y no sabía cómo estaba mi hijo" (Sapalú, 2020). Rosalba Matute de El Salvador, testimonia lo siguiente:

Viajé con mis dos hijas, una tiene seis años y la otra de un año. Mi pareja está en Estados Unidos... Yo me quedo en Guatemala porque me da miedo regresar. No sé aún qué voy a hacer, pero pediré asilo... tengo que aguantar por mis hijas, para darles un mejor futuro, porque quizá aquí nos vaya mejor... Las niñas se enfermaron un poco durante el viaje porque todo el fin de año estuvimos en camiones y luego nos pusieron en los albergues que solo son unas carpas. (Sapalú, 2020)

En los anteriores testimonios afloran algunos ejemplos de los peligros y la violencia que viven los migrantes que van hacia Estados Unidos. En el proceso migratorio los peligros son constantes, están en los motivos para abandonar su hogar, su familia, los encuentran durante su largo viaje en tren, a pie o carretera, sus miedos se personifican en la policía, la migra o, incluso, en un paisano, el temor tiene rostro de hombre o mujer, es un lugar como la frontera, la cárcel o un hospital; es la angustia de morir de sed, la sensación de calor en el desierto o de un frío que cala hasta los huesos: el miedo tiene muchas formas entre los migrantes. Pero algunos miedos se hacen oración para apaciguarlos.

Oraciones del migrante: miedos y sentimiento de seguridad

A últimas fechas los miedos a migrar se reflejan en las oraciones y debido al aumento del uso de internet y las redes sociales, también se han difundido por este medio. El grupo comparte el temor de huir, exiliarse, migrar; entienden y comparten el miedo, por ello comunican la protección a través del rito: la oración. El migrante se apropia de la oración porque representa sus temores; también los comunica a los demás haciendo de las oraciones parte de los parapetos de una época para enfrentar la zozobra al migrar.

A continuación, recupero algunas de las oraciones que circulan en redes sociales y otras publicaciones. Presentaré solo una selección de ellas, pero en la bibliografía final se amplía la lista de links o páginas donde se difunden. Por ejemplo, en la página de Jóvenes sin Fronteras se difunde la siguiente titulada *Oración del Migrante II*, en ella se pide por los migrantes y la familia que dejan, sirve como protección al inicio de su camino:

Señor, tú me conoces y sabes el dolor y la esperanza que llevo en el corazón. Dolor, pues mi familia se ha quedado sola y Esperanza, ya que llevo la ilusión de lograr mejorar las condiciones de vida para los míos. Tú fuiste Forastero y desde muy pequeño tuviste que migrar a otro País acechado por el peligro. ... Bendice a quienes nos hacen el bien en tu nombre y transforma los criterios y el corazón de cuántos se oponen, por egoísmo y orgullo, a que nuestro ingreso sea legal en el País al que nos dirigimos. ¡Que se construyan puentes y no muros metálicos que nos permitan encontrar una oportunidad para vivir mejor, crecer como personas y sacar adelante a nuestra familia! Cuida nuestro

caminar. Que nunca nos sintamos solos ..." (Jóvenes sin fronteras. Misioneros Scalabrinianos, 2020)

En la siguiente oración titulada *Oración por los marginados*, se expone el deseo de protección personal y de su familia. Nuevamente estas líneas resaltan la preocupación por la familia que se queda, que no escapa de la realidad de su país:

A orillas de los ríos de otras tierras bien distantes, nos sentamos a llorar y a recordar a nuestra familia; sentimos el corazón triste y desolado, Señor Dios nuestro, y ahora, despojados de todo, sin nada, sólo nos quedas tú. Somos peregrinos en busca del pan nuestro de cada día;... Día y noche, el camino se hace duro y desconocido, y el corazón de los hombres se ha congelado a la hospitalidad. Donde llegamos, Señor, nos dan trabajos duros que ellos no hacen... Somos el indio, el emigrante, el exiliado, el fugitivo, y nos sentimos como hoja al viento... No podemos olvidarnos de los nuestros, de la casa, de los hijos; no podemos olvidar el maíz de nuestros campos en invierno... Acuérdate, Señor, de nuestras pobres casas dejadas en la montaña; bendice nuestros hijos que crecen sin el cariño de unos padres... Amén. (Misioneros Escalabrinianos, 2001, p. 8)

Otro momento difícil es el cruce de la frontera. La siguiente es una oración que se hace antes de pasar la frontera de forma ilegal, retomamos sólo algunos pasajes que remiten a los temores que enfrenta el migrante:

Oración al cruzar la frontera sin documentos

Amantísimo Padre Celestial, ... nos encontramos en estos momentos en la frontera, en un país que no es el nuestro, decididos a pasar aunque sabemos que es contra la ley. No lo hacemos por desafiar a los reglamentos de esta nación, sino por necesidad. ¡Es la desesperación que nos hace cruzar así! Es la pobreza económica en que nos encontramos y el aprieto de buscar una salida para nuestra familia. Yo creo, Señor, que somos ciudadanos del mundo y de una Iglesia que no tiene fronteras, por eso te pedimos nos concedas... llegar a nuestro destino sin inconvenientes, ni obstáculos... (Misioneros Escalabrinianos, 2001, p. 23)

Como vimos en los testimonios, otro de los problemas constantes es el miedo a ser deportados y poner fin al sueño de mejorar sus vidas en Estados Unidos, por ello también se promueve una oración llamada *Oración al ser Deportado*:

Dios mío, estoy decepcionado y desanimado. No pude llegar a mi destino, sino que fui detenido. Junto a mí hay otros muchos que tampoco la hicieron.

Es la triste realidad de quien, no teniendo cómo vivir, desafía las leyes humanas. Me arrestaron como a un delincuente, solamente por pasar a una tierra que la mano humana ha trazado como frontera poniendo límites a la libertad... Sin embargo, en este momento tengo que sufrir esta pena tan grande y te pido me des la fuerza necesaria para superarla. Soy un migrante en busca de un trabajo que no pude encontrar en mi tierra. Por eso me puse en camino esperando un porvenir mejor para mí y para los míos. (Misioneros Escalabrinianos, 2001, p. 24)

Cuando un migrante tiene éxito y logra ingresar a Estados Unidos se enfrenta a otras dificultades, principalmente asegurar sus necesidades básicas, obtener ingresos para sobrevivir y, de ser posible, enviar parte de ellos a su familia, por ello, conseguir empleo es una de las dificultades que vive un migrante. Existe una oración llamada *Oración para pedir Trabajo*:

San José, esposo de la Virgen María... Tú supiste ganar el pan de cada día y le enseñaste el duro trabajo en tu taller. Te pido hoy ruegues a tu hijo Jesús para que pueda yo encontrar un trabajo según mi dignidad humana y no sea explotado vendiendo mis labores por engaño o por un salario injusto. Reconozco que debo trabajar para que yo y mi familia, que dejé en mi tierra, podamos vivir honradamente. (Misioneros Escalabrinianos, 2001, p. 22)

139

Una vez establecidos, un miedo constante es el de involucrarse en un acto delictivo y caer en manos de la policía, no solo por el peligro de ser deportado, sino de caer preso. La oración difundida se titula *Oración del Emigrante Preso*:

Señor, necesito que vengas ya a protegerme de tantos peligros, a consolarme de tanta angustia, a sacarme de este lugar ajeno. Pero más que nada, arráncame del pecho este corazón enfermo y pon en su lugar uno que sea capaz de respetar la justicia en vez de ofenderla; a sentirme en este país, en esta celda, como en mi casa, a descubrir en estos seres violentos el rostro de mi hermano, a encontrar la libertad dentro de mí. Una libertad que me permita, a pesar de las rejas, volar contigo. Amén (Misioneros Escalabrinianos, 2001, p. 29)

Existen una serie de oraciones que son realizadas por creyentes establecidos en Estados Unidos pidiendo protección y auxilio para los migrantes que intentan llegar. Familiares, amigos, paisanos o fieles católicos, son los que convocan a realizar estas oraciones por los migrantes. Por ejemplo, la llamada *Oración por los Emigrantes*:

Oh, Jesús, te pido por aquellos que andan lejos de su patria y viven la experiencia de la emigración. Ellos son hermanos nuestros en búsqueda de

una vida mejor, refugiados que huyen de la violencia, familias en camino a causa de la pobreza, sin saber a dónde llegar. ¡Todos ellos necesitan de tu ayuda!...” (Oremos Por Migrantes, 2017c)

Otro ejemplo similar es la siguiente plagaría difundida en Facebook llamada solo ORACION donde se pide:

Oh Cristo,... Te pedimos por el migrante: condúcelo a una tierra que lo alimente sin quitarle la identidad en el corazón, haz de su pueblo que viva la justicia, en la solidaridad y en la paz. Dale la gracia de ser acogido como persona hecha a tu imagen y destinada a formar Comunidad con sus hermanos en la fe. Que no camine más de lo necesario; y cuando se detenga, sienta que no caminó en vano... Amén (Oremos Por Migrantes, 2017b).

La siguiente es una oración que enlista algunas de las situaciones de violencia, explotación o crueldad que pasan los migrantes, es una oración que ilustra varias de sus penurias llamada *Oración por nuestros hermanos migrantes*.

...Te pedimos tu protección divina para todos los migrantes que han abandonado sus casas en busca de nuevas oportunidades en otro país. Por los refugiados que se ven obligados a partir de sus casas por las amenazas de violencia, te imploramos que les proporciones un refugio seguro. Por los migrantes, víctimas del tráfico de esclavos, concédeles el rescate, la sanación y la fuerza para empezar de nuevo. Para los inmigrantes, que a menudo dejan atrás a sus amigos y familia, concédeles una vida mejor y más oportunidades en otros lugares. Te rogamos de manera especial por los niños migrantes, que son vulnerables a la explotación y al abuso en manos de otros. Te imploramos que otorgues a todos los migrantes tu protección y los guíes hacia un lugar seguro. Acompaña a todos los que necesitan tu poder salvador. Por nuestro Señor Jesucristo... Amen (Oremos Por Migrantes, 2017)

Otra oración pide porque el migrante sea bien recibido por los residentes norteamericanos. Es una oración que denota las actitudes negativas de algunos de los residentes o medios norteamericanos con relación a los migrantes:

Señor Jesús, hoy nos llamas a acoger a los miembros de la familia de Dios que llegan a nuestra tierra escapando de opresión, pobreza, persecución, violencia y guerra. Como tus discípulos, también nosotros estamos llenos de temor y duda, e incluso sospecha. Construimos barreras en nuestros corazones y en nuestras mentes. Ayúdanos con tu gracia a desterrar el temor de nuestros corazones, que podamos abrazar a cada uno de tus hijos como a nuestro propio hermano y hermana y acoger a los refugiados con alegría y generosidad y a la vez respondiendo a sus muchas necesidades. - Te pedimos

Señor por tantas personas como han muerto intentando huir de la situación inhumana que vivían en sus países. ... Te pedimos Señor por todos aquellos que emprenden el viaje de la desesperación, protégeles de estafadores y traficantes que se aprovechan de su situación y de los peligros que se encuentran en el camino... amèn. (Oremos Por Migrantes, 2017)

Existen plegarias que piden por la protección de las familias migrantes, donde se revela el miedo a la desintegración del núcleo familiar:

Dios bueno y misericordioso, te agradecemos por el don de las familias... y te pedimos que a todas las familias les des una protección especial, particularmente, a las que pasan privaciones cuando se trasladan en busca de una vida mejor. Muéstrales tu compasión a aquellos que viajan en medio de peligros y llévalos a un lugar seguro y tranquilo. Consuela a los que se encuentran solos y temerosos porque sus familias fueron separadas a causa de la violencia y de la injusticia... oramos para que todos los inmigrantes puedan reunirse con sus seres queridos y encontrar el trabajo productivo que ellos buscan. Abre nuestro corazón para que podamos ofrecer hospitalidad a todos los que buscan un refugio... Amén" (United States Conference of Catholic Bishops, 2010)

En la página de *The magazine of the Catholic Diocese of Lansing* se publica la siguiente *Oración por los inmigrantes y refugiados*:

¡Señor Jesús,...Tus discípulos estaban llenos de miedo y dudas, pero tú derramaste tu amor y compasión en la multitud de migrantes, dándoles la bienvenida como hermanos y hermanas. Señor Jesús, hoy nos llamas a dar la bienvenida a los miembros de la familia de Dios que vienen a nuestra tierra para escapar de la opresión, la pobreza, la persecución, la violencia y la guerra. Al igual que sus discípulos, nosotros también estamos llenos de miedo y dudas e incluso sospechas. Construimos barreras en nuestros corazones y mentes. ... Para desterrar el miedo de nuestros corazones, para que podamos abrazar a cada uno como nuestro propio hermano y hermana; Ayúdanos a dar la bienvenida a los migrantes y refugiados con alegría y generosidad, respondiendo a sus muchas necesidades... (Faith, 2019)

La anterior oración muestra la percepción de los residentes y demuestra los miedos que genera el otro, el que no pertenece a mi grupo: el miedo al extraño, al migrante. Así como los migrantes tienen miedo, también existe un miedo entre la población destino: miedo construido por los discursos recientes, por ejemplo, aquellos que señalan al migrante como lo peor de los países de origen: son violadores, asesinos, delincuentes, etc.

Por último, existen algunas oraciones que reflejan historias donde es notorio que se consiguió el sueño americano, si bien existe la añoranza familiar y se expresa temor, su agradecimiento es un ejemplo del sentimiento de seguridad logrado, es el reflejo opuesto al miedo que lo precede:

Oración de los migrantes. Virgen de Guadalupe bendice en todo momento al País que nos ha dado trabajo, vestido y sustento. Haz que sus leyes sean más humanas y nos protejan sin ninguna distinción que tu bien sabes que esta tierra lejana la amamos como nuestra segunda nación. Cuida a mi familia en mi ausencia y de mí tu vista no apartes que no siento soledad con tu presencia porque estás conmigo en todas partes...AMEN. (Oración Migrantes, s.f)

Conclusiones

Lucien Febvre se preguntó hace ochenta años cuál era el proceso de construcción del conocimiento histórico sobre la sensibilidad presente en una determinada época y lugar. Para dar respuesta a esa interrogante, se aproximó a los avances de la Psicología de su época, principalmente a los aportes de Charles Blondel y sus reflexiones sobre la vida afectiva. Desde este enfoque se considera que la sensibilidad y las emociones expresan los estados de espíritu de una sociedad y demuestra las necesidades que se reflejan en las producciones sociales como los ritos y los artefactos que se construyen en torno de la religiosidad, por ejemplo, la iconografía, los exvotos, las peregrinaciones, las oraciones, etcétera. Con estos ritos y artefactos podemos aproximarnos a las emociones como el amor, el miedo, la alegría, etcétera, las posibilidades son diversas. Lo importante es recuperar a través de este material las representaciones sobre las emociones de las sociedades de antaño. La Psicología colectiva y la noción de vida afectiva fueron nodales para este proyecto, lamentablemente Febvre no logró culminarlo; su vida se agotó en 1956 dejando la propuesta abierta.

A últimas fechas los trabajos relacionados con el estudio de las emociones desde la Historia han ido en aumento; para algunos el estudio de este tema forma parte del llamado "giro afectivo" que se interesa por la sociabilidad de los afectos (Boria y Barei, 2020). Las propuestas de Lucien Febvre sobre el estudio de la sensibilidad son un antecedente directo de esta corriente. Por ello, para los interesados en estos temas redescubrir los trabajos de Febvre sería enriquecedor, y como manifestamos, nos lamentamos por el desconocimiento de la obra de Charles Blondel por una parte importante del gremio de Clío en nuestro país. Entablar en la actualidad un diálogo con la Psicología Colectiva implica reavivar una historia con más humanidad después de los excesos de algunas de las corrientes historiográficas de moda en las últimas décadas. Una historia sensible a los problemas que marcaron la vida de las sociedades, capaz de captar y transmitir las emociones del presente y del pasado.

En el segundo apartado de este trabajo se ejemplificó a través de un rito de religiosidad popular la sensibilidad vivida en las últimas décadas en nuestra región. Nos referimos a una región migratoria por la atracción que ejerce Estados Unidos en los países más cercanos (México, Guatemala, Honduras y el Salvador), y que comparten un problema común. A través de la oración buscamos recuperar como se representa un miedo: cómo los creyentes católicos hacen de su miedo una oración. El acto de orar durante el proceso migratorio es el ejemplo de un sentimiento, de una emoción; es compartido porque una parte importante de la población entiende, comparte y vive las situaciones a las que se van a enfrentar al migrar.

El ser humano hace frente a los problemas contemporáneos con lo que culturalmente tiene a su alcance. Cuando la religión, la ciencia, la tecnología o el Estado y la economía no dan certezas, la religiosidad está ahí como una posibilidad de esperanza para continuar adelante. Algunas prácticas religiosas, como las oraciones se han transmitido de generación en generación de forma oral, porque las observamos de manera cotidiana; por ello hasta hoy mantienen vigencia. Estas prácticas son el legado de nuestra familia o del grupo al que pertenecemos, y nos acompañan incluso fuera de nuestras regiones de origen, por muy distantes que se encuentren. En las últimas décadas la migración fue uno de los estigmas que acompañaron al siglo XX y el inicio del XXI, provocada por múltiples causas como desastres naturales, guerras, problemas políticos-económicos y, recientemente en nuestra región, por la delincuencia organizada: narcotráfico, trata de personas, extorsión, etcétera (Carpio, 2020). La migración de centroamericanos se ha incrementado a últimas fechas a números que ponen en riesgo el desarrollo de la región; la violencia en sus países de origen los ha obligado a huir. La crisis humanitaria que se vive es comparada a la sufrida por los países que se encuentran en situación de guerra.

Los testimonios de los migrantes que tratan de llegar a Estados Unidos son cruentos, la lista de peligros y las situaciones de violencia son amplios: tanto en sus países de origen, como en su tránsito por México, o en la frontera y en Estados Unidos están presentes. Pareciera que el miedo es inherente a la migración indocumentada en nuestra región, como se resume en algunas oraciones:

Oramos por la gente de El Salvador, Guatemala, Honduras, y México, para que pongan fin a la violencia de las maras y los carteles, restauren el orden social, y avancen en la esperanza para el futuro de sus países... por la liberación de todas las víctimas de la trata de personas... por todos los niños del mundo... por amenazas violentas en sus países de origen, por las dificultades y los peligros a lo largo del recorrido de inmigrantes, y por la separación de sus padres... por los padres que no saben dónde están sus hijos. Dale esperanza y perseverancia, y ayúdales a reunirse con sus hijos pronto... Amén. (Sis, s.f)

Cuando la incertidumbre aparece en un colectivo, cuando el miedo acecha, se buscan los parapetos para proteger de mayores certezas nuestras vidas. Anhelamos el sentirnos seguros: las oraciones forman parte de las defensas del migrante. Este rito de intercesión divina acompaña al migrante en momentos complicados o cuando la esperanza flaquea. Lo importante para el investigador no es saber si estás oraciones surten efecto o no, el *quid* del asunto está en saber cuál es su función y sobre todo qué problemas se resaltan y qué emociones se transmiten y por supuesto cómo se representan. Así podemos acercarnos a la sensibilidad de las sociedades presentes y de antaño.

Hacer del miedo una oración o, para nosotros, extraer de la oración un miedo, es un proyecto que nos invita a revalorar los vínculos entre Psicología Colectiva e Historia.

REFERENCIAS

- Abuelafia E., Del Carmen G., y Ruiz-Arranz M. (2019). *Tras los pasos del migrante. Perspectivas y experiencias de la migración de El Salvador, Guatemala y Honduras en Estados Unidos*. New York: Banco Interamericano de Desarrollo/ Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional USAID.
- Amaya A. (2019). *Crece el número de migrantes retornados a los países del Triángulo Norte de Centroamérica*. Recuperado de <https://p.dw.com/p/3TvLu>
- Blondel Ch. (1966). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires: Ediciones Troquel.
- Boria A., y Barei S. (2020). La cultura del miedo: el control de las emociones. *Estudios*, 43, 9-14.
- Carpio A. (2020). Prácticas de religiosidad transfronteriza: los miedos a la guerra U.S. Army. En Solís Y., Foulard C., y Butler M. (coord.). *Cruce de Fronteras: La influencia de los Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco/Colegio de Jalisco/ CEMCA/ Tecnológico de Austin Texas. pp. 255-299.
- Costa M. (2003). *História e psicologia em Henri Berr*. Memorándum, 5, 36-41. [s. p. i.].
- Delumeau J. (1996). "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Mora/Universidad Iberoamericana: 17-35.

- Dosse F. (2012). *La Historia en Migajas*. México: UIA.
- Expansión (2019). *Emigrantes de México*. Recuperado de <https://datosmacro.expansion.com/demografia/migracion/emigracion/mexico#:~:text=Cae%20el%20n%C3%BAmero%20de%20emigrantes%20mexicanos&text=La%20emigraci%C3%B3n%20masculina%20es%20superior,%2C%20que%20son%20el%2046.78%25.&text=En%20los%20%C3%BAltimos%20a%C3%B1os%2C%20el,%2C%20un%209%2C01%25>.
- Faith (2019). Oración por los Inmigrantes y Refugiados. *The Magazine of the Catholic Diocese of Lansing*. Recuperado en <https://faithmag.com/oracion-por-los-inmigrantes-y-refugiados>
- Febvre L. (1985). "Uma Visao de Conjunto. História e Psicologia". En *Combates Pela História*. Lisboa: Editorial Presenca, pp. 205-216.
- Febvre L. (1985). "Como Reconstituir a vida afectiva de outrora?". En *Combates Pela História*. Lisboa: Editorial Presenca, pp. 217-232.
- Febvre L. (1992). "Un Psychologue. Charles Blondel", en *Combats pour l'Histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, pp. 369- 375.
- Febvre L. (2012). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid: Akal.
- Jóvenes sin fronteras. Misioneros Scalabrianos. (2020). Confianza y Esperanzas. Recuperado en <https://jsf.com.mx/oracion-del-migrante/>
- Mandrou R. (1962). *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de Psicología histórica*. México: UTEHA.
- Martínez O. (2016). *Los migrantes que no importan*. México: Sur + Ediciones.
- Marzal M. (2002). *Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.
- Médicos Sin Fronteras (2017). *El violento camino que enfrentan en México los forzados a huir del Triángulo Norte de Centroamérica*. Recuperado en <https://www.msf.mx/article/el-violento-camino-que-enfrentan-en-mexico-los-forzados-a-huir-del-triangulo-norte-de>
- Médicos Sin Fronteras (2017b). *Forzados a huir del Triángulo Norte de Centroamérica: Una crisis humanitaria olvidada*. Recuperado en https://www.msf.mx/sites/mexico/files/attachments/msf_forzados-a-huir-del-triangulo-norte-de-centroamerica_0.pdf
- Misioneros Escalabrinianos, *Compañero de Esperanzas. Oraciones para los migrantes*. Denver: Libros Liguori.
- Naciones Unidas (s.f). *Migración*. Recuperado de <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/migration/index.html#:~:text=Datos%20sobre%20migraci%C3%B3n,164%20millones%20son%20trabajadores%20migrantes>.
- Oración migrantes (s.f). *Oración de los migrantes*. Recuperado en <http://oracionmigrantes.mex.tl/>

- Oremos Por Migrantes. En EL Mundo. (17 de febrero 2017). *Oración por nuestros hermanos migrantes*. Recuperado en <https://www.facebook.com/Carmenkatacasachagua/>
- Oremos Por Migrantes. En EL Mundo. (12 de junio 2017b). *Oración*. Recuperado en <https://www.facebook.com/Carmenkatacasachagua/>
- Oremos Por Migrantes. En EL Mundo. (11 agosto 2017c). *Oración por los emigrantes*. Recuperado en <https://www.facebook.com/Carmenkatacasachagua/>
- Revel J. (2002). *Las construcciones francesas del pasado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Revel J. (2005). Lucien, Febvre, 1878-1956. En Burguière A. (dir.). *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*. Madrid: Akal, pp.
- Sant'Anna L. (2008). *A história do mental de Lucien Febvre: uma complexidade reflexiva*. Tese de Doutorado. Brasil: Universidade Estadual Paulista.
- Sapalú L. (2020). *Relatos de migrantes*. Recuperado en <https://elperiodico.com.gt/nacionales/2020/01/22/relatos-de-migrantes/>
- Serrano Herrera C., y Jiménez Uribe R. (2019). *Anuario de Migración y Remesas México / Yearbook of Migration and Remittances México*. Fundación BBVA Bancomer/ CONAPO, 7, (7), 1-184
- Sis M. (s.f). *Oración por los Inmigrantes. The Roman Catholic Diocese of San Angelo*. Recuperado en <https://sanangelodiocese.org/oracion-por-los-inmigrantes>
- Zargoza J. (2013). Historia de las emociones: una corriente historiográfica en *expansión*. *Asclepio*, 65, (1). doi: <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.12>

Anexo de páginas de oraciones online

- Aleteia. Recuperado en <https://es.aleteia.org/2017/03/06/oracion-por-los-refugiados-y-migrantes/>
- Cáritas. Recuperado en <https://www.caritas.es/blog/oracion-los-migrantes-la-frontera-sur/>
- El Universal (2017). *Dedican oraciones para migrantes y refugiados*. Recuperado en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/dedican-oraciones-para-migrantes-y-refugiados>
- Migrants Refugees. Recuperado en <https://migrants-refugees.va/es/recursos/jornada-mundial-del-migrante-y-del-refugiado-2020/>
- National Farm Worker Ministry. Recuperado en <http://nfwm.org/news/oraciones-para-los-trabajadores-agricolas-y-migrantes/>
- Nuestra voz. Recuperado en <https://nuestra-voz.org/unidos-en-oracion-por-los-migrantes-y-refugiados/>
- Oración Poderosa. Recuperado en <https://oracionpoderosa.net/oracion-por-los-migrantes/>

Oremos por los migrantes en el mundo. Recueprado en <https://www.facebook.com/Carmenkatacasachagua/>

Sisters of Mercy, Hermanas de la Misericordia. Recueprado en <https://www.sistersofmercy.org/espanol/recursos/oracion-reforma-migratoria-humana-y-justa/>



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

UTILLAJE MENTAL, UN CONCEPTO PARA EL ESTUDIO DEL PENTECOSTALISMO EN MÉXICO DESDE LA PSICOLOGÍA HISTÓRICA

* * *

MENTAL APPARATUS, A CONCEPT FOR THE STUDY OF PENTECOSTALISM IN MEXICO FROM HISTORICAL PSYCHOLOGY

Carlos Enrique Torres Monroy¹

Sección: Artículos

Recibido: 15/12/2020

Aceptado: 03/02/2021

Publicado: 12/04/2021

Resumen

A partir del concepto de utillaje mental, empleado por Lucien Febvre para analizar las sensibilidades colectivas durante la época del teólogo François Rabelais, este artículo explora las formas que delinearon la atmósfera mental que caracterizó al movimiento pentecostal en México. Esta expresión del cristianismo protestante o evangélico llegó al país a principios del siglo XX, de la mano de predicadores que alentaban prácticas de gran efecto sensorial sobre los creyentes, como la sanación. Con base en personajes, cuya legitimidad como ministros pentecostales fue puesta en duda, se intenta hacer un ejercicio de psicología histórica que entiende a los individuos en función de los sentimientos y percepciones que comparte con los colectivos. Se parte del supuesto de que el utillaje mental de estos predicadores les permitió convencerse y convencer a los demás del mensaje que difundían, el cual formaba parte de creencias de largo aliento en el mundo protestante anglosajón.

Palabras Clave: carisma religioso, avivamiento evangélico, sanación pentecostal, psicología colectiva, historia de las sensibilidades

¹ Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: carlos_tmy@hotmail.com

Abstract

Through the concept of mental apparatus, used by Lucien Febvre to analyze collective sensibilities during the time of the theologian François Rabelais, this paper explores the ways that delineated the mental atmosphere that characterized the Pentecostal movement in Mexico. This expression of Protestant or Evangelical Christianity came to the country at the beginning of the 20th century, at the hands of preachers who encouraged practices of great sensory effect on believers, such as healing. Based on characters, whose legitimacy as Pentecostal ministers was questioned, an exercise in historical psychology is attempted that understands individuals based on the feelings and perceptions they share with groups. It is based on the assumption that the mental tools of these preachers allowed them to convince themselves and others of the message they spread, which was part of long-term beliefs in the Anglo-Saxon Protestant world.

Key words: religious charisma, evangelical revival, pentecostal healing, collective psychology, history of sensibilities

Introducción

La siguiente historia comienza con un personaje desapercibido. Se llamaba Ricardo Pérez Gallardo y se hacía llamar el "hombre de los milagros". En 1936 llegó a la Ciudad de México proveniente de Estados Unidos y se integró a una iglesia evangélica en la que participaba como "ayudante". Al año siguiente regresó a la unión americana para volver con su familia y radicar en la ciudad de Puebla. Aunque volvió a involucrarse con aquella comunidad religiosa, Pérez expresó su inconformidad por las doctrinas y prácticas llevadas a cabo, las cuales fueron razón suficiente para abandonarla. Luego de su partida comenzó a realizar labores filantrópicas en la capital del país, pero ante su fracaso prefirió dedicarse a otra cosa. Con la ayuda de unos seguidores se promocionó como un taumaturgo que curaba a las personas tocándolas y orando por ellas, para lo cual cobraba cincuenta centavos y vendía fotografías en las que se relataban sus cualidades de sanador.

Lo anterior se sabe gracias al misionero Axel Anderson, quien relató las andanzas del "Hombre de los milagros" a través de su periódico *Luz y Restauración* (1938). Al predicador extranjero no le preocupó el supuesto don de sanación, sino el lucro y el título con el que se presentaba Pérez. Desde su perspectiva, aquel hombre era un apóstata, un blasfemo y un charlatán, pues escuchó que cobraba incluso a no enfermos, pero que aun así pudo convencer a unos cuantos "ofuscados". Por todo esto Anderson escribió a quienes estaban siendo seducidos por el taumaturgo para que "se desengañen de su error y salgan de aquellas infructuosas obras de las tinieblas" (p. 4).

Este caso no fue único. En 1922 un hombre llamado Pedro Durán declaró en una iglesia evangélica de Torreón, Coahuila, que era un mesías y que se le debía de adorar como tal. Dos años después llegaron a la misma ciudad unos hombres que se llamaban así mismos Saulo y Silas, nombres tomados de personajes bíblicos. De acuerdo con el escritor y clérigo evangélico Manuel Gaxiola (1970), estos últimos se hacían pasar como apóstoles de Jesucristo e interpretaban su papel vistiendo con túnicas, huaraches, dejándose crecer la barba y sin afeitarse. Pese a que esta comunidad religiosa contaba con un ministro de culto, su dedicación a tiempo parcial hizo que Saulo y Silas acapararan influencia:

Hicieron que la gente entrara descalza al culto, les prohibieron que se peinaran y usaran brillantinas; afirmaron que los cristianos debían confiar exclusivamente en el Señor para recibir su sanidad, pues el uso de las medicinas era prueba irrefutable de falta de fe y consecuentemente, admisión tácita de que el creyente estaba en pecado; así que llegó al extremo de prohibir el uso de toda medicina, incluyendo la aspirina y mentolato, y cuando descubrían que alguno de los miembros había usado medicina, lo reprendían y aun lo excomulgaban de la iglesia (Gaxiola, 1970, p. 10).

Estos personajes pertenecieron a una rama del cristianismo protestante denominada pentecostal. Dicho término proviene del texto bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, el cual relata cómo los seguidores de Jesucristo fueron bautizados por el Espíritu Santo durante la festividad judía del Pentecostés, lo que provocó que recibieran distintos dones para que emprendieran su labor evangelística: hablar en lenguas extranjeras, sanar a enfermos por medio de la oración y exorcizar a personas endemoniadas. A partir de este relato, desde finales del siglo XIX, surgieron movimientos que reivindicaron la práctica de invocar al Espíritu Santo para obtener alguno de estos dones, en particular el de la sanación. Aquellos que afirmaron recibir este don ganaron cierto prestigio como líderes carismáticos, cuya legitimidad se fincó más en sus atributos como sanadores que en el respaldo de una institución religiosa, tal como ocurrió con los casos antes mencionados.

Más allá de analizar el conflicto entre estos actores taumaturgos y los representantes de las instituciones religiosas que los denunciaron, lo que este artículo busca es aproximarse a las estrategias que emplearon los primeros para ganar adeptos. Para ello se recurrirá al concepto de *utillaje mental*, desarrollado a partir del diálogo entre la historia y la psicología que incentivaron los fundadores de la revista *Annales de Historia Económica y Social*, Marc Bloch y Lucien Febvre. Este acercamiento permitió pensar los problemas sociales a partir de la atmósfera mental de ciertas épocas, lo que explica las diversas formas en que los colectivos pensaron, se sensibilizaron y actuaron frente al entorno que los rodeaba. Bajo esta perspectiva se puede comprender el ambiente mental donde estos sanadores pentecostales se desarrollaron, caracterizado por la presencia de prácticas religiosas populares emanadas del catolicismo y del espiritismo, así como de otros grupos protestantes que creían en la invocación al Espíritu Santo, pero que eran escépticos con respecto a la vigencia contemporánea de aquellos dones.

México, tierra de santones y sanadores

Tal como ocurrió con el llamado “hombre de los milagros”, estos personajes se dieron a conocer por la extravagancia de sus acciones, mismas que fueron relatadas a manera de acusación por líderes que defendían la ortodoxia de su confesión religiosa, la del pentecostalismo. Esto explicaría la ausencia de más referencias sobre aquellos hombres en otras fuentes de información, como en publicaciones religiosas y seculares, o incluso en los expedientes de la Secretaría de Gobernación relacionados con las violaciones a la ley de cultos, localizados en el Archivo General de la Nación. Por el contrario, hay más datos acerca de los llamados santos populares: Teresa Urrea, Pedrito Jaramillo y el Niño Fidencio, famosos por realizar curaciones milagrosas. A ellos se suman los cultos a las ánimas de personajes controvertidos como El Tiradito, Jesús Malverde y Juan Soldado. Aunque estas manifestaciones de devoción popular pueden explicarse

a partir del abandono parcial o total de las instituciones religiosas en el norte de México, desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX, su propagación responde a procesos de reconfiguración simbólica por parte de los devotos. A partir del estudio de Juan Soldado, Paul Vanderwood (2004) se preguntó por los mecanismos que influyen en la elección de un santo por parte de los creyentes, decisión en la que entra en juego la construcción de una "leyenda constantemente agitada y aumentada por sus seguidores y probada por los curiosos y los confundidos (p. 245).

En cuanto a los personajes que realizaron su obra taumatúrgica en vida, además de la construcción hagiográfica que pudieron realizar los devotos, su presencia es comprensible gracias al carisma que tuvieron. Dicho concepto ha sido trabajado desde la sociología por Max Weber (1978) para explicar la legitimidad que logran alcanzar distintas figuras de autoridad, en particular las religiosas. Desde su perspectiva, la creencia en lo extraordinario es un componente en el que se finca la legitimidad de un líder carismático, lo cual crea una necesidad constante por demostrar que la persona tiene facultades sobrenaturales. Por lo tanto, la creencia, la devoción o la fe "y la presunta autoridad que se funda en ella, desaparecen, o amenazan desaparecer, en cuanto falta una "demostración" y en cuanto la persona carismáticamente calificada parece haber quedado despojada de su poder mágico o abandonada por su dios" (p. 48). El caso del Niño Fidencio, estudiado por Olimpia Farfán Morales (2007) demuestra cómo el carisma no sólo guarda relación con los atributos taumatúrgicos del líder, sino también con su comportamiento: bondadoso, juguetón, célibe. Para la autora esto explicaría el por qué entre 1928 y 1929 hubo una aparente "fiebre de "niños" curanderos en toda la región del noreste que querían a toda costa alcanzar el prestigio de Fidencio y superar su carisma" (p. 191).

Las demostraciones que realizan los dirigentes carismáticos para legitimar su autoridad reflejan un escenario de constantes pugnas entre líderes o, como lo aborda Pierre Bourdieu, agentes religiosos que compiten en un campo donde se producen, distribuyen y consumen bienes sacros. Este enfoque sociológico, trabajado por múltiples autores entre los que destaca Manuela Cantón (2001), apunta al estudio de las diferentes estrategias que los agentes, "portadores de capital", llevan a cabo, las cuales "dependerán de la posición que ocupan en el campo (esto es, en la distribución del capital específico), pero también de la percepción que tienen en el campo (esto es, de su punto de vista sobre el campo, que a su vez depende de la posición dentro del campo)" (p. 224). Bajo esta óptica se puede entender el papel de Axel Anderson y del "hombre de los milagros" como agentes competidores dentro del campo religioso evangélico, en el que cada uno posiciona sus bienes simbólicos y percibe los del otro. De igual forma se podrían ver a Saulo y a Silas como agentes carismáticos que tuvieron que demostrar su legitimidad frente a Antonio Nava, misionero de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. De acuerdo con Gaxiola, el ministro y

un ayudante se enfrentaron a los autoproclamados apóstoles por medio de un desafío que consistía en que ambos hombres se dejarían cortas sus barbas; ellos aceptaron porque afirmaron que cualquiera que los tocara recibiría fuego del cielo. Cuando se llevó a cabo el reto en el templo de Torreón y no pasaba nada “ya no pudieron presumir de tener poderes especiales y la demás gente pudo entonces prestar más atención a lo que Nava decía” (1970, p. 36).

Los ejemplos anteriores revelan una competición por el carisma religioso que no son tan visibles en los otros taumaturgos. La Santa de Cáborá, Pedrito Jaramillo y el Niño Fidencio fueron personajes cuyos devotos podían seguir siendo católicos gracias a la flexibilidad mostrada por su jerarquía. En cambio, Ricardo Pérez, Saulo y Silas y el mesías Durán se enfrentaron a instituciones religiosas pentecostales, con las que tuvieron que competir en los ámbitos de la oferta simbólica de bienes (la sanación por medio de la oración), los organismos de producción (las iglesias), y los productores de aquellos bienes (misioneros y ministros). Desde una sociología del protestantismo, Roger Mehl (1966) ha trabajado las pugnas entre lo institucional y las disidencias como una forma de restaurar o mantener los poderes carismáticos. En este proceso entra en escena lo que él considera como “estructura del culto”, que entre los actores y grupos disidentes se caracteriza por un “antiliturgismo” abierto a la subjetividad de los participantes y que, a su vez, proyectan una “atmósfera cálida de emoción y fraternidad en que se desarrolla, por el entusiasmo que produce” (p. 261). Esto explicaría lo que relató Manuel Gaxiola acerca de los cultos en las iglesias evangélicas que estuvieron controladas por Saulo y Silas: “cada servicio era un completo desorden, todos podían proceder como les placiera siempre que afirmaran ser guiados por el Espíritu Santo. Los que no seguían tales prácticas eran tratados como cristianos infieles y algunos dejaron de asistir a los cultos” (1970, p. 2).

El movimiento pentecostal comenzó su obra misionera a principios del siglo XX. Uno de sus primeros misioneros fue el sueco Axel Anderson, quien se estableció en San Luis Potosí en 1919 y dos años después colaboró con otros misioneros extranjeros y creyentes mexicanos para fundar centros de culto en la Ciudad de México (De la Luz García, 2010). La trayectoria de Anderson por México, en la que editó su periódico *Luz y Restauración*, permite reconocer su postura frente a la sanación milagrosa. En uno de sus artículos explicó que el “don de sanidades” era útil para el crecimiento de las iglesias, pero al mismo tiempo criticó las posturas de aquellos que rechazaban el uso de medicamentos; bajo su criterio el consumo de medicinas no podía ser pecado debido a que proporcionaban un “alivio”, aunque también reconocía que éstas eran el “único medio de salud” (1936, p. 7). Con estos elementos la postura del misionero frente al “Hombre de los milagros” comienza a tener sentido. Aunque no se revela que Ricardo Pérez estaba en contra de las medicinas, el hecho de que cobrara por cada oración que realizaba indica que, posiblemente, negaba su eficacia. Más explícitos fueron Saulo y Silas, pero también otros ministros

afiliados a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, quienes prohibieron hasta el uso de "talco" bajo la amenaza de ser "excomulgados" (Gaxiola, 1970, p. 10).

Hasta ahora el análisis de los taumaturgos evangélicos, desde una óptica sociológica, ha permitido visualizar la problemática del carisma y su legitimidad a partir de los dones que se obtienen al invocar la presencia del Espíritu Santo. Detrás de la excentricidad de estos personajes se oculta la atmósfera emocional que explica Roger Mehl y que es aplicable a los cultos pentecostales:

carácter sentimental de los cantos que hacen el mismo efecto que ciertas canciones modernas, prolongación de estos cantos repetidos con frecuencia; fuertes ataques del predicador al auditorio, predicación larga, saturada de superlativos y exclamaciones; llamamiento al arrepentimiento, seguido de una respuesta inmediata por determinados miembros de la asamblea, cuya penitencia se extiende insensiblemente y actúa por contagio (1966, p. 261).

La naturaleza emotiva de estos fenómenos implica tomar una distancia de los carismas y los campos en favor del estudio de la psicología de los colectivos. A partir del psicólogo Wilhelm Wundt, quien acuñó la noción de colectividades mentales, y del sociólogo Émile Durkheim, conocido por su propuesta de las representaciones colectivas, Pablo Fernández Christlieb (2006) condensó la reflexión que hubo a principios del siglo XX sobre la importancia de superar el análisis del pensamiento individual, caracterizado por su estancamiento frente a los sentimientos y a las memorias de las sociedades. Con estas bases, el estudio de los fenómenos sociales, incluido el religioso, ya no se reduce a la búsqueda de las funciones o relaciones y se aventura al análisis de los afectos, percepciones y sensibilidades; lo que implica dejar lo inmediato y buscar problemas de larga envergadura temporal. Pese a que este enfoque de psicología colectiva tuvo poco eco entre los seguidores de Durkheim debido a que, como lo señala Fernández, "abandonaron la historia como medio necesario de la comprensión de la realidad, y la cambiaron por los datos que se podían extraer de la inmediatez de la actualidad" (p. 38), el filósofo Henri Berr recuperó el concepto y lo enlazó con el de psicología histórica.

Ahora bien, trasladar este problema a los taumaturgos pentecostales supone observarlos más allá de las funciones que cumplieron en el campo religioso evangélico, así como los efectos que provocaron entre sus devotos y sus opositores misioneros. Por lo tanto, una psicología histórica del pentecostalismo se interesaría por el entorno afectivo que producen sus prácticas devocionales, así como por las percepciones y sensibilidades que acogen los creyentes, las cuales recogieron de manera extrema tanto el "hombre de los milagros" como Saulo y Silas. Pero antes de continuar con esta reflexión, es necesario aproximarse a los debates con los que se intentó entrelazar a la psicología y a la historia.

Colectividades e individuos en la psicología histórica

El interés de Henri Berr por desprenderse de una historia erudita, pero que mantuviera su carácter científico, lo llevó a fundar en 1900 la *Revista de Síntesis Histórica* para proponer un esquema epistemológico en el que dialogaran las distintas ciencias sociales, encabezadas por una historia filtrada por lo psicológico. De acuerdo con André Burguière (2006), el proyecto de Berr armonizó con la propuesta sociológica de Durkheim que enfatizaba la atención en los colectivos y que se estaba cristalizando en la revista *El Año Sociológico*, pero también se posicionó en favor de “preservar la individualidad de la conciencia, particularmente en las formas de actividad más elevadas, es decir, en la actividad intelectual” (p. 83). Lejos de inclinarse por alguna de las dos categorías, Berr sintetizó su pensamiento en la reflexión sobre las multitudes para entender cómo se entrecruzan las pasiones colectivas con los individuos que cumplen una función de “agitadores”:

[...] cuando pasa a la acción el contagio del grito y del movimiento sacude violentamente las conciencias en provecho de reacciones tan brutales como simples, y puede transformar una barahúnda o masa confusa de inofensivos ciudadanos en una horda de salvajes. De ahí resulta que casi siempre los cabecillas o dirigentes son desbordados y arrastrados más lejos de lo que hubieran querido en cuanto apelan a la movilización y actuación de la multitud (Berr, 1953, p. 107).

155

El estudio por las multitudes y sus expresiones pasionales llamó la atención de un historiador que trabajaba el periodo medieval, Marc Bloch. Su interés por abordar este fenómeno aumentó gracias a su experiencia como militar durante la Primera Guerra Mundial, conflicto que lo inspiró a escribir un artículo para la *Revista de Síntesis Histórica* sobre los falsos rumores (1921). El escrito tiene el mérito de proponer que la información aparentemente falsa es legítima para ser estudiada por los historiadores, propuesta contraria al positivismo de la época que defendía un quehacer historiográfico basado en documentos auténticos. Bloch retomó el planteamiento sociológico de la causalidad para explicar estas fuentes erróneas como consecuencia de condiciones que impactan en el inconsciente colectivo. En este sentido, la guerra se convirtió en un escenario que detonó una multiplicidad de reacciones mentales: miedo, desorientación, pánico, nostalgia, entre otros. El autor evitó detenerse en esta explicación y reflexionó sobre los factores que incidieron en la detonación de los rumores. El primero es la memoria colectiva, concepto que recogió del sociólogo Maurice Halbwachs para explicar el temor que los soldados alemanes sentían al aproximarse a ciertas edificaciones, debido a que las asociaban con los francotiradores de la guerra franco-prusiana de 1870. Dado que estos personajes se mantuvieron presentes en el recuerdo colectivo de la población germana gracias a novelas, estampas, manuales militares y otros “motivos literarios”, Bloch señaló que esto producía “situaciones emocionales” y de

"representaciones" que sirvieron para preparar el inconsciente de la multitud castrense (p. 189). El segundo factor corresponde a los individuos que cumplieron una función similar a la de los "agitadores" de Berr: cocineros y aprovisionadores ubicados detrás de las líneas de combate, es decir, especialistas cuyas actividades los hacían ponerse "en movimiento por caminos y trincheras llevando conjuntamente con sus marmitas todo un conjunto de falsas noticias, listas ya para ser nuevamente reelaboradas" (p. 195).

A partir de este artículo Bloch pudo acercarse a otros escenarios donde abundaron falsos rumores, como los relativos a la creencia en el toque de los reyes de Francia e Inglaterra para curar las escrófulas durante el medioevo y hasta inicios del siglo XIX. La prolongación temporal de este fenómeno religioso implicó que este trabajo, publicado en 1924 bajo el título *Los reyes taumaturgos*, se distanciara de un enfoque histórico interesado en narrar la trayectoria de los grandes líderes políticos. En su necesidad por interactuar con los distintos actores sociales implicados en la curación milagrosa, Bloch se acogió al concepto sociológico de representación colectiva, con el que debía relacionar las creencias populares con la naturaleza sacralizada con la que se asociaba al poder real. Así como el campo de batalla de la Primera Guerra mundial estaba impregnado de expresiones psicológicas comunes, el hábitat medieval propició la aparición de rumores, leyendas, supersticiones y otros relatos que se implantaron en el inconsciente colectivo; de ahí que las representaciones se expliquen por la asociación de objetos o ideas en la mente de los colectivos. Esta propuesta le permitió al historiador francés trabajar con el término de "sentimiento público" para comprender cómo la gente sabía que "para hacer a un rey, y para hacerlo taumaturgo" se requería de la consagración y el linaje, dos elementos "de las tradiciones del cristianismo y de las viejas ideas paganas" (Bloch, 1924, p. 309).

Sin embargo, a pesar de que Bloch reflexionó sobre las formas que permitieron a los creyentes confiar en la eficacia del toque real, no profundizó en los especialistas encargados de esparcir noticias, tal como sí lo hizo en el artículo. Haciendo a un lado su naturaleza falsa o errónea, la circulación de los rumores de cuenta de las dinámicas sociales en las que las "relaciones que se establecen entre sus distintos elementos sólo se establecen muy rara e imperfectamente y nunca de forma directa, sino por intermediación de algunos individuos especializados" (Bloch, 1921, p. 195). Lo que en la Primera Guerra Mundial eran los cocineros, en el medioevo eran los comerciantes, mendigos, sacerdotes y cualquiera que viajara e interactuara con otros. La aparente falta de atención que Bloch le otorgó a los individuos, sobre las colectividades, hizo que se le encasillara como un estudioso de "las representaciones mentales no conscientes de los diversos grupos sociales" (Dosse, 1987, p. 83). Dicha percepción se reforzó con su obra titulada *La sociedad Feudal* (1968), en la que problematizó sobre la atmósfera mental de la Edad Media, compuesta, de manera general, por la "inestabilidad de sentimientos" y "sensibilidad ante las

manifestaciones pretendidamente sobrenaturales" (p. 96). Si se presta atención a las características de las fuentes con las que Bloch acuñó estos conceptos, resulta comprensible el enfoque sociológico de su trabajo. La preocupación de las personas letradas por conocer el pasado y las dificultades que atravesaban para informarse, por ejemplo, lo orilló a volver al concepto de memoria colectiva. Frente a una considerable producción documental que evocaba a personajes legendarios, como Atila el huno, el historiador pudo detectar un "síntoma psicológico" de sobreproducción de materiales falsos, que no sólo impactó sobre la reconstrucción y alteración de los sucesos pretéritos, sino que también reveló la existencia de "falsarios y mitómanos" que conocieron "una excepcional prosperidad" (pp. 112, 113).

El acento que puso Marc Bloch por el estudio del inconsciente colectivo no evitó que abordara, de manera superficial, a los individuos que jugaron un papel central en la propagación de rumores y con ello a la conformación de los sentimientos públicos de una época. Tanto el cocinero, como el mendigo y el falsario se caracterizaron por su excepcionalidad frente a la multitud en la que se desarrollaron, de ahí la importancia de observar a estos sujetos como intermediarios entre los distintos grupos sociales, pero también como el producto de su ingenio personal para convencerse a sí mismos de su mensaje y compartirlo con los demás. La naturaleza de la obra de Bloch, cuyas preguntas sólo pudieron responderse gracias a su diálogo con la sociología, hicieron que el análisis de las singularidades careciera de sentido; era preferible centrar los esfuerzos en los procesos de largo alcance temporal y en las comparaciones entre distintos espacios con el fin de dar una explicación global, que abarcara la psicología, pero también la economía, la sociedad y hasta la política. Su visión, no obstante, fue cuestionada por un colega y amigo suyo, Lucien Febvre.

De acuerdo con Burguière, la revista *Anales de Historia Económica y Social* tuvo como antecedente inmediato el claustro de la Universidad de Estrasburgo, institución ubicada en el territorio que los franceses recuperaron tras el fin de la gran guerra. El ambiente universitario, caracterizado por un fuerte entusiasmo intelectual, facilitó la comunicación entre los profesores de distintas disciplinas sociales. Fue en los muros de esta universidad donde Bloch y Febvre entablaron un diálogo con el sociólogo Maurice Halbwachs, el psicólogo Charles Blondel, el geógrafo Albert Demangeón y otros académicos que contribuirían con artículos para la futura revista. La actitud de apertura por parte de ambos historiadores contribuyó a reforzar su distanciamiento con la perspectiva positivista de la historia que favorecía su aislamiento para mantener su carácter científico. El alejamiento de este enfoque, muy por el contrario, les proporcionó herramientas para reforzar la cientificidad de la disciplina histórica, la cual ya no se conformaría sólo con narrar lo acontecido, sino que buscaría analizar, explicar, relacionar y comparar los hechos humanos en todos sus ámbitos. El diálogo conceptual y metodológico que se entabló con las otras disciplinas

sociales no le restó identidad a la historia. En particular, Bloch procuró distinguirse de algunos postulados de la sociología:

Para Durkheim, las creencias compartidas aseguran, por su función cognitiva, la cohesión de una sociedad. Proponen una visión del mundo, un sistema de representaciones, que ordenan la sociedad. Para Bloch, las creencias tienen un papel que perturba en la misma medida que confiere estructura. Hacen resurgir todo un imaginario oculto [...] Tienen un poder emocional que puede unir y reforzar el vínculo social, como pensaba Durkheim, pero también instalar la angustia y su fuerza desintegradora (Burguière, 2006, p. 48).

Por su parte, Lucien Febvre mantuvo lazos más estrechos con la psicología de Charles Blondel, cuya propuesta para el estudio de la psique colectiva no podía entenderse si se alejaba de la individualidad. Para tal efecto, empleó el término de percepción individual para definirlo como una "percepción histórica", que dependía de igual manera de los recuerdos personales, de la colectividad y de una percepción sensorial definida en función de la "toma de conocimiento más o menos explícita, a propósito de impresiones visuales, táctiles o auditivas, del conjunto de las cualidades sensibles, de las cuales la presencia de estas impresiones implica la existencia en el objeto correspondiente" (Blondel, 1928, p. 124). Sus diálogos con la sociología y la antropología, a partir de la noción de mentalidad primitiva propuesta por Lucien Levy-Bruhl, le permitió concebir que entre las distintas sociedades se establecen percepciones diferentes, influidas por su universo material y por las sensaciones que detonan. Respecto al carácter temporal de las percepciones, Blondel utilizó el caso de Juana de Arco para explicar sus efectos en un mundo que privilegiaba lo sobrenatural, con lo que sostuvo que las percepciones colectivas "están hechas no solamente de lo que aportan las sensaciones, sino también y, tal vez, sobre todo, de lo que las representaciones colectivas les imponen" (p. 132).

Cobijado por esta perspectiva, Lucien Febvre se interesó por hacer una historia de individuos notables para abordar la colectividad de ciertas épocas. En 1927 publicó una biografía de Martín Lutero, el monje agustino alemán que le dio vida, aún sin pretenderlo, a movimientos de reforma cristiana que después serían conocidos como protestantes. Además de indagar en los aspectos personales de la vida de Lutero, Febvre exploró las convulsiones que afectaban a la sociedad en la que creció el religioso. Bajo esta lógica descubrió que las ideas reformistas ya estaban presentes entre la población germana, descontenta por el dinero que debían darle al papa en Roma, y en la que estaba surgiendo una generación de burgueses que adquirieron "un sentimiento de importancia social completamente nuevo, de dignidad también, de independencia y de autonomía" (Febvre, 1927, p. 105).

Si bien el enfoque propuesto por Febvre tenía cierto parecido con la óptica de Bloch, basada en el interés por estudiar las atmósferas mentales y los sentimientos colectivos de las sociedades, la inclinación del primero por los individuos entorpeció la conformación de una propuesta de psicología histórica unificada. De acuerdo con François Dosse, estos desacuerdos llegaron a empañar a la revista *Annales*, en donde Febvre criticó el libro de *La Sociedad Feudal*, por su exceso de abstracción sociológica y que, a su parecer, provoca una ausencia casi total del individuo. No obstante, Dosse también consideró que para Febvre el estudio del personaje no era más que un pretexto para examinar “el universo mental, lugar de encuentro entre las aspiraciones individuales y colectivas” (p. 84). Más allá de enfrascarse en las disputas intelectuales de ambos historiadores, lo cierto es que sus enfoques determinaron la forma en la que se acercaron a las distintas fuentes. En su búsqueda por estudiar el inconsciente colectivo medieval, Bloch abandonó el estudio profundo de los especialistas que cumplían un papel de intermediarios. En cuanto a Febvre, la dificultad para acercarse a individuos anónimos, o que aparecían de manera fugaz en las fuentes, lo obligó a estudiar personajes notables de cuyas vidas podía encontrar más información. Aunque su diálogo con la psicología colectiva de Blondel le permitió pensar la individualidad a partir de la percepción, su siguiente desafío consistió en preguntarse sobre las maneras en que los sujetos de antaño percibían y sentían su mundo.

Durante los años de la Segunda Guerra Mundial, en la que Bloch encontraría la muerte, Febvre mantuvo su interés en la faceta psicológica de la historia y en 1942 publicó uno de sus libros más renombrados, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Una de las inquietudes de esta obra fue la de señalar el riesgo que suponía el anacronismo para la ciencia histórica, es decir, atribuirles características, valores o inquietudes actuales a los personajes del pasado que, como tales, nunca los tuvieron. Esta cuestión se presenta con el protagonista del libro, François Rabelais, autor de las conocidas novelas de Gargantua y Pantagruel, y que fue señalado de librepensador por el historiador Abel Lefranc a principios del siglo XX. La imposibilidad del ateísmo de Rabelais constituyó el argumento con el que Febvre operó el concepto de utillaje mental, que hace referencia a los conceptos e ideas que los humanos adquieren en determinadas épocas. En el caso del novelista, la creencia que compartía respecto al alma, representada en la sangre, tenía efectos sobre las sensibilidades de los creyentes en los ámbitos del “sentido común”, la “imaginación”, el “raciocinio” y la “memoria” (Febvre, 1942, p. 136).

Así como Rabelais introdujo a sus gigantes grotescos dentro de un escenario particular, Febvre colocó al novelista, y simpatizante del reformador Erasmo de Rotterdam, por debajo de una atmósfera de sensaciones colectivas que giraban en torno a lo sobrenatural. El hecho de que la iglesia gestionara la vida pública y privada de las personas, desde el nacimiento hasta la muerte,

dificultaba que cualquier individuo desechara lo religioso de su utillaje mental. A esto se suma el templo como generador de reacciones emotivas:

La Iglesia es además foco de noticias. En ella se conocen los acontecimientos de la parroquia, bautismos, esponsales, matrimonios y muertes. Allí todos, pequeños o grandes, santifican o conmemoran los actos más solemnes, los recuerdos más preciosos de sus vidas o de las vidas de los demás. Y también en la Iglesia, en la parroquia, se entera uno de lo más importante de los acontecimientos públicos: que se ha firmado la paz o que se ha declarado la guerra, que el rey salió victorioso o derrotado, que ha tenido un hijo, que enferma, que muere...(p. 243).

Este escenario parroquial sería incomprensible sin la actuación de los párrocos en su papel de intermediadores, tal y como lo hicieron los cocineros que Bloch analizó. Lo que distingue a estos personajes es la función que, de manera implícita, trataron de cumplir. Mientras que los militares difundieron falsos rumores en un entorno de tensiones emocionales, los sacerdotes compartieron información que contribuyó a la conformación de un utillaje mental. En el caso particular de Rabelais, su espacio emocional se extendió al convento en donde se formó como teólogo, por lo que su utillaje mental contó con más elementos que le permitieron cuestionar la ortodoxia de la iglesia, pero no al grado de que se percibiera como ateo. El análisis de las ideas de Rabelais le demostró a Febvre que es posible examinar el "pensamiento expresado en el dominio público" (p. 172) gracias a especialistas que median a través de los diferentes grupos sociales. Por lo tanto, se tiene que mirar a estos grandes individuos no por su carácter de privilegio, sino por su excepcionalidad.

El enfoque de la psicología histórica de Febvre, y su concepto de utillaje mental, tuvo un eco minúsculo entre los historiadores luego de terminada la Segunda Guerra Mundial. La difusión del manuscrito que Bloch dejó inconcluso, más el trabajo con la revista *Annales*, consumió el tiempo y la energía que Lucien debía tener para formar a otros historiadores interesados por lo mental. Un caso excepcional fue Robert Mandrou, quien abordó la historia de Francia entre los siglos XVI y XVII en clave psicológica, es decir, a partir de lo sensorial. Para sortear la dificultad que supone la captación del utillaje mental, Mandrou propuso el concepto de "hombre psíquico" para estudiar los sentidos humanos y ubicarlos de acuerdo con la relevancia que les dieron las sociedades a través del tiempo. Así pudo comprender cómo durante el alba de la modernidad el sentido más privilegiado era el oído pese a la difusión de la imprenta; las narraciones orales, y por lo tanto auditivas, continuaron siendo el medio que "alimenta pensamientos e imaginaciones" (Mandrou, 1961, p. 50).

Al hacer este ejercicio de desmenuzamiento, el historiador descubrió un proceso de ejercitación de los sentidos que podía llevar a la exacerbación de los impulsos. Esta condición estaba directamente relacionada con el mundo exterior, al que la gente de la época lo percibía como hostil. Al tomar en cuenta la dimensión espacial de este problema se pudo comprender cómo los vaivenes

de la naturaleza actuaban sobre los sentidos: la noche para la vista y el oído; el frío, para el tacto y las emanaciones, para el olor. Para Mandrou todos estos fenómenos se incorporan a “un equipo sensorial esencialmente afectivo, se añaden deformaciones de una sensibilidad fácilmente exasperada y fácil de extraviar en los campos insondables de lo imaginario” (p. 55). Bajo esta propuesta se logró transitar del concepto de representación colectiva, con el que se podían explicar procesos de asimilación y ordenación del mundo a partir de la vista, hacia uno más operativo, el de percepción, ya que permitía analizar al resto de los sentidos.

Mandrou, al igual que Febvre, consideró a los espacios creados por los humanos para la comprensión de las emociones colectivas. La parroquia fue, por excelencia, el escenario más representativo. Si bien ambos historiadores la concibieron dicho espacio en términos de un “símbolo de comunidad” (Febvre, 1942, p. 243) o de “solidaridades fundamentales” (Mandrou, 1961, p. 89), la contribución de este último radica en que comprendió que las parroquias garantizaron la estabilidad en las familias, lo que facilitó la vinculación entre los párrocos y los feligreses más allá del ámbito religioso. Esto explicaría la participación de los laicos en los asuntos parroquiales, incluso pese a las restricciones eclesiásticas impuestas por el Concilio de Letrán de 1123. Aunque este trabajo sólo abarcó siglo y medio, sus pesquisas mostraron que la vinculación entre la parroquia y los laicos, como un medio para gestionar las solidaridades fundamentales, se extendió a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Esta manera de comprender la vida parroquial demostró que las sensibilidades pueden abordarse como fenómenos de largo alcance temporal, lo que hace que las convulsiones o las ideologías políticas ejerzan poco o nulo efecto sobre ellas.

El énfasis con el que Mandrou definió al concepto de utillaje mental, en términos de los recursos que las personas contaban para analizar, describir y explicar sus “pensamientos y sentimientos” (p. 62) podría quedarse corto si se presta atención a la definición que aporta Jacques Revel (1986), concebida a partir del léxico, la sintaxis, la percepción, la sensibilidad y los “hábitos del pensamiento” con los que se construye “la experiencia, tanto individual como colectiva” (p. 689). Lo cierto es que tanto este concepto, como su empleo en la psicología histórica no tuvo el eco que sí tuvieron otras propuestas francesas, como la perspectiva braudeliana. No obstante, lo expuesto con anterioridad proporciona las bases para intentar acercarse a la historia de los evangélicos pentecostales mexicanos desde sus sensibilidades y percepciones.

Hacia el utillaje mental del sujeto pentecostal

Para un lector poco familiarizado en temas religiosos quizá le parezca inverosímil el actuar de estos personajes tan excéntricos, e incluso puede tomar lo escrito sobre ellos como una representación sobredimensionada elaborada para desprestigiarlos. No obstante, sus prácticas religiosas se enmarcaron en un

fenómeno a escala global que ocurrió a finales del siglo XVIII y que se intensificó a principios del siglo XX gracias a noticias sobre manifestaciones de éxtasis colectiva relacionadas con el culto al Espíritu Santo. De esto da cuenta el teólogo Allan Anderson (2004) sobre múltiples casos protagonizados por diversos personajes de las iglesias protestantes. Uno de los más llamativos fue el ministro escocés John Alexander Dowie quien, luego de una estancia en Australia, se estableció en Estados Unidos y en la década de 1890 fundó el *Zion Tabernacle*, un templo a las afuera de Chicago donde ofrecía servicios de sanación. El prestigio que alcanzó como taumaturgo le dio la legitimidad para autoproclamarse como uno de los mensajeros que había anunciado el profeta bíblico Malaquías y prohibió a sus seguidores el uso de medicamentos, así como el consumo de "carne de cerdo" (p. 46).

Aunque no hay conexiones entre Dowie y los taumaturgos pentecostales mexicanos, todos compartieron la creencia en la sanación corporal, a través de la oración, gracias a la cosmovisión sobre el Espíritu Santo que se manifiesta en los llamados cultos de avivamiento, caracterizados por los impulsos extáticos de sus participantes: gritos, llantos, convulsiones, danzas, aclamaciones en lenguas extrañas, entre otros. Otras agrupaciones protestantes, como los metodistas, ya habían incorporado a los avivamientos dentro de su liturgia, pero eran contrarios al exceso de expresiones emocionales. Las tensiones generadas entre los distintos liderazgos alrededor de este tema ocasionaron escisiones y establecimiento de nuevos grupos, como la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en 1907. Miguel Ángel Mansilla (2013) señala que las reuniones de avivamiento permitieron el surgimiento de figuras carismáticas fuera del cuerpo de dirigentes. Así le ocurrió a Nellie Laidlaw, una chilena de padres escoceses que al recibir el bautismo del Espíritu Santo destacó como una líder que se ganó la simpatía de ciertos creyentes por sus acciones: "entra en éxtasis y danzando con los ojos cerrados y zigzagueando va donde alguna persona, la toma del brazo y la lleva al altar y hablándoles en lengua o bien le entrega alguna profecía" (p. 137). El acto de llevar a las personas al púlpito de las congregaciones era para imponer sus manos sobre la cabeza de las personas y orar con ellas a la vista del resto de los asistentes. Si bien Laidlaw no se colocó algún título de apóstol o profetiza, a la manera que lo hicieron Dowie o Pérez Gallardo, el hecho de que impusiera sus manos sobre el pastor Willis Hoover, fundador de la Iglesia Metodista Pentecostal, la hizo ganarse la animadversión de otros líderes protestantes, quienes iniciaron una pequeña pero enardecida campaña de desprestigio en la prensa, incluida la secular. Mansilla menciona que el periódico chileno *El Mercurio* acusó a la mujer de entregarse a "actos de fanática exaltación y pretender tener visiones, hacer curaciones, y de todo lo que es usual en estas enfermedades mentales" (p. 140).

Los relatos de avivamiento también estuvieron presentes en los inicios del pentecostalismo en México. De acuerdo con Manuel Gaxiola (1970), en 1914 una mujer llamada Romana Carvajal de Valenzuela llegó desde California hasta

su natal Villa Aldama, Chihuahua, donde realizó un culto de avivamiento en el que ella y sus familiares comenzaron a hablar en lenguas desconocidas. Entre los invitados a la casa de los Carvajal destacó el ministro metodista Rubén Ortega, quien recibió el bautismo del Espíritu Santo y se le invitó a que dirigiera a ese grupo. Luego de aceptar, en 1915 Romana lo llevó a El Paso para que fuera ordenado pastor pentecostal. Durante los siguientes dos años, la señora de Valenzuela regresó a Estados Unidos, mientras que Ortega sirvió en ese grupo hasta que “comenzó a introducir prácticas fanáticas y extremistas y al poco tiempo perdió la mente y murió” (p. 6).

¿A qué se refería este autor con el fanatismo extremo del pastor Ortega? Pregunta imposible de responder sin tomar en cuenta lo ya analizado sobre los efectos que ocasionaba el bautismo del Espíritu Santo, por lo que es viable que el otrora ministro metodista tuviera experiencias similares a las de Nellie Laidlaw, pero que no pudo controlarlas ni canalizarlas a fin de ejercer un liderazgo carismático; por lo tanto, no alcanzó la notoriedad suficiente como para ser vilipendiado por otros ministros evangélicos. Estos casos de pérdida de mente por causa de la religiosidad pentecostal no fueron exclusivos de los líderes, también hubo feligreses que lo experimentaron. Desde luego es difícil encontrar relatos acerca de dichas experiencias en los periódicos pentecostales, ya que su función fue la de atraer a nuevos adherentes, sustentar sus doctrinas en los textos bíblicos y, como en el caso de *Luz y Restauración*, denunciar a la competencia. No obstante, una pista se puede hallar en los expedientes psiquiátricos de los pacientes diagnosticados por “delirio religioso”. De ello habla someramente Andrés Ríos Molina (2011) al estudiar a los mexicanos repatriados de Estados Unidos que fueron a parar al manicomio de La Castañeda, entre los cuales se encontraba Odón E. Se trataba de un potosino que en 1908 llegó a Texas para trabajar en una mina, en donde unos compañeros lo invitaron a una iglesia pentecostal en la que se cantaba y danzaba hasta la extenuación. Cuando fue repatriado y remitido a La Castañeda “no paraba de cantar, bailar y saltar” (p. 380) sino hasta después de varias semanas de encierro.

Al llevar a cabo el ejercicio de recuperación de estos casos individuales, que se interconectaron dentro del fenómeno religioso pentecostal, es posible fincar las bases para la reconstrucción de sus utillajes mentales. Para Amílcar Carpio Pérez (2017) el concepto acuñado por Lucien Febvre permite trazar el universo mental de los individuos y las sociedades a partir del acercamiento a las categorías de “la percepción, la sensibilidad” y “el lenguaje” (p. 134). Con esta propuesta se abre una ventana al estudio del utillaje mental de personajes que carecen de amplias referencias en las fuentes históricas, como es el caso del “hombre de los milagros” y los otros líderes pentecostales, y las que hay sobre ellos fueron escritas por otros que intentaron desacreditarlos. La creencia en el bautismo del Espíritu Santo, los dones que éste otorgaba y los cultos de avivamiento, que, bajo ciertos matices, sustentaron las acciones *suigénis* de

estos dirigentes religiosos, dan razón de su sensibilidad, su percepción y el lenguaje que emplearon para la construcción de su utillaje mental.

El acercamiento a la sensibilidad por parte de Febvre, y retomado por su discípulo Robert Mandrou, permitió comprender las actitudes mentales de los seres humanos mediadas por sus sentidos: la vista, el olfato, el oído, el gusto y el tacto. A Mandrou esto le permitió comprender como en determinadas épocas había sentidos que más ejercitados que otros. Pensando en el amplio abanico de agrupaciones protestantes que llegaron a México desde el último cuarto del siglo XIX, debió representar todo un desafío hacer que sus conversos mexicanos ejercitaran el sentido de la vista para la lectura individual de la biblia, práctica no indispensable para el catolicismo. Por el contrario, la ejercitación del oído a través de los himnos durante sus cultos, incluidos los de avivamiento, pudo acarrear menos dificultades gracias a la práctica católica de los coros. Dichas suposiciones, que pueden matizarse en una investigación posterior, constituyen una ventana a los cambios, continuidades y entrecruces de las sensibilidades en contextos de pluralidad religiosa.

En el caso de los pentecostales, esto puede observarse en la trayectoria de Rubén Ortega. Antes de abandonar el metodismo para convertirse en ministro pentecostal y haber perdido la mente, se sabe que fue un compositor de himnos, lo cual aprendió durante su formación en el Colegio Wesleyano de San Luis Potosí, un seminario para la formación de ministros de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. En octubre de 1905 presenció un culto de avivamiento en la capital potosina que duró más de dos horas y en el que los "aleluyas y las lágrimas de gozo eran vertidas por todos aquellos corazones que sentían la paz de Dios" (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de octubre de 1905, p. 156). En enero de ese mismo año, participó en otro culto de avivamiento que duró desde las 9:30 hasta las 13:30 horas debido a que "los 196 asistentes manifestaban el deseo de seguir saboreando el manjar divino de la Palabra de Dios" (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de enero de 1905, p. 12). El tiempo transcurrido de 1905 hasta su encuentro con Romana Carvajal, en el que es factible que Ortega participara y dirigiera cultos de avivamiento, no sólo explica su rápida adhesión a la doctrina pentecostal, sino también la sensibilidad auditiva que ejercitó a través de los himnos que cantaba y de los llantos de los feligreses. Se trató de sensaciones que, desde luego, fueron controladas por las autoridades eclesiásticas de la Iglesia Metodista Episcopal con el fin de evitar los excesos emocionales y el surgimiento de figuras carismáticas, las cuales abandonarían la formación teológica, como la ofrecida en el Colegio Wesleyano, para dirigir estas manifestaciones de éxtasis colectivo.

Otro de los sentidos ejercitados dentro del pentecostalismo es el tacto. Los cultos de avivamiento y el bautismo del Espíritu Santo dieron entrada al uso del cuerpo como un elemento esencial de su liturgia, tal como lo hizo Nellie Laidlaw, de quien se dice que "sacaba de en medio alguna persona, la hacía hincarse, le decía cosas que tenía en su corazón, le llamaba al arrepentimiento,

le ponía las manos encima y oraba" (Mansilla, 2013, pp. 136, 137). El tacto también fue empleado por el "hombre de los milagros" y sus ayudantes, quienes imponían sus manos sobre los enfermos para sanarlos (*Luz y Restauración*, 1938, p. 4). En ambos casos la sensibilidad táctil permite comprender el carisma pentecostal desde una doble vía, ya que el líder requiere del cuerpo de los fieles para legitimar que porta el don espiritual, en tanto que estos últimos reconocen el rol del taumaturgo como gestor del poder divino. La función que tuvo la ejercitación del tacto hizo que la imposición de las manos para orar y otras prácticas corporales no fueran casos aislados y realizados por líderes extravagantes. Para sustentar lo anterior se abordarán dos casos acontecidos en México.

El primero ocurrió en marzo de 1928 en Mexicali, territorio de la Baja California, cuando el pastor pentecostal Encarnación Meza solicitó a las autoridades civiles la habilitación de un inmueble para el culto público. La petición no fue otorgada porque se mencionó que en el lugar se realizaban "actos fanáticos repugnantes, en pugna con los más elementales requisitos de higiene, pues, presas de una especie de fervor espasmódico, [efectúan] contorciones y se revuelcan muchas veces entrelazados hombres y mujeres; y como tales individuos no se distinguen de por su limpieza y sobriedad, resulta que sus reuniones vienen a ser verdaderos focos de infección" (DGG, 1928, f. 1). El hecho de que se reportara la asistencia de personas "escrofulosas y tuberculosas" (f. 3) fue razón suficiente para clausurar la propiedad. Pese a que el pastor y sus feligreses escribieron una carta de protesta, argumentando que sus cultos tenían como base "la moral y el orden" (f. 4), es muy factible que en aquel sitio se hayan realizado servicios de avivamiento y sanaciones. Bajo la óptica del funcionario, o la persona que atestiguó lo acontecido, quien desconocía la religiosidad pentecostal, resulta comprensible su reacción repulsiva, expresada en aquellas palabras. Desde la perspectiva de estos evangélicos se trataba de una práctica acorde con su doctrina, la cual implicaba la imposición de manos sobre personas enfermas, pero que no supieron cómo o no quisieron dar una mayor explicación a las autoridades; por lo que se desconoce si este ministro rechazaba o aceptaba el uso de medicamentos.

El segundo caso sucedió en mayo de 1940 en el municipio de BÁCUM, Sonora, donde su presidente municipal envió una carta a la Secretaría de Gobernación para denunciar que Guadalupe L. Rodríguez, ministro de la Iglesia Independiente Misión Bethel, era un "amago para la vida de los adeptos". Su preocupación se debía a que el líder religioso quería "curar a sus enfermos por medio de oraciones y prohibiéndoles terminantemente el uso de medicinas que los médicos les recetan, con prejuicio naturalmente del paciente". Además, señalaron que sus actos religiosos eran "ridículos y escandalosos, pues se concretan a llorar públicamente" (DGG, 1940, f.10). El asunto terminó con una resolución del gobernador Anselmo Macías, en la que indicaba que aquella "secta" fomentaba el "escándalo público dado que el ritual no es precisamente

de un dominio espiritual sino tiende directamente a un censurable charlatanismo médico" (f. 12). Aunque no aparece de manera explícita es probable que el ministro pentecostal también impusiera las manos para realizar las sanaciones, práctica que ligada con los cultos de avivamiento; características que desde luego fueron desconocidas por las autoridades sonorenses, lo que explica su interpretación relacionada con la charlatanería. Ambos casos abren una ventana a las maneras en que el cuerpo enfermo, que requería de oraciones en vez de medicinas, fue percibido por la mayoría de la comunidad pentecostal de aquella época.

Aunque se mencionan como categorías separadas, la percepción y la sensibilidad están interconectadas gracias a los cambios en las actitudes mentales y a los efectos que éstas ejercen sobre el cuerpo. José Pedro Barrán (2015) estudió las alteraciones en las sensibilidades dentro del proceso de modernización en Uruguay. Mediante el empleo de los términos opuestos bárbaro/civilizado Barrán analizó el rol que cumplieron los médicos a finales del siglo XIX como actores que comenzaron a dirigir las conductas colectivas relativas a la salud, lo cual se comprende gracias a una transformación en la sensibilidad civilizada que exaltó la salud corporal y se apartó del "monacal y medieval desprecio del cuerpo por asiento del pecado, y la gozosa suciedad del cuerpo "bárbaro"" (p. 246). A este desarrollo modernizador a nivel global se unieron los protestantes, quienes desde finales del siglo XVIII ya entrelazaban la salud corporal y la espiritual. Carlos Olivier Toledo (2015), encontró que los evangélicos metodistas concebían al cuerpo como el espacio del pecador restaurado, por lo que promovieron medidas para la conservación de la salud, como la dieta vegetariana, a fin de que los mexicanos fueran "adquiriendo hábitos propios para la longevidad"(p. 67). Si a esto se suma la obra médica que los metodistas realizaron en el país, con el establecimiento de sanatorios y la formación de personal sanitario, se puede comprender su postura con respecto a la sanación milagrosa que promovía el pentecostalismo:

El milagro de sanar fue maravilloso, pero el poder ilimitado de tomar el arte de curar, como existe ahora, y ponerlo a los pies de Cristo para que sea consagrado a la curación de las naciones, es aún más maravilloso [...] Apelamos a nuestros hermanos que creen en las curaciones de la fe, a reconsiderar su posición. Ellos aceptan gozosamente, como nosotros, la libertad de la libre y continua proclamación del Evangelio. Se regocijan al comprender que son colaboradores inteligentes con Dios en sus curaciones. Entonces ¿por qué deben rehusar la libertad y el poder que el Señor ahora les ofrece para comprobar el Evangelio por la curación de los enfermos, libre incesante e inteligentemente? (*El Abogado Cristiano*, 7 de noviembre de 1918, p. 718).

Aun cuando no aparecen referencias acerca de algún líder o agrupación pentecostal a los cuales desprestigiar, quizá por considerarlos irrelevantes, el escrito anterior reflejó la actitud del colectivo metodista frente a la medicina

modera como la instancia legítima para el alivio de los cuerpos enfermos. Siguiendo a Barrán, esto explicaría la asociación del mal con el cuerpo debilitado y antihigiénico que percibieron ciertos actores seculares y, como en este caso, religiosos. El proceso de modernización, por lo tanto, construyó una sensibilidad en la que “la salud fue equiparada con el poder sobre el cuerpo, es decir, con el cuerpo al servicio de una vida laboriosa y larga” (2015, p. 249). Dentro de esta perspectiva no es extrañar que figuras pentecostales como los apóstoles Saulo y Silas, con su particular apariencia e higiene, fueran representativos de una “sensibilidad barbara” que escandalizó a los propios evangélicos, lo que explicaría el por qué el ministro Nava buscó desprestigiarlos por medio del corte de sus barbas. Pese a su radicalidad, lo cierto es que formaron parte de un colectivo mayor de pentecostales que no aceptaron la intervención de médicos ni de medicinas, lo que hacía que todos ellos fueran representantes de esa sensibilidad bárbara que la modernidad pretendía suprimir.

Ahora bien, para comprender cómo aquellos pentecostales percibieron al cuerpo enfermo se requiere voltear a los planteamientos de Charles Blondel, quien concibió a la percepción como un componente mental con el que se relacionaban las experiencias de los individuos, o mejor dicho en sus palabras: “percibir siempre es identificar” (1928, p. 120). Bajo este modelo, la experiencia que los pentecostales adquirieron durante su asistencia y participación en cultos de avivamiento hizo que percibieran a las oraciones de sanación como eficaces. Estos individuos transitaban por un proceso inicial de identificación de algo desconocido, las prácticas del pentecostalismo, para luego terminar por reconocerlas y aceptarlas. En esta atmósfera de sensibilidades y éxtasis colectivo, en donde lo percibido se explicaba en términos de manifestaciones de origen sobrenatural, el empleo de medicamentos carecía de función alguna. La eficacia de la oración para curar el cuerpo se registró en decenas de testimonios publicados en publicaciones pentecostales, como el siguiente que recogió Miguel Ángel Mansilla:

Como en el año de 1913 cogí una afección en la vejiga, la cual me postró de tal manera que los doctores me indicaron como único tratamiento hospitalizarme para operarme. Pero una señora evangélica me hablaba con insistencia que en su iglesia se hacían maravillas con la imposición de manos en el nombre de Jesús [...] Una vez entrado en la iglesia no me di cuenta de cómo mi ser cambió, pues no sentí ningún dolor, pero me quedé extasiado cuando ante el cuadro que se me presentó, pues era la primera vez que había visto manifestaciones tan extrañas [...] el pastor Umaña llamó a los que sentían enfermos que se arrodillaban alrededor del altar. Yo fui uno de ellos [...] Me conmovió la fervorosa oración del pastor y mi cuerpo se estremeció. Al terminar la oración se acercó a mí [...] Al extender sus manos sobre mi cabeza antes que tocaran, cayó sobre mi cabeza como un hielo que penetraba en mi cabeza [...] Después de sentir esa extraña cosa, vino sobre mí un gran bochorno en todo mi cuerpo y un sudor a mi frente, y a la parte enferma

un gran ardor, el que fue disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo (2013, pp. 196-197).

Lo destacable en este relato no se limita a la incorporación de elementos ya analizados, como el fervor colectivo o la imposición de manos para orar, también muestra que la sanación se vinculaba con la ausencia del dolor corporal. Si bien esta persona no contó con experiencias previas que le permitieran ejercitar sus sentidos y reconocer la eficacia del bautismo del Espíritu Santo y las sanaciones, percibió la eficacia del pentecostalismo gracias a otro elemento abordado por Blondel, la "vida afectiva" que pudo observar en aquel culto. De acuerdo con el psicólogo "los estados afectivos se viven en el seno de grupos más o menos bien delimitados, en el interior de los cuales ejercen una acción contagiosa más o menos intensa", por lo que requieren de "un medio social que se les adapte y que estén hechos no solamente de lo que significan para nosotros, sino también de lo que son para otros y de la acogida que reciben" (1928, p. 170). Si se enmarca a este medio social dentro de la constante búsqueda de los individuos para obtener salud, resulta comprensible el contagio afectivo experimentado por los enfermos que acudían a un líder pentecostal, quien al orar expresaba una preocupación genuina por su bienestar. Los desahuciados percibían a los avivamientos, los himnos, los llantos y a las oraciones como elementos que podían operar en su favor, aunque sólo sirvieran para olvidarse de los síntomas de dolor.

Estas condiciones ayudaron a que los ministros pentecostales percibieran a la sanación en dos esferas: la física y la espiritual. Mientras que en la primera se buscaba aliviar los malestares que impedían la realización de las actividades cotidianas, la segunda se interesaba en acercar a los individuos con la divinidad, a fin de que ésta pudiera ocuparse de igual manera del alma y del cuerpo. Esta percepción sobre el cuerpo también es visible en los testimonios de sanación:

Mi vida fue llena de pecado y sufrimiento [...] hasta que un hermano me anunció que Jesucristo murió por mis culpas, y también supe que llevó mis enfermedades en su cruenta cruz; después de resistir un poco al llamado de Dios, mi Señor me condujo a una casita humilde, donde escuché un nuevo llamamiento de Dios. No pude resistir esta vez, y perdonó mis pecados [...] Había padecido por 15 años de un tumor en el vientre [...] Pero EL me sanó; EL arrancó sin dolor y en un momento el tumor, que tan infeliz me hacía; pues no podía hacer afanosa mis quehaceres domésticos, ni caminar mucho sin después de tener que postrarme en la cama [...] Mi esposo y yo éramos perdidos en el vicio de la bebida, pero ahora somos nuevas criaturas; las cosas viejas han pasado; he aquí todas son hechas nuevas, 2 [Corintios] 5:17 (*Luz y Restauración*, 1933, p. 4).

La distinción entre la sanación física y la espiritual siguió prevaleciendo en el pentecostalismo a lo largo del siglo XX, lo cual atestiguó el antropólogo Carlos

Garma Navarro (2004) durante sus recorridos etnográficos por iglesias en la Ciudad de México, en donde encontró la relación entre oración y fe, elementos que deben estar presentes en el creyente “para llegar a dominar su situación de malestar” (p. 124).

En cuanto al lenguaje como tercera categoría del utillaje mental, Blondel señala que es mediante el vocabulario que las percepciones se transmiten, gracias al hecho de que los individuos reciben la “lengua de la colectividad” de la que forman parte (1928, p. 121). En el caso del pentecostalismo, sus integrantes adquieren un lenguaje al que nutren con elementos de la narrativa bíblica, el cual aprenden de los sermones, los himnos, periódicos o por contacto con otros miembros de la agrupación. Al final del testimonio anterior se observa una referencia bíblica que ayudó a la mujer a percibir su condición previa a las sanaciones que afirmó experimentar. Su inclusión, pese a que pudo omitirse y no afectar al resto de la trama, tiene sentido en la medida que interiorizó esos recursos narrativos y los expresó en un espacio en donde serían significativos. El lenguaje con recursos bíblicos también formó parte de aquella persona que le habló de Jesucristo y las enfermedades que llevó en “su cruenta cruz”. Lo mismo puede observarse en el caso de la señora evangélica chilena que hablaba con insistencia sobre la imposición de manos.

El empleo de palabras de origen bíblico en el lenguaje de los creyentes pentecostales facilitó el despliegue de sus percepciones y sensibilidades, las cuales usaron como un recurso para convencer a otros de unirse a su credo. No obstante, la aparente libertad habla, presente en los testimonios de sanación, esconde el control que podían ejercer los ministros al gestionar quién podía ejercer la palabra. El pastor Axel Anderson expuso las razones para este proceder debido a la gran cantidad de personas que pedían hablar durante los cultos. Frente a esta cuestión, decidió otorgarle la palabra a quien fuera “conocido como testigo de arrepentimiento” y reservarse el derecho a quienes desconocía, aún si éstos presentaban “credenciales que ostentan títulos brillantes a su favor” (*Luz y Restauración*, 1934, p. 4). Otro dirigente pentecostal que controló a sus seguidores fue Miguel García, el sustituto de Rubén Ortega, quien buscaba que los cultos de avivamientos tuvieran cierto orden, si una persona se excedía “no vacilaba en callarlo en el acto” (Gaxiola, 1970, p. 7).

Conclusiones

Mediante el análisis somero de estas categorías, que bien podrían abordarse por separado y con mayor detalle en investigaciones posteriores, se aclaran los motivos que llevaron al “hombre de los milagros” y a las otras figuras del pentecostalismo radical a actuar como lo hicieron. Su utillaje mental se compuso de la sensibilidad que adquirieron al ejercitar los sentidos del oído y el tacto en los cultos de avivamiento; de la percepción experimentada frente al fenómeno de la sanación milagrosa, al que tuvieron que identificar y reconocer

como eficaz; y del lenguaje que emplearon para comunicar sus percepciones y convencer a otros de que realizaban milagros. Este modelo también puede aplicarse para el resto del colectivo pentecostal, que compartió las mismas experiencias, incluso la de convencer a otros de sus creencias. La diferencia con Ricardo Pérez Gallardo y los otros sanadores radicó en que debieron lidiar para conservar su carisma frente a quienes buscaban desprestigiar sus actividades.

Estudiar al pentecostalismo desde un enfoque que entrelazó a la psicología y a la historia permitió observar los orígenes multifocales de este fenómeno religioso alrededor del mundo. Las prácticas compartidas por individuos y agrupaciones que no tuvieron contacto directo entre sí se explican, en buena medida, por la basta producción y circulación de publicaciones periódicas pentecostales, que dan cuenta de una cultura impresa a la espera de estudios más profundos. El acercamiento a esta prensa evangélica abrió un panorama a los rasgos que vincularon a pentecostales con otras protestantes, como los metodistas, con el cual se puede entablar un debate con los planteamientos que defienden la ruptura del pentecostalismo con el resto del protestantismo. Al respecto, la ruta que propone la psicología histórica es el estudio de las sensibilidades y la vida afectiva que produjeron los cultos de avivamiento.

El acercamiento a través de la sensibilidad de sujetos poco conocidos, como lo fueron los protagonistas de esta historia, permitió insertarlos en un marco temporal y espacial en el que el Estado mexicano buscó normar las conductas y comportamientos relacionados con la salud. En contra-parte, el "hombre de los milagros", el Niño Fidencio, Teresa Urrea o los espiritistas marianos, fueron los representantes de una sensibilidad "bárbara", que en términos de Barrán, compitió con la sensibilidad civilizada que promovía el Estado y las instituciones religiosas, como las iglesias evangélicas que criticaban a quienes negaban el empleo de medicinas. Una psicología histórica del espiritismo y el fidencismo aportaría un conocimiento mayor al universo mental de sus integrantes, tanto a creyentes como a los especialistas que debían convencerse y convencer a los demás de sus poderes taumatúrgicos.

REFERENCIAS

- Anderson, A. (2004). *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Madrid, España: Akal, 2007.
- Barrán, J. P. (2015). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental.
- Berr, H. (1953). *La síntesis en historia: su relación con la síntesis general*. Ciudad de México, México, Uteha, 1962.

- Bloch, M. (1921). Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la guerra. En *Historia e Historiadores* (pp. 175-197). Madrid, España: Akal, 2015.
- Bloch, M. (1924). *Los reyes taumaturgos*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Bloch, M. (1968). *La sociedad feudal*. Madrid, España: Akal, 2017.
- Blondel, C. (1928). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Troquel, 1966.
- Burguière, A. (2006). *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*. Valencia, España: PUV, 2009.
- Cantón, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, España: Ariel, 2009.
- Carpio Pérez, A. (2017). La historia y su interlocución con la psicología en los albores del siglo XX: un acercamiento. En J. S. Sánchez Hernández, J. Mendoza García y G. O. Moncada (Coords.), *Psicología, cultura y educación* (pp. 107-139). Ciudad de México, México: Universidad Pedagógica Nacional.
- De la Luz García, D. J. (2010). *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. Ciudad de México, México: La Editorial Manda.
- Dosse, F. (1987). *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia"*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Farfán Morales, O. (2007). El Niño Fidencio y los curanderos fidencistas en Nuevo León. En J. L. Ramírez Torres (Comp.), *Enfermedad y religión. Un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso* (pp. 185-209). Estado de México, México: UAEM.
- Febvre, L. (1927). *Martín Lutero, un destino*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Febvre, L. (1942). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid, España: Akal, 2012.
- Fernández Christlieb, P. (2006). *El concepto de psicología colectiva*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Ciudad de México, México: UAM-I, Plaza y Valdés.
- Gaxiola, M. (1970). *La serpiente y la paloma. Análisis del crecimiento de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*. California, Estados Unidos: William Carey Library.
- Mandrou, R. (1961). *Introducción a la Francia moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*. Ciudad de México, México: Uteha, 1962.
- Mansilla, M. A. (2013). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Ciudad de México, México: La Editorial Manda, CIALC-UNAM, Universidad Arturo Prat.
- Mehl, R. (1966). *Tratado de sociología del protestantismo*. Madrid, España: Studium, 1974.

- Olivier Toledo, C. (2015). Afanadores del templo. El imaginario médico metodista en torno al cuerpo y la salud en México (1884-1920). En C. Olivier, M. L. Jacobo y C. Mondragón (Coords.), *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas Heterodoxas en América Latina* (pp. 39-67). Ciudad de México, México: CIALC-UNAM.
- Revel, J. (1986). Uillaje mental. En A. Burguière (Dir.), *Diccionario de Ciencias Históricas* (pp. 689-670). Madrid, España: Akal, 1996.
- Ríos Molina, A. (2011). La psicosis del repatriado. De los campos agrícolas en Estados Unidos al Manicomio de La Castañeda en la Ciudad de México, 1920-1944. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 27 (2), pp. 361-384.
- Vanderwood, P. (2004). *Juan soldado. Violador, asesino, mártir y santo*. Ciudad de México, México: COLSAN, COLEF, COLMICH, 2008.
- Weber, M. (1981). *Sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Cultos de avivamiento. (15 de enero de 1901). *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, XXVII (2), p. 12.
- ¿Debemos permitir que cualquiera, siendo o no ministro, del Evangelio, dirija la palabra en nuestras congregaciones? (septiembre de 1934). *Luz y Restauración*, (9), p. 4.
- El don de sanidades. (enero de 1936). *Luz y Restauración*, (1), pp. 6, 7.
- El hombre de los milagros. (abril de 1938). *Luz y Restauración*, (1), p. 4.
- Muy buen principio. (15 de octubre de 1905). *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, XXVII (20), p. 156.
- Obra médica. (7 de noviembre de 1918). *El Abogado Cristiano*, XLII (45), p. 718.
- Testimonio. (octubre de 1933). *Luz y Restauración*, (7), p. 4.

REFERENCIAS DE ARCHIVO

- DGG. (1928). *Solicita permiso para la apertura de un templo denominado "PENTECOSTES", en la Colonia Zaragoza*. (caja 21, folder 2/344(30)5, f. 1-28). Archivo General de la Nación.
- DGG. (1940). *MISION BETHEL. Bácum, Son.* (caja 24, folder 2/343(22) /2, f. 1-13). Archivo General de la Nación.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

MARCOS SOCIALES DE SIGNIFICACIÓN Y AFECTO DE LA MEMORIA COLECTIVA: LOS CASOS MEXICANOS DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL DE 1968 Y EL REY COLIMÁN

SOCIAL FRAMEWORKS OF SIGNIFICANCE AND AFFECT OF THE COLLECTIVE MEMORY: THE MEXICAN CASES OF THE 1968 STUDENT MOVEMENT AND THE KING COLIMÁN

Jorge Mendoza García¹ y Edwin G. Mayoral Sánchez²

Sección: Artículos

Recibido: 07/12/2020

Aceptado: 21/12/2020

Publicado: 12/04/2021

Resumen

Este artículo coloca como punto de interés los marcos sociales significativos y afectivos de la memoria colectiva en dos acontecimientos mexicanos: el movimiento estudiantil de 1968 en la Ciudad de México; y la figura del Rey Colimán para la historia local de los colimenses. En este repaso, encontraremos algunas nociones básicas de memoria colectiva; la importancia del significado; la relación entre afecto y memoria; los marcos sociales, esquemas de significación y afectividad; y la capacidad narrativa de la memoria. Cerramos el texto con una conclusión que hilvana el apartado teórico con los casos referidos.

Palabras Clave: memoria colectiva, marcos sociales, afectividad, 1968, Rey Colimán.

Abstract

This article places as a point of interest the significant and affective social frameworks of the collective memory in two Mexican events: the 1968 student movement in Mexico City; and the figure of the King of Colima for the local history of the people's Colima. In this review, we will find some basic notions of collective memory; the importance of meaning; the relationship between affect and memory; social frameworks, meaning

¹ Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco. Correo electrónico: jorgeuk@unam.mx

² Profesor de la Universidad de Colima. Correo electrónico: edwin_mayoral@ucol.mx

and affectivity schemes; and the narrative capacity of memory. We close the text with a conclusion that links the theoretical section with the referred cases.

Key words: collective memory, social frames, affectivity, 1968, the King of Coliman.

Idea de memoria colectiva

El pasado remite a los recuerdos; los recuerdos se recuperan mediante la memoria. La memoria colectiva, noción que inaugura Maurice Halbwachs (1925, 1968), argumenta que el recuerdo es compartido, que la evocación es social: la memoria es un proceso que reconstruye un pasado significativo para un grupo o colectividad; es un pensamiento que la sociedad tiene sobre lo sucedido, pero pensado desde el presente (Fernández Christlieb, 2004a) —suministrando a los colectivos de un porvenir más nítido—. Es por ello por lo que en el presente se hurga la memoria de eventos que ocurrieron y que son sobresalientes para determinados grupos. Es por la capacidad de la memoria que se establece una continuidad entre un pasado aparentemente lejano con un presente que recorreremos (Mead, 2009).

El pasado, captado desde la memoria colectiva, es vivaz, permanece, y se edifica sobre la base de experiencias grupales y sus significados. Por tanto, debe hablarse de memorias colectivas, no de una sola; la memoria colectiva es un hogar de tradiciones, no de datos (Halbwachs, 1968; Ramos, 1989). Las tradiciones son mediadas por las colectividades de las que fuimos y somos parte: “nuestra vida se encuentra incesantemente mezclada con la vida de nuestro grupo” (Blondel, 1966, p. 142). Un claro ejemplo, nos relata Charles Blondel (1966), es nuestro nacimiento; el principio de la biografía “individual”. No mantenemos recuerdo alguno de nuestro nacimiento, en efecto es una fecha de un acontecimiento que va más allá de lo personal: es la colectividad la que le otorga la importancia, le atribuye significados de los cuales nos alimentamos. El significado es histórico y lo vehicula la familia, los grupos en los cuales participamos, por ello la memoria colectiva es una memoria de significados.

En *pos* del significado

Jerome Bruner (1990) mencionaba que el hecho de que volvieran antiguas interrogantes sobre temas de la psicología: la mente; los significados; la interacción, con eso que llamamos realidad, es un síntoma del escaso alcance y la poca audacia de una psicología individualista y cognoscitiva para esclarecer dichas cuestiones. Bruner (1990, p. 14) fue un paso adelante y señaló: “reducir el significado o la cultura a una base material, decir que <<dependen>>, pongamos por caso, del hemisferio izquierdo, es trivializar ambos fenómenos al servicio de un sincretismo mal entendido”. Por lo demás, critica que sigue manteniéndose ahora que las neurociencias van *in crescendo* y adquieren protagonismo como campo de estudio (Leys, 2011). Lo que Bruner, como psicólogo cultural aducía, era que el quid de la cuestión se encuentra en la cultura: explicar la mente, la percepción, el pensamiento, el significado, la memoria, la narración, nos lleva a explorar y comprender los marcos culturales en que nos movemos.

Nuestras vidas, que cobran la forma de adaptación cultural, dependen de significados y enunciaciones compartidas, así como de discursos y narraciones con los que negociamos las distintas interpretaciones que se presentan sobre los eventos. Por caso, el infante entra al mundo, a la cultura, no en posición de autista sino como partícipe de un proceso abierto y público; calibra significados de lo que dice y hace (Bruner, 2014). De ahí la necesidad, como se expone en la psicología discursiva, de prestar atención en el habla (Íñiguez, 2003). Se trata no sólo de explorar lo que la gente hace, sino lo que la gente dice que hace: lo que opinan que los conduce a realizar lo que hacen (sus explicaciones, sus significaciones, los relatos verbales). El significado es un concepto fundamental de la vida humana, y los procesos y transacciones que se elevan en los significados (Bruner, 1990, 2014). La cultura moldea la mente de las personas (Soto, 2007, julio-septiembre). Repetimos: los significados del mundo se encuentran en la cultura, y la gente que participa de esa cultura se apodera de ellos, a través de discursos y prácticas sociales.

Las prácticas sociales se endosan a determinados objetos que se transforman por virtud de la experiencia y la relación que con ellos se establece. Estos objetos especiales se denominan artefactos de la memoria (Mendoza, 2015) —sucede con la fotografía, por ejemplo, que deviene como forma de legar vestigios de la existencia de la creación humana, inmortalizando lo que parecía perecedero—. Se arguye cuestión semejante para los monumentos, como las estatuas que ciertos sectores erigen (en ocasiones son los grupos de poder), y que al paso del tiempo son referencia en la memoria de una sociedad. Son los monumentos formulaciones intencionadas respecto a la permanencia o al testimonio para ulteriores tiempos; sólo al paso de los años, décadas o siglos, adquieren el valor de monumentos de la memoria. En consecuencia, “el carácter y significado de monumentos no corresponde a estas obras en virtud de su destino originario, sino que somos nosotros, sujetos modernos, quienes se lo atribuimos” (Riegl, 1987, p. 29).

Es el “valor” del tiempo que se le inscribe lo que consentirá el recuerdo social, por la huella que el monumento produzca. En todo caso, el significado que admita la memoria de un determinado suceso, momento u objeto, es a lo que se denomina “valor de antigüedad” (Riegl, 1987). No todo pasado se mantiene en la memoria, se contiene aquel que dimana significado. Como ocurre con los mitos, esa forma fundacional que adquieren parejas, grupos y sociedades (Fernández Christlieb, 2001), que remite al inicio... el origen de una situación, evento, club o sociedad. El mito, a decir de Susan Langer (1958, pp. 205-206), inicia con el “reconocimiento del *significado realista* de una narración”. Asimismo, el mito tiene vida propia en la medida que proporciona modelos a la conducta humana, al tiempo que confiere significado y valor a su existencia.

En realidad, entre más se acerque el pensamiento a la visión mítica, el acervo de modelos que delinean el comportamiento y las acciones es mayor: se impregna de ese sentir (Fernández Christlieb, 2001). Sentir que también delinea

lo que somos, nos configura, organiza a la identidad, pues los mitos "son patrones narrativos que dan significado a nuestra existencia" (May, 1992, p. 17). Desde luego, aseveramos que "los mitos son la auto interpretación de nuestra identidad en relación con el mundo exterior. Son el relato para el proceso de mantener vivas nuestras almas con el fin de que nos aporten nuevos significados en un mundo difícil y a veces sin sentido" (May, 1992, p. 22). Pasado, presente y futuro se enlazan y prosiguen por los actos de memoria y sus significados:

Hacer memoria implica no la traslación temporal de pálidos o deslumbrantes acontecimientos del pasado al presente, sino dotar de sentido al pasado, de elaborar significados. Pero, asimismo, implica construir el significado de por qué *hacemos memoria* y producir el sentido de por qué y para qué *hacemos memoria* para el hoy y el por qué y el para qué *hacemos memoria* para el mañana (Vázquez, 2001, p. 137).

Incluso los recuerdos personales o individuales comparecen al lugar social de lo común, de la cultura: para distinguir un evento del pasado, se debe descifrar, para que se manifieste y rememore. Y para ser comunicado, leído, escrito, divulgado e interpretado, acudimos a los "significados compartidos" (Vázquez, 2001). Eso es lo que posibilitan, de alguna forma, los marcos sociales, los esquemas y, en gran medida, los afectos.

Afectividad y memoria colectiva

177

El afecto es un vocablo tomado del alemán *Affekt*. En la psicología decimonónica, al afecto fue sinónimo de emoción (Macey, 2000). Al inicio del milenio, se suscitaron los estudios contemporáneos del afecto y la emoción, que desembocaron en el denominado giro afectivo para las ciencias sociales, las humanidades, y la psicología social (Enciso & Lara, 2016). Dentro del giro afectivo se discuten las distinciones entre afecto, emoción y sentimiento, y el papel central de la corporalidad en la comprensión de lo afectivo (Lara, 2020). Así pues, la afectividad se concibe como un todo integrado que incluye al afecto en sí, a la emoción y el sentimiento. Más que elaborar una explicación sofisticada sobre el afecto, señalamos que los procesos colectivos se enriquecen si los analizamos a la luz de las estructuras afectivas y las subjetividades involucradas (Lara et al., 2017). Lo cierto es que hay que pensar al afecto más allá de la emoción individual, en el sentido de las formas de relacionarse de los cuerpos en un entorno específico, y de lo que sienten (Slaby & Mühlhoff, 2019).

En aras de la claridad, una definición común de afecto es la capacidad o potencial de afectar y ser afectado (Ali Lara, comunicación personal, 2 de agosto de 2016). O, dicho de manera imprecisa: la afectividad es un aspecto de la realidad que no tiene nombre (Fernández Christlieb, 2004b). Y aquí nos encontramos con un rebuscado contrasentido: lo afectivo no es posible expresarlo con certeza, pero es fuertemente evocativo de las memorias colectivas. Maurice Halbwachs explicitó que la memoria colectiva era un tipo de memoria afectiva. Sin embargo,

hasta hace poco el afecto ocupó un asiento entre los académicos que investigan la memoria colectiva: interesa saber el rol de los afectos en la cimentación y recuperación de la memoria (Gutiérrez, 2012). De acuerdo con Delgado (2008, citado en Gutiérrez, 2012, p. 179): "Al retomar las tesis de Halbwachs, se podría postular que el cemento de la sociedad es el afecto. Ese afecto es causa y consecuencia de la rememoración, y desempeña un papel fundamental en la elaboración de los discursos de la memoria colectiva".

En este sentido, el proyecto vanguardista de Halbwachs quedó inacabado, al no elaborarse con profundidad la función que la afectividad ejerce en la memoria colectiva. Observamos que lo que Halbwachs pensó acerca de la afectividad en su época, denota diferentes acepciones en la actualidad; máxime si pensamos que lo afectivo es hoy un terreno fértil para la diversidad temática de los estudios psicosociales (Lara, 2020). Dicho de manera llana en el ámbito de la memoria: debemos considerar a los "cuerpos sintientes que rememoran". Otra manera de expresarlo:

la importancia del afecto en el contexto del recordar no es una simple cuestión de la implicación de estados y humores emocionales. Se trata de que el afecto es un marcador principal de significado, de por qué las cosas importan a la gente, de qué es lo que las hace inolvidables, o dignas de hablar sobre ellas (Edwards & Middleton, 1987, p. 81).

178

La afectividad facilita la decodificación y almacenamiento de información presente en las memorias colectivas. Además, sostiene las prácticas sociales valorativas que se vinculan con la toma de decisiones en la vida real (Slaby & von Scheve, 2019). Es palpable que la convivencia humana es un asunto de afectos; de formas de ser o de pertenencia a un colectivo, los cuales son demarcados en emociones específicas.³ Esta idea se sostiene a partir de un brío en la investigación acerca de las "sociedades afectivas": se subraya que los afectos y emociones son el motor en la conexión social, en la puesta en marcha de prácticas sociales, grupos y colectivos (los cuales son susceptibles de analizarse históricamente) (Slaby & von Scheve, 2019). Como muestra de esto, encontramos el avivado interés en la historia de las emociones en general, y en particular en su vinculación con la memoria colectiva (Mayoral & Delgado, 2017).

Marcos sociales, esquemas de significación y afectividad

Los marcos son sistemas lógicos: de sentido, significado, cronológicos, topográficos, que inscriben el recuerdo en ellos; posibilitan el acceso al pasado

³ No nos detendremos aquí a distinguir el repertorio diverso de afectos y emociones que posibilitan procesos sociales y culturales específicos: la identidad, la pertenencia, la cohesión social. Lo que interesa en este artículo es subrayar que la afectividad es un eje toral de la memoria colectiva.

con sentido, son accesibles cuando los rastreamos y nos son familiares. Los marcos son recursos infalibles: agilizan la búsqueda de los recuerdos que considerábamos extraviados. Y ocurre como con los artefactos: nos conceden la entrada a una gran cantidad de recuerdos. Si los marcos y artefactos se ausentan, lo que prevalece es el olvido. Los marcos sociales usuales para grabar y recobrar los recuerdos son el tiempo y el espacio. Localizar un recuerdo en el espacio es situarse en un conjunto de significaciones que necesariamente son sociales y afectivas. Son justamente esas significaciones las que atan con las agrupaciones; de ahí que un acontecimiento que se almacene en la memoria de una persona con seguridad se salvará en la memoria de otras tantas con las que se comparte visión del mundo: el significado es compartido, como la experiencia y la memoria.

La memoria inunda espacios, se concentra en sitios, en emplazamientos que algunos denominan lugares enfatizados, que son reconocidos y que llevan un nombre: la Plaza de las Madres de Mayo en Argentina; la Plaza de Tlatelolco en México (Mendoza, 2018); la Plaza Roja en la antigua Moscú; los campos de concentración; son referencias de lo que ahí aconteció, y en ese tono y sitio invitan a recordar. Los lugares traen recuerdos, es mucho más que una huella: el acontecimiento impregnó, caló, el lugar. En un lugar de memoria las remembranzas recirculan. Otro tanto sucede con el tiempo. Desde diferentes ángulos en algunas propuestas de la antropología y de la historia, el tiempo no es "real" en tanto cronológico o "histórico". Más bien es significado el tiempo mítico, el primigenio, el inicial. Desde la óptica de la memoria colectiva el tiempo lineal no tiene mucho sentido, salvo cuando se relaciona de alguna manera con el tiempo significado; por ejemplo, el cíclico en culturas anteriores (véase Florescano, 1994).

Distinguimos entre eventos pasados remotos y eventos pasados cercanos. Pero en tanto la memoria no es cronológica, las experiencias no son cercanas o distantes en función del tiempo, sino del significado afectivo que se le otorgue a lo acontecido (Mayoral & Delgado, 2017). Por virtud de la memoria el pasado surge (Mead, 2009), y en múltiples situaciones se desvanecen las distancias entre ese pasado lejano y el presente. Lo significativo para los grupos y sus integrantes es lo que permanece en el recuerdo social. Las personas recuerdan ciertos eventos y lugares gracias a procesos afectivos, tales como: el nacimiento; la fiesta de quince años; las bodas de plata; las gestas rebeldes; los movimientos sociales de los que fuimos parte; la muerte de algún ser apreciado o valorado socialmente; alguna masacre. Lindezas y tragedias que modelan la vida social del pueblo.

Los "estados afectivos son captados en corrientes de pensamiento que vienen a nuestro espíritu desde fuera, que están en nosotros porque están en los otros" (Halbwachs, 2008/1947, p. 36). Vivimos en sociedad y las relaciones construidas ahí es desde donde construimos y significamos lo afectivo; los afectos tienen su sumo resplandor en la convivencia con otras personas.

La memoria que narra

La memoria es narrativa en un doble sentido: como relato de progresión de acontecimientos en el hilo del tiempo, y como conformación de una trama (con actores, escenarios y acciones). De ser verosímil, no verdadera, es aceptada en la medida en que se adecue o acerque a criterios validados socialmente: existen formas, convenciones de cómo narrar o dar cuenta de los eventos. Y lo que se narra debe ser significativo. Visto de esta manera, hay muchas narraciones, pero no todas son aceptadas como válidas, pues se otorga significado y verosimilitud a las vivencias presentadas que resultan relevantes y con sentido. Paul Ricoeur (1995, p. 113) lo expresa así: “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”. Asimismo, la narración posibilita que la memoria se integre en la “práctica constructiva humana y las personas adquieran sentido y protagonismo al incluirse en el relato” (Vázquez, 2001, p. 109).

Hay una gran cantidad de acontecimientos registrados, pero los hechos no brindan el sentido que se requiere para ser significados y mantenidos en la memoria; lo cual es posibilitado por el relato. Un relato tiene un tema central, un inicio y un final: y una voz narrativa identificable. Tienen una trama, entendida como estructura de relaciones mediante las que se dota de significado a los elementos del relato, identificándolos como parte de un todo. Se afirma que los eventos que se recuerdan son significativos por virtud de los marcos sociales en que se anclan, son afectivos y se narran, se relatan para comunicar aquello que resulta relevante a ciertos sectores sociales.

Insistimos: los marcos sociales recubren los sucesos que trazan el presente y futuro de una sociedad. En esta disertación ejemplificamos dos casos. El primero es el movimiento estudiantil de 1968 en la Ciudad de México; nos permitirá transportar fechas y lugares y actualizarlas en el relato: para saber de dónde se proviene y qué fue y continúa como significativo de ese gran suceso que aún resuena en la memoria colectiva. El segundo caso, aunque más breve que el primero, da cuenta y contextualiza la importancia del Rey Colimán para la cultura e imaginario de los colimenses. Al poner en escena al Rey Colimán, acentuamos lo mitológico ligado a la memoria: se trata del recuerdo y el pensamiento de la gente que habita y encuentra sus orígenes en un relato de orden mítico. Y el mito, junto con las fechas y los lugares, se narran.

A primera vista, ambos casos parecen tener características insuficientes para semejarse; los elegimos con la voluntad de mostrar diferencias: geográficas; poblacionales; de reconocimiento histórico; y metodológicas en el análisis de las memorias colectivas. Por un lado, el suceso del movimiento estudiantil de 1968 es históricamente conocido en México y el mundo; aconteció en la urbe más importante de la nación. Por otro lado, el Rey Colimán conmemora un mito fundacional —marginal— del pequeño estado de Colima. Entrambos casos nos

enseñan las restricciones metodológicas, y las alternativas con las que contamos para observar las memorias colectivas en el tiempo y el espacio: en uno de los casos se obtienen los datos a través de testimonios biográficos, y referencias especializadas; el otro en recopilaciones documentales, fotografías, y también bibliografía. Un análisis comparativo que subraye las diferencias, además, es temporalmente atrayente y llamativo.

1968: la protesta juvenil y estudiantil

1968, año de movilizaciones juveniles, de protestas en distintos puntos del orbe: París, Nueva York, Berlín, Madrid, Tokio, Praga, entre otros. Las resistencias anti-imperialistas como espectro rondando los movimientos sociales: la guerra de Vietnam y Ho Chi Min; la Revolución Cubana y el Che Guevara; y también el año de la fuerte y marcada protesta juvenil y estudiantil en México. Su eco, 52 años después, se hace sentir. Un movimiento que tiene un inicio incierto y accidentado logra articularse y cimbra al poder, lo cual, en buena medida, se debió a la represión de que fue objeto. En el caso de México, se cifra el inicio del movimiento el 22 de julio de 1968. Principia con un enfrentamiento entre dos grupos de jóvenes, estudiantes de una preparatoria particular y una vocacional, del Instituto Politécnico Nacional (IPN) en la llamada Ciudadela. La fuerza pública agrede a los grupos, se mete a una escuela y arremete contra estudiantes y profesores.

La oficialista Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET) convocó el 26 de julio, 1968, a una marcha para protestar contra la represión; la cual confluyó en una manifestación de grupos de izquierda que conmemoraron el aniversario de la Revolución Cubana. Un grupo de estudiantes se dirigió al centro de la ciudad, al Zócalo: fueron interceptados por los granaderos y se desató la trifulca, resultando heridos de ambos bandos, y arrestados varios estudiantes. El 30 de julio se acrecentó la represión y el gobierno exhibió la represión que encaminaría: soldados avanzan hacia escuelas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y del IPN.

Fidel Velázquez, dirigente sindical del oficialista Partido Revolucionario Institucional (PRI), declarará que las hostilidades...

han sido dirigidas y encabezadas por agitadores profesionales de los más variados matices que obedeciendo consignas extrañas persiguen alterar el orden público y minar la autoridad del gobierno de la República, que no solamente está atento a las necesidades del pueblo, sino que ha dado pruebas de su preocupación constante por elevar la educación y la cultura de la juventud mexicana (Batres, 2018, 1 de agosto).

El 1 de agosto el rector de la UNAM, Javier Barros Sierra, encabezó una manifestación en el sur de la ciudad en la que participaron *grosso modo* 80,000 personas; y declaró: "afianzaremos no sólo la autonomía y las libertades de nuestras casas de estudios superiores, sino que contribuiremos

fundamentalmente a las causas libertarias de México” (Ramírez, 1969, p. 179). Por su parte, en Guadalajara, el presidente de la República Gustavo Díaz Ordaz, expresó: “una mano está tendida... Los mexicanos dirán si esa mano se queda tendida en el aire...” (Becerril, 2018, 2 de agosto). El 2 de agosto se fundó el Consejo Nacional de Huelga (CNH), inicialmente con integrantes de la UNAM y del IPN; después se incorporaron estudiantes de otras universidades.

El 3 de agosto se formularon las demandas, que luego se conocieron como pliego petitorio: 1. Libertad a los presos políticos (los detenidos durante el movimiento); 2. Derogación del artículo 145 y 145 bis del Código Penal Federal (en que se establece la disolución social); 3. Desaparición del cuerpo de granaderos; 4. Destitución de los jefes de la policía (que habían estado al frente de la represión); 5. Indemnización a las víctimas de los actos represivos; y 6. Deslinde de responsabilidades, de los funcionarios involucrados en los actos de represión. Dicho pliego debió solventarse con un diálogo público. El 13 de agosto se realizó una manifestación del Casco de Santo Tomás al Zócalo: se calcularon unos 200,000 asistentes. El grupo derechista Movimiento Universitario de Renovada Orientación (MURO), de la UNAM, habla de “agentes del castrismo” infiltrados en el movimiento.



Figura 1. Marcha sobre Avenida Juárez, Ciudad de México. 13 de agosto de 1968.

Fidel Velázquez enunció: “cualquier medida que tomen las autoridades para reprimir la actual situación está plenamente justificada y será respaldada por el pueblo y creo que ha llegado la hora de tomarla” (Castillo, 2008, 1 de septiembre). Septiembre 1: en el informe de gobierno presidencial, Gustavo Díaz Ordaz interpretó la intención de boicotear los Juegos Olímpicos, que iniciaban el 12 de octubre. El 13 de septiembre se llevó a cabo la manifestación del silencio, se calcula que 250,000 personas acudieron al Zócalo. El 18 de septiembre el ejército se apoderó de Ciudad Universitaria, y el 24 de septiembre tomó posesión del Casco de Santo Tomás (Ramírez, 1969). Octubre 2: la masacre de jóvenes, adultos, mujeres, ancianos, y niños en la Plaza de Tlatelolco.

Qué se recuerda de 1968⁴

Quienes participaron como brigadistas o dirigentes; quienes fueron testigos; o quienes se consideran herederos de ese acontecimiento, significan la experiencia a través de: relatar, comunicar, narrar, dar cuenta de ese evento, reconstruyen lo ocurrido —recordemos que el movimiento concluyó en una matanza—. La narración reedifica y, mediante la memoria y la representación, comparece lo sucedido. Se efectuó una reconstrucción narrativa del movimiento de 1968. Para fines de exposición, los fragmentos de las entrevistas que aquí se presentan, cuando llevan nombre con apellido es porque así se autorizó; cuando aparece sólo el nombre o seudónimo, es porque la persona entrevistada así lo solicitó. En este apartado se analizan dos ejes en el marco de las memorias colectivas, son fragmentos discontinuos que, metodológicamente, permiten tejer las narrativas de los entrevistados (Biglia & Bonet-Martí, 2009).

Los extractos de relatos que a continuación se presentan, dan cuenta de lo que se recuerda y se representa, lo significativo de lo ocurrido en ese movimiento de 1968. Los entrevistados ponen sobre la mesa narraciones tangibles de dicho movimiento. Un activista, brigadistas se llamaban, narra el 68 según días y acontecimientos:

estaba en prevo [secundaria], el 68 comenzó con una protesta, eso veníamos platicando [señala a su acompañante], por un pleito en la calle entre las vocacionales de la ciudadela y una prepa particular; ahí los agredieron los granaderos, pero no sólo se metieron a la Voca 5, porque eso fue lo que indignó... adentro agredieron a los que ni siquiera estuvieron en el pleito, incluyendo profesores. Eso ocasiona una primera protesta, el 26 de julio, que también fue reprimida... veníamos al casco de Santo Tomás, pero en el camino la mayoría empezamos a razonar... vámonos al Zócalo, ahí están a los que mandan a la policía... no nos dejaron llegar. Ahí empezó todo, ahí, porque enseguida de eso fue un viernes, el lunes ya estamos todos en el

⁴ Este apartado forma parte de la investigación: *A 50 años: historias, memorias y representaciones del movimiento estudiantil de 1968*, realizada con auspicio de la Universidad Pedagógica Nacional.

Poli en huelga. El lunes 29 de julio hicimos asambleas en todas las escuelas, formamos comités de huelga y todos nos fuimos a la huelga. Ahí empezamos a formar el pliego petitorio; que destituyan a los jefes de policía, que desaparezca el cuerpo de granaderos, en fin, ahí empezó (Guillermo Palacios, comunicación personal, 10 de junio de 2018).

Esta narración la expone quien se autodenomina brigadista del 68, enfatizando el inicio del movimiento, ese momento fundacional que tiene toda sociedad o movimiento social: el pleito entre estudiantes de dos escuelas y la actuación de la policía que entra a los planteles a reprimir a quien se encontraba a su paso, generando indignación. Un mito fundacional, es ese momento primero requerido para saber un origen, y del cual se derivan los posteriores eventos, y a partir de ahí se explica el porvenir (Fernández Christlieb, 2004a). Como las posteriores marchas y la represión de que son objeto, y la organización que viene para responder a la represión, que es lo que relata el entrevistado, como la marcha que se dirige al Zócalo.

Al respecto, el escritor Luis González de Alba, quien fuera por entonces estudiante de psicología de la UNAM, señalará que había piedras en los botes de basura del centro de la ciudad (González de Alba, 1971); armas para usarse, como señal de provocación. Algo tramaba la policía. La marcha fue reprimida, después vendrán muchas manifestaciones, mayor represión y un pliego petitorio, entre otras cuestiones. Otro relato, éste desde la adolescencia, desde una incipiente participación, reconstruye ciertos momentos, algunas fechas:

en el 68 yo era estudiante de secundaria y aunque tuvimos en huelga nuestra secundaria, y a mí me expulsaron por ello... mi participación fue como brigadista, y realmente no era fácil para un joven de 14 a 15 años haber estado en todo, todo lo que hubo. Fui a la marcha del silencio, fui a la primera marcha que hubo en el Zócalo. Yo fui nada más a tres marchas, pero era muy difícil para nosotros como chavos. Sí, estábamos en las brigadas, pero por ejemplo había muchos chavos de mi edad de las prevocacionales del Poli que eran de nivel de secundaria y después del 68 las desmantelaron (David Rotura, comunicación personal, 10 de junio de 2018).

Los sucesos de ese 1968 de movilizaciones, David los narra en momentos, tiempos y espacios, marcos sociales y esquemas de significación afectiva: su participación se encuadra en la secundaria, en un tiempo en que el IPN tenía incorporadas escuelas de educación básica. Desde edad prematura, como David lo señala, participa en algunas marchas significativas que se mantienen como marcos de la memoria. Gracias a la impronta afectiva, se posibilitó traerlas al presente: como sucedió con la marcha del silencio, que se efectuó el 13 de septiembre de 1968. La marcha del silencio fue una respuesta del movimiento a los señalamientos del gobierno, en el sentido de que estaban infiltrados por el comunismo y sus ideas exóticas, porque portaban mantas con figuras del "Che" Guevara o de Ho Chi Min. Además, se les acusaba de insultar, con sus consignas,

la figura presidencial. Ante tales señalamientos, los estudiantes respondieron realizando una marcha en silencio y portaron imágenes de figuras nacionales.

Al respecto de este suceso, Julio Scherer y Carlos Monsiváis (1999, pp. 206-207) dirán que ese día “se expresa como nunca el proceso de ‘nacionalización’ teórica y emotiva del Movimiento”. Y, además, “el recuerdo unánime ve en la Manifestación del Silencio al acto más elocuente del Movimiento”. En un volante de ese día, los estudiantes explicaban así su acción: “hoy nuestro silencio será más elocuente que los gritos de justicia que ayer acallaron las bayonetas” (Palacios, 2018, p. 123). En efecto, son jóvenes los de esa gesta estudiantil, muchos de bachillerato, desde ahí se posicionaron en el 68 antiautoritario, y desde el presente reconstruyen:

el 68 fue un movimiento que dejó un, un antecedente para la libertad de expresión, porque en ese tiempo, pues éramos una juventud reprimida... éramos, porque yo era muy joven... era estudiante de la Vocacional 4, y ahora tenemos la oportunidad de dejarles a los jóvenes, ¿verdad?, un antecedente bastante fuerte, para que ellos no dejen de expresarse libremente, con libertad. El 68 fue un paradigma para muchos movimientos posteriores” (Alfredo, comunicación personal, 10 de junio de 2018).

La juventud rebelde, como se le denominó en distintos momentos, reluce en estos relatos, y se articula con la juventud actual. A la juventud se convoca, porque nutre las marchas conmemorativas, y a ella se les dirige el mensaje de continuidad: la memoria establece el puente entre el pretérito, y lo que ocurre; y una de establecer el puente es la comunicación, es el relato, como el expresado por este participante. Quien, por lo demás, señala al movimiento del 68 como un paradigma, como modelo, como algo que marca y deja huella, dadas las dimensiones de su práctica. O en su momento lo señaló un dirigente del CNH, Roberto Escudero (1988, p. 181): “hay un acuerdo general de que el movimiento estudiantil popular de 1968 es el movimiento de más vastas y profundas dimensiones en la historia reciente del país”.

El autoritarismo que ronda esos años es lo que también se evoca; la ruptura deliberada que se plantea con ese medio ambiente es en parte lo que alimenta el movimiento. Y es lo que posibilita que un amplio espectro de jóvenes de distintos sectores, de barrios, de universidades privadas y públicas, se sumen a la movida contestataria. Una especie de hartazgo estaba presente, y la represión disparó ese estado de ánimo colectivo (González de Alba, 1971). Asimismo, se expresa la crisis de credibilidad de la clase política y sus instituciones; la propia crisis política del sistema, encontrando, de esta manera, semejanzas entre el clima de 1968 y el actual, al menos en esos rubros.

Libertad, juventud, lucha, organización, son elementos que configuran la memoria que sobre el movimiento estudiantil de 1968 se recuerda. Pero son, asimismo, materiales que aparecen en los relatos de jóvenes que configuran

representaciones sociales: la memoria hereda y comunica ciertos saberes y sentidos de eventos que ocurrieron y se trasladan al presente. De ahí se los apropian los actuales jóvenes, y con ello construyen las representaciones sociales en la actualidad: participan de la construcción social de la realidad y tienen un efecto sobre las prácticas que realizamos en ciertos momentos, es un pensamiento compartido (Ibáñez, 1991) —como se verá más adelante—.

Conmemorar una fecha: 2 de octubre (no se olvida)

Año con año se marcha el 2 de octubre, en conmemoración de la masacre de 1968. La cita es en Tlatelolco, sitio de la matanza, para arribar al Zócalo de la Ciudad de México. Se congregan grupos disímboles: viejos y nuevos dirigentes; profesores y estudiantes universitarios; organizaciones sociales; algunos partidos políticos del margen; organizaciones urbanas; sindicatos no oficialistas. En algún momento se agrupan ciertos gremios: médicos; pequeños productores; solicitantes de vivienda; y otros grupos que en el entorno de la marcha tengan algún problema pendiente y se encuentren en la capital del país. Las marchas constituyen una práctica social, son reivindicativas para hacerse escuchar y recordar lo acontecido.

Las prácticas sociales de conmemoración aluden a eventos colectivos como fechas, actos o protestas (en este caso, de tragedias). Lo que se conmemora y recuerda no es el hecho de que ya no existe más un evento, sino el hecho de que alguna vez tuvo lugar (Ricoeur, 1999); es exactamente lo que ocurre con esta marcha, en que se grita: "2 de octubre no se olvida". Varias de las entrevistas para esta investigación, se realizaron precisamente en esa marcha conmemorativa. De ahí proviene el siguiente extracto. Ricardo, un estudiante de 25 años que se autodenomina librepensador, expresa que es importante marchar cada 2 de octubre, pues la memoria está en el centro; él relata:

para mantener vivo el recuerdo, para mantener la memoria de todos esos estudiantes que murieron, estudiantes y jóvenes, y mujeres, madres, que estaban ese día también, no nada más puros estudiantes. Para mantener vivo el recuerdo de aquella época y que eso nos lleva a que en algún momento podamos organizarnos, de tal modo que podamos tirar todos los sistemas (Ricardo, comunicación personal, 2 de octubre de 2017).

Ricardo nació, obviamente, después de la matanza de Tlatelolco; se moldeó con relatos que otros le comunican y de las lecturas que hace con su grupo sobre movimientos sociales e historia de México. Por eso, en otro momento de la entrevista, advierte: "estudiamos por nuestra cuenta, de diversas cosas, a partir del punto de vista de la anarquía" (Ricardo, comunicación personal, 2 de octubre de 2017), entre esos temas el del 68, el cual toman como paradigma. Como otro entrevistado señaló: para reivindicarlo y mirar el futuro. Lo hacen desde el

presente, como una representación de lo que se hizo 50 años atrás, es un ejemplo, y lo discuten: traen la memoria del movimiento, lo actualizan y así tornean un pensamiento social, compartido, con jóvenes que tienen ciertos ideales. En este caso, las representaciones sociales alimentan las memorias; las memorias derivan en esas representaciones. En otra entrevista, un ex-dirigente del movimiento refiere porqué recordar lo ocurrido medio siglo atrás:

porque están jóvenes como estos [señalando a un grupo de estudiantes que se alistan en la marcha], estos muchachos tienen 20 años y vienen a gritar: "2 de octubre no se olvida"; porque es el parteaguas de esta nación, es donde en esta nación empezamos a ver que el capitalismo no era la salida o no es la salida, y que nos lo están imponiendo. Ahorita que venía yo para acá, venía yo platicando con el del taxi... y le venía yo explicando lo de las zonas económicas especiales, que este imbécil de presidente que tenemos ya le regaló al empresariado nacional e internacional 15 años de no pagar impuestos, para que despojen, con la más amplia gama de posibilidades, a los indígenas de Oaxaca, de Chiapas, de Campeche, de Tabasco, de Quintana Roo; eso es un despojo brutal, que solo el priismo es capaz de llevar a cabo (Enrique Ávila, comunicación personal, 2 de octubre de 2017).

Este ex-dirigente expresa que la enseñanza es con los jóvenes que participan en eventos en torno al 68: que debemos conmemorar; marchar; comunicar; narrar; porque el país está en crisis económica (más adelante señalaremos que el problema también es de justicia y represión). Por otro lado, se encuentra en este relato un señalamiento: el movimiento estudiantil de 1968 como punto de inflexión, como un hito para México; hay un antes y un después. El 68 es un punto de partida, un momento fundacional de la memoria: "caló muy hondo en las estructuras políticas y culturales de la sociedad mexicana (Escudero, 1988, p. 181). En otro extracto de entrevista, se alude a la represión por parte del Estado, que es voraz y que pervive en la actualidad; por eso hay que salir a las calles; por eso hay que relatar una y otra vez lo ocurrido, porque de reiteración también está conformada la memoria:

porque no podemos olvidar que el que nos ha atacado en esas dos ocasiones [2 de octubre de 1968 y 10 de junio de 1971] y en todas las demás que ha resultado afectado el pueblo, como Ayotzinapa, por ejemplo, es el Estado capitalista mexicano, es el que nos ataca, es el que nos ha hecho todo el daño que le ha sido posible. Mientras el Estado capitalista exista, esto seguirá, continuaremos hasta que un día lo logremos desechar (Abelardo, comunicación personal, 10 de junio de 2018).

El capitalismo y el poder, en un bloque; el pueblo y los estudiantes, en otro: recordando viejas consignas de aquel movimiento, cuando en la calle entonaban: "únete pueblo" (Palacios, 2018). Y cuando ese pueblo se acercaba con el Consejo Nacional de Huelga para requerirles apoyo en la solución de sus problemáticas (Guevara, 2004). Es ese Estado, el represor, el que continúa asesinando, como señaló el entrevistado: ocurrió en la Ciudad de México en dos ocasiones: el 2 de

octubre de 1968 en Tlatelolco; el 10 de junio de 1971 en San Cosme; y una el 26 de septiembre de 2014 en Ayotzinapa (Guerrero). Se enuncian tres actos de represión a estudiantes en momentos distintos, teniendo al mismo actor como responsable. Lo cual no debe olvidarse. Otro fragmento que no proviene de un viejo dirigente, sino de un trabajador de 24 años que se autodenomina independiente, se encuentra a tono con los anteriores relatos:

la gente, puedes ver a la gente, puede ser una bandera en la que diga: "2 de octubre del 68", te pueden decir: "ya están muertos". Igual con los de Ayotzinapa "ya están muertos... Para qué los recuerdas, si ya están muertos, no van a volver". La verdad es: porque sigue sucediendo... entonces se vuelve a repetir... tal tragedia, tan grande, o sea, o que vuelva a llamar la atención o que impacte... puede que se repita. O sea, es tener en cuenta que no porque ya haya pasado eso, significa que vuelva a pasar, o sea, no estoy diciendo que no se vuelva a repetir, se volvió a repetir con lo de Ayotzinapa, la historia se repitió, pero en Guerrero (Carlos, comunicación personal, 2 de octubre de 2016).

Las masacres persisten, la represión está presente: se repite la historia en otro lugar, y eso es lo que hay que exorcizar, eso se plasma en las narraciones. Insistimos: narrar es un acto de recordar, constituye un acto de memoria, como también participar en alguna actividad que testimonie el derramamiento de sangre de 1968. Manifestarse es una práctica que sostiene a la memoria, renuevan las reivindicaciones que, para quien las emite, tienen sentido; por ejemplo, las marchas conmemorativas que se realizan año con año, cada fecha que el marco social marca. Las prácticas sociales son una manera que tiene la memoria para mantenerse en un continuum. Son formas reiteradas de conmemoración que actualizan los significados del pasado; si bien no se generan en el seno del grupo presente, pues vienen de un tiempo anterior, sí es ahí donde se actualizan: vindican sucesos del pasado mediante fechas; rituales; expresión de discursos; realizando diversas manifestaciones y montajes; erigiendo placas y visitando lugares que fueron importantes y se ganaron un sitio dentro de ciertos grupos (Mendoza, 2015).

Encontramos versiones intermitentes acerca del movimiento de 1968. Por ejemplo, para Ariel Rodríguez Kuri (2019, p. 411) "el 68 no es un momento inaugurador de la transición política". Este autor acentúa el profundo autoritarismo del sistema y el malestar intergeneracional en la sociedad; lo que alimentó la protesta estudiantil. Este, como otros trabajos académicos, son parte del rompecabezas que arma la memoria de ese 68 trágico, y que se precisa reconstruir...

Rey Colimán: la fundación de la memoria colectiva de los colimenses

La aventura mítica del Rey Colimán está inextricablemente yuxtapuesta a lo que conocemos en la actualidad como el estado y la ciudad de Colima, México. A diferencia del caso expuesto líneas arriba sobre el movimiento estudiantil de 1968, la memoria colectiva y la historia local de toda una población está al servicio de este gran mito y las hazañas del rey y señor de Colimán. Equiparar el núcleo urbano de la capital del país, la ciudad de México, con Colima, es un abismo: Colima es uno de los estados con sobresaliente calidad de vida en México (Mayoral, 2015) —ello se debe, en parte, a su reducido tamaño y a la pluralidad de su geografía humana—; es el tercer estado más pequeño de la República Mexicana (los más diminutos son Tlaxcala y Morelos), y la tercera ciudad más antigua de la nación.

Coliman (sin acento en la “a”) fue el apelativo con el que se conocía a la región en la época prehispánica; era el Reino de Coliman (Romero, 2002; Romero de Solís, 2007) en el tiempo mesoamericano unificado de aquellos siglos (Kirchhoff, 1943). Acorde a la tradición provincial, el nombre de este territorio deriva de un guerrero llamado Coliman: gobernaba en la coyuntura de la colonización, dirigió a su pueblo para guarecer su comarca contra los invasores españoles (Schmal, 2019, 21 de septiembre). Cuenta la historia oral que Coliman era una coalición de cacicatos, subordinadas a la potestad universal y única del jefe: el Rey Colimote o El Colimotl (Romero, 1990), también conocido como Hueytlatoani Colimotl (gran gobernante y orador), o Tzome.

Por mencionar un ejemplo —tal vez fuera de contexto—, ahora la cervecería artesanal de Colima rescata (como parte de su mercadotecnia) tropos para invocar al Rey Colimán: en algunos productos, decoraciones en sus tiendas e instalaciones; hasta uno de sus restaurantes se llama “Colimote”. No es fortuito. Colimote corresponde al imaginario del indio colimense (Romero, 1990); ese indígena, como arquetipo, se personifica en el Rey Colimote. Pero también refiere al gentilicio: colimote, o colimense. La dicción Colima comprende distintas definiciones, colocaremos las más destacadas. Colima emana de *Koliman-Coliman*, descompuesto en lengua náhuatl en: *Kolli*(abuelo), o *Coli*(cerros; sierra); y *maitl* (mano; dominio de), significando: “lugar de los abuelos, o del abuelo”, o “lugar dominado por el Dios Antiguo o Dios del Fuego” (Bravo, 1985; Schmal, 2019, 21 de septiembre).

La denominación del reino y ciudad de Coliman también se prende del nombre del Volcán de Fuego de Colima, por ello las alusiones al dios viejo o de fuego (Bravo, 1985). El Rey de Colima, El Grande de Colima, asimismo es una mención a uno o a dos de los macizos volcánicos (el otro es el Nevado de Colima) de la entidad: “Cada colimense dentro de nuestro ser llevamos un Rey de Coliman y nos inspiran los volcanes de Colima [...]” (Romero, 1990, p.114). La evidencia marca, sobremano, que el vocablo Colima dimana del náhuatl *Acolman* (*atl-colli-man*) —basado en un jeroglífico del Códice Mendoza—; es semejante de

Coliman (o quizá se usó de modo alternativo), señala “El lugar donde el agua tuerce, el lugar del recodo del río” (Bravo, 1985, p. 88). Esta interpretación sobre la acepción de Colima es impopular y prístina, es la que sugiere el lingüista Javier C. Bravo (1985). Más allá de las inflexiones gramaticales, a la ciudad de Colima se le distingue por mote variopinto: “la ciudad de las palmeras”; o “la tierra de cocos y palmeras” (Ortoll, 1987).

La duda mayúscula es: ¿existió el Rey Colimán? Se sostienen variados relatos sobre la vida y actos memorables del Rey; sin embargo, todos ellos envueltos en una corona mística: “personaje misterioso a quien según el doctor Miguel Galindo “nunca se le vio la cara”, aunque no faltaron algunos que sí le vieron los pies calzados con sandalias de “suela de oro”” (Romero, 1990, p. 113). Por supuesto, carecemos de fecha y sitio de nacimiento de esta figura legendaria e icónica de Colima. Se da fe de que existió en la *Crónica miscelánea de la Sancta provincia de Xalisco* (1652), de Fray Antonio Tello —reputada como los escritos representativos de la historia prehispánica y colonial del Occidente de México—.

El Rey Colimán es referido además en las famosas *Cartas de relación* (1520) por Hernán Cortés; y en la *Memoria histórica de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los españoles* (1879), de Fray Francisco Frejes. En juicio del historiador Noé Guerra (2012, 3 de septiembre), aun con estas menciones, es cuestionable la realidad acerca del Rey: adolecemos de mayores antecedentes respecto a su personalidad, sobre todo si consideramos que un soberano tan importante no acontece en el anonimato. Para probar su semblanza, en ocasiones se afirma con apasionamiento que el Rey combatió de manera imponente contra los purépechas para resguardar su terruño y a sus moradores; triunfos que le concedieron el epígrafe de Hueytlatoani (Guerra, 2012, 3 de septiembre).

Ante todo, al Rey Colimán se le anuncia —sin pruebas documentales— como el protector de los colimotes, durante la invasión española (entre 1522 y 1523). Junto con su pueblo, el Rey peleó contra un cuantioso contingente avituallado, integrado por purépechas, texcocanos y mexicas, entre otros aliados de los futuros gachupines: [...] “el imaginario colectivo se lamenta que en la batalla de Alima, en las inmediaciones del actual municipio de Tecomán, Colima, perdiera la vida” (Guerra, 2012, 3 de septiembre). Gonzalo de Sandoval venció al Rey Colimán, y así el conquistador estableció (por disposición de Hernán Cortés) una villa de españoles: San Sebastián de Colima (en el presente municipio de Tecomán), el 25 de julio de 1523 (Machuca & Romero de Solís, 2010). No obstante, el 20 de enero de 1525 el asentamiento se desplazó a la actual ciudad de Colima (Romero, 2002).

Monumento al último *tlatoani Colímotl*

Fue en la gubernatura del Gral. Jesús González Lugo (1949-1955) cuando se levantó la estatua al Rey Colimán: la edificación inició en 1954 y se inauguró el 16

de septiembre de 1955 (Reyes, 2010). Juan Fernando Olaguíbel Rosenzweig confeccionó la escultura del Rey Colimán. En esa época, Olaguíbel disfrutaba de considerable reputación y era el escultor oficial de muchos gobiernos mexicanos (sus trabajos más renombrados son la Diana Cazadora de la Ciudad de México; y el Monumento al Pípila en Guanajuato). Simbólicamente, la estatua al Rey encarna a un guerrero soberbio, en posición de custodiar a su poblado; reposa en un pedestal y éste en un zócalo circular de cantera (Guzmán, 1996). Lo cautivador es la superficie del pedestal: en artísticos bajorrelieves se muestran las usanzas y trajines de los lugareños precortesianos (Guzmán, 1996); además de una secuencia de la llegada de los españoles a la tierra colimense. Es el encontronazo de dos mundos. En la siguiente fotografía (Figura 2), capturada *ad hoc* por Efraín Macías Gutiérrez, se percibe al imponente Rey y detrás de él se asoma tímidamente el Volcán de Fuego.



Figura 2. Monumento al Rey de Coliman.

Un dúo de inscripciones en pergaminos invoca el recuerdo comunitario: "Más fuerte que la historia, tu leyenda es a la vez destino y privilegio"; y "Colima exalta aquí las virtudes de tu estirpe como una definición de patriotismo". El memorial al Rey mide ocho metros de altitud; se emplaza en el cruce de las avenidas Rey Colimán, Calzada Pedro A. Galván, y 20 de noviembre, en la ciudad de Colima. Según Reyes (2010, p. 31), el gobierno de González Lugo fue opaco en su interés a la cultura y las artes, sin embargo, "a él debe Colima el primer monumento colimense que se inscribe dentro de la "escuela mexicana de escultura" [...]". Juan

Carlos Reyes (2010) traduce este contraste debido a cuestiones electorales: fue una humareda para apartar la mirada de los críticos al gobierno en turno. Un grupo cercano al gobernador, en su mayoría maestros normalistas, aconsejó construir un monumento al mítico héroe indígena con el fin de enaltecer la identidad local; lo cual se consiguió (Reyes, 2010).

Proyectar personajes beneméritos, eso es lugar común en la historia general de México: “[...] los animales evolucionan para adecuarse al medio que los rodea, los monumentos lo hacen de acuerdo con las necesidades de quienes los mandan hacer” (Reyes, 2010, p. 69). Como estatua, el Rey Colimán es un imán cultural por excelencia; es un referente y promueve —por encima de las conveniencias políticas que germinaron su manufactura— la identidad y memoria colectiva de lo que entraña ser colimense. Tal y como lo expresó Serrano (1997, p. 80): “[...] un monumento al Rey de Coliman, en cuyas proporciones ha quedado plasmada la grandeza y dignidad de nuestro pueblo”.

Identidad y memoria colectiva por medio del Rey Colimán

De acuerdo con Servando Ortoll (comunicación personal, 23 de octubre de 2018) —uno de los primeros historiadores académicos en reelaborar la historia de Colima (Gutiérrez, Olvera, & Ceballos, 2011) construida por los aficionados—, son escasos los estudios sociohistóricos que corresponden al Rey Colimán. Asombra entonces que la tradición sobre el Rey Colimán se ignore por los historiadores profesionales colimenses. Una interpretación factible que lanzamos es que la figura del Rey Colimán, para los historiadores, es un ídolo mítico y quimérico: de ningún modo se encuentran fuentes primarias en las fantasías. Sin embargo, tuvieron lugar algunos sucesos e investigaciones fortuitas que nos confieren conocimiento sobre lo que significa el Rey para la población de Colima.

En la década de los 1990s, los institutos de cultura de Jalisco, Aguascalientes, y Colima, encomendaron una encuesta: una de sus intenciones fue reconocer cuáles símbolos culturales eran los distintivos en cada estado, y enterarse de con cuáles se identificaban sus ciudadanos. Los sondeados en la ciudad de Colima prefirieron, en un 80%, al Rey de Coliman (los tapatíos al Hospicio Cabañas, y los hidrocálidos al conjunto arquitectónico Los Arquitos): “Que en la práctica cotidiana se le llame con gran familiaridad “Rey Colimán” y no “*de* Coliman”, demuestra con claridad que los colimenses lo ha hecho suyo” (Reyes, 2010, p. 33). Para reafirmar aquel estudio noventero, el ilustre profesor Juan Carlos Reyes (1948-2012) entrevistó en 2007 a amigos y conocidos colimenses; las preguntas giraron en torno a cuáles esculturas y monumentos recordaban, conocían, o identificaban. El resultado: los participantes casi en absoluto abrían su repertorio de respuestas nombrando al Rey Colimán (Reyes, 2010).

Por motivos más mundanos, se les solicitó a Irma Magaña y Karla Covarrubias (2014) un estudio sobre patrimonio cultural de Colima, con fines turísticos. Ellas detectaron que, como escultura, el Rey Colimán es un emblema poderoso del

acervo cultural del estado, y una característica colectiva de la identidad colimense. El Rey Colimán es un patrimonio cultural, tangible e intangible, que penetra en el conocimiento simbólico y en el significado cotidiano que particulariza el sentirse como colimense (Magaña & Covarrubias, 2014). Según nuestras conjeturas, en el horizonte de la memoria colectiva, el Rey Colimán pervive por su talante afectivo (patrimonio intangible); y por lo material como intención insigne en una escultura (patrimonio tangible). La memoria colectiva sobre el Rey Colimán se ancla a la identidad de este terruño en una zona del Pacífico mexicano. Como ente legendario, el Rey Colimán se comunica a la posteridad. Y la coartada impecable para no abandonarlo en el olvido es su escultura.

Evidentemente en este texto el Rey Colimán es un protagonista, pero es de segundo orden. El Volcán de Fuego de Colima es el geo símbolo más representativo, el ingrediente identitario de los colimenses *par excellence* (Magaña & Covarrubias, 2014; Ortoll, 1987, 2017). Si un forastero viaja a Colima, quizá desconocerá la existencia del Rey y ni siquiera visitará su estatua: pero nadie deambula Colima sin cautivarse por el volcán más activo de México. Como marco social de la memoria, la construcción de las identidades de los colimenses se produce sobre el sentido común de raigambre y peculiaridad del espacio de vida del colectivo (mitos, rituales, símbolos) (Chihu, 2017). Advertimos que (desde la perspectiva de la memoria colectiva) no importa si los hechos son fácticos en la historiografía: lopreciado es que, en la memoria social de los colimenses, el Rey Colimán representa la hecatombe de una civilización y la fusión con otra.

Una conclusión

La historia académica tradicional pretende “escuchar con nuestros ojos a los muertos” (retomando la frase más famosa del soneto “Desde la torre”, de Francisco de Quevedo). En el confín de la memoria colectiva, adaptamos esa proposición por: “leer con nuestros oídos a los vivos”. Conmemorar para conjurar el olvido, esa es la consigna en las manifestaciones, pero también en los monumentos (aunque parezcan tradicionales y oficialistas): es el supuesto que nutre diversas prácticas que fomentan el recuerdo social. Participar en una marcha, narrar mitos y alegorías sobre la fundación de un pueblo son prácticas sociales; se forjan historias orales. Se narran las tragedias, no solo lo grato de la vida, para que no se hundan en la desmemoria; relatar con las aflicciones incluidas. A juzgar por el historiador Enrique Florescano, desde edad prematura, en nuestra cultura, incorporamos la narración: cuando nuestras madres nos cuentan historias breves sobre el pueblo, la comunidad, la familia, la casa, los hermanos, el país, el pasado, la vida (Mendoza, 2015). A una edad más avanzada conversamos sobre nosotros mismos de modo narrativo.

Los sucesos sociales, políticos y culturales colectan una manera discursiva cuando los comentamos. Y en los casos que aquí expusimos, son fenómenos verbales e históricos de un pasado revelador para grupos sociales variados: se

fomentan en ideario, política y cultura después de cinco décadas (el 68), o cinco siglos (el Rey Colimán). Por ejemplo, el 4 de julio de 2018, el reciente ganador a la Presidencia de la República mexicana, Andrés Manuel López Obrador, expresó en un discurso que su victoria antecedería al movimiento de 1968. Ecos del movimiento. En nuestras sociedades se fundan maneras de espetar el pasado, y desde ahí se enuncian o disfrazan otros relatos, espacios y significaciones (Vázquez, 2001). Dichos discursos producen discontinuidades, omisiones.

Las estructuras institucionales tocantes a lo pretérito componen “historias fehacientes”; destierran a la multitud de memorias colectivas, como aquellas que desaparecen de los libros de texto, del calendario cívico, o llevan el nombre de una escuela pública. De ahí el compromiso de relatar desde distintas ópticas y parajes —aun cuando se presenten como dispares, como los sucesos norte de este artículo—. Rehacer los relatos, rescatar la realidad de los vituperados y segregados, de los disidentes: porque distintos recuerdos son inevitables, a fin de notar que el olvido se colma de memoria. Una de las capacidades de los marcos sociales es la de “ordenar preferencias, y elegir alternativas y descartar otras” (Chihu, 2017, p. 59).

Este estudio aporta al campo de los estudios de la memoria en lo siguiente. La discusión sobre marcos sociales y afectos es un tema actual en la discusión académica internacional, pero no en México. Abonar al debate sobre la forma en que ciertos sectores sociales (visibles en los dos casos aquí expuestos) construyen su memoria colectiva y se conectan con el pasado. Averiguar esto es básico para ser conscientes de nuestro presente, y de cómo la memoria colectiva escuda eventos como las masacres, o que apuntalan la identidad local.

REFERENCIAS

- Batres, V. (2018, 1 de agosto). 1968: Anuncia el rector de la UNAM marcha al Zócalo por la autonomía y los estudiantes caídos. *Animal Político*. Consultado el 23 de marzo de 2019, de <https://www.animalpolitico.com/2018/08/1968-rector-unam-estudiantes/>
- Becerrill, A. (2018, 2 de agosto). Emerge el movimiento estudiantil. *Excélsior*. Consultado el 28 de marzo de 2019, de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/emerge-el-movimiento-estudiantil/1256125>
- Biglia, B., & Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(1), Art. 8. Consultado el 22 de mayo de 2011, de https://ddd.uab.cat/pub/artpub/2009/146075/fqs_a2009v10n1.pdf
- Blondel, C. (1966). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires: Troquel.

- Bravo, J. C. (1985). El significado de "Colima": un estudio lingüístico. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 6(24), 69-90.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Bruner, J. (2014). Cultura y pensamiento: su fecunda inconmensurabilidad. En C. Moro & N. Muller (Dirs.), *Semiótica, cultura y desarrollo psicológico* (pp. 33-54). Madrid: Machado.
- Castillo, G. (2008, 1 de septiembre). Provocaciones y detenciones, antesala del cuarto Informe de Díaz Ordaz en 1968. *La Jornada*. Consultado el 22 de febrero de 2019, de <https://www.jornada.com.mx/2008/09/01/index.php?section=politica&article=012n1pol>
- Chihu, A. (2017). Los marcos. En M. González & J. Mendoza (Coords.), *Memoria colectiva de América Latina* (pp. 43-60). Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Edwards, D., & Middleton, D. (1987). Conversation and remembering: Bartlett revisited. *Applied Cognitive Psychology*, 1, 77-92.
- Enciso, G., & Lara, A. (2016). El giro afectivo y la psicología social. En J. O. Nateras, S. Arciga & J. Mendoza (Coords.), *Psicologías sociales aplicadas. Temas clásicos, nuevas aproximaciones y campos interdisciplinarios* (pp. 325-351). Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Escudero, R. (1988). Victoria o derrota. En R. Álvarez, G. Guevara, H. Bellinghausen & H. Hiriart (coords.), *Pensar el 68* (pp. 181-183). Ciudad de México: Cal y Arena.
- Fernández Christlieb, P. (2001). La estructura mítica del pensamiento social. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 0, 11-30. Consultado el 2 de febrero de 2020, de <https://atheneadigital.net/article/view/2/2>
- Fernández Christlieb, P. (2004a). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (2004b). 1890, 1940, 1990: metodología de la afectividad colectiva. En J. Mendoza & M. A. González (Coords.), *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología* (pp. 87-118.). Ciudad de México: Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México / Miguel Ángel Porrúa.
- Florescano, E. (1994). *Memoria mexicana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- González de Alba, L. (1971). *Los días y los años*. Ciudad de México: Era.
- Guerra, N. (2012, 3 de septiembre). Culturalia. El Rey Colimán. Sociedad Colimense de Estudios Históricos A. C. [Blog]. Consultado el 30 de noviembre de 2020, de <http://www.sceh.mx/2012/09/culturalia-el-rey-coliman.html>
- Guevara, G. (2004). *La libertad nunca se olvida*. Ciudad de México: Cal y Arena.
- Gutiérrez, S. (2012). Memoria colectiva y afectividad. En J. Juárez, S. Arciga & J. Mendoza (Coords.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales* (pp. 163-186).

- Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa.
- Gutiérrez, B. E., Olvera, R., & Ceballos, E. (2011). *Colima, tierra de letras. Bibliografía analítica de autores colimenses. Libros de historia: 1996-2000*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro / Editorial Tierra de Letras / Archivo Histórico del Municipio de Colima.
- Gutiérrez, M. (1968). 13 de agosto de 1968. Marcha sobre Avenida Juárez, Ciudad de México. [Figura 1]. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) / Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo Manuel Gutiérrez Paredes [MGP2150].
- Guzmán, R. (1996). *La ciudad de las palmas. En su historia, cultura y progreso*. Colima: Universidad de Colima.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire* [Los marcos sociales de la memoria]. París: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective* [La memoria colectiva] (2a ed.). París: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (2008). La expresión de las emociones y la sociedad [Número Especial]. *Revista Anthropos*, (218), 36-46. (Trabajo original publicado en 1947).
- Ibáñez, T. (1991). Ideología y representaciones sociales. En C. Fernández, J. R. Torregrosa, F. J. Burillo & F. Munne (Coords.), *Cuestiones de psicología social: I encuentro hispano-soviético* (pp. 107-114). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Íñiguez, L. (Ed.). (2003). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Kirchhoff, P. (1943). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, 1(1), 92-107.
- Langer, S. K. (1958). *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simplismo de la razón, del rito y del arte*. Buenos Aires: Sur.
- Lara, A. (2020). Mapeando los estudios del afecto. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 20(2), e2812. Consultado el 1 de agosto de 2020, de <https://atheneadigital.net/article/view/v20-2-lara/2812-pdf-es>. doi: 10.5565/rev/athenea.2812
- Lara, A., Liu, W., Ashley, C. P., Nishida, A., Liebert, R. J., & Billies, M. (2017). Affect and subjectivity. *Subjectivity*, 10, 30-43. doi: 10.1057/s41286-016-0020-8
- Leys, R. (2011). The turn to affect: A critique. *Critical Inquiry*, 37(3), 434-472.
- Macey, D. (2000). *Dictionary of critical theory*. Londres: Penguin Books.
- Macías, E. (2020). El increíble monumento al Rey Colimán. [Figura 2].
- Machuca, P., & Romero de Solís, J. M. (2010). *Colima. Historia breve*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública / El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

- Magaña, I., & Covarrubias, K. Y. (2014). La identidad de Colima y su gente: estudio cualitativo del patrimonio cultural y la competitividad. En J. C. Monterrubio & Á. López (Coords.), *De la dimensión teórica al abordaje empírico del turismo en México: perspectivas multidisciplinares* (pp. 265-285). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma del Estado de México.
- May, R. (1992). *La necesidad del mito: la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Mayoral, E. G. (2015). Prólogo. En E. I. Rodríguez, S. L. Pérez & F. Laca (Coords.), *Bienestar subjetivo. Hacia el mejoramiento de la calidad de vida y el ambiente* (pp. 7-12). Colima: Universidad de Colima.
- Mayoral, E. G., & Delgado, F. J. (2017). ¿Historia de las emociones o emociones en la historia? Memoria y emociones colectivas para el abordaje del pasado. En M. González & J. Mendoza (Coords.), *Memoria colectiva de América Latina* (pp. 61-83). Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Mead, G. H. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mendoza, J. (2015). *Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia*. Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Mendoza, J. (2018). Lugares de memoria y represión en México: Tlatelolco, Campo Militar Número 1, Lecumberri. *Teknokultura*, 15(2), 363-378.
- Ortoll, S. (Comp.). (1987). *Por tierras de cocos y palmeras: Apuntes de viajeros a Colima, siglos XVII a XX*. Ciudad de México: Instituto Mora / Editorial Offset.
- Ortoll, S. (2017). (Comp.). *Con novedades del camino real*. Colima: Secretaría de Cultura, Gobierno Federal / Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Colima.
- Palacios, G. (2018). *De la protesta callejera a la lucha por otro mundo posible*. Ciudad de México: edición del autor.
- Ramírez, R. (1969). *El movimiento estudiantil de México (julio / diciembre de 1968)*. Ciudad de México: Era.
- Ramos, R. (1989). Maurice Halbwachs y la memoria colectiva [Número especial]. *Revista de Occidente*, 100, 63-81.
- Reyes, J. C. (2010). *Historia de la escultura pública en el estado de Colima*. Colima: Gobierno del Estado de Colima / Secretaría de Cultura.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (1999). Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico. En F. Barret-Ducrocq (Dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 24-28). Barcelona: Granica.
- Riegl, A. (1987). *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*. Madrid: Visor.
- Rodríguez, A. (2019). *Museo del universo. Los juegos olímpicos y el movimiento estudiantil de 1968*. Ciudad de México: El Colegio de México.

- Romero, R. (1990). *El señorío de Coliman y la Nueva España*. Ciudad de México: Costa-Amic Editores.
- Romero, R. (2002). *Colima: En la geografía y la historia, la vida y la leyenda. "Colima, la tierra del encanto"*. Colima: Gobierno del Estado de Colima / Asociación Colimense de Periodistas y Escritores.
- Romero de Solís, J. M. (2007). *Conquistas e instituciones de gobierno en Colima de la Nueva España (1523-1600)*. Morelia: Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima / El Colegio de Michoacán.
- Scherer, J., & Monsiváis, C. (1999). *Parte de guerra, Tlatelolco 1968. Documentos del General Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia*. Ciudad de México: Aguilar.
- Schmal, J. P. (2019, 21 de septiembre). Indigenous Colima: Past and present. *IndigenousMexico.org*. Consultado el 21 de septiembre de 2020, de <https://indigenousemexico.org/colima/indigenous-colima-past-and-present/>
- Serrano, P. (1997). *La búsqueda de la modernidad y el regionalismo. Historia General de Colima / Volumen V*. Colima: Gobierno del Estado de Colima / Universidad de Colima / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Slaby, J., & Mühlhoff, R. (2019). Affect. En J. Slaby & C. von Scheve (Eds.), *Affective societies: Key concepts* (pp. 27-41). Abingdon, Reino Unido: Routledge.
- Slaby, J., & von Scheve, C. (2019). Introduction: Affective societies – key concepts. En J. Slaby & C. von Scheve (Eds.), *Affective societies: Key concepts* (pp. 1-24). Abingdon, Reino Unido: Routledge.
- Soto, J. (2007, julio-septiembre). ¿Cómo y con qué pensamos? Una 'etnografía' de la mente. *Casa del Tiempo*, (100), 49-53.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño¹? LA SENSIBILIDAD Y LA HISTORIA

* * *

¿Como reconstituir a vida afectiva de outrora? A SENSIBILIDADE E A HISTORIA

Lucien Febvre

Sección: Traducciones

Recibido: 26/03/2021

Aceptado: 31/03/2021

Publicado: 12/04/2021

Sensibilidad e Historia: un nuevo tema. No conozco un libro en el que se haya tratado. Ni siquiera veo que los múltiples problemas que causa estén formulados en alguna parte. Es, pues (perdonen a un pobre historiador este grito de artista), es pues, un tema hermoso. Tanta gente se va afligida a cada paso: parece que no hay nada más que descubrir en mares demasiado transitados. Que se sumergen en la oscuridad de la Psicología, en temas relacionados con la Historia: retomarán su gusto por la exploración.

No hace mucho tiempo leía el informe de una sesión académica. Un "historiador" presentó a la culta compañía las conclusiones de una memoria que acababa de escribir sobre uno de los casos desesperados de la historia anecdótica: qué alcance se le debe dar a las afamadas *Cartas de la Corona* de María Stuart y qué explicación se debería realmente adoptar para tratar (científicamente) este ilustre caso: ¿el matrimonio de la reina de Escocia con el asesinato de su marido? Nuestro hombre explicaba, pues, que se podía, después de grandes esfuerzos y a falta de algo mejor, recurrir a la psicología para dilucidar este misterio. También habla de la "imaginación intuitiva": podemos usarla, afirmaba, como una forma de adivinación cuando se trata de un caso individual; ella es, de hecho, muy decepcionante porque después de todo el Napoleón de

¹ Febvre, L. (1941). Como reconstituir a vida afectiva de outrora?. En *Combates pela história* (pp. 217-232). Portugal, Lisboa: Editorial Presença (1985). El texto original se publicó en francés. Este texto fue seleccionado y traducido del portugués al español por: Washington Maciel da Silva (washingtonmacieldasilva@gmail.com); Posdoctorante en Historia por la Universidad Estadual Paulista, Brasil.

Stendhal no es el de Taine, que no es el de, etc. No lo desarrolló más, pero el continuaba y agregaba: existe, en todo caso, un dominio que está totalmente cerrado a la psicología. Un dominio en el que ella nada puede hacer. Es el de la historia impersonal, la historia de las instituciones y la historia de las ideas: instituciones, ideas aprehendidas en una sociedad dada durante un período determinado; entonces la "imaginación intuitiva" no puede desempeñar ningún papel. Si hubiera alguna duda sobre la oportunidad de examinar las relaciones entre Sensibilidad e Historia, mi lectura la habría disipado inmediatamente. Me gustaría intentar decir porqué.

Pero, en primer lugar, dos palabras de definición. *Sensibilidad* es una palabra muy antigua. Ha existido en el idioma, al menos, desde principios del siglo XIV; su adjetivo *sensible*, como lo es ahora, lo ha precedido un poco. A lo largo de su vida como también ocurre, *sensibilidad* ha tenido diferentes significados. Los hay estrictos, los hay más amplios y que, en cierta medida, se pueden ubicar en el tiempo. Y así es que, en el siglo XVII, la palabra parece designar una cierta susceptibilidad del ser humano a impresiones de orden moral: se habla mucho de sensibilidad a lo verdadero, al bien, al placer, etc. En el siglo XVIII la palabra designa una cierta forma particular de tener sentimientos humanos, sentimientos de piedad, tristeza, etc. Entonces el trabajo de los sinonimistas consiste principalmente en oponer lo sensible al término: la *sensibilidad*, escribe, por ejemplo, el Abad Girard, en su raro tratado sobre los sinónimos franceses (utilizo la edición revisada por Beauzée, París, 1780, t. II, p. 38), "la *sensibilidad* se refiere más a la sensación, la *ternura*, al sentimiento. Esto tiene una relación más directa con las manifestaciones de un alma que se lanza a los objetos; es activa, la que tiene una relación más pronunciada con las impresiones que los objetos dejan en el alma; es pasiva... El calor de la sangre nos lleva a la ternura; la delicadeza de los órganos entra en la sensibilidad. Los jóvenes serán más tiernos que los ancianos; los ancianos más sensibles que los jóvenes..."

200

Pero hay otros sentidos de la palabra. Sentidos semicientíficos y semifilosóficos que la cultura, tal como se distribuye en los liceos, tiende, poco a poco, a imponer. "De la Sensibilidad, Littré comenzó diciendo: propiedad reservada a ciertas partes del sistema nervioso, por la cual los hombres y los animales capturan impresiones, ya sean producidas por objetos externos o producidas internamente." Diremos entonces, sin embarcarnos en un esfuerzo totalmente ilusorio de definición personal y sin referirnos, por otro lado, a la vieja psicología caducada de las facultades del alma (las cuales eran tres como todos saben: inteligencia, sensibilidad y voluntad) -diremos que la sensibilidad evoca para nosotros y evocará, en el transcurso de este estudio; la vida afectiva y sus manifestaciones.

Después de lo cual espero la objeción: "por lo tanto, ¿dónde busca su tema: la sensibilidad y la historia? Elijamos un ejemplo: en la base de la vida afectiva y,

por tanto, de la sensibilidad, tal como se define a sí misma, existen las *emociones*. Ahora bien, ¿qué es más rigurosamente individual, más estrictamente personal que una emoción? Examinemos la objeción. Pero, antes que nada, debo prevenir a mis lectores: en todo lo que sigue, me referiré al excelente volumen VIII de la *Enciclopedia francesa, La vida mental*, donde, por primera vez, los científicos que están en la vanguardia de la investigación psicológica en nuestro país nos han brindado, con una exótica y feliz audacia, un cuadro del conjunto del desarrollo psíquico del hombre observado de un extremo a otro de su carrera, desde el día de la concepción hasta el día de la muerte. Y me referiré, más particularmente, al artículo original sobre las emociones firmado por el propio Dr. Wallon: pocas lecturas pueden iluminar mejor la lámpara de un historiador en busca de claridad.

Entonces, al objetarse, ¿qué es más rigurosamente individual y más personal que una emoción? Es más, ¿qué es más estrictamente momentáneo? ¿No son una revelación o una respuesta instantánea a determinadas solicitudes del exterior? ¿Y no reflejan cambios en nuestros órganos que, por definición, son incomunicables? La vida afectiva es de hecho (para usar una fórmula de Charles Blondel, en su *Introduction à la psychologie collective*, p. 92), lo que existe "de más necesario e inexorablemente subjetivo en nosotros". A partir de entonces, ¿Qué es lo que la historia tiene que ver con todo este personalismo, todo este individualismo, todo este subjetivismo psicológico? ¿Se le pide que analice en sus causas orgánicas un cierto acceso de miedo, de cólera, de alegría o de angustia de Pedro el Grande, de Luis XIV o de Napoleón? Y cuando ese historiador nos dijo: "Napoleón tuvo un ataque de rabia" o si no "un momento de intenso placer", ¿no habrá terminado su tarea? ¿Se le pedirá que baje al misterio fisiológico de las vísceras del gran hombre?

201

Todo esto es muy ilusorio. En primer lugar, no debe haber confusión: una *emoción* es, sin duda, una cosa diferente de una simple reacción automática del organismo a las sollicitaciones del mundo exterior. Como revelación y respuesta, no se ha probado que las reacciones que acompaña y que caracterizan son siempre de naturaleza a acelerar, para volverse más precisos, más diversos y vivos, los gestos del hombre sujeto a la emoción. Por lo contrario.

De hecho, el Dr. Wallon tiene razón al decir que las emociones son una nueva fórmula de actividad que no debe confundirse con los simples automatismos de replicación. En primer lugar, discuten sobre otras fuentes de vida orgánica: pero esto tiene poca importancia para nosotros, los historiadores, que no estamos capacitados para explorar estas fuentes. Lo que es mucho más importante es que las emociones, contrariamente a lo que se piensa cuando son confundidas con simples automatismos de reacción al mundo exterior, tienen un carácter particular que el hombre que se ocupa de la vida social de sus compañeros no puede, esta vez, abstraer. *Las emociones son contagiosas*.

Implican relaciones de hombre a hombre, relaciones colectivas, sin duda dentro de un fondo orgánico específico de un determinado individuo, a menudo por la ocasión de un acontecimiento que solo toca a este individuo o que, al menos, lo toca con una gravedad, una violencia muy particular. Pero se expresan de cierta manera; si se desea, su expresión es el resultado de una serie de vivencias de la vida común, de reacciones similares simultáneas suscitadas por el choque con situaciones idénticas y contactos de la misma naturaleza; es el fruto, si se prefiere, de una fusión, de una determinada reducción recíproca de diferentes sensibilidades que, rápidamente, adquirió el poder de provocar en todos los presentes por una especie de contagio mimético, o un complejo afectivo-motor que corresponde al acontecimiento que tuvo lugar inesperadamente y fue sentido por uno.

Y así, poco a poco, las emociones, asociando a varios participantes, alternadamente iniciadores y continuadores, alcanzaron a constituir un sistema de incitaciones interindividuales que se diversificaron según las situaciones y circunstancias, que al mismo tiempo diversifican las reacciones y la sensibilidad de cada uno. Y esto es cuanto más el acuerdo así establecido, en cuanto a la simultaneidad regulada de las reacciones emocionales, demostrando ser de naturaleza para dar al grupo una mayor seguridad o mayor poder, rápidamente hizo que la *utilidad* llegara a *justificar* la constitución de un verdadero sistema de emociones. Se convirtieron en una *institución*. Fueron regulados a la manera de un ritual. Muchas ceremonias entre los primitivos son conjuntos de simulacros que tienen el claro objetivo de provocar en todos, a través de las mismas actitudes y gestos, la misma emoción y unirlos a todos en una especie de individualidad superior, preparándolos a todos para la misma acción.

Detengámonos aquí. ¿No es todo esto, sin duda, de una naturaleza que deja indiferentes a los historiadores? Ciertamente estas son necesidades de las sociedades que seguimos llamando "primitivas", aunque seguimos declarando absurda esa palabra. Digamos, si queremos, que se trata de sociedades balbuceantes. Pero, al fin, no hagamos súplicas. Esas sociedades balbuceantes abarcan más tiempo y espacio, en el pasado del hombre, que nuestras elocuentes sociedades de hoy. Esas sociedades balbuceantes nos han dejado muchos de sus balbuceos. Porque, si todo se transforma, nada se pierde. Y, sobre todo, lo que acabamos de decir brevemente nos permite lograr algo más serio. Lo que acabamos de decir nos permite simplemente observar la génesis de la actividad intelectual.

La actividad intelectual presupone la vida social. Sus instrumentos indispensables (en primer plano el lenguaje) implican, en efecto, la existencia de un medio humano en el que necesariamente se han desarrollado, ya que su objetivo es operar la relación de todos los participantes en un mismo entorno. Ahora bien, ¿dónde podemos encontrar el primer terreno conocido de relaciones interindividuales conscientes entre los hombres, si no en lo que acabamos de describir y que sólo puede llamarse vida emocional? ¿No hay razón para creer

que el órgano especializado del lenguaje, la palabra articulada, surgió y se desarrolló del mismo fondo de actividades orgánicas, de actividades tónicas, que las emociones, cuando todavía hoy, las perturbaciones de las funciones tónicas traen consigo inmediatamente permutaciones de elocución? Fue solo que surgió rápidamente un antagonismo entre emociones y las representaciones. Se reveló una incompatibilidad. Porque, por un lado, pronto se verifica que a partir del momento en que se producen las emociones alteran el funcionamiento de la actividad intelectual. Mientras que, por otro lado, con brevedad se comprendió igualmente, de que la mejor manera de reprimir una emoción era representarse, con precisión, sus motivos o su objeto, darse a si mismo el espectáculo de ella o, simplemente, entregarse a un cálculo, a cualquier meditación. Hacer de su dolor un poema o una novela fue, sin duda para muchos artistas, una forma de anestesia sentimental.

De esta manera, podemos presenciar un largo drama en civilizaciones en evolución, a la represión, más o menos lenta, de la actividad emocional por actividad intelectual; al principio, las únicas capaces de realizar, entre los individuos, la unidad de actitud y de conciencia que puede nacer del comercio intelectual y su primer utensilio, han entrado con la continuación, en conflicto con estos nuevos instrumentos de relación cuya creación sólo la había hecho posible. Cuanto más se desarrollaban las operaciones intelectuales en los medios sociales en que todas las relaciones entre los hombres se encontraban cada vez más reguladas por *instituciones* o *técnicas*; más fuerte se volvió la tendencia a considerar las emociones como una interrupción de la actividad, algo peligrosa, molesta y desagradable: digamos, por lo menos, impúdico. El hombre honesto no tiene pretensiones. Si pretendiese alguna cosa, debería ser la de conservar siempre la sangre fría, de nunca traicionar su emoción. Es verdad que nuestras sociedades sólo cuenta con hombres honestos. ¿Se puede decir que tal esquema, cuyos elementos, repito, fueron tomados del hermoso artículo de Henri Wallon, en el volumen VIII de la *Enciclopedia francesa*, no tiene valor para el historiador? Todo depende de lo que se designa por Historia. Creo, a pesar de todo, que tiene algún interés. Y que nos permite, no solo comprender un poco mejor la actitud de los hombres de antaño, sino quizás definir un método de investigación, que es nuestro objetivo aquí.

Aquí hay un libro, y estoy tentando a decir, que no tuvo en Francia todo el éxito que merecía: *Otoño de la Edad Media* (Herbst von Mittelalter), de Huizinga, que se volvió, prosaicamente, en francés, *Déclin du Moyen âge* (Payot, 1932). Un buen libro, insisto. ¿Sería que para su relativa falta de éxito haya, quizás causas profundas?

Abro el primer capítulo, que se titula: *El sabor áspero de la vida*. El autor nos muestra, a finales de la Edad Media, el soberano poder de los planes de las

emociones, su violencia explosiva, capaz de alterar, a veces, los planes más racionales y mejor estudiados. "Apenas podemos obtener una idea de la extravagancia y de la medieval emocionalidad", describe (p. 24). Denuncia, en el sentimiento de justicia tan fuerte en esa época, la sencilla transposición, en la mayoría de los casos, de una necesidad de venganza. Muestra este sentimiento al alcanzar su máxima tensión entre estos dos polos: la ley del talión, cara al pagano, y el horror religioso del pecado, don del cristianismo: pero el pecado, para estos violentos e impulsivos era, en la mayoría de las veces, otra forma de dominar las acciones de sus enemigos. Pone frente a nosotros, hombres del siglo XX y ya (y, sobre todo, ¿quizás?) del siglo XIX, frente a nosotros, que busquemos dosificar las penas con lucidez y precaución, administrándola con lentitud y moderación, a cuentagotas, si me atrevo a decirlo, pone delante de nosotros los hombres del fin de la Edad Media, que sólo conocía una alternativa categórica y brutal: la muerte o el perdón. Y el perdón es a menudo incomprensible, abrupto, repentino, total, inmerecido, si alguna vez un perdón pudiera ser inmerecido... La vida, concluye Huizinga, "era tan violenta y contrastante que esparcía el olor mixto de sangre y rosas...".

Pues bien, todo esto es dicho de una manera precisa e incluso hermosa—pero deja, sin embargo, un cierto malestar en el espíritu. ¿Sería un buen trabajo? Eso es: la cuestión, cómo se plantea ¿Se puede resolver? ¿Se podría, en verdad, hablar, en este propósito, de un período particular y distinto de la historia afectiva de la humanidad? ¿Estas revoluciones repentinas, estos giros repentinos del odio a la clemencia, de la crueldad más furiosa a la piedad más patética, serán la señal del fin de la Edad Media, del declive de la Edad Media, del otoño medieval, por oposición, pienso, al inicio de la Edad Media, la Primavera medieval o entonces, por el contrario, el comienzo de los tiempos modernos?

Dudo un poco en lo que se refiere al inicio de la Edad Media. Una lectura de Gregorio de Tours aclararía rápidamente el debate... Y, en lo que respecta al inicio de los tiempos modernos, también lo dudo. Después de todo ¿por qué? Hace unos años, en un ciclo de conferencias en Ginebra, Lausana, Neuchâtel, sobre los orígenes de la Reforma francesa, propuso este tema de reflexión a mis auditores: cuando Juan Calvino insiste fuertemente, en su teología, en el carácter de un don, totalmente libre e incondicional, de la que se cubre la concesión de la gracia a los elegidos; cuando así da testimonio de la repugnancia invencible, muchas veces proclamada, y expresamente, por la doble responsabilidad de las buenas obras y los pecados, basado en los archivos de la Divinidad por un ejército de contadores incorruptibles y seguido de una evaluación final ¿no estará él de acuerdo, espontáneamente, él que, por otro lado, compara muchas veces a su Dios con un Rey, con el sentimiento de los franceses de su época, mientras miran al Rey pasar en sus campos, en el decurso de su perpetuo giro por el reino, iniciado en el día de la consagración para sólo terminar el día del traslado para Saint-Denis, dejaban sus utensilios y corrían cuanto podían a besar, uno su estribo, otro la tela de su manto, al menos, el flanco de su caballo? Y la Justicia del Rey, que pasa con

majestuosidad, es el representante de Dios en la tierra y qué, como Dios mismo, todo puede hacer, está por encima de toda ley. Un gesto, la cabeza cae. Un gesto, el hombre se salva. No hay medias medidas. No hay gradación. No hay término medio. Perdón o muerte.

¿Pero por qué razón el perdón se prefiere a la muerte? Sería que, después de un estudio atento a los hechos y a los méritos ¿apareció una duda?... Nunca. Nuestra justicia es que pesa y sopesa, que vacila, que intenta y dosifica. ¿La justicia del siglo XVI? *Todo o Nada*. Y cuándo la justicia dice *Todo*, o entonces *Nada*, el Rey interviene. Para ¿ordenar? Para ¿dosificar? No, el Rey proporciona, libremente, no su justicia, sino su piedad. Ella puede caer sobre un indigno. También la caridad, esa gran virtud del mundo cristiano. Eso poco importa. El pueblo, así como el Rey, no se plantea la pregunta a sí mismo. Se pone contento si el don del perdón recae sobre el criminal como si recayera sobre un miserable. Así como se alegra tanto cuando practica la caridad con un bribón como con un buen hombre. Lo que cuenta, no son las circunstancias atenuantes y el grado de contabilidad. Lo que cuenta es la piedad como tal. *El don que es puro don. El perdón que es puro perdón.*

Recordemos un relato de aquella época, el culpable de rodillas, los ojos tapados, la cabeza en el puñón... El hombre de rojo blande su temible espada desnuda. Y, de repente, gritos, un caballero invade la plaza a gran velocidad, agitando un pergamino: ¡perdón, perdón! Es la palabra exacta. Porque el Rey concede su perdón; no tiene en cuenta el mérito. Como el Dios de Juan Calvino. Como el hombre caracterizado por la transformación repentina, por el cambio repentino, el hombre blanco-negro, que Huizinga afirma ser el hombre por excelencia del fin de la Edad Media, y que corre seriamente el riesgo a ser el hombre eterno... Porque lo cierto es que Huizinga, todo tendría, sin duda, aclarado en una palabra (y su libro habría ganado enormemente con eso en claridad) si hubiera puesto en primer lugar el hecho de que hay ambivalencia en todo sentimiento humano. Digamos, claramente, que todo sentimiento humano es, al mismo tiempo, él mismo y su contrario. Que una especie de comunión fundamental une, siempre, los polos opuestos de nuestros estados afectivos. Que las circunstancias, el juego de nuestras representaciones, determinadas actitudes personales pueden explicar, en un caso y en un momento determinados, que uno de estos polos predomine de forma general sobre el otro: el odio sobre el amor; la necesidad de piedad sobre el instinto de crueldad, etc. Pero estos estados contrastantes permanecen solidarios y uno no puede manifestarse sin que el otro despierte, más o menos, de su estado latente. De ahí las oscilaciones, los cambios bruscos que perturban la lógica, las repentinas transformaciones, etc. Cómo la vida afectiva de los hombres tomada particularmente, la vida de los grupos humanos, a lo largo de una época dada, no se puede reproducir mediante una simple

yuxtaposición de tintas uniformes. Es un resultado, sean tendencias opuestas que son inducidas naturalmente, o de apetitos, que su fijación en los objetos puede orientar de una manera diversa.

Entonces, si se comenzaron a poner las cosas de este modo, se comenzó por lo general, por lo humano, para descender a lo particular y a lo sustancial, ya no se está tentado a adornar "la vida de la Edad Media", para retomar la expresión de Huizinga, con una especie de "severidad" particular que le daba algo específico, original y distintivo. La vida de la Edad Media no tiene nada que ver con eso. A lo mejor, el problema está fuera de lugar. Está mal puesto.

Verificado este hecho universal, este hecho "humano", la ambivalencia de los sentimientos, ¿habrá lugar para distinguir en la historia de las sociedades humanas, tiempos en los que las transformaciones de las corrientes operarían con mayor frecuencia, más violencia también? Habrá lugar para pensar que, en determinados momentos, en esta misma historia, las tendencias de cierto orden prevalecen en frecuencia, y en violencia sobre las tendencias de orden opuesta: más crueldad que piedad; ¿más odio que amor? De manera aún más general, ¿habrá lugar para pensar que hay períodos de la historia que predomina la vida intelectual, que siguen períodos de vida afectiva particularmente desenvuelta? ¿Y por qué y cómo? — Estas son las verdaderas preguntas que hay que hacerse. Las que no puso Huizinga, corriendo el riesgo de confusión por no haber ido a los orígenes, por no volver a los problemas de la génesis, que puede parecer, a algunos de nuestros lectores, tediosos e importunos; creo que ahora se han vuelto claras y las comprenden.

La verdad es que intentar reconstituir la vida afectiva de un tiempo determinado es una tarea sumamente atractiva y terriblemente difícil. ¿Y entonces? El historiador no tiene derecho a desertar.

Él no tiene ese derecho, porque, por no haber iniciado esta tarea (o por no llevar a buen término), se convierte en cómplice de afirmaciones como las que recordaba al principio. Nos pueden decir que aún muchos historiadores, pueden "utilizar la psicología" para interpretar los hechos proporcionados por documentos válidos sobre el carácter, la acción, la vida de un hombre del primer plano, de uno de esos hombres "que hacen la historia". Psicología, ¿qué entender por ella? ¿Aquella especie de sabiduría algo sentenciosa, basada en dichos antiguos, recuerdos literarios marchitos, prudencias adquiridas o heredadas que sirven de orientación para nuestros contemporáneos en sus relaciones cotidianas con sus semejantes?

Rellenada con algunas citas bien elegidas, de algunos axiomas de efecto, cubiertas en un bello estilo académico, fue ella quien causó admiración en las innumerables obras maestras de la historia romántica que invadió, durante diez años, los escaparates de nuestras librerías— pero parece que su horrible olor terminó por incitar la fuga a los lectores. La psicología: **escuchemos** Bouvard o Pécuchet, fortalecidos por una experiencia adquirida en la convivencia con los modistas y los negociantes de su barrio y partiendo de ahí componen de tal modo

los sentimientos de Agnès Sorel por Carlos VII o de Luis XIV por Montespan, que sus padres y amigos exclaman al leerlos: "¡es esto mismo!" Esta psicología es como el Childerico del abad Velly, que divirtió a nuestro buen maestro Camille Jullian: Childerico, dijo Velly en su *Historia de Francia* (1755), "Childerico fue un príncipe de grandes aventuras. Era el hombre más completo de su reino. Tenía espíritu, coraje. Habiendo nacido con un corazón tierno, se entregó demasiado al amor: ese fue el motivo de su ruina...". Ridículo.

Pero, por el contrario, el dominio de la historia de las ideas, el dominio de la historia de las instituciones, ese dominio del que se pretende excluir toda imaginación intuitiva: ¡qué magnífico campo de investigación, y de reconstitución y de interpretación para el historiador psicólogo!

Es su campo de investigación por excelencia. Porque, al contrario, el mecanismo de las instituciones de una época; las ideas de esa época o de otra, el historiador no puede comprender, ni puede ser comprendido sin esta preocupación primaria que llamo psicología: la preocupación de relacionar, de conectar a todo el conjunto de las condiciones de existencia de su tiempo, el sentido que los hombres de esa época les daban a sus ideas. Porque estas condiciones pintan las ideas, como todas las cosas, con un color muy propio de la época y la sociedad. Porque estas condiciones ponen su marca sobre las ideas, del mismo modo que sobre las instituciones y su juego. Y, para el historiador, las ideas, las instituciones, nunca son datos del Eterno; son manifestaciones históricas del genio humano en una época determinada y bajo la presión de circunstancias que nunca volverán a reproducirse.

Pero nada de ilusiones: la tarea es dura, los instrumentos raros y difíciles de manejar. ¿Cuáles son los principales?

En primer lugar, los lingüistas o, más precisamente, los filólogos, que nos ofrecen sus vocabularios y diccionarios. Además, son tan insuficientes, tan incompletos aún y tan poco exactos... Sin embargo ¿qué se puede extraer de un estudio de vocabulario? Pocas cosas, si se trata de sentimientos. En ocasiones permite aislar y alcanzar determinadas condiciones de existencia fundamental de los hombres que crearon este vocabulario. Por partir de un ejemplo más que clásico, nos permite marcar con claridad el aspecto campesino que han conservado las palabras de una lengua como el latín, en que la *rivalidad* es llamada así por la razón de la disputa entre vecinos que querían el mismo canal de riego, *rivus*; en que la excelencia del hombre, *egregius*, es comparado con el valor del animal que se saca del rebaño, y *grege*, para cuidarlo por separado; en el que el débil, *imbecillus*, evoca la idea de la planta sin estaca bacillus; en que la noción de alegría, *laetitia*, permanece profundamente ligada a la de abono, *laetamen*. Pero, una vez que se trata de un conjunto de sentimientos y sus cambios, es posible seguirlo, una vez más, en evoluciones individuales y fragmentarias. Ningún estudio de vocabulario permite reconstruir una evolución de todo el conjunto de un sistema de sentimientos en una sociedad dada, en una época específica. Es necesario contentarse con investigaciones monográficas que,

si se desea, desempeñan el papel de un corte geológico a través de una gran cantidad de terreno cuya masa no se tiene tiempo de prospectar. Del esquema que se puede extraer de él, puede generar mil sugerencias diferentes. Solo tiene un valor de muestra. No puede ser un elemento estadístico para el estudio de un conjunto.

Segundo recurso: la iconografía artística. Aquella sobre la que, en Francia, la hábil y astuta obra de Émile Mâle ha atraído con tanta fuerza la atención de medio siglo para acá. En verdad, el recurso es importante.

Se sabe cómo, con la ayuda de la iconografía, E. Mâle reconstruyó lo que se puede llamar modos sucesivos y a menudo contrastantes de sentimiento religioso. Se sabe cómo logró oponerse al arte clásico divino, racional y lleno de serenidad, del gótico del siglo XIII, al arte patético, humano, sentimental y en ocasiones sensual, al arte expresivo y atormentado del flameante siglo XV. Se sabe cómo logró fechar con precisión la aparición, en las artes plásticas, de una u otra variante de expresión sentimental que, en comparación con otras, permite componer los capítulos vinculados de una historia artística del sentimiento religioso en Francia, desde el siglo XII hasta el inicio del siglo XVII. Y es muy necesario tener cuidado de no menospreciar el altísimo valor de este intento y las obras que ha despertado, no digo para la historia de la expresión artística, sino para la Historia sin más. Pero también es necesario ser prudente.

Primero, porque es necesario tener en cuenta el préstamo. La imitación de las artes vecinas. Incluso es necesario tener mucho más en cuenta lo que hizo Émile Mâle, si es cierto, por ejemplo, de que algo distorsionó, desde el origen, la perspectiva de su segundo volumen, algo que no se pudo recuperar después, al menos imperfectamente: es decir, su relativa indiferencia por el arte italiano, su ignorancia de la poderosa acción ejercida por el arte italiano del siglo XIV sobre el arte francés, cuando la génesis de este arte patético, realista y humano cuyo nacimiento Mâle sólo informa de las influencias combinadas *Meditationes vitae Christi*, pseudo-Bonaventure y del teatro de los Misterios.

El préstamo, ese enorme problema. Porque es evidente que no basta decir: "Vea: en este arte hecho en Francia, una parte viene de Italia o de Flandes", para no hacer imposible el raciocinio interno sobre la evolución sentimental del arte francés, del arte practicado en Francia, en la época considerada. Si hay un préstamo, es porque hay la necesidad. Si los franceses se apoderaron de temas sentimentales desarrollados por vecinos de Italia o de Holanda, en un momento dado, es porque estos temas sentimentales los tocan profundamente. Y al apoderarse de ellos, los hacen suyos. De la misma manera que al ir a buscar globalmente un vocabulario a una lengua vecina, lo hacen sus diversos elementos. Mire estos libros masivos, curiosos, y al mismo tiempo pesados y sutiles, informados y sesgados, que Louis Reynaud una vez dedicó al problema

de las relaciones culturales entre la Francia medieval y Alemania. Pretendía mostrar allí que el último bloque cosechado, en Francia, todo el vocabulario de la cortesía: las palabras y, con ellas, el deseo de crear (y, sobre todo, de crear artificialmente) la serie de correspondientes estados de ánimo o de corazón. La palabra extranjera, como el tema artístico extranjero, si es adoptado, es porque responde a una necesidad. Al menos para la necesidad de algunos que lo adoptan...

De hecho, aquí surge una segunda dificultad. A partir del sentimiento religioso de las masas, cuyos matices sentimentales él reconstituye, con la ayuda de documentos con sentido simbólico, Mâle habla demasiado como de un todo. "Todo", si lo desea, pero hay matices, que reaparecen desde el momento en que examina las cosas un poco más de cerca. Un ejemplo. Si hay un tema patético cuya elaboración y evolución se puede seguir de cerca a través de los documentos simbólicos del final de la Edad Media y, sin duda el tema del sufrimiento de María, de la *Pasión de la Madre* unida a la *Pasión de Cristo*, con toda su procesión de devociones de sangre y heridas, ahora expuesta a los ojos de los fieles para avivar el doble instinto de piedad y crueldad que duerme en cada uno, ahora transfigurado, en el plano místico, en representaciones como la *Fonte de Vida*, por ejemplo. Todo para llegar, finalmente, al grupo de María al pie de la Cruz: ahora postrada, medio desmayada, compasiva y trágica; ahora de pie, en la actitud que describe Stabat:

*Stabat Mater dolorosa
Juxta crucem lachrymosa
Dum pendebat filius.*

Ahora, desde principios del siglo XVI, desde 1529, en el libro de un doctor católico, Jean de Hangest, en una polémica contra los opositores al culto de María, se lee una protesta contra los propósitos de algunos que, al reaccionar contra estas representaciones de la *Virgen dolorosa*, protestan contra ellas con el siguiente pretexto: *non super Filii passione doluit, aut lachrymata est.*

¿Humor? Pero este texto me vino recientemente a la mente al leer en la *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia*, de Henni Bremond, un pasaje dedicado a las apasionadas controversias que esta crítica del *Stabat* suscitó en el siglo XVII. Y, más aún, al leer, en el hermoso libro de Marcel Bataillon sobre *Erasmus y España*, lo que escribe sobre el éxito que el tema de la *Virgen postrada* y llorando al pie de la cruz experimentó en la patética España de finales del siglo XV, y sobre las protestas no menores que esta introducción provocó en la piedad de una especie de elemento de dolor verista. Conflicto entre dos métodos y dos escuelas; de dos concepciones de lo patético en la religión interior: es la eterna oposición que el Soneto de Campanella traduce, sobre todo, al alejarse de la imagen del crucificado para sumergirse en la gloriosa contemplación del

Resucitado: "¿Por qué razón mostrarlo, por todas partes, pintado o no, en medio de tormentos tan pequeños comparados con la alegría que los siguió?"

"¡Ah! Vulgar insensato, vulgar con los ojos siempre fijos en la tierra, vulgar indigno de ver su triunfo celestial: ¿cuándo pondrás tus ojos en otra cosa que no sea el día de la lucha atroz?"

A esto responde eternamente las oraciones de Santa Teresa: ese magnífico grito de una mujer apasionada:

"Te amo más por tu agonía y tu muerte que por tu resurrección. Porque creo que, resucitado, habiendo subido a los espacios azules, teniendo el universo a tus órdenes, tendrás menos necesidad de tu sirviente".

La conclusión es que, sin embargo, hay que saber medir, pesar, evaluar. No generalizar abusivamente y sin precaución. No imaginar que, en un momento dado, la fe es una. Cuanto más viva diría yo, más personal, más diversa también e intransigente en sus formas. No adoptemos una forma específica de culto que sea específicamente franciscana, la del Dios piadoso o la *Madre postrada*; no tomemos un método dado de evocar al *Dios de la Pasión* y exaltación de las heridas por un método universalmente aceptado por todos los creyentes místicos en una época ávida de cristianismo interior.

Correcciones, que de ninguna manera restan valor a una obra como la de Émile Mâle, pero que nos enseñan una prudencia que él, personalmente, no siempre tuvo.

¿Qué otro recurso queda? La literatura, y no sólo el registro que hace, el registro que le debemos de las variaciones de sensibilidad que separan las épocas entre sí y, más precisamente, las generaciones, pero el estudio mismo de la forma en que crea y luego difunde una cierta forma de sentimiento entre las masas, cuya importancia, además, habrá que valorar con precisión. Porque el público de un romance cortés de la Edad Media no es exactamente el mismo, ni en cantidad ni en naturaleza, que el romance en folletos del siglo XIX o una película popular del siglo XX. Pero una vez más, en este momento, se trata de sensibilidad y de cambios de sensibilidad, como no ir directamente a los dos admirables volúmenes publicados sobre el Prerromanticismo francés, de André Monglond, que tienen la misma finura exquisita, la misma delicadeza de pensamiento y disgusto de Henri Brémond al escribir volúmenes sucesivos de su *Historia literaria del sentimiento religioso*, en la composición de los capítulos de una *¿Historia del sentimiento literario en Francia?* ¿Cómo no pasar directo al hermoso volumen II, en particular, totalmente dedicado a los maestros de las "almas sensibles", a Roseau, a quienes lo prepararon, a los que le ayudaron, a los que lo protegieron?

Todo esto es invaluable. Con la condición, naturalmente, insisto, de que se observen las mismas precauciones críticas en el manejo de textos literarios que

en el estudio y uso de documentos de arte simbólico. Con la salvedad de que los ojos no se cierran ni en la medida ni en la profundidad real de los rayos del sentimiento que la historia de la literatura nos muestra sucediéndose uno a otros con una especie de lógica implacable, cuando, en realidad, es necesario tenerlo en cuenta, no hace nada sino esconderse y descubrirse, perpetuamente.

¿Es el siglo XVIII, época triunfal del reinado de la sensibilidad? Estoy seguro de ello. Pero finalmente vuelvo, a mis *Sinónimos franceses* de Girard (edición de 1780). "*La ternura* es un punto débil. *La sensibilidad* es una debilidad... *La sensibilidad* nos obliga a rodearnos por nuestro propio interés. *La ternura* nos lleva a actuar en interés de los demás... El corazón *sensible* no será malo: porque no podría lastimar a los demás sin lastimarse a sí mismo. El *corazón tierno* es bueno, porque la ternura es sensibilidad en acción. Deseo que el corazón sensible no sea enemigo de la humanidad. Pero siento que el tierno corazón es su amigo".

He aquí, en unas pocas líneas (pero el paralelo completo ocupa cuatro páginas), un bello requisitorio de 1780 y que ciertamente puede pasar por una traducción válida del sentimiento francés (es decir, el sentimiento de los franceses más educados y distinguidos de la época)— he aquí un bello requisitorio de 1780 contra esta sensibilidad acuosa y desbordante que sin duda llenó toda una parte del siglo XVIII. Solo una parte, es evidente, y no sin provocar algunas reacciones sin violencia. Mucho más clarividente, de hecho, y con menos capacidades de ilusión.

211

Recapitulemos. *Documentos Morales*: elementos aportados ya sea por los expedientes judiciales o por lo que pueda denominarse, usando una palabra en sentido amplio, casuística. *Documentos artísticos*: los que brinda el arte plástico, pero, igualmente, el arte musical, cuando es debidamente interrogado. *Documentos literarios*, con las reservas que acabo de indicar. No, ¿a pesar de todo no estamos desarmados? Y si nos mantenemos siempre y sobre todo en contacto con las investigaciones de los psicólogos y los resultados que brindan; si tomamos como regla no embarcarnos nunca en investigaciones de psicología aplicada a la historia o de la historia que busque reconstruir la evolución de los datos psicológicos, sin comenzar primero con la última etapa de la pregunta (porque, de qué sirve hojear esos libros antiguos cuyo título lo recordamos porque nos hablaron de ellos hace veinte, treinta, cuarenta años, cuando todavía estábamos en el liceo, y que muchas veces estaban desactualizados), si nos apoyamos firmemente, inicialmente en los últimos resultados adquiridos por el trabajo crítico y positivo de nuestros vecinos, los psicólogos, entonces creo que podremos realizar una serie de trabajos que necesitamos: porque mientras nos haga falta, *no habrá historia posible*. No tenemos historia del Amor. Pensemos en eso. No tenemos historia de la Muerte. No tenemos historia de la Alegría. Gracias a *Semaines de Synthèse* de Henri Berr, tuvimos un breve esbozo de una historia

del Miedo. Eso bastaría para mostrar el inmenso interés que podrían tener estas historias.

Cuando digo: no tenemos historia del Amor, ni de la Alegría, es necesario comprender que no necesito un estudio sobre Amor o Alegría a través de todos los tiempos, todas las edades y todas las civilizaciones. Indico una dirección de investigación. Y no lo recomiendo a los aislados. Para simples fisiólogos. A los simples moralistas. A los psicólogos simples, en el sentido mundano y tradicional de la palabra. No. Pido que se abra una amplia investigación colectiva sobre los sentimientos fundamentales de los hombres y sus modalidades. ¡Cuántas sorpresas para anticipar! Estaba hablando de la Muerte. Por tanto, abran el volumen IX de la *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia*, de Henri Brémond, o su estudio sobre la *Vida cristiana bajo el antiguo régimen* (1932). Abran en el capítulo titulado: *El arte de morir*. Ni siquiera trescientos años; ¡Qué abismo entre las costumbres, los sentimientos de los hombres de esa época, y los nuestros!

Y ahora, para un último vistazo, recordemos de nuevo ese boceto por el cual comenzaba, ese boceto del papel de la actividad emocional en la historia de la humanidad, comparado con el papel de la actividad intelectual, que tracé con la ayuda de los datos proporcionados por el tomo VIII de la *Enciclopedia francesa*. Recordemos esta especie de curva que nos mostraba, en conjunto, el sistema de las actividades emocionales todavía respetado, pero reprimido por la masa pulsante, por el sistema invasivo de las actividades intelectuales: conquistadoras, dominadoras y rechazadoras cada vez más de las emociones hacia la periferia, para un papel secundario e insignificante.

Muy bien. Y se puede, a partir de ahí, si somos uno de esos anticuados racionalistas sin medida que todos conocemos (y que quizás aún podamos conocer si descendemos, en determinadas horas, hasta dentro de nosotros mismos)— se puede, a partir de ahí, cantar un bello himno triunfal al Progreso. La Razón. La Lógica. ¿Pero quieren que volvamos a leer juntos el texto que hace poco utilizaba?

“Y así, poco a poco, las emociones, asociando a varios participantes, alternativamente iniciadores y continuadores, llegaron a constituir un sistema de incitaciones interindividuales que se diversificaron según las situaciones y las circunstancias, diversificando, al mismo tiempo las reacciones y sensibilidades de cada uno. Y esto, cuanto más el acuerdo así establecido, como la simultaneidad tan regulada de las reacciones emotivas, resultó ser de una naturaleza para dar al grupo mayor seguridad o mayor poder, y muy rápidamente la utilidad se encontró para justificar la constitución de un verdadero sistema de emociones. Se convirtieron en una institución. Fueron regulados al modo de un rito; numerosas ceremonias entre los primitivos son conjuntos de simulaciones que

tienen el claro propósito de suscitar en todos, por las mismas actitudes y por los mismos gestos, a la misma emoción, y unirlos a todos en una especie de individualidad superior, los prepara a todos para la misma acción”.

A esto, que se aplica perfectamente a esas grandes fiestas de las sociedades indígenas, por ejemplo, al Pilou de los Canaques de Nueva Caledonia, cuya descripción se puede leer en el hermoso libro de Maurice Leenhardt, *Pueblos de la Gran Tierra*, un libro que honra, al mismo tiempo, la ciencia francesa y la humanidad, a esto no tenemos la necesidad de cambiar una sola línea, para aplicarla a tantos espectáculos trágicos que se despliegan ante nuestros ojos, a tantos esfuerzos pacientes, obstinados, sabios y al mismo tiempo instintivos, para que se apodere, por sorpresa, de que en cada uno de nosotros, mostrando que hay una vida emocional siempre dispuesta a invadir la vida intelectual y dar un giro brusco a esta evolución de la que tanto nos enorgullecemos: de la emoción para el pensamiento, del lenguaje emocional al lenguaje articulado.

Sensibilidad en la historia, un tema para distintos aficionados. Volvamos rápido, veloz, a *la verdadera historia*, ¿no es así? A las circunstancias del caso Pritchard. La pregunta de los Santos Lugares. O la lista de los almacenes de sal en 1563. Eso es historia. Que es conveniente enseñar a nuestros hijos en clases, y a los estudiantes en las universidades. Pero la historia del odio, la historia del miedo, la historia de la crueldad, la historia del amor: por favor, déjenos salir de esas literaturas aburridas. Esas aburridas literaturas, extrañas a la humanidad, pero que mañana, terminarán por hacer del universo un osario maloliente.

213

Sí. Aquellos que se hayan preguntado al principio: “¿Para qué sirve toda esta psicología resumida?”, creo que ahora podrán concluir: tiende a la historia. Tanto para la más antigua, como para la más reciente de las historias. Tanto para los sentimientos primitivos locales, *in situ*, como para los sentimientos primitivos resucitados. En cuanto a nuestra historia de perpetuos resurgimientos y resurrecciones sentimentales. Culto a la sangre, a la sangre roja, en el que tiene lo más animal y lo más primitivo. Culto a los poderes elementales que traducen el cansancio de los animales forzados que somos, de los animales aplastados, desgastados, laminados por el ruido furioso, por el dinamismo furioso de miles de máquinas que nos obsesionan. Resurrección compensatoria de una especie de culto a la Madre Tierra en cuyo seno es tan bueno extender, filialmente, a la noche, los miembros adoloridos. Resurrección no menos universal de una especie de culto del Sol que alimenta y cura: nudismo y campismo, deslices salvajes en el aire y en el agua. Exaltación de sentimientos primarios, con una repentina ruptura de orientación y valencia; exaltación de la dureza a expensas del amor, de la animalidad a expensas de la cultura, pero de una animalidad determinada, sentida como superior a la cultura; de hecho, concluyo: ¿Valdrá la sensibilidad en la historia una investigación, una investigación amplia, poderosa y colectiva? Y, en cuanto a la psicología, ¿será un ensueño enfermo si pienso, si digo aquí, que ella es la base misma de todo trabajo válido del historiador?

LA MEMORIA¹

* * *

THE MEMORY

Charles Blondel

Sección: Textos selectos

Recibido: 26/03/2021

Aceptado: 31/03/2021

Publicado: 12/04/2021

La memoria histórica, estudiada por Nogué en un artículo de la *Revista filosófica*, y así nombrada porque nos suministra un conocimiento ordenado de nuestro pasado, análogo al que tenemos de las vidas de Luis XIV o de Napoleón, aparece como exclusivamente propia del hombre. No parece que los animales llamados superiores, incluso los domésticos, sepan ni con mucho su propia historia como nosotros sabemos la nuestra. Su comportamiento testimonia que poseen hábitos capaces de imitar en ocasiones los recuerdos; pero eso no permite atribuirles recuerdos propiamente dichos.

La existencia de esta memoria histórica en el hombre es el origen de un prejuicio que no se formula voluntariamente, ya que se revela incompatible con la realidad tan pronto como se formula, en el que las especulaciones bergsonianas e incluso psicoanalíticas sobre la conservación integral del pasado en el inconsciente ponen tal vez una parte de su seducción, y el cual, en la práctica, determina obscuramente una parte de nuestra conducta. En la vida social, igual que en nuestra vida íntima, tendemos a comportarnos como si todo hombre tuviese, por medio de su memoria, el conjunto de su pasado a su disposición, como si nosotros debiéramos poder en todo tiempo dar cuenta a otro o a nosotros mismos de todo lo que nos ha sucedido, de todos los acontecimientos en los cuales hemos tomado parte o ante los cuales hemos sido meros espectadores. La prueba de ello la tenemos en los procedimientos judiciales: el juez no vacila en exigir del acusado e incluso de los testigos que recuerden exactamente, en períodos de semanas, meses o años, lo que han hecho, dicho, visto u oído. También la tenemos en esa especie de desasosiego y

¹ Tomado de: Charles Blondel (1928). *Psicología Colectiva*. México: Compañía Editorial Nacional, 1945, pp.143-177. Traducción de Nazario J. Domínguez. Selección de Amílcar Carpio Pérez y Jorge Mendoza García.

de molestia que experimentamos al no poder evocar un recuerdo por insignificante que sea, no solamente cuando tenemos necesidad de él, sino también cuando no nos sirve de nada, cuando es puro objeto de lujo mental; y sentimos siempre alguna humillación cuando vemos surgir de nuestro pasado un rostro al cual no podemos aplicar su nombre. El olvido de nombres propios es una experiencia tan banal que deberíamos tomar sobre ella una resolución: no es solamente la lista de las musas la que no conseguimos recordar, sino también la de nuestros camaradas de clase o la de nuestros compañeros de pelotón. Es evidente que la mayor parte de nosotros no recuerda nada, en el pleno sentido del término, de lo que ha hecho el 12 de julio último a las 9 horas de la noche. De lo único que somos capaces en semejante caso es de reconstituir, por medio de una serie de retazos, que examinaremos más de cerca, con una aproximación muy variable, lo que verosímilmente habíamos podido o debido hacer en el preciso momento considerado.

En todo caso, vista la importancia de la memoria histórica, tal como Halbwachs lo ha probado muy bien en su obra capital sobre *Los marcos sociales de la memoria*, el punto capital por dilucidar en el estudio de los fenómenos mnésicos son los caracteres y las condiciones de esos recuerdos precisos, determinados, localizados y fechados, relativos a acontecimientos que sólo tienen lugar una vez y no son jamás íntegramente reproducidos. Recuerdos constantemente experimentados y que nos parecen tan naturales, tan consustanciales, por así decirlo, con nuestro ser mental, que tendemos a exagerar en ellos la frecuencia y la permanente posibilidad. Estos recuerdos precisos y determinados, que constituyen los recuerdos en el pleno sentido del término y que, en consecuencia, llamaremos en adelante recuerdos propiamente dichos, se engloban para cada uno de nosotros en un pasado personal que nos da la impresión de ser a la vez continuo y ordenado. Sin embargo, por una muy extraña paradoja, esta impresión, impuesta a nosotros con la fuerza inquebrantable de una certidumbre intangible, es refutada sin cesar por la experiencia cada vez que quiere fundamentarse en ella. Nos es prácticamente imposible volver a recorrer íntegramente un momento cualquiera de nuestro pasado –jornada de ayer o momento que acaba de transcurrir–, volver a recomponer todos los menudos acontecimientos que lo han llenado, volver a situar los unos en relación con los otros con una exactitud rigurosa. El orden del mundo quiere que yo me haya calzado esta mañana, puesto que tengo ahora mis zapatos en mis pies, y que me haya puesto mi corbata antes que mis puños postizos o mis puños postizos antes que mi corbata. Pero mi memoria no me dice nada sobre ello: yo no me acuerdo ni de haberme calzado ni de haberme puesto antes o después mi corbata o mis puños. De esta manera, entregados a nosotros mismos, ayudados solamente con lo que nuestra memoria tiene de nosotros, sólo podemos obtener de nuestro pasado una imagen fragmentaria, en la que los acontecimientos se desparramarían en intervalos mal determinados y en un orden incierto. Así, pues, desde el principio parece evidente que esta certidumbre

de la continuidad y de la irreversibilidad de nuestro pasado que señalábamos en nosotros hace un instante, no podemos obtenerla de nosotros mismos y por nuestra propia y directa experiencia, que la invalida a cada paso. Nuestros recuerdos se sitúan en un marco que ellos solos son impotentes para completar. No es nuestra memoria propiamente personal la que proporciona a nuestro pasado la consistencia, la continuidad, la objetividad, en una palabra, que lo caracteriza a nuestros propios ojos. Vamos a intentar probar que esas circunstancias se deben a la intervención de factores sociales, a la perpetua referencia de nuestra experiencia individual, a la experiencia común a todos los miembros de nuestro grupo, a su inserción en marcos colectivos a los que se reportan los acontecimientos a medida que son producidos, a los que continúan adheridos una vez desaparecidos y en el seno de los cuales efectuamos, no solamente la localización, sino también el recuerdo.

No es evidente a primera vista, como ha pretendido Durkheim, que la noción de tiempo homogéneo sea de origen social, y preocupados aquí, en estos tanteos preliminares, de no apoyarnos sino sobre la evidencia, no nos aplicaremos a la consideración de este problema. Mas es evidente, en cambio, que todos los sistemas cronológicos utilizados en un momento cualquiera de la evolución humana para medir el tiempo homogéneo son instituciones sociales. El establecimiento de los calendarios, la determinación del punto de partida de una cronología, primera Olimpiada, Fundación de Roma, Nacimiento de Cristo, huida de Mahoma, son otras tantas convenciones arbitrarias, universalmente aceptadas por plazos más o menos largos y por grupos más o menos grandes. Todo sistema cronológico, una vez adoptado es capaz de abarcar el conjunto del pasado y del porvenir. No hay día, por lejano que se encuentre en el pretérito o en el futuro, al cual no pueda fijar su fecha nuestro calendario gregoriano. Podemos muy bien pensar en el 30 de septiembre del año 239486 antes o después de Jesucristo, y aunque seamos impotentes para imaginar lo que ha sucedido o sucederá en ambas fechas, estamos por lo menos seguros de que en ellas ha pasado o pasará alguna cosa en alguna parte. El espacio temporal así medido por nuestros sistemas cronológicos viene a ser para nosotros el receptáculo de acontecimientos a la vez pasados o futuros, de los que no sabemos absolutamente nada, o de acontecimientos sobre los que sabemos más o menos precisamente que han tenido o tendrán lugar, y de los cuales unos nos son indiferentes mientras que otros, por el contrario, nos afectan diversamente, ya porque interesen a nuestro grupo, ya porque hayan tenido a nuestros padres o deban tener a nuestros hijos como actores o como testigos, o de acontecimientos, en fin, que son propiamente nuestros porque nosotros hayamos estado o participado en ellos. En el seno de la inmensidad impersonal del espacio temporal, los incidentes de nuestra vida individual se disponen como otros tantos puntos que no difieren de los otros sino por su situación. El matrimonio de Napoleón pertenece a su biografía y también a la historia. Nuestro propio matrimonio sólo pertenece en el fondo a nuestra propia biografía; pero si es

cierto que no pertenece a la historia, ni para la mayoría de nuestros contemporáneos, ni para el conjunto de la posteridad, no por eso deja de pertenecer a nosotros y a nuestros amigos, pues para ellos y para nosotros tiene su fecha, que no puede ser enunciada de distinta manera para un emperador y para un simple ciudadano. De esa manera, nuestra biografía se introduce en la historia del mundo y de la humanidad, localizando como ella los incidentes de los cuales está compuesta en el mismo medio anónimo y fundiéndose con ella a ese respecto.

Por otra parte, nuestra existencia, como todo lo que se desenvuelve en el tiempo, se encuentra dividida en partes: años, meses, días, horas, minutos. Ahora bien, teniendo en cuenta nuestra sola experiencia personal, experimentamos no solamente, como ya hemos visto, que el orden de sucesión de estas partes no persiste rigurosamente en nuestra memoria, y que ciertas partes de entre ellas están para nosotros vacías de todo recuerdo, sino también que los años pasan más aprisa a medida que envejecemos, que hay días fugaces como relámpagos y minutos interminables. Si escuchamos aquí nuestro sentimiento y si no nos convencemos, por el contrario, de que años, horas y minutos son iguales entre sí, como lo son los días y los meses, que estas subdivisiones del tiempo se suceden en un orden irreversible y que todas han sido necesariamente vividas por nosotros con la misma velocidad e igual consistencia impersonales, cualesquiera que sean los recuerdos que ulteriormente las lleven, si no hacemos eso es que dejamos de someter nuestra experiencia personal a la experiencia colectiva, es que no nos inclinamos ante la autoridad del sistema cronológico en vigor en nuestro grupo, cuya continuidad objetiva comprende la de nuestro pasado e implica, en consecuencia, que fracciones iguales de nuestra vida, habiendo sido necesariamente vividas, hayan sido todas por igual el receptáculo de acontecimientos y se encuentren, por ende, igualmente pletóricas de recuerdos virtuales.

Fijamos en el curso de nuestra existencia cierto número de fechas. Unas son relativas a acontecimientos que interesan a nuestro grupo; las otras se refieren a acontecimientos que sólo nos interesan a nosotros. El número de las primeras varía para cada uno, según la importancia de los acontecimientos políticos contemporáneos y del interés que en ellos se tenga. Estas fechas, procedentes de la historia, nos sirven en su totalidad de puntos de referencia para situar el detalle de nuestro pasado; pero algunas de entre ellas, por la profundidad de su repercusión en nuestras vidas, dejan una grieta tan honda entre lo que fuimos antes y lo que hemos sido después, que un primer golpe de vista basta para reconocer si un acontecimiento de nuestro pasado es anterior o posterior a ellas: tales, por ejemplo, el 2 de agosto de 1914 y el 11 de noviembre de 1918². En lo que concierne a los incidentes y acontecimientos de nuestra propia vida, como sabemos siempre en qué día nos encontramos, se fechan maquinalmente a

² Fecha en que dio comienzo y fin de la primera Guerra Mundial. Nota del traductor.

medida que se viven, aunque la mayor parte olvidan su fecha casi enseguida o, cuando menos, muy rápidamente: raramente guardamos más de una semana el recuerdo de nuestra última comida fuera de casa. Sólo o casi sólo escapa a este olvido la fecha de los acontecimientos que tienen una significación y un valor social. Así es como sabemos más o menos exactamente la fecha de nuestra primera comunión, la de nuestro servicio militar, la de nuestra boda o las de los exámenes o concursos en los que hayamos tomado parte. Ya se trate de fechas de acontecimientos políticos contemporáneos, de acontecimientos sociales importantes en nuestra vida; conservamos su recuerdo de la misma manera y por el mismo mecanismo. La importancia de un acontecimiento político hace que lo recordemos a menudo y repitamos su fecha. De igual manera nos encontramos constantemente invitados a proporcionar las fechas de nuestro matrimonio, de nuestro servicio militar o de nuestra promoción. Tanto en un caso como en otro acabamos por aprender y saber esas fechas de memoria, exactamente como las de los acontecimientos propiamente históricos que pertenecen a un pasado más o menos lejano. Sabemos las fechas históricas, más que por haberlas vivido o haber sido contemporáneos de ellas, por la importancia con que han sido consagradas por nuestro medio, importancia que ha hecho que las fijemos definitivamente en nuestra memoria. Nada más característico a este respecto que la fecha de nuestro nacimiento: es la que conocemos mejor entre todas las de nuestra biografía, sin que sea obstáculo para ello el que no tengamos de nuestro nacimiento absolutamente ningún recuerdo, circunstancia ésta que hace más bien de ella un acontecimiento histórico que personal. En fin de cuentas, lo esencial aquí es la manera como sabemos la fecha de nuestro matrimonio, la del armisticio, la de nuestro nacimiento o la de Waterloo, prácticamente identificadas para nosotros; y lo que determina la elección de estas fechas entre todas, por relación a los acontecimientos a que se refieren, es siempre la importancia que la colectividad les atribuye y que nos invita o nos obliga a atribuirles con ella.

Por otra parte, como ya hemos comenzado a indicar, nuestra vida se encuentra incesantemente mezclada con la vida de nuestro grupo, sin que por eso tengamos que tomar una participación directa, por medio de las conversaciones y la lectura de los periódicos que nos mantienen más o menos informados. Así se establece para nosotros una especie de paralelismo entre la existencia de la ciudad o del Estado y nuestra propia existencia, de tal manera que tales acontecimientos de la segunda responden a tales acontecimientos de la primera. Es en vano no haber sido testigos de estos últimos, no conocerlos sino de oídas, como conocemos la historia de Roma o de Grecia (las memorias más sinceras que conozco, las de Eliseo Reclus, relatan ante todo, no lo que él ha visto, sino lo que ha leído en los diarios); cómo estos acontecimientos que interesan a todo el grupo retienen de golpe la atención de todos los individuos que lo componen; cómo, aunque no hayamos sabido recordar su fecha, nos es particularmente fácil averiguarla, ya por nuestro propio esfuerzo, ya acudiendo al esfuerzo de otro, estos acontecimientos, repetimos, llegan a ser los centros y

puntos de referencia de nuestros recuerdos concretos. Yo concurrí a un concurso general de física un lunes del verano de 1894, y lo sé porque el presidente Sadi Carnot fue asesinado en un domingo de ese año, y mi asistencia al concurso general fue al día siguiente. Para saber el mes y la fecha me basta consultar un diccionario. No sabría, no podría recordar todo esto si el presidente Carnot no hubiese sido precisamente asesinado aquel domingo. Buen número de nuestros recuerdos se sitúan, así, en nuestro pasado, gracias a la adherencia que los hechos correspondientes han contraído, a su hora, con acontecimientos políticos contemporáneos; y hay motivos para pensar que, si nuestro grupo no hubiese tenido historia, o si nosotros ignorásemos todo en esa historia, nuestra biografía perdería para nosotros mucho de su nitidez.

Finalmente, existe todo un conjunto de esquemas empíricos, procedentes en nosotros de las condiciones y las exigencias de la vida social, que contribuyen a asegurar el juego de nuestra actividad mental, en general, y de nuestra memoria, en particular. Hay tipos de existencia que varían de grupo a grupo, pero que, en el seno de cada grupo, conservan cierta estabilidad. En la actualidad nos basta saber que alguien es campesino, obrero, comerciante o politécnico, para poder afirmar gran cantidad de cosas sobre su instrucción, su educación, sus costumbres; sobre lo que ha sido sin duda su pasado y sobre lo que será probablemente su porvenir. Un antiguo politécnico es casi siempre oficial, ingeniero o industrial; es muy raro que sea médico o cartujo y muy excepcional que sea presidiario. De igual manera, las costumbres, los usos, los reglamentos de policía hacen que exista, para los contactos de las personas entre ellas y de las personas con las cosas, una manera normal de conducirse en la calle, en el comedor, en el teatro, en el campo. Tales esquemas, cuya relación con la vida social es tan evidente, jalonan las rutas de la memoria en todas direcciones. Ni uno solo de nuestros recuerdos escapa a su acción, ya sea en confirmación de la regla, consistiendo entonces menos en un retorno de lo que ha sido que en la comprobación de esa conformidad y en la reconstitución sistemática de lo que ha sido en función de la conformidad misma, ya sea, por el contrario, como excepción de la regla, consistiendo entonces su nitidez en la excepcionalidad misma: de las últimas veladas a que asistí en el Francés me acuerdo, sobre todo, de que la sala se encontraba como la he visto siempre; pero de las veces que he entrado en tal o cual café del *boulevard* recuerdo precisamente una en que un desconocido, sentado en una mesa vecina, infringió inopinadamente la costumbre de morir en la cama.

Ahora bien, los sistemas cronológicos, los hechos de la historia del grupo, los esquemas empíricos que contribuyen a precisar la figuración que nuestra memoria nos proporciona de nuestro pasado, ofrecen igualmente el triple carácter, propio a toda noción colectiva, de ser comunes a todos en el seno del grupo, de no deber su origen a la iniciativa siempre renovada de los individuos, y de ser tomados y recibidos por ellos de su medio. Sabemos que tras los términos a los cuales se ciñen nuestras descripciones no hay siempre

necesariamente cosas y que la memoria, incluso en el individuo, no es más que una frase que resume todo un conjunto de comportamientos, una función, si se quiere, suponiendo que una función no sea simplemente una metáfora cuando se ignora de ella el órgano o el agente. Teniendo en cuenta estas reservas, y después de lo que dejamos dicho, ¿no sería posible reconocer al grupo, como quiere Halbwachs, una especie de memoria, dotada de procedimientos mnésicos, que en su inmensa mayoría los individuos son incapaces de inventar por sí mismos, y rica de una experiencia a la amplitud de la cual ninguna experiencia individual puede alcanzar: memoria colectiva que constituye el medio del que nuestra memoria personal toma su continuidad y su consistencia; terreno estable sobre el cual han de apoyarse los recuerdos propiamente dichos para cobrar fuerzas y vida?

Por otra parte, estos recuerdos propiamente dichos son en su conjunto menos personales de lo que a primera vista parece. Rara vez los encontramos en el aislamiento y la soledad. Generalmente, nuestra vida se encuentra mezclada a las de los que nos rodean, padres, amigos, camaradas, superiores, inferiores, relaciones e incluso encuentros ocasionales. Está hecha de relaciones materiales y, más aún, morales. Cuando nos encontramos aislados nuestra soledad es, en efecto, mucho más aparente que real, pues nuestras reflexiones o nuestros pensamientos nos mantienen siempre en contacto con un medio humano real o ficticio debido a nuestro contorno presente o a cualquiera de nuestros contornos pasados, o bien creado sobre la marcha al grado de nuestras fantasías. Por una consecuencia natural, nuestros recuerdos están relacionados ante todo con situaciones en las cuales han tenido intervención otros hombres más o menos cercanos a nosotros. Estos recuerdos nos relacionan, pues, siempre con un grupo definido, con un momento definido de su existencia y de su organización: son, por ejemplo, recuerdos de familia, de colegio, de universidad, de ejercicio profesional, incluso de viaje, si viajar no es, en cierto modo, escapar momentáneamente al medio habitual para ir a engrosar, por fugitivamente que ello sea, otros grupos nuevos y diversos. Como tales, es excepcional que estos recuerdos nos sean exclusivamente propios: generalmente nos son comunes con padres, amigos, camaradas, viajeros, no solamente de derecho, sino de hecho. Hay que tener en cuenta que, de la existencia compartida con nosotros, los interesados en ella retienen en general los mismos hechos y conservar, por consiguiente, los mismos recuerdos. Por ejemplo, el de los dos Tharaud que pasó por la Escuela Normal ha reunido en *Nuestro querido Péguy* todo un conjunto de recuerdos relativos a la vida normalista, tal como era alrededor de 1897. Si sus camaradas nos comunicaran a su vez sus recuerdos sobre la misma época, podrían no abrigar sobre los hombres y las cosas los mismos sentimiento que él, pero sus relatos serían materialmente poco más o menos idénticos al suyo, El hecho de asistir a los mismos acontecimientos, de frecuentar los mismos hombres, de contrastar en torno a esos hombres, ya esos acontecimientos, ya sus entusiasmos y sus cóleras, obliga a los individuos a seleccionar de concierto su

experiencia común, volviendo sin cesar sobre los mismos puntos, impregnando en ellos sus corazones y sus inteligencias, aprendiendo así de memoria los unos de los otros los temas esquemáticos cuyo conjunto representará después para cada uno de ellos el período correspondiente de su vida y en el que todos, al evocarlo, se harán la ilusión de hallar otros tantos recuerdos personales.

Así, por una parte, es excepcional que seamos únicos al guardar el recuerdo de un acontecimiento, siendo lo corriente, por el contrario, que seamos muchos los interesados en su conservación; lo propio de los recuerdos es el ser comunes a un grupo más o menos limitado. Por otra parte, los recuerdos que más asaltan nuestro espíritu son los recuerdos más generalmente tenidos, los recuerdos de los cuales hemos adquirido la costumbre a fuerza de repetirlos y cuya utilización ha llegado a sernos maquinal, automática, por decirlo así, tan pronto como las circunstancias los hacen suyos y nos sirven, por ejemplo, para caracterizar un período de nuestro pasado o justificar una aserción. Los recuerdos exclusivamente personales, en los que se encuentre evocado por primera y última vez un acontecimiento único, son realmente rarísimos.

Además de que, ¿cuáles son de tales recuerdos los que constituyen cosas radicalmente individuales? A pesar de las apariencias, parece que ninguno. Por una parte, por brusco que sea el asalto a la memoria del recuerdo de un acontecimiento en el cual sólo nosotros hayamos sido testigos o actores y haya permanecido hasta entonces arrinconado en el olvido, este recuerdo aparece de golpe subjetivamente fechado en el sentido de la zambullida que más o menos hacemos con él hacia atrás; pero este sentimiento de lejanía no se contenta, para espíritus como los nuestros, con la apreciación cronológica de la lejanía misma, en la que vemos una especie de prefiguración insuficiente. En tal caso, sentimos la impaciencia de precisar la fecha efectiva del acontecimiento de modo que podamos verificar objetivamente la impresión del retroceso, y si no logramos localizar así nuestro recuerdo, el recuerdo se nos aparece como algo incompleto, confuso e irritante. Así, pues, fechar un recuerdo para completarlo es situarlo en el marco cronológico impersonal utilizado por el grupo y descubrir las adherencias que el acontecimiento correspondiente ha contraído, a su hora, con los otros acontecimientos susceptibles de proporcionar su situación en el tiempo y que interesan más o menos a la vida del grupo. De esa manera, siempre que hallemos su fecha, y no podemos obrar de otro modo que, buscándola, los recuerdos más personales en apariencia se nos revelan penetrados por la experiencia colectiva. Por otra parte, el acontecimiento del cual nos acordamos puede, en efecto, haber sido único, más así y todo no habremos dejado de percibirlo con el auxilio de esos marcos genéricos colectivos que hemos estudiado en el capítulo precedente³ y con respecto a los cuales han sido ordenados y clasificados los detalles. No hay paisaje en el mundo semejante exactamente al que contemplamos tal día, a la vuelta de tal sendero; pero todos

³ "La percepción", es el capítulo al que se alude. Nota de los editores.

los paisajes, no obstante, están compuestos de cielo, de tierra y de aguas, de arena, de roquedos, de cañadas, de montañas y de llanuras, de bosques, de praderas y de landas, de árboles y de plantas, de casas y de cabañas, de hombres y de animales. En presencia de todo paisaje, nuestros ojos, al mismo tiempo que abarcan el conjunto, notan, reconocen, denominan, por decirlo así, los elementos familiares de que está formado. Paralelamente, en nuestros recuerdos intervienen objetos y personas que han figurado en otras ocasiones de nuestro pasado y que los desbordan, por consiguiente, por todos lados. Como su percepción, el recuerdo es un acontecimiento constituido por un conjunto único, pero con un gran número de detalles que le son comunes con otras de nuestras percepciones y de nuestros recuerdos. Todo recuerdo, como la percepción que él supone, es un conjunto, una agrupación original de imágenes esquemáticas, representativas de tal tipo de individuos o de tal individuo en particular; especie de fichas de conocimiento, grabadas en nosotros, como hemos visto, en el rincón de la colectividad.

Un conjunto tal de consideraciones nos coloca en el trance, si no de aceptar, al menos de comprender la posición adoptada por Halbwachs para definir la naturaleza del recuerdo. Según él, nuestros recuerdos personales, en la precisión de sus detalles y de su fecha, no se conservan almacenados en cualquier sitio para reaparecer tales como son en la conciencia. En realidad, para acordarnos partimos de nociones y de conocimientos comunes a los grupos a los cuales pertenecemos o hemos pertenecido, de marcos experimentales establecidos y asegurados por esos grupos, a fin de reencontrar lo que hemos sido o lo que hemos hecho o visto, operación que se realiza en el seno de los marcos sociales por medio de una conjunción original de conocimientos y de nociones colectivas. Nuestros recuerdos no son reproducciones, sino reconstituciones y reconstrucciones del pasado en función de la experiencia y de la lógica colectivas. Cada uno de los acontecimientos de nuestra vida, y correlativamente la evocación que de ellos hagamos, está implícitamente contenido en la noción del medio en donde ha tenido lugar: se desarrolla en cierto modo con sujeción a condiciones que la colectividad ha reconocido y definido. La experiencia pasada, como la experiencia presente, se consigue a través de los marcos y de las nociones que nos han sido suministrados por la colectividad. Como la percepción genérica, el recuerdo propiamente dicho es el acto de una inteligencia socializada que opera sobre datos colectivos.

La tesis de Halbwachs conduce a dos afirmaciones esenciales: el recuerdo es, no una reproducción, sino una reconstrucción del pasado; esta reconstrucción se realiza por medios que debemos a la vida en común. La primera de estas afirmaciones coincide con la opinión de filósofos poco sospechosos de fanatismo sociológico. Nos dice Brunschwig:

Es indudable, que cuando renunciamos a la acción para retornar hacia lo que ha sido, parece como si adoptásemos una actitud inversa que restablecerá la

primacía de la representación, ofreciéndonos nuestro pasado bajo la forma de un cuadro que sería objeto de intuición. Pero esto no es absolutamente cierto sino por la inconsistencia y débil duración adheridas en cierto modo a la actualidad de mi conciencia presente. Más allá, y aparte de los hechos excepcionales que han alcanzado, en razón de nuestros intereses y de nuestras emociones, importancia de acontecimientos históricos, la memoria nos abandonaría velozmente si no fuese más que conmemoración pasiva. En realidad, se acompaña de un trabajo retrospectivo de organización, para el cual, tanto como para la sistematización del porvenir en vista de la acción, aparecen, tensos y laboriosos, todos los resortes de la actividad intelectual.

Precisando aún más el concepto, el mismo autor añade: "Somos nuestro propio juez de instrucción; y cuando creemos limitarnos a interrogar nuestro pasado, completamos la respuesta y nos lo reconstruimos". Hasta llegar, por fin, a la fórmula por medio de la cual Poincaré explicaba nuestra manera de conocer no sólo nuestra propia historia, sino la del universo: "Adivinamos el pasado como adivinamos el porvenir".

Pero, además, en sus dos partes, la tesis de Halbwachs encuentra en la evidencia de ciertos hechos un apoyo por demás impresionante.

Es evidente, en primer término, que nuestros recuerdos varían, se acentúan, se transforman o desaparecen según los grupos a los cuales pertenecemos sucesivamente. Mientras vivimos en el seno de un grupo, nuestras pasiones, nuestros intereses nos obligan a mantener frescos en nuestro espíritu los hechos de su vida, de la vida de sus miembros y de la nuestra, y evocarlos oportunamente y con pleno conocimiento: el olvido de ellos podría acarrearlos, en nuestras actividades sociales, profesionales o mundanas, las peores consecuencias y hacernos pasar bien pronto por incapaces o torpes. Una vez abandonado el grupo, comenzamos a desembarazarnos del conjunto de recuerdos que se habían constituido en nosotros a su uso, y la velocidad con la cual nos desembarazamos de ellos es inversamente proporcional al tiempo durante el cual hemos formado parte del grupo: los que durante la guerra han sido traídos y llevados de formación en formación saben bien lo que esto significa. El encuentro con un antiguo camarada "refresca" por un instante los recuerdos correspondientes al período vivido en común y al grupo del que ambos hemos formado parte, hasta el día en que el instante en que hemos pertenecido al grupo está tan lejano, o nuestro apartamiento por lo que a él se refiere es tan absoluto, ha sido consagrado por un olvido tan durable, que los rostros otrora familiares no nos dicen exactamente nada. La desgracia aquí consiste en que esta desaparición radical de los recuerdos no se produce en todos los interesados con un exacto sincronismo y que muchas personas, de las cuales no recordamos nada, se obstinan desesperadamente en reconocernos. Incluso cuando nuestros recuerdos subsisten sucede con frecuencia que la experiencia adquirida y los medios por los cuales hemos atravesado los modifican y los transforman de modo más o menos

perceptible. El profesor conserva, en general, de su vida de estudiante un recuerdo totalmente doctoral. La *laudatio temporis acti* que implica una transformación semejante es impuesta a los ancianos y a veces también a los hombres maduros, menos por la edad que por la dificultad creciente que experimentan ante la comprensión de las nuevas condiciones sociales, de orden material o moral, a las que las generaciones que les siguen se adaptan naturalmente porque no han conocido otras. La riqueza, la precisión de nuestros recuerdos parece ser obra, al menos en parte, del ambiente colectivo en el cual vivimos y, a través de él, de los ambientes colectivos en los cuales hemos vivido anteriormente y cuya influencia permanece tanto más marcada cuando fue más durable y más penetrante.

Tampoco es menos evidente que lo mismo que a menudo nos asaltan recuerdos sobre los cuales nos esforzamos en precisar su fecha, es frecuente también el caso de que partamos de una fecha para evocar los recuerdos relacionados con ella. Son dos modos distintos del espíritu que presentan por igual una utilidad práctica. Constantemente tenemos necesidad de saber cuándo hemos visto, dicho o hecho tal cosa; pero también es corriente el que tengamos precisión de saber qué cosa hemos visto, dicho o hecho en tal o cual momento. Ahora bien, para preguntarnos qué hacíamos nosotros en 1925, en mayo último o el domingo hizo quince días, nos es absolutamente necesario conocer el mecanismo y poseer el manejo del sistema cronológico donde están comprendidos los domingos, los meses de mayo y los años a partir de Jesucristo. Este tipo de cuestiones, que nos es tan familiar, no sería directamente inteligible para un hombre que no dispusiera del mismo sistema cronológico. Sería radicalmente ininteligible para el que no dispusiera de ninguno al que poder referir la transposición indispensable. Esta comprobación es doblemente interesante. En primer lugar, no procedemos aquí del recuerdo a su fecha y del cuadro al marco, sino de la fecha al recuerdo y del marco al cuadro. No evocamos el recuerdo sino por llenar el marco, y no tendríamos prácticamente recuerdo si no hubiese marco que llenar con él. La existencia del marco es, pues, la primera condición eficaz del recuerdo. En segundo lugar, es evidente que el marco no es obra de nuestra experiencia personal, sino de la experiencia colectiva. Por espontánea y natural que nos parezca, por habitual que nos sea, la manera como nuestra memoria procede en semejante caso implica, en efecto, la intervención necesaria de la colectividad, ya que ni siquiera sería concebible si no tuviéramos conocimiento, tomado del medio que nos rodea, de los días de la semana, los meses y la sucesión de los años. Por otra parte, es también evidente que el conocimiento que tenemos de nuestro pasado está hecho, a la vez, de recuerdos propiamente dichos y de lo que podemos denominar conocimientos.

Entre estos conocimientos comprendemos, en primer término, la noción de los hechos de interés para nuestra familia, nuestros amigos, nuestras relaciones, nuestros conciudadanos, nuestro grupo, acaecidos durante nuestra vida, sin que

por ello hayamos sido ni sus agentes ni sus testigos, y los cuales han llegado hasta nosotros a través de conversaciones o de lecturas, inmediatamente de sucedidos o después de algún tiempo. Cuando más interesantes hayan sido los acontecimientos para nuestro medio, más han resonado en él y suscitado emociones. La incorporación a nuestra propia historia arranca del hecho de esa resonancia, en proporción a las emociones suscitadas y cuyo recuerdo permanecerá en lo sucesivo adherido a nosotros. No existen hiatos en nuestra conciencia entre lo que hemos visto y oído por nosotros mismos y lo que solamente sabemos haber visto y oído. De esa manera, nuestra existencia personal desborda en el espacio el marco que le ha sido estrictamente asignado. También lo desborda en el tiempo. Los funerales de Luis XIV pertenecen para mí a un pasado que sé perfectamente que no es el mío. Pero el retorno de las cenizas de Napoleón, hecho también anterior a mi nacimiento, me ha sido en mi infancia tantas veces contado por mi padre que ya no le sitúo en el mismo pasado: el conocimiento que tengo de él, y que debo a los recuerdos de mi padre ha conservado algo de su calor. Algunos dementes seniles, que no verifican las correcciones de que yo soy aún capaz, reproducen como recuerdos personales el relato de acontecimientos a los cuales, habida consideración de las fechas, sólo sus padres pudieron asistir.

Más entre los objetos de nuestros conocimientos, los más interesantes para nosotros son tal vez los hechos que han pertenecido a nuestra propia experiencia, de los cuales hemos adquirido personal conocimiento, de los que hemos sido actores o testigos; pero de los que no sabemos sino que han tenido lugar porque es necesario, empíricamente, lógicamente, que hayan tenido lugar en efecto. La experiencia, el buen sentido exigen que, desde el instante en que he cursado mis estudios en el liceo haya ido al liceo una primera vez. Admito, pues, mejor dicho, sé, pues, que hubo un día en que fui al liceo por primera vez. Mas lo cierto es que de esta primera vez que fui al liceo no he conservado absolutamente ningún recuerdo. Solamente, a fuerza de frecuentar, más tarde, el liceo, he acabado por saber de memoria la manera como está construido y distribuido, el detalle de su disciplina, los nombres y los rostros de mis profesores y mis camaradas; y he dicho saber de memoria porque no son éstos recuerdos propiamente dichos, sino acumulaciones de experiencias que se refieren a un período determinado de mi vida y no a sus momentos sucesivos. También he tenido ocasión de leer cuales son habitualmente los sentimientos de un niño el día en que llega por vez primera al liceo. Dispongo, pues, de todos los elementos necesarios para operar de mi primera jornada en el liceo una reconstitución plausible, verosímil, hacia la cual me sentiré inclinado como si fuera auténtica, ya que ella no chocará ni con mi propia experiencia ni con la experiencia común. El saber abstracto del cual he partido, la noción que se me imponía lógicamente, consistente en la certeza de haber asistido una primera vez al liceo, agrandada por todos los conocimientos que la experiencia me permite y me impulsa a relacionar con ella, acabará por adoptar a los ojos de mi conciencia figura de recuerdo.

Salta a la vista que el conocimiento que tenemos de nuestro pasado está hecho, en efecto, de la mezcolanza de tales conocimientos y de recuerdos propiamente dichos. De los diez años pasados en el liceo conservo un amasijo de recuerdos discretos, evoco gran número de escenas dispersas en las cuales mis camaradas y yo hemos tomado parte. Mas al ordenar estos recuerdos y estas escenas se echa de ver que no son suficientes para llenar diez años, que se suceden con intervalos más o menos cerrados, que no hay, en general, entre ellos continuidad ni empírica ni lógica. Si entre los momentos así directamente conocidos de mi vida de liceo interpongo, en efecto, toda una serie de momentos más o menos fáciles de reconstituir, que aseguren a los precedentes la continuidad de cuya falta adolecen, es porque sé que he pasado diez años en el liceo, y si lo sé es gracias menos a mi experiencia personal, ya que ella sólo me proporciona el conjunto de recuerdos dispersos de que acabo de hablar, que a esta regla empírica, impuesta tanto a la experiencia de otro cuanto a la mía, y que determina que cuando una masa de recuerdos se refiere a los mismos lugares, ocupa una parte más o menos extensa de nuestra vida, es señal de que hemos pasado en tales lugares ese período entero de nuestra vida y, en el caso particular, que si entre los recuerdos de sus diez a sus dieciocho años un hombre posee una serie de recuerdos relacionados con intervalos más o menos regulares a un mismo establecimiento escolar, es señal de que ha hecho allí sus estudios.

En la noción de nuestro pasado, la mezcla de los recuerdos propiamente dichos y de los conocimientos es tan compacta, que en ciertos casos somos incapaces de reconocer si, en efecto, tenemos que habérmolas con conocimientos o con recuerdos. Cuando en 1887, por ejemplo, el general Boulanger fue nombrado comandante del Cuerpo de Ejército de Clermont-Ferrand, una parte de la población parisina quiso oponerse a su partida, y entre otras manifestaciones de esta voluntad, las casas de la calle de Lyon, que el general debía recorrer hasta llegar a la estación cuando abandonase París, aparecieron, desde el primero al último piso, cubiertas de carteles que proclamaban que no partiría. Yo recorrí entonces esta calle dos veces por día para ir y venir al liceo: por consiguiente, es humanamente seguro que vi, con mis propios ojos, estos carteles. Pero su existencia me es también conocida: en aquel momento, por los periódicos; más tarde, por mis lecturas. Así que, cuando me pregunto hoy sobre el particular, me es absolutamente imposible determinar si es que me *acuerdo*, en efecto, de haberlos visto, o si es que *sé*, solamente que han estado expuestos, de la misma manera que sé que durante el reinado de Francisco I hubo un Proceso de los Pasquines. Cuando pienso en esos carteles, ¿los veo realmente como mis ojos de niño los contemplaron sin duda, o es sólo que auxiliado por el conocimiento que tengo de la calle de Lyon y de la manera como tales carteles fueron hechos y expuestos, reconstituyo simplemente una visión en realidad completamente desvanecida hoy en mi memoria propiamente dicha? En verdad que lo ignoro, tanto más cuanto más me interrogo.

Así pues, entre lo que llamamos nuestros conocimientos y nuestros recuerdos propiamente dichos no hay solución de continuidad, y nuestros conocimientos, al entremezclarse, acaban por tener figura de recuerdos. ¿No es, entonces, tentador admitir que nuestros recuerdos propiamente dichos se reconstituyen igualmente a partir de nuestros conocimientos? En el primer caso, cuando los conocimientos vienen a convertirse en recuerdos, el proceso mental sería acompañado de esfuerzo, sería más o menos voluntario y quedaría, por consiguiente, más o menos consciente de él y de su propio carácter. En el segundo caso, cuando intervinieran recuerdos propiamente dichos, el proceso mental debería a su espontaneidad inmediata, a su automatismo, el descubrir a la conciencia el secreto de su progreso. Pero en uno y otro caso, el proceso mental sería el mismo, y esta identidad hallaría su confirmación en la imposibilidad radical en que nos encontramos a veces para reconocer si el conocimiento que tenemos de nuestro pasado está compuesto de recuerdos propiamente dichos o de conocimientos organizados en recuerdos.

Veamos, por ejemplo, lo que sucede cuando me pregunto qué hacía yo en 1905. Me remito enseguida a uno de esos datos biográfico-históricos que figurarán en mi esquelita de defunción y que he acabado por saber de memoria y por tener siempre a mi disposición, tanto me he visto obligado a repetirla o escribirla: la fecha de mi tesis de medicina pasada en junio de 1906. Una vez en posesión de esta señal, parto al descubrimiento de mi pasado orientándome conforme a los hilos conductores que me proporcionan las reglas empíricas y sociales que necesariamente han determinado mi vida. Para pasar una tesis de medicina es preciso haberla escrito y hecho imprimir, es preciso haber sufrido ciertos exámenes y cumplido determinadas condiciones. De este modo, si puedo llenar el año de 1905 de un número creciente de acontecimientos relacionados conmigo es porque sé que soy doctor en medicina, que pasé mi tesis en 1906 y que durante el año anterior mi vida no pudo ser sino un caso particular, un ejemplar de un tipo de existencia común a millares de personas en todas las Facultades de Francia, conforme a los reglamentos en vigor.

En estas condiciones viene a ser verosímil que, en efecto, como quiere Halbwachs, nuestros recuerdos propiamente dichos sean, no reproducciones de acontecimientos de nuestra vida pasada, sino reconstituciones o reconstrucciones irrealizables al margen de la vida social. Pues tantas pruebas convergentes nos dejan en su análisis la firme impresión de que nuestra memoria histórica se resuelve, por decirlo así, en conocimientos que somos incapaces de alcanzar y de utilizar por nuestro propio esfuerzo, ya que son marcos y nociones que la colectividad nos suministra y nos impone, que aseguran en ella su fijeza y coherencia, regulando para nosotros constantemente su empleo.

Sin embargo, esta negación y esta socialización del recuerdo tropiezan con dificultades y objeciones no menos evidentes que las pruebas que acabamos de aducir en su apoyo.

Partiendo de los datos de la experiencia colectiva para reconstituir nuestro pasado, nos sería posible operar muchas reconstrucciones igualmente verosímiles, entre las cuales tendríamos la posibilidad de elegir y, por lo tanto, de dudar. Ahora bien, es corriente realizar de todas estas reconstrucciones posibles solamente una, la cual se nos aparece como respuesta a lo que, en efecto, pasó en otro tiempo. ¿Por qué elegimos espontáneamente esta reconstrucción con preferencia a todas las otras? ¿Qué razones tenemos para reconocerla de golpe como verdadera? Es preciso, que haya algo que determine nuestra elección espontánea y sea garantía de su exactitud. Volviendo al ejemplo en cuyo desarrollo nos encontrábamos, el reglamento de los estudios médicos exigía que antes de pasar mi tesis hiciese unas prácticas de partero, y era corriente, entre los estudiantes de entonces, que estas prácticas se llevasen a cabo en las clínicas a cargo de Pinard o de Budin. Podemos pues, admitir, que las reglas del grupo a que entonces yo pertenecía me proporcionan el recuerdo de unas prácticas realizadas con Pinard o con Budin. Pero si, llegando a este punto, hablo sin cavilar de mi pasantía con Pinard, me habrá sido preciso invocar todas las circunstancias sociales que me condujeron hasta él, y, por este camino, tropezar con algún recuerdo propiamente dicho de una experiencia personal que, sobrevenido a la sazón, haya especificado y concretado la reconstrucción de mi pasado.

Por otra parte, disponemos de cierto número de recuerdos espontáneos que tienden a buscar un lugar en nuestra biografía, en vez de nacer de la necesidad de llenar en ella una laguna. Por ejemplo, vuelvo a ver confusamente, en una noche de verano, después de unos fuegos artificiales, en una calle que me parece desierta y negra, un rapazuelo con las piernas al aire caminando delante de sus padres, y al que un perro que ladra pone en gran espanto. El muchacho soy yo, y los padres son mis padres. No ignoro, en primer lugar, que tales recuerdos tienen algo de consuetudinario: nos referimos a ellos como especies de ejemplares caprichosamente escogidos entre las que fueron nuestras emociones infantiles. Tampoco ignoro, en segundo término, que de todos esos recuerdos son éstos precisamente los más difíciles de concretar en el tiempo; pero sin que dejen de presentar por eso una especie de retroceso conmovedor que representa afectivamente su fecha y que los hace retoñar en el pasado de manera distinta de cómo lo haría el enunciado de su año, mes y día. No sabemos exactamente su lugar en el pasado anónimo; pero los sentimos fuertemente en nuestro propio pasado. Finalmente, todos los elementos de la escena que acabo de evocar pertenecen a la experiencia de todo el mundo: nada más fácil que imaginarla y reconstruirla con su ayuda. Pero ¿de qué marcos, de cuáles datos partiría yo para reconstruirla en efecto y para ponerla a mi cuenta? Ni siquiera sé en dónde ni cuándo tuvo lugar; apenas si presumo que fue en el décimo segundo distrito y en un 14 de julio⁴, conjeturas éstas por lo demás añadidas de golpe. Solamente

⁴ Fecha de la toma de la Bastilla que marca el comienzo de la Revolución Francesa. Nota del traductor.

atañe directamente a mi pasado. Por otra parte, entre los miedos de mi infancia, no es ella de las que su recuerdo provocaba la risa de mis padres. Con los marcos y los conocimientos que solicitan y permiten el recuerdo de tantas otras no parece que la evocación hecha aquí tenga ninguna adherencia que haya permitido y permita aún provocar su reconstitución. Si en verdad existen tales recuerdos es necesario, pues, dejar su lugar a una memoria que sería reproducción del pasado. Por consiguiente, las investigaciones semejantes a las de Halbwachs nos invitan con justa razón a disminuir en la memoria la parte de la intuición sensible y de su persistencia bajo una forma y por un mecanismo aún desconocidos, pero no podrían autorizarnos a eliminarlas por entero. No habría memoria si algún reflejo de las intuiciones sensibles iniciales, cuyo carácter es enteramente personal, no llegase a entrar de nuevo en la conciencia.

Sucede en la memoria como en la percepción. La intuición sensible es la condición *sine qua non* de la percepción: pero, como hemos visto, las intuiciones sensibles no se organizan plenamente en percepciones sino gracias a un conjunto de nociones genéricas, a una visión del mundo y de la experiencia que debemos a la colectividad. De la misma manera, la persistencia de las intuiciones sensibles, por naturalmente enigmática que sea, es la condición *sine qua non* de la memoria. Mas esta persistencia no nos provee de recuerdos propiamente dichos, humanos en el sentido pleno del término, determinados, localizados y fechados, sino gracias a los marcos y a las reglas que la colectividad nos proporciona y a las cuales deben nuestros conocimientos su consistencia. En el fondo es la aportación colectiva quien nos permite aprehender lo real y reconstruirlo después, una vez que ha desaparecido.

A la luz de la teoría sociológica de la memoria así rectificada, muchos hechos de la experiencia corriente no son más inteligibles.

Las singularidades de nuestros recuerdos de la infancia han sorprendido siempre a los observadores. Tomaremos aquí en consideración la rareza, la discontinuidad y el desorden. En efecto, solamente a partir de cierto momento nuestro pasado y nuestros recuerdos presentan para nosotros en su conjunto esa continuidad regular anteriormente considerada. Ese momento se encuentra evidentemente determinado por ciertas condiciones fisiológicas, cuya importancia no puede ser desconocida. Según Binet y Simon, el niño normal no se encuentra capacitado hasta los ocho años para saber la fecha del día, lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que a esa edad el manejo abstracto y lógico de nuestro sistema cronológico no tenga ya secretos para él. Pero la fijación de este momento obedece a causas sociales, además de lo en él atribuible a las condiciones fisiológicas, se encuentra frecuentemente determinado por el primer contacto con un ambiente social que rebasa el círculo de la familia: la entrada al liceo, por ejemplo. Hasta entonces la vida del niño es enteramente familiar. Se desarrolla en un espacio limitado, en el que la casa paterna es el centro natural, la cual engloba en su entorno los parajes de sus paseos y se pierde más allá en una especie de nada que no materializa ni objetiviza ningún conocimiento, y en

un tiempo en el que riman solos, sin medirle ni ordenarle con precisión, los acontecimientos que han entristecido o alegrado a la familia. Cuando papá vivía aún, cuando Cuqui hizo su primera comunión, cuando Biquete estuvo enfermo: he ahí como se fecha en familia y con los niños. Los adultos saben al mismo tiempo el año en que papá murió, o Cuqui hizo su primera comunión, o Biquete estuvo enfermo, saben los acontecimientos políticos o sociales que acaecieron en la misma época: la vida de fuera penetra por doquiera su vida y la vida de los suyos. El niño no sabe nada de esto y su vida se encuentra aislada en la vida familiar. Es así como de la única enfermedad infantil, anterior a mi entrada en el liceo, de que conozco la fecha, es mi escarlatina, porque comencé precisamente a padecerla el día en que oí en la calle de Rivoli a los vendedores de periódicos gritar la muerte de Víctor Hugo, que sumió a París en una emoción formidable. Así, pues, tuve la escarlatina en 1885. Pero si lo sé es gracias a una coincidencia que, fortuita en el niño, es regla general en los adultos. Normalmente no existen fechas para los acontecimientos de nuestra primera infancia, porque los situamos imperfectamente en relación con los acontecimientos solamente fechados para los adultos que nos rodean, y cuyo orden de sucesión es para nosotros impreciso e incierto. Así, pues, cuando ya adultos y en posesión de nociones y marcos colectivos, a partir de los cuales intentamos el descubrimiento de nuestro pasado, queremos reconstituir nuestra infancia, tropezamos con dificultades insuperables, en las que ni los marcos ni las nociones nos sirven de nada en la compilación de los acontecimientos que han sido vividos independientemente de ellos y que, por consiguiente, no pueden ser iluminados con su luz. Ello explica cuán precarios y escasos son nuestros recuerdos de infancia. Los procedimientos mnésicos que debemos a la colectividad y que nos permiten establecer en todas direcciones la cadena de nuestros recuerdos, no concuerdan con este periodo de nuestra vida en el que aún no hemos nacido a la inteligencia socializada. Los recuerdos de infancia tienden a la reproducción espontánea de las intuiciones sensibles, de las cuales estamos bien lejos de percibir el misterio. Contribuyen a probar su existencia y muestran al mismo tiempo su insuficiencia para asegurarnos el conocimiento de nuestro pasado en su continuidad y en su orden.

La memoria de los hombres varía en sus formas según su condición social. Para el campesino lo interesante son las estaciones en las cuales tiene que dedicarse a determinados trabajos y los años de buenas o malas cosechas. Un funcionario ingresa en la administración a los 25 años, para jubilarse a los 60. A estas dos edades corresponden dos fechas y entre estas dos fechas se inscriben los ascensos regulares, los cambios de residencia que suponen igualmente otras tantas fechas y que la preocupación por el porvenir y la redacción de los correspondientes documentos administrativos hacen que se sepan de memoria. Para los recuerdos del funcionario todas estas circunstancias significan otros tantos hitos cronológicos fijados y ordenados con referencia a ellas, y si el funcionario emprende el relato de su vida, este relato adquirirá merced a la existencia de esos hitos, una continuidad y una plenitud al menos aparentes.

Cuando un hombre puede decirnos lo que ha sido y donde ha estado, año por año y mes por mes, nos inclinamos a juzgar su memoria como excelente. Mas si, como yo he tenido muchas veces ocasión de comprobar, preguntáis a un joven obrero o a un joven campesino a punto de terminar su servicio militar que ha hecho a partir de su salida de la escuela, es decir, después de la edad de los 12 a los 14 años, lo más seguro es que, con los datos que os suministrará, no os sea posible llenar los siete u ocho años transcurridos hasta su entrada en el regimiento. Os dice haber estado tantos meses o tantos años de aprendiz aquí y de obrero allá; pero si verificáis la suma, os encontraréis muy lejos de haber encontrado su total. Tomad, por el contrario, a un estudiante en las mismas condiciones: él sabe que de los 10 a los 18 años estuvo en el liceo, donde, anualmente, pasó a una clase superior, después de lo cual siguió durante dos años los cursos en una facultad. Tal clase estaba a cargo de tal profesor, el profesor tenía tal edad, y eso era en tal o cual año. En su relato, su vida, jalonada de hitos cronológicos y de sus conexiones empíricas y lógicas, es evocada gracias a la sistematización colectiva de los cursos escolares con una continuidad que el campesino y el obrero no pueden dar a la suya. ¿No constituye esto un ejemplo bien elocuente del papel de los marcos colectivos, si no en la reconstrucción, al menos en la evocación de los recuerdos?

Esta misma confrontación del joven obrero y del estudiante nos invita al mismo tiempo a hacer entre la organización y la riqueza de la memoria una distinción necesaria. Puede poseerse una abundancia de recuerdos concretos sin tener por ello una memoria histórica propiamente dicha, es decir, sin disponer de la capacidad necesaria para agruparlos en una relación ordenada que proporcione al oyente la impresión de una biografía continua y completa. Se puede, por el contrario, hacer de la vida un relato satisfactorio por su continuidad cronológica y su verosimilitud empírica, olvidando radicalmente en él la mayor parte de esos incidentes que confieren a los diversos acontecimientos de nuestra existencia su originalidad y su color. La precisión de los recuerdos ofrece, pues, en realidad, un doble sentido. Nuestros recuerdos pueden parecer precisos por la seguridad con la cual se conformen a las exigencias de nuestra experiencia y de nuestra lógica, por la coherencia continua que se establezca entre ellos y los hitos colectivamente consagrados, incluso para los que no nos proporcionan sino referencias vaguísimas; pero pueden serlo también por la abundancia de informes que nos suministren sobre un acontecimiento particular de nuestro pasado, aun en el caso de que sitúen insuficientemente este acontecimiento en nuestra vida y en la vida colectiva. Volvemos, pues, a encontrarnos con la oposición de la memoria socializada de reconstitución y de la memoria espontánea de reproducción, y en la cual parece que la proporción varía en cada individuo no sólo en razón de su condición social, sino también en la de su constitución fisiológica.

Sabemos el problema que plantea la memoria afectiva y cómo su existencia ha sido negada por los unos y afirmada por los otros. Mas es curioso comprobar

que ella sola, entre todas las formas de la memoria, ha sido puesta en tela de juicio. Esa clase de memoria aparece como la más individual y sus manifestaciones escapan frecuentemente a la influencia de los procedimientos mnésicos que poseemos de la colectividad. Los recuerdos llamados afectivos surgen espontáneamente, de una manera por completo inesperada, y son tal vez los que, representando para nosotros el retroceso más emocionante, se muestran en general como los más rebeldes a toda precisión de fecha. El haber sido puestos en duda, ¿no será en parte por efecto de las exigencias de la memoria socializada, que tiende a pretender que no existen más recuerdos verdaderos que aquellos de los cuales somos permanentemente dueños y a los cuales nos resulta lícito asignar sitio y papel preciso en nuestro pasado?

Por último, nuestros recuerdos no pueden ser modificados a voluntad. Presentan una especie de objetividad interna que les opone a la vez a la plena exterioridad de la percepción y al capricho arbitrario de la imaginación pura. Este carácter es debido a la exigente persistencia de las intuiciones sensibles, sujetas después, sin embargo, a extraordinarias deformaciones, el estudio de cuyo testimonio ha suministrado abundantes pruebas: es excepcional, por ejemplo, que recordemos exactamente el color de los ojos, del pelo, de los vestidos de las personas encontradas una o muchas veces. Este carácter es debido también a la objetividad de los marcos y de las nociones con cuyo auxilio reconstituimos nuestros recuerdos, en cierto sentido independientes de nosotros, puesto que nos vienen de fuera. No somos los dueños de esta reconstrucción que se opera en nosotros conforme a las reglas comunes a todos y válidas para todos, según las cuales se contrastan, por así decirlo, nuestros recuerdos y los ajenos. Es verdad que la existencia de estas reglas contribuye al mismo tiempo a deformar nuestros recuerdos, ya que es frecuente que si cerramos los ojos por un momento a lo que se les opone, ellas nos impiden después comprenderlo en nuestra reconstitución. Preciso es, por ejemplo, ser un profesional para advertir en el relevo de la guardia que el número cinco de la segunda fila ha olvidado una parte de su corraje y, por consiguiente, poderse acordar de ello. Mas este carácter se debe, tal vez, sobre todo, a esa exigencia de la colectividad que, para la seguridad de las relaciones entre los hombres, quiere que sus recuerdos sean exactos. Una vez operada la reconstrucción de un acontecimiento de nuestro pasado, no nos sentimos con derecho para cambiar nada en él, pareciéndonos que nuestro deber consiste en atenernos al resultado obtenido. El empecinamiento que ponemos en afirmar la fidelidad de un recuerdo es debido menos, quizás, a la resistencia que él opondría a las modificaciones que intentásemos introducirle, que al sentimiento de eso que la colectividad se autoriza a exigir a este respecto de nosotros. La vida en sociedad no nos ayudaría, pues, solamente a reencontrar nuestros recuerdos; contribuiría también a dotarlos del rigor ante el cual se inclinan nuestras imaginaciones.

Del conjunto de estas consideraciones parece deducirse, evidentemente, que el juego de la memoria en el hombre está penetrado por entero de influencias

sociales y que es conveniente distribuir su estudio entre la psicología colectiva, de una parte, para determinar precisamente lo que debe a las aportaciones de la colectividad, y de otra, las psicologías fisiológica y diferencial, que investigarán lo que tiene de específico e individual. El papel, pues, de la psicología colectiva aparece aquí como esencial. No nos adueñamos inmediatamente de la memoria sino bajo sus formas organizadas tales como la acción de la colectividad las ha hecho y en las cuales vienen a fundirse, por así decirlo, en las profundidades, sus caracteres específicos; en la superficie, sus singularidades individuales. Así, pues, una vez más, para determinar exactamente los campos respectivos de la psicología fisiológica y, sobre todo, de la psicología diferencial, es necesario que la psicología colectiva determine de antemano todos los caracteres que en el curso de las edades y de las civilizaciones ha tomado el mecanismo de los recuerdos, sucesiva o simultáneamente, de los diversos sistemas de representaciones colectivas en el seno de las cuales actúa siempre.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Reseña: Lefebvre, G. (1986). *El gran pánico de 1789: la Revolución francesa y los campesinos*. Barcelona: Paidós (1932).

Sigrid Bethsabe Bravo Méndez¹

Sección: Reseñas

Recibido: 16/02/2021

Aceptado: 04/03/2021

Publicado: XX/XX/2021

En este libro, Georges Lefebvre (1874-1859) hace un estudio historiográfico de lo que se llamó "el gran pánico de 1789", ocurrido en Francia en tiempos de la efervescente revolución. Cada momento del libro (publicado en 1932) contiene una serie de capítulos que permiten entender el tema desde su contexto político, económico y social, pasando por la formación de creencias colectivas y su propagación: el "complot aristocrático" y las crecientes sublevaciones a partir de las desigualdades sociales, hasta una detallada explicación de cómo se conforma y cómo se reproduce el gran pánico; siempre sustentado de diversos testimonios que él recauda: cartas, cuadernos de quejas, rumores, comunicados oficiales, que él encontró en diversos archivos de toda Francia.

El estudio es relevante porque agrupa la serie de terrores que se dieron en Francia y, aunque algunos historiadores los habían descrito por separado, él no los presenta aislados, sino en conjunto, conformando lo que se denomina: "el gran pánico de 1789", un fenómeno que impulsó la revolución. Para estudiarlo, Lefebvre dividió el libro en tres grandes momentos: I. "El campo en 1789", que contiene los cinco primeros capítulos, describe el contexto social de las zonas campesinas, los inicios de la revolución, los comienzos de las sublevaciones y la toma de armas ante los primeros pánicos; II. "El complot aristocrático", que estudia, hasta el capítulo once, tanto los inicios de esta idea, como su papel en los pánicos al detallar las diversas reacciones que tuvo en las poblaciones francesas; III. "El gran pánico", el momento final del libro que comprende hasta el capítulo diecinueve, en donde él desmenuza puntual y claramente "el gran pánico", haciendo un trabajo de clasificación de todos los pánicos que lo conforman.

¹ Estudiante de sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: sigrid.bethsabebm@gmail.com

Toda la primera parte del libro ("El campo en 1789") es una contextualización detallada sobre la situación social, económica y política de la sociedad francesa. Para ello, el autor comienza con el capítulo: "El hambre", que relata la condición miserable de los obreros en las ciudades, más el creciente despojo de la tierra a los campesinos que aceleraban el temor a la carestía y que "ante la menor crisis iba a engrosar la masa de vagabundos y jornaleros agrícolas" (1986, p. 11). Lefebvre recurre a su vez a documentos que le proporcionan información demográfica para entender el fenómeno en un contexto nacional y demuestra que la mayor parte de la población francesa en 1789 pertenecía a la clase proletaria (jornaleros tanto en el sector rural como en el urbano) mientras que una pequeña minoría estaba integrada por los propietarios privados, que tenían la posesión de la tierra.

Las cifras que el autor encuentra en cada localidad de estudio demuestran que más del 75% de la población estaba conformada por jornaleros, mientras el resto se repartía entre los principales poseedores de la tierra: "sacerdotes, nobles y burgueses" (1986, p. 13), quienes acaparaban la tierra mientras la población rural crecía cada vez más. "Entre 1770 y 1790 se calcula que Francia aumentó su población en dos millones" (1986, p. 13), lo que agravó la situación en las familias de clase media y baja, ya que los salarios eran miserables, las familias numerosas —entre 8 y 9 hijos por familia, escriben en un cuaderno de quejas las familias de La Caure— y el aumento del precio del pan (como alimento básico) se hacía cada vez más difícil de pagar.

Para comprender los inicios del miedo, en el capítulo segundo: "Los vagabundos", Lefebvre describe al pequeño grupo de hombres que poseía cantidades pequeñas de tierra; los pequeños poseedores requerían de un salario complementario para su manutención y las opciones para lograrlo eran convertirse en artesanos o comerciantes, pero quienes no tenían esa posibilidad (1 de cada 10 pobladores) tenían que recurrir a la migración errante por los pueblos y ciudades de Francia (1986, p. 20). El vagabundeo por sí mismo ya imponía miedo entre los habitantes y pobladores del campo. Los "rostros extraños", como enuncia el autor, siempre desencadenaban miedo o inseguridad por la llegada del desconocido; un agricultor de los alrededores de Aumale decía: "no nos acostamos sin temor; los pobres que andan de noche nos atormentan, sin contar con los que mendigan en el día, que ya son numerosos" (1986, p. 25). En tiempos de los pánicos, el vagabundo frecuentemente fue confundido con el "bandido", y en muchas circunstancias su aparición fue el motivo para alertar a los pobladores y prevenirlos de un ataque. Esta confusión (vagabundo/bandido) fue una de las imágenes del gran pánico.

En el capítulo tercero: "Los motines", Lefebvre revisa las crecientes sublevaciones del pueblo debido al hambre: "porque los ricos, propietarios y arrendatarios, en conveniencia con los comerciantes... ministros y demás funcionarios del rey... habían exportado los excedentes [de la producción del trigo] para venderlos al exterior a mejor precio". A ello se sumaba el aumento

en la venta del grano y las restricciones del derecho colectivo a la tierra, restricciones que desaparecían cada vez más al volverse la tierra propiedad privada de unos cuantos. Así nacen las primeras sublevaciones por una mejora en los salarios. A la par, estas movilizaciones del pueblo incrementaban el miedo, y quien no estaba enterado de ello, recurrentemente las confundía con los ataques de los “bandidos”. En palabras de Lefebvre: “el pueblo creaba el pánico en sí mismo” (1986, p. 47).

En los últimos dos capítulos de la primera parte, el autor relata a detalle la importancia de que Luis XVI convocara a los Estados Generales para que la aristocracia retomara las riendas de los tres Estados, sin embargo, este contexto, señala el autor, hizo propicio un escenario de mayor pánico, pues las revueltas se desencadenaron con gran enfado de parte de los estados sublevados. Finalmente, Lefebvre enmarca la situación de la toma de armas del pueblo, que exigía la justicia en torno a la tierra y el trigo, así como de la aristocracia, que pretendía proteger el *statu quo*: las ventas al exterior y la propiedad privada, agregando que se incrementaba un gran sentimiento de unidad nacional que reclamaba el voto por cabeza, así pues, les competía retomar el orden. En medio del caos social, las noticias sobre los bandidos-saqueadores fue la pólvora que contribuyó a explotar el gran pánico y propiciar un escenario más catastrófico.

La segunda gran parte del libro se dedica a estudiar el principio del “Complot Aristocrático”, la idea de que la aristocracia se vengaría del pueblo por sus diversas acciones, junto con el imaginario de que los bandidos eran el instrumento de terror que esta última utilizaba para infundir miedo. Este error colectivo, como dice el autor, se plasmaba de manera escrita en un principio. Las noticias difundidas y de las que se tiene documentación se encuentran en el segundo apartado: “La propagación de las noticias”, que viajaban por medio de las postas (las caballerías que se encontraban en los caminos, cada dos o tres leguas de distancia, para relevar los correos) y de allí se repartían las noticias a los poblados cercanos para hacer pública la información. Finalmente, las noticias eran leídas en las plazas. Sin embargo, como escribió Marc Bloch en su reseña a esta obra: el instrumento principal de propagación fue la vía oral: “pues la inmensa mayoría de los franceses no sabían leer y cinco o seis millones de ellos incluso desconocían la lengua nacional” (1999, 241). Además, el correo postal solo era accesible para los que podían pagarlo.

En estos momentos del libro, Lefebvre ya deja ver a los nacientes pánicos en el campo y cómo se propagan. Ante el temor a los saqueadores, así en el campo como en la ciudad, hubo un crecimiento de la inseguridad y ésta fue caldo de cultivo para que se propiciaran otros pánicos, sobre todo en las épocas de cosecha. Así que, “una vez que se anunciaba la llegada de bandidos de inmediato todo el mundo creía verlos aparecer por un lado y en otro y se desataba un pánico local” (1986, p. 187). Casi cualquier acontecer era, o podía ser, confundido con algún asalto de los bandidos; un incendio, una riña entre pobladores, o simplemente haber visto a personas desconocidas caminar por

las leguas aledañas de las poblaciones, y la información podía venir de personas con peso oficial en sus anuncios, de sacerdotes o municipales, o de cualquier poblador: "no importa cuál sea su oficio o condición (un aparcerero, un pastor, una anciana o un cazador)" (1999, p. 238). La noticia sobre la llegada de los bandidos fue vista por los revolucionarios como parte del "complot aristocrático" para someter a las poblaciones a través del miedo. Se habían dado cuenta que se difundieron noticias de falsas alarmas en distintos lugares, pero en las mismas fechas y horas. Sin embargo, las alarmas por los bandidos fueron una excusa para que los pobladores tomaran las armas y se organizaran en guardias independientes, "los hechos se volvieron contra la aristocracia pues el gran pánico aceleró el armamento del pueblo y provocó nuevas revueltas agrarias" (1986, p. 193). Como podemos ver, el Gran Pánico se conforma de los pánicos generados por el temor a los bandidos, el del complot aristocrático, las sublevaciones y los pánicos locales que se desencadenaban por cada uno de los anteriores.

Por último, la tercera sección llamada: "El gran pánico", comprende una selección de capítulos para entender, esclarecer y tipificar los componentes del "gran pánico". "Los caracteres del gran pánico" fueron aquellos componentes y su actuación en los distintos poblados de Francia, por lo cual, Lefebvre describe este fenómeno como un paroxismo que se extendió de manera rápida: "esas alarmas se propagaron hasta muy lejos y con gran rapidez en lugar de seguir siendo locales" (1986, p. 191). Así mismo, explica cómo los pánicos primitivos se encuentran relacionados con la idea del complot, al que va sumando los pánicos locales provocados por rumores, ruidos o señales extrañas. Los pánicos primitivos eran aquellos que nacían de cada población por cualquier contingencia que se presentara, o de los movimientos y alzamientos de los campesinos ante un posible ataque de la aristocracia. La organización de los campesinos infundía miedo a sus mismos pobladores, e inclusive eran confundidos desde otros lugares como si fueran desmanes de los bandidos. En la investigación, el autor encuentra que los pánicos tenían corrientes de partida y propagación; éstas, así mismo, se explican principalmente por incidentes locales surgidos por azar: está el pánico de Maine, de los Mauges, el del Franco Condado, el de Clemont y Picardía. Todos se expandieron desde sus localidades hacia los pueblos vecinos por medio del pueblo mismo, de municipalidad en municipalidad: "la población que se alarmaba pedía ayuda a la ciudad más próxima o creía que su deber consistía en advertir a la región limítrofe" (1986, p. 238). Sin embargo, Lefebvre encuentra que, en las regiones más apartadas y poco habitadas, la difusión del gran pánico no tuvo en ellas otro medio de propagación, pues era evidente que no podían recibir ayuda o alertar a los demás vecinos.

Para finalizar, podemos observar en toda la evidencia reclutada por Georges Lefebvre, que el "gran pánico" no estalla al mismo tiempo en todo el país, pero aun así con su atemporalidad ayudó a que se aceleraran las organizaciones

campesinas y comités para la caída del régimen. En "las Consecuencias del gran pánico", el autor añade que la solidaridad del pueblo nace y se une contra la aristocracia para dismantelar el complot. Lefebvre observa que el Gran Pánico "fue un esbozo de reclutamiento en masa... para que se manifestara el espíritu guerrero de la Revolución" (1986, p. 283). Así, se despierta en el pueblo una colectividad consciente de clase, una colectividad unida ante la situación nacional que les brinda la fuerza necesaria para no soltar las riendas de la Revolución. A propósito, un administrador de la duquesa de Brancas escribió una carta a su esposa: "Madame, el pueblo es el amo; es ya demasiado consciente y sabe que es el más fuerte." (1986, p. 284) En conclusión, el "gran pánico", entendido desde los habitantes como un instrumento que provocaría la desarticulación obrera y, sobre todo, campesina, fue el móvil (el miedo) que desató la acción colectiva en contra del clero y los aristócratas seguidores del rey, para derrocar el régimen despótico.

El estudio de Lefebvre fue un parteaguas en la historiografía. Deja como herencia una forma de observar y tratar los hechos históricos completamente original y relevante hasta nuestros días, por dos razones. La primera tiene que ver con una mirada que descubre realidades que no son obvias a los ojos del espectador, y al rastrear los hechos, o acontecimientos, descubre si son parte de un fenómeno de mayor envergadura. La segunda nos brinda las herramientas para encontrar los hechos reales: las pistas o pruebas para identificar la producción de noticias falsas y así saber de dónde vienen, cómo nacen, cuáles son las vías de su reproducción; en otras palabras, observar cómo se mueve o actúa el fenómeno. Esto último permite comprender sus consecuencias en las interacciones sociales, es decir, ver cómo reaccionan y actúan las personas, cómo al cambiar su realidad su acción se determina. En el caso de "el gran pánico" este propició que los intereses de la clase obrera y de los campesinos se articularan y materializaran en una dirección específica. Gracias a los pánicos y la idea del complot aristocrático, la Revolución Francesa ocurrió tal y como la conocemos.

REFERENCIAS

- Bloch, M. (1999). El error colectivo del "gran terror" como síntoma de un estado social. En *Historia e historiadores*. Madrid: AKAL (1ª ed., 1933).
- Lefebvre, G. (1986). *El gran pánico de 1789. La revolución francesa y los campesinos*. Traducción de María Elena Vela Ríos. Barcelona: Paidós (1ª ed., 1932).



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Reseña: Bloch, M. (2017). *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México: Fondo de Cultura Económica (1924).

Carlos Alberto Ríos Gordillo¹

Sección: Reseñas

Recibido: 15/12/2020

Aceptado: 10/02/2021

Publicado: 12/04/2021

"El gran libro de historia que en esos mismos años él estaba escribiendo, y que es la historia de un error, de una impostura: Los reyes taumaturgos (1924) (...) Aquí sí podemos verdaderamente decir que Bloch [ya] ha definido los intereses historiográficos y también los criterios de método en los cuales se inspirará toda su actividad futura".

(Ginzburg, 2015, p. 29)

1. A prácticamente un siglo de la aparición de *Los reyes taumaturgos*, publicado en 1924 por el historiador francés Marc Bloch (1886-1944), los tiempos actuales presentan una curiosa similitud con las condiciones en las que su autor concibió su primer libro de largo aliento; *El affaire Dreyfus*, y la Gran guerra europea (1914-1918), como ha sido estudiado, pero también la así llamada 'gripe española', cuyo efecto combinado generó veinte millones de muertos y repercutió en la visión del historiador sobre la historia, que él consideraba un punto de encuentro de las ciencias humanas. ¿No es acaso un libro que, mientras nos encontramos confinados en un mundo enfermo y esperamos la milagrosa vacuna que nos curará del coronavirus, rejuvenece ante nuestros ojos?

A diferencia de su colega Lucien Febvre (1876-1956), quien utilizó los trabajos de Charles Blondel y de Lucien Lévy-Bruhl para configurar sus estudios de

¹Profesor del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Correo electrónico: car@azc.uam.mx

psicología histórica, sea Lutero, Rabelais o Margarita de Navarra, sea el terror, la muerte, la seguridad o los sentimientos; (Febvre, 1982, p. 793-849) Marc Bloch se acercó al universo mental a través de la sociología y las representaciones colectivas durkheimianas. Dos disciplinas, dos concepciones, dos filiaciones, entre los padres fundadores de La Escuela de los *Annales* (Burguière. 2006, pp. 71-101) representan, a su vez, dos vías por completo distintas. Marc Bloch, para tener acceso a lo mental, escribió François Dosse: "se nutre más de la aportación de la sociología durkheimiana que de la psicología. Su proyecto se asemeja más al estructuralismo y anuncia los métodos de la antropología histórica" (1988, p. 83). En este sentido, la orientación teórica de la segunda posguerra seguirá el camino marcado por Marc Bloch, pues Lucien Febvre, "que a menudo es presentado como iniciador de la historia de las mentalidades, no será quien tenga más herederos." (1988, p. 83).

En *Los reyes taumaturgos*, su autor se preocupó por saber cómo los reyes de Francia de Inglaterra habían alcanzado el poder taumatúrgico, cómo lo habían usado y cómo lo habían perdido. Sumergido en la conciencia colectiva, Marc Bloch estudió la creencia en el milagro real de la curación de las escrofulosis (a través de la medicina, la psicología, la antropología, la historia, pero también el folklore, el mito, las supersticiones, la leyenda y las noticias falsas), que sobrevivió durante más de ocho siglos, al estar basado en la creencia de la realeza sagrada (la reverencia al gobernante consagrado y la creencia popular colectiva de su poder taumatúrgico), así como en un mundo mágico, maravilloso, pletórico de leyendas, mitos y milagros. Se trata, por ende, de un estudio sobre un ritual extraño: el poder curativo atribuido a los reyes de Francia e Inglaterra y las creencias populares en torno del milagro real, desde los tiempos medievales hasta la época contemporánea. No obstante, el método de análisis y la mirada del historiador, que aparece en un momento específico de su biografía, se encuentra también en sus estudios sobre las "representaciones colectivas": los bulos, la vida de ultratumba, la memoria colectiva, los errores colectivos, los síntomas sociales, en *Historia e Historiadores* (1999, p. 175-244), el ciclo de la leyenda del rey Arturo (2004, pp. 15-28) o las "condiciones de vida y atmósfera mental", de *La sociedad feudal*, donde escribió:

Lo mismo que los progresos de la enfermedad señalan al médico la vida secreta de un cuerpo, así mismo, a los ojos del historiador, la marcha victoriosa de una gran calamidad toma, para con la sociedad así atacada, todo el valor de un síntoma. (1986, p. 76)

Quizá por ello, convocando la relación entre la historia enarbolada por *Annales*, la sociología durkheimiana y la psicología, en su *Apología para la historia*, escribió notables reflexiones a propósito de la lógica del método crítico y la psicología del testimonio, con la intención de comprender a los testimonios voluntarios, pero sobre todo a los testimonios involuntarios y las condiciones de

los testigos (cansancio, emoción, grado de atención), así como errores colectivos, mentiras gigantescas, atmósferas sociales, el renacimiento de la tradición oral, la desconfianza ante lo impreso, la transmisión de las noticias, la formación de las leyendas, los mitos e, incluso, los milagros, sea en la Edad Media o durante la Primera Guerra Mundial: “la historia ha conocido más de una sociedad regida por condiciones más o menos análogas, pero con una diferencia: en lugar de ser el efecto pasajero de una crisis totalmente excepcional, estas condiciones representaban la trama normal de la vida” (1996, p. 210). ¿No será la incredulidad y el escepticismo radical que muestran algunos ante el coronavirus, o la fe en el milagro de su curación a través de recetas caseras, el uso de talismanes, ungüentos y remedios de tantos tipos, más que una condición pasajera que podría desaparecer con el descubrimiento de la ansiada vacuna, es en realidad la trama normal de nuestra vida?

2. Correspondiente a la *editio princeps* de 1924, publicada bajo el pie de imprenta de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, donde su autor era por entonces profesor de historia medieval, la primera edición en español fue publicada por el Fondo de Cultura Económica (FCE), en 1988, en la Sección Obras de Historia, con un tiraje de dos mil ejemplares (en 1993 hubo una reedición con el mismo tiraje). Como es evidente, la primera edición en nuestro idioma se publicó tan sólo sesenta y cuatro años después² de la estrasburguesa, y de manera aún más extraña, a juzgar por la hoja legal, se basó en esta última y no en la que, cinco años antes, había publicado la editorial parisina Gallimard, con un notable prólogo del historiador Jacques Le Goff.³ No obstante, a la edición parisina de 1983 corresponde tanto la segunda edición de 2006, en la Colección

² A diferencia de otras obras suyas, e incluso de las obras de otros historiadores de *Annales*, la traducción al español de *Los reyes taumaturgos* fue sumamente tardía. En 1952 y 1953, el Fondo de Cultura Económica publicó *Introducción a la historia*, de Marc Bloch, (edición de 1949, a cargo de L. Febvre) y *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, de Fernand Braudel, aparecida también en 1949. En 1939 y 1942, el FCE tradujo *Historia económica y social de la Edad Media*, y la *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, del gran medievalista belga, Henri Pirenne. En 1956 se publicaba *Martín Lutero. Un destino*, de Lucien Febvre. La imponente Colección: “La Evolución de la Humanidad”, dirigida por Henri Berr, se publicaría en México entre finales de los años cincuenta y principios de los años sesenta del siglo pasado, en las bellas ediciones encuadernadas por la Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (UTEHA). En ella figuran *La sociedad feudal* (en dos volúmenes, números 52 y 53), correspondiente a la edición de Albin Michel de 1939 y 1940, de Marc Bloch; *La Síntesis en Historia* (número 166) y *Al margen de la historia universal* (en dos volúmenes, números 167 y 168), de Henri Berr; *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* (número 84) y *La aparición del libro* (número 70) de Febvre, y el último con Henri-Jean Martin.

³ Los prólogos, prefacios y postfacios a las obras de Bloch, han convocado a historiadores de renombre: Henri Berr, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie, Maurice Aymard, Georges Duby, Pierre Toubert, Robert Fossier, Aleksandra Ljublinskaja, Girolamo Arnaldi o Carlo Ginzburg, por lo que han adquirido reputación propia. Por ejemplo, el prólogo de Le Goff fue traducido por Oscar Mazín y Adeline Rucquoi, y publicado quince años antes de la segunda edición del FCE. (Le Goff, 1991, p. 7-54).

Conmemorativa setenta aniversario (con un tiraje de dos mil ejemplares), como la tercera edición de 2017, en la Sección Obras de Historia y con idéntico tiraje. Veinte años después de su primera aparición en nuestro medio, la suerte de esta obra ha sido peculiar: una editorial, tres ediciones, una reimpresión y alrededor de ocho mil ejemplares publicados han hecho de *Los reyes taumaturgos* una de las obras más conocidas de Marc Bloch en español, y que un número importante de sus lectores en todo el planeta es, precisamente, un lector de nuestro continente y nuestra lengua.

3. La idea que finalmente cristalizó en esta obra, surgió durante la Gran Guerra europea, hace un siglo. Al ser movilizado al frente de batalla el 1 de agosto de 1914, recién comenzada la conflagración, el profesor de liceo se vio inmerso en la dura vida de soldado. La experiencia militar —que no sería la única, pues años después participó en una campaña de ocupación en Argel y luego en la Segunda Guerra Mundial— lo transformó profundamente, mientras transitaba de los veinte a los treinta años. En agosto de 1915, recibió su primera condecoración por energía en el mando y desprecio del peligro durante el contrataque francés; en abril de 1916, durante las batallas en Argonne, recibió la segunda y fue ascendido a segundo teniente y nombrado oficial de inteligencia, responsable de informar sobre las transmisiones, la aviación, la cartografía y la topografía; en noviembre de 1917, en la ofensiva contra el fuerte Malmaison, obtuvo su tercera condecoración por haber mantenido su trinchera de observación bajo el bombardeo enemigo; en julio de 1918, obtuvo la cuarta condecoración, debido a la victoria francesa ante el ataque alemán al Aisne y la defensa del bosque cercano a Villers-Cotterêts, que ayudó a salvar París. Fue mencionado como un ‘oficial destacado’ que había realizado varias arriesgadas misiones de reconocimiento bajo los intensos bombardeos, aportando información crucial y dando un ‘hermoso ejemplo de valor y fría resolución en el cumplimiento de sus misiones’ (Fink, 2004, pp. 75-83). Años después, desmovilizado luego de la derrota francesa ante los alemanes, se enroló en la Résistance, haciendo labor de inteligencia en el movimiento Franc-Tireur, y contribuyó a la liberación de Lyon.

Sirvió durante prácticamente toda la guerra, ya fuera en la batalla de Somme o en la del Marne, e incluso en la nada gloriosa tarea de pacificar Argelia. Con una treintena de años a cuestas, participó en todas las operaciones posibles: “Tomó parte en ataques absurdos y mortales por la conquista de un punto minúsculo sobre el mapa, que terminaban frecuentemente en la retirada hacia las posiciones de donde había partido”, recuerda su hijo en los *Écrits de Guerre (1914-1918)*, para sentenciar: “Vio caer a su alrededor a numerosos compañeros. Durante más de cuatro años todos los días frecuentó a la muerte” (Bloch, 1997, p. 3). En reconocimiento a su valor, el sargento de infantería terminó la guerra con el grado de Capitán, condecorado con la Cruz de Guerra (cuatro menciones) y con la Legión de Honor. “Usted es un guerrero”, le confesó un joven oficial al historiador, de acuerdo con lo que él mismo recordaba en su ensayo sobre las

causas de la derrota francesa en 1940, *La extraña derrota* (2003, p. 32) piedra de toque de la historia del tiempo presente.

Étienne Bloch observó que de los cientos de miles de hombres que hicieron la guerra, eran raros los que, estando sumergidos en la acción, eran así mismo capaces de tener una mirada lúcida sobre los acontecimientos en los cuales ellos mismos participaban, de brindar una visión de conjunto mucho más amplia y de ahí obtener enseñanzas de gran magnitud. Sin duda, Marc Bloch era de esos pocos (1997, p. 3). La múltiple condición de testigo, soldado e historiador (cuyos testimonios y reflexiones son todavía invaluable) formaría una especie de química que le permitiría observar la guerra desde un observatorio excepcional, al mismo tiempo que su obra se impregnaba por una triple experiencia: la Gran Guerra que terminó con la victoria de 1918, la guerra de 1939-1940 que terminó con la derrota, y la Resistencia antinazi que terminó en tortura y fusilamiento. *L'histoire, la Guerre, la Résistance* (Bloch, 2006), como se intitula otra importante compilación de sus ensayos, es un testimonio de esa huella.

4. La guerra fue "un inmenso experimento de psicología social, de una riqueza nunca vista hasta la fecha", escribió Marc Bloch (1999, p. 180), a propósito de las noticias falsas que se difundían con velocidad entre los soldados de las trincheras. El nacimiento de las mentiras, e incluso de las leyendas, era producto de las "representaciones colectivas" que actuaban como un elemento deformante de las noticias: una mala percepción que fuese contraria al sentimiento espiritual colectivo, podría dar origen a un error individual mas no a un bulo popular de gran difusión. "Esta puesta en marcha sólo tiene lugar debido a que la imaginación ya había sido previamente dispuesta, de modo firme y callado, para ello", (1999, p. 179) escribió. "La sociedad de las trincheras, el mundo creado en el frente de guerra deviene para él el centro de una experiencia moral e intelectual irrepetible, voluntad del destino" (Mastrogregori, 2001, p. 31).

Así, para el historiador movilizado al frente de combate, las trincheras se convirtieron en una "zona de formación de las leyendas" (Bloch, 1996, p. 210): la desinformación de los soldados en el frente de batalla, la desconfianza hacia la propaganda —alimentada por la carencia de periódicos y de un servicio de correo bajo sospecha de estar intervenido—, conducían al escepticismo radical ante lo impreso. Estas condiciones hicieron posible "una prodigiosa revitalización de la tradición oral, antigua madre de leyendas y mitos", en las que la censura hizo posible el retorno a una "situación intelectual de épocas muy antiguas anteriores al periódico, a la gacetilla o al libro" (Bloch, 1999, p. 194). Con su acostumbrada agudeza, Carlo Ginzburg escribió en el prólogo a la edición italiana de *I Re taumaturgui* que, a partir de esta experiencia, sobre todo al observar que las cocinas eran el "lugar privilegiado donde nacían y se difundían las "falsas noticias", los mitos y las leyendas de la vida de trinchera", Bloch reconstruyó "una sociedad casi medieval, y una mentalidad que le correspondía". Por ende, según considera el historiador italiano, "es de esta experiencia de la que nacen *Los reyes*

taumaturgos" (Ginzburg, 2015, p. 60). ¿Acaso Perrin no recordaba que en una excursión a los Basses-Vosges, en febrero de 1919, el historiador le comentó: "cuando haya terminado con mis rurales [se refería a la tesis de doctorado de 1920 (Bloch, 2006a)], abordaré el estudio de la unción de la realeza sagrada de Reims"? (Bloch, 2011, p. XI).

5. En *Los reyes taumaturgos*, Marc Bloch estudia un rito extraordinario: en el día de su coronación y unción, los reyes de Francia e Inglaterra curaban a los enfermos de las escrófulas —adenitis tuberculosa— con el simple toque de sus manos. Entre los enfermos, el ritual creaba expectativa en el poder curativo de los reyes: "sólo en cuanto Rey era taumaturgo", dice Bloch a propósito de Enrique II. (Bloch, 2017, p. 111) No obstante, la creencia en el toque real guarda estrecha relación con las 'representaciones colectivas' preexistentes al ritual de curación: "nadie habría pensado en proclamar el milagro si de antemano no se estuviese habituado a esperar de los reyes precisamente milagros" (2017, p. 388), es decir, la creencia popular en el poder curativo de los reyes y en el carácter sagrado de la realeza franco-inglesa, se basaba en una creencia anterior, mágica y maravillosa, de muy larga duración: la creencia en los milagros. "Lo que creó la fe en el milagro fue la idea de que tenía que tratarse de un milagro", explica el historiador. (2017, p. 388)

Así, provenientes de los más recónditos lugares de la geografía del reino *¡Aller voir le roi!*, los enfermos se postraban ante el rey para que oficiara el ritual de curación, y al ser el supremo oficiante del rito, creara el milagro a la vista de todos. Por ello, en medio de la intensa rivalidad franco-inglesa "cada pretendiente debió tratar de atraer, por todos los medios, a los escrofulosos en busca de curación" (2017, p. 189): en 1611, Luis XIII tocó a 2210 personas, mientras que, en la fiesta de Pentecostés de 1715, Luis XIV tocó a 1700. De esta manera, cuando era necesario obtener respeto y lealtad popular, o mantener el derecho sagrado de la realeza frente a la Iglesia, "siempre el ciclo de la realeza sagrada, y en particular el poder taumatúrgico, suministraban a la propaganda real sus temas predilectos" (2017, p. 217).

He aquí las características de la historia de un milagro: de sus orquestadores y sus creyentes, de sus analogías y diferencias recíprocas en uno y otro lado del Canal de La Mancha. ¿El objetivo? El estudio de la concepción de la realeza sagrada a través del rito de curación de los milagros; el análisis de las creencias colectivas en Europa Occidental, del siglo XI hasta el XIX. El autor parte de un rito de curación, por siglos referido, para construir el sistema de prácticas y creencias de los pueblos de Europa Occidental, durante ocho siglos de historia compartida. Además, estudia una forma específica del poder político monárquico que echa mano de las creencias populares para obtener carisma, prestigio y legitimidad: "La idea de la realeza santa, legado de edades primitivas, fortalecido por el rito de la unción y por la gran expansión de la leyenda monárquica hábilmente

explotada por algunos políticos astutos”, advierte Marc Bloch, “terminó dominando la conciencia popular” (2017, p. 388).

6. Esta obra que representa una “contribución a la historia política de Europa en sentido amplio, en el verdadero significado de esta palabra” (2017, p. 86) que, al ser ensamblada a partir del estudio de las creencias colectivas sobre la realeza maravillosa y sagrada en Francia e Inglaterra, es también la “historia de un milagro” (2017, p. 86). Pero es, con mayor propiedad, la historia comparada de un milagro. “En efecto, el milagro real es tan inglés como francés”, decía Bloch:

En un estudio explicativo de sus orígenes, los dos países no podrán ser estudiados en forma separada, si se trata de establecer por qué el rito de curación hizo su aparición en Francia en un momento y no en otro, no se puede intentarlo si antes no se establece la época en que el mismo rito surgió en Inglaterra, sin esta precaución indispensable, ¿cómo saber si los reyes de Francia no se limitaron a imitar simplemente a sus rivales del otro lado de Canal de la Mancha? Si se trata de analizar la concepción de la realeza, que el rito de curación no hizo más que traducir, se verá que las mismas ideas colectivas se encuentran, en su origen, en las dos naciones vecinas. (2017, p. 109)

En un claro ejercicio de historia comparativa, el historiador estudia las originalidades del ritual taumátúrgico, al igual que las similitudes y las diferencias recíprocas, explicándolas y sugiriendo un procedimiento de la comparación histórica extraordinariamente fecundo: 1) elección y descubrimiento de los fenómenos; 2) elección de los tipos de la comparación histórica: entre sociedades vecinas y contemporáneas, o entre sociedades distantes en tiempos y espacios —él explora ambos—; 3) la interpretación de los fenómenos: causas de las similitudes y las diferencias evolutivas; formulación de las unidades de análisis; investigación de influencias y préstamos; investigación de filiaciones y relaciones; y explicación de las supervivencias. A propósito, es muy probable que el historiador se haya cuestionado ¿de qué están compuestas las antiguas creencias colectivas sobre el poder sobrenatural atribuido a los ‘reyes-magos’?, ¿de dónde viene el ritual taumátúrgico practicado por los reyes ingleses y franceses?, ¿tiene éste un origen común, o es una respuesta del espíritu humano ante causas parecidas?, ¿las analogías se deben a coincidencias, imitaciones o a influencias mutuas?, ¿cómo se explican las supervivencias en la Edad Media de las antiguas creencias sobre los ‘reyes-magos’, que durante ocho siglos fueron puestas en práctica en uno y otro lado del Canal de la Mancha? Las preguntas llevan una orientación que marca el resultado concreto del hallazgo: unidades de análisis, influencias, filiaciones, supervivencias; es decir, el procedimiento de la historia comparativa arroja luz sobre el comienzo de la investigación (Ríos, 2016, p. 210-211). “¿Qué lectura puede hacer de *Los reyes taumaturgos* un historiador hoy?”,

se cuestionaba Le Goff y respondía: "La primera fascinación que provoca el libro proviene, aún y siempre, de su perspectiva comparatista" (2017, p. 50).

7. En este procedimiento se encuentra la explicación de las originalidades y las diferencias, del ritual taumatúrgico practicado en uno y otro lado del Canal de La Mancha, del año mil al siglo XIX; al igual que la explicación de las creencias maravillosas de los pueblos de Europa sobre el carácter sobrenatural de los jefes-reyes, durante un período todavía más amplio: el que corresponde a las "representaciones colectivas que originaron el tacto de las escrúfulas" (2017, p. 120). De este modo, el análisis emplazado en el tiempo de las estructuras es el mismo que años más tarde se llamaría 'larga duración' histórica: "prefiero la historia comparativa", decía Braudel, añadiendo: "que es para mí la historia de larga duración" (1996, p. 88).

Aaron Guriêvitch decía que "en *Los reyes taumaturgos* ya está contenida una alusión a la teoría del "tiempo de la larga duración" (2003, p. 45). Su juicio es cierto, pero a condición de observar lo siguiente: las 'representaciones colectivas' que se convirtieron en la base de las creencias del poder político, no sólo persistieron después de la desaparición del toque real, sino que, como ha estudiado Ulrich Raulff (1997, p. 33-58), la huella de lo sagrado en la sociedad moderna y de la teología en la política, la antigua creencia vinculada con el poder político de la cual surge una parte del sentimiento nacional francés, sobrevivieron en la memoria científicamente elaborada de la nación y de la patria, modernizándose o actualizándose al revestirse con las características de una época distinta, como la nuestra.

Si en el poder político se encuentra la prodigiosa actualidad del milagro real, frente a la pandemia global de nuestra época, el viejo libro de *Los reyes taumaturgos* rejuvenece como por arte de magia.

REFERENCIAS

- Bloch, É. (1997). Préface, en Marc Bloch, *Écrits de Guerre (1914-1918)*. Introduction de Stéphane Audoin-Rouzeau, Paris: Armand Colin.
- Bloch, M. (1986). *La sociedad feudal*. Madrid: Akal.
- Bloch, M. (1996). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. (Prefacio a la edición francesa de Jacques Le Goff y presentación a la edición en español de Carlos Antonio Aguirre Rojas. Edición crítica preparada por Étienne Bloch). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, M. (1999). *Historia e Historiadores*. Madrid: Akal.
- Bloch, M. (2003). *La extraña derrota. Testimonio escrito en 1940*. Madrid: Crítica.

- Bloch, M. (2004). Tradición o literatura: los orígenes del ciclo de la leyenda del rey Arturo, en *Contrahistorias*, núm. 2. Marzo-agosto.
- Bloch, M. (2006). *L'Histoire, la Guerre, La Résistance*. Paris: Gallimard.
- Bloch, M. (2006). *Reyes y siervos y otros escritos sobre la servidumbre*. Granada: Universidad de Granada y Universidad de Valencia.
- Bloch, M. (2017). *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. (Prólogo de Jacques Le Goff). México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1996). *Una lección de historia de Fernand Braudel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burguière, A. (2006). *L'école des Annales. Une histoire intellectuelle*. Paris: Odile Jacob.
- Dosse, F. 1988. *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia"*. Madrid: Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Febvre, L. (1982). *Pour une histoire à part entière*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Fink, C. (2004). *Marc Bloch. Una vida para la historia*. Valencia: Universitat de València.
- Ginzburg, C. (2015). Prólogo a la edición italiana de *I Re taumaturghi* de Marc Bloch, en *Cinco reflexiones sobre Marc Bloch*. Ciudad de Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Gurievitch, A. (2003). *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. Brasília: Editora Perspectiva.
- Le Goff, J. (1991). Prefacio a *Los reyes taumaturgos*, en *Relaciones*, núm. 51, El Colegio de Michoacán.
- Le Goff, J. (2017). Prólogo a *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mastrogregori, M. (1987). *Il genio dello storico. Le considerazione sulla storia di Marc Bloch e Lucien Febvre e la tradizione metodologica francese*. Nápoles: Edizione Scientifiche Italiane.
- Mastrogregori, M. (1998). *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mastrogregori, M. (2001). *Introduzione a Bloch*. Roma: Editori Laterza.
- Perrin, Ch. (2011). Préface, en Bloch, Marc, *Mélanges historiques*, Paris: CNRS Éditions.
- Raulff, U. (1997). República y carisma. Marc Bloch y el prodigio moderno, en *Argumentos*, núm. 26, UAM-X, pp. 33-58.
- Raulff, U. (2006). *Marc Bloch. Un historien au XXè siècle*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Ríos, Gordillo, C. (2016). *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las Ciencias Humanas. Ensayo de morfología e historia*. México: UAM-I/Siglo XXI Editores/Anthropos.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Normas de publicación

Revista SOMEPSO

PARA ARTÍCULOS

- Deberán contar con un mínimo de 15 cuartillas y no exceder de 35 (incluyendo las referencias bibliográficas), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Deberán ajustarse al siguiente orden:
 1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
 2. El número máximo de autores por artículo será de dos.
 3. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 200 palabras.
 4. Cinco palabras clave, en inglés y español, que no se repitan con las del título.
 5. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
 6. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
 7. Los cuadros, las tablas, las figuras y las imágenes deben realizarse con la calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG). Cada cuadro, tabla, imagen y figura debe contar con la información respectiva al pie según las normas APA.
 8. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas.

PARA DISERTACIONES

- La extensión de las disertaciones es libre siempre y cuando no excedan las 15 cuartillas.
- Deberán estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Deberán contener el siguiente orden:
 1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
 2. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 200 palabras.
 3. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
 4. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
 5. Los cuadros, las tablas, las figuras y las imágenes deben realizarse con la calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG). Cada cuadro, tabla, imagen y figura debe contar con la información respectiva al pie según las normas APA.
 6. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas.

250

PARA RESEÑAS

Las reseñas deben contener dos tipos de información

- **Información sobre el material reseñado**
 1. Título en español e inglés (del libro, tesis, material audiovisual o aplicación informática publicados, en papel o en la web).

2. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en su caso).
3. Datos bibliográficos cuando sea el caso (Ciudad: Editorial, año publicación. Páginas totales. ISBN.)
4. URL del material reseñado (si tiene).

- **Información sobre el autor o autores de la reseña**

1. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
- Se recomienda que las reseñas cuenten con un mínimo de 3 cuartillas y no excedan de 6 (incluyendo las referencias bibliográficas, si tienen), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
 - Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).

251

Lista de comprobación para la preparación de envíos de material

- El material no ha sido publicado previamente ni está bajo consideración de ninguna otra revista, o se ha presentado una explicación en comentarios al editor.
- El archivo enviado está en Microsoft Word, RTF o es un documento WordPerfect.
- Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Society for the Study of Symbolic Interaction](#)) están activadas.
- El texto con espaciado simple; con fuente en 12 puntos; usa *italicas*, en lugar de subrayado (excepto con direcciones URL); imágenes y tablas están dentro del texto en lugar de al final.
- El texto no tiene los nombres del autor(es). Si se cita a un autor, en la bibliografía y las notas al pie se indica "Autor" y año, en vez del nombre del autor, título del artículo, etc. El nombre del autor se ha eliminado también de las propiedades del documento, que se puede encontrar en el menú Archivo en Microsoft Word.
- Las imágenes, en el caso de que las haya, deberán adjuntarse como archivos adicionales en formato jpg.

PARA TRADUCCIONES

- Antes de enviar cualquier documento a esta sección se debe contar con la certeza de que los textos propuestos para su posible publicación no hayan sido traducidos al español.
- Solo se publicarán capítulos de libro o artículos que no hayan sido traducidos al español.
- Los textos propuestos para esta sección deberán tener relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
- **Las traducciones deben contener:**
 - La referencia completa del texto traducido de acuerdo con las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
 - Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; así como una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
 - Una fundamentación de por qué se tradujo el texto al español, destacando su relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
 - Una extensión que no exceda las 35 cuartillas (incluyendo las referencias bibliográficas) y estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
 - Datos precisos de identificación de la editorial o revista donde fue publicado el texto originalmente.
 - Datos precisos del otorgamiento, cuando el caso lo amerite, de los permisos de la traducción.
 - Una reproducción en digital del documento en su lengua original en formato Word o PDF. No se recibirán documentos en otros formatos que no sean los anteriormente señalados.

Es importante señalar que la Revista Somepso no compra derechos de traducción de ningún tipo y que estos deben ser gratuitos o abiertos, siendo que se trata de una revista académica sin fines de lucro que simpatiza con la política del 'Open Access' (OA).

PARA TEXTOS SELECTOS

El Comité Editorial de esta revista podrá recibir propuestas de textos clásicos que, por su relevancia para la psicología social y disciplinas afines, podrán ser considerados para su publicación siempre y cuando no violen ninguna regulación en materia de derechos de autor y sean parte de obras de dominio público.

- **Los textos selectos deben contener:**
 - La referencia completa del texto transcrito de acuerdo con las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
 - Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; así como una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
 - Una fundamentación de por qué fue seleccionado el texto para ser propuesto a esta revista, destacando su relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
 - Una extensión que no exceda las 35 cuartillas (incluyendo las referencias bibliográficas) y estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
 - Datos precisos de identificación de la editorial o revista donde fue publicado el texto originalmente.
 - Datos precisos de la obra original donde fue publicado que permitan verificar que ya es de dominio público.
 - Una reproducción en digital del documento original en formato Word o PDF. No se recibirán documentos en otros formatos que no sean los anteriormente señalados.

253

Derechos de Autor

Los autores retienen los derechos de autor de los artículos publicados en esta revista, con los derechos de primera publicación para la Revista. Debido a que aparecen en esta publicación de acceso abierto, los artículos son de uso público en educación y otros espacios no-comerciales, en la medida en que se reconozca la fuente.

Protección de Datos Personales

Los nombres y direcciones de correo electrónico suministrados a esta revista serán usados exclusivamente para los propósitos explícitamente indicados y no se usarán para ningún otro propósito ni se darán a conocer a ninguna otra persona.



Los materiales deberán ser enviados a: [Este Correo](#)



La Revista Somepso está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](#).