

José C. Villarruel

Sobre el origen de la historia de las mentalidades *



George Duby ha afirmado, sin duda con exceso, que la historia de las mentalidades es tan antigua como el mismo oficio del historiador y, en ese sentido, la disciplina siempre se habría presentado como un estudio de los comportamientos y de las actitudes mentales. De ahí, que desde Plutarco se haya otorgado privilegio al análisis de los "estados de ánimo".¹ En la misma dirección Robert Mandrou advierte el retraso de la historia de las psicologías colectivas aunque señala la paradoja de "que todo historiador, en particular el más aferrado a las fórmulas tradicionales, opera y enfoca el pasado desde una óptica psicológica, aunque no siempre la admita de modo totalmente abierto. En efecto, la historia política y, en especial, la clásica historia de los grandes personajes descansa, en esencia, sobre concepciones psi

cológicas implícitas, tales como caracteres, temperamentos, concepciones de las sociedades humanas".² A pesar de estas afirmaciones, el lento proceso de constitución de la historia de las mentalidades, en tanto abordaje de los procesos colectivos de representación y percepción de la realidad, reconoce un origen más contemporáneo con las indagaciones de Jacob Burckhardt y Jules Michelet al promediar el siglo XIX.

La cultura del Renacimiento en Italia, publicada con escaso éxito en 1860, ya señalaba la complejidad y el carácter provisorio de todo programa de historia cultural. Burckhardt descubría un obstinado obstáculo de difícil resolución pero ineludible si se aspiraba a un progreso en el análisis: la articulación de la cultura considerada como un todo y la formulación de abstracciones que dieran cuenta de los problemas particulares. Todo ello debía lograrse sin anular el movimiento real de las formas culturales. "La mayor dificultad de la Historia de la Cultura reside en el hecho de que una gran continuidad espiritual ha de dividirse en categorías singulares, a menudo aparentemente arbitrarias. para llegar, sea como fuere, a exponer algo del problema".³ Aunque Burckhardt era consciente de que, a raíz de los testimonios utilizados, sus estudios se referían a las clases superiores italianas durante el Renacimiento, no dejaba de señalar cómo una época cultural que ha llegado a constituirse en una totalidad impregna con sus formas y contenidos al Estado, la religión, la moral, la ciencia y la vida social.

Así, dedica bellas páginas al desarrollo de la individualidad, las relaciones entre el Estado y los sujetos, los modelos de personalidad, la vida cotidiana, las costumbres, las creencias, las supersticiones o el mundo de la fantasía. En esa tarea establece un espacio intelectual en el que se constituyen y se verifican los valores políticos y cultura-

les de la nobleza y la burguesía de la época. Sus reflexiones no se dirigen a la elaboración de un campo común de la conciencia y las prácticas sociales en donde la diversidad surja unificada en una totalidad. Por el contrario, examina un universo simbólico que, aunque hegemónico, privilegia una triple estructura del poder: los estados italianos, la producción artística y, brevemente, la religión.⁴ No es posible exhumar allí, ese magma a la vez consciente e inconsciente de las creencias y los registros de la sensibilidad que recorren a toda una sociedad: la homogeneidad frente a la pluralidad, que ha sido una de las aspiraciones más caras y conflictivas de la escuela de los **Annales**. Un proyecto que comenzarían a esbozar los historiadores gracias al cuádruple impacto de la sociología, la etnología, la psicología colectiva y los estudios literarios en las primeras décadas del siglo XX: una geografía unitaria transitada por todas las clases y sectores sociales que para los **Annales** conforma el "outillage mental" de una época.

Jules Michelet, a quien Lucien Febvre ubica en el centro de las influencias intelectuales que recibiera del siglo XIX, había incursionado en su **Histoire de la Révolution Française** en algunos aspectos de la psicología social cuando se refería a los obstáculos interiores y exteriores que habían trabado el desarrollo revolucionario. Aunque no indagaba en profundidad el mundo de la afectividad de las diversas fuerzas sociales señalaba rasgos diferenciales en cada una de ellas. Así, destacaba a los estratos de la burguesía temerosa de las consecuencias de su propia obra y "corrompida" por el egoísmo. Frente a ella una burguesía ganada por el odio y la "furiosa necesidad del combate" concluía por diseñar el cuadro afectivo de la época: para Michelet las dos debilidades revolucionarias se reducían al odio y el miedo, mientras la hipocresía se

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

difundía y adueñaba de los sacerdotes y la prensa trabando los proyectos de los asambleístas de la Legislativa o de la Convención. 5

En las páginas iniciales de su **Histoire de France**, Michelet se presenta a sí mismo como el primer investigador que abandona la tradicional encuesta política para penetrar en los infinitos desarrollos de la actividad religiosa, económica o artística; allí expone un programa historiográfico donde, frente al pasado, propone realizar una "resurrección de la vida integral" que no se detu-

viera en la superficie de los fenómenos sino que se zambullera en los "organismos interiores y profundos". Si bien esta vocación sólo sería un patrimonio que habría de esperar la larga y lenta maduración que culminaría con la ruptura de la disciplina frente al positivismo y el historicismo, ya en Michelet se anticipaba una crítica al quehacer de los historiadores de su tiempo. La producción de la primera mitad del siglo XIX concluía condenada por una doble debilidad: un abandono de la materialidad donde el suelo, el clima, los alimentos y las circunstancias físicas y fisiológicas estaban ausentes; un énfasis en las leyes y los actos políticos antes que en el examen de las ideas, las costumbres o el gran movimiento progresivo interior del "alma nacional". En suma, una historia "trop peu matérielle" y "trop peu spirituelle". 6

En su **Tableau de la France** ofrece el atisbo de una preocupación cultural que se anticipa a aquel mundo de las leyendas y los sueños que expondrá en **La Sorcière**. Se interroga frente al miticismo de las grandes ciudades industriales y descubre en el sórdido espacio exterior que recluye al pueblo en sí mismo y lo induce a la producción fantástica, el estímulo para una compensación de la "náusea" del afuera. La imaginación sustituye a la realidad hostil y los trabajadores se repliegan sobre el sueño

diurno: 7 la irrealdad se transforma en un refugio. Frente al siniestro mundo urbano se produce la huida interior. Estos devaneos de la vigilia son subrayados por Michelet para trazar el cuadro psicológico al que las masas son arrastradas por la miseria. Son hombres desposeídos de las condiciones de su existencia y en los que ya se ha producido la ruptura con el mundo de la naturaleza: "la vida sedentaria del artesano, establecido en su oficio, favorece esta fermentación interior del alma. El obrero de la seda en las húmedas calles de Lyon, el tejedor de Artois o de Flandes se crean, en la cueva donde viven, un mundo por ausencia del mundo, un paraíso moral de dulces sueños y visiones". 8 Este análisis de la afectividad y la sensibilidad que abandona la vigilia, y por ello no se sitúa en el campo de las ideas, atisba sobre resuestas colectivas inconscientes que, más tarde, en un opuesto movimiento -para Michelet, una continuidad del anterior- procuran retornar a las primeras experiencias del Evangelio formando las comunidades religiosas que se integran desde el sentimiento más amplio de la fraternidad.

La articulación entre exterioridad e interioridad social, una preocupación siempre presente en Michelet, permite explicar los mártires de la Edad Media y también el surgimiento de la hechicería. En **La Sorcière**, su estudio del terror y la desesperación de los hombres libres transformados en siervos, privilegia no sólo los rasgos generales y exteriores de la extrema pobreza de los campesinos sino que también exhuma el escenario interior constituido por las costumbres cristalizadas en prácticas seculares. Creencias y percepciones comunes recorren a la familia rural, el temor y la sospecha organizan su vida cotidiana y cuando los tiempos del "buen Dios" ya han transcurrido, surgen las brujas en el seno de las soci-

dades agrarias. Ineludible consecuencia de una sociedad que es ella misma un infierno: "El régimen feudal poseía justamente las dos cosas que constituyen un infierno: por un lado, la **fijeza extrema**, el hombre estaba atado a la tierra y la emigración era imposible; por otro lado, una **incertidumbre** muy grande en la condición".⁹ La compulsión extra-económica y la constante inseguridad se integran sobre un fondo de antiguas y nuevas mitologías y leyendas para establecer los rasgos de las representaciones que, más allá de los individuos, conforman un orden colectivo.

Hacia fines del siglo XIX, estas indagaciones aún descriptivas y teñidas por el romanticismo, recibieron un impulso teórico merced a Emile Durkheim. La primacía de la sociedad sobre la individualidad, el predominio de lo general sobre lo particular constituyeron un objeto de estudio de impreciso diseño: la conciencia colectiva. En su tesis doctoral de 1893, **La división del trabajo social**, Durkheim ya adelantaba algunas de sus preocupaciones posteriores. Los fenómenos sociales guardan una relación de exterioridad con la personalidad individual y, asimismo, desempeñan una función: la correspondencia entre los hechos y las necesidades generales. Las representaciones colectivas, los sistemas normativos, y entre ellos los más significativos constituidos por los universos religiosos, son formas de la conciencia compartida por una sociedad que tienden hacia la integración, la cohesión y la estabilidad. La división del trabajo es responsable de los tipos de solidaridad que, en las sociedades avanzadas, es orgánica. A ella ya no se corresponde un derecho represivo como en la solidaridad mecánica de los pueblos "primitivos" sino, por el contrario, una legalidad cooperativa.

Frente a la crisis moral que detecta en la conclusión del siglo XIX,

Durkheim considera las condiciones necesarias para la estabilidad y, por ello, el científico se transforma en un reformador social orientado hacia el privilegio del orden y, de allí, a la subordinación del individuo a la estructura social. La ética se erige en un núcleo de convicciones legítimas que potencia la solidaridad, vuelve interdependientes a los hombres y los compele a la mutua aceptación, obliga al abandono de los impulsos egoístas y culmina por regular el movimiento de la sociedad. Por ello, es equivoco pensar la moral, "inexacto definirla, como con frecuencia se ha hecho por libertad; al contrario, más bien consiste en un estado de dependencia. Lejos de servir para emancipar al individuo a fin de desligarle del medio que lo envuelve, tiene al contrario, por función esencial hacer que forme parte integrante de un todo y, por consiguiente, arrebatarle algo de su libertad de movimiento".¹⁰ La complementariedad entre coacción y libertad¹¹ como una permanente tensión en las organizaciones sociales contemporáneas, en Durkheim se resuelve por el primado de las constricciones, los límites y el énfasis en la regulación social, en los códigos sobreimpuestos a los sujetos.

Aun admitiendo la "presión" que las instituciones ejercen desde el exterior sobre los individuos, Henri Berr reprochaba a Durkheim su exagerado sociologismo y la afirmación que los fenómenos sociales se definen por su capacidad de constreñir y sujetar. Advertía en su razonamiento el singular abuso de una explicación mecanicista donde el individuo era expuesto como una "tabla rasa", un lugar vacío y asociado.¹² De ahí que Durkheim, frente a la anomia, confiaba en que la solución a la inestabilidad procedería de un modelo corporativo que la división del trabajo ofrecía en las instituciones.¹³ Allí se anidaba la conciencia colectiva cu-

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

ya naturaleza adquiriría una realidad separada de la consciencia individual. "La mentalidad de los grupos no es la de los particulares; tiene sus leyes propias. (...) Para comprender la forma en que la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, hay que considerar la naturaleza de la sociedad, no la de los particulares. Los símbolos bajo los cuales se considera a sí misma cambian de acuerdo con lo que ella es". 14

Este programa de Durkheim habría de influenciar en forma desigual la tarea historiográfica de la escuela de los *Annales*. Sus futuros fundadores, Marc Bloch y Lucien Febvre, también serían impactados por la naciente antropología y, más tarde, por la psicología colectiva. El resultado de esta red interdisciplinaria, a la que Febvre incorpora la crítica literaria, si bien provoca una preocupación compartida por la historia de las mentalidades, los orienta hacia elecciones intelectuales que divergen no sólo en relación a los supuestos teóricos, las cuestiones de método, sino también respecto a la **escala** del mismo objeto de estudio.

Por ello es dispar el contacto de ambos autores con la sociología francesa: Lucien Febvre no remite a Durkheim cuando realiza el balance de sus adhesiones científicas.¹⁵ Mientras que en Marc Bloch, la problemática unidad entre individuo y sociedad, se resuelve privilegiando a la totalidad merced a la articulación del universo simbólico y las representaciones inconscientes con la estructura social y material. Aquí el sujeto permanece en el claroscuro del segundo plano, mientras en Febvre se organiza una relación de solidaridad que desde la individualidad, ya sea Erasmo, Lutero o Rabelais, se proyecta hacia un espacio dominante constituido por la ciencia y la técnica, la producción de categorías, representaciones y percepciones que trazan el cuadro de los "utensí-

lios mentales".

Puntos de partida alternativos y distintos para un problema común: el horizonte de las mentalidades es abordado desde el privilegio de la totalidad o el énfasis en el sujeto. El acento en la sociedad global no resuelve las dificultades de un proyecto que intenta afirmar un mundo homogéneo de representaciones colectivas frente a la heterogeneidad que asoma con los particularismos de los sectores sociales. Por otro lado, la inscripción del sujeto en el universo más amplio que **designa** los límites históricos de su pensamiento, sus posibilidades y constricciones, plantea desde su origen la incierta aventura de una psiquistoria general, presa de la vaguedad de su objeto a pesar del auxilio de la investigación interdisciplinaria. En otras palabras, "la connotación decididamente interclasista de la historia de la mentalidad"¹⁶ que anula y exorciza las diferencias.

Comparado con Durkheim, el estímulo de Max Weber ha sido normalmente silenciado. Con **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, inaugura en los años iniciales del siglo XX el análisis de las "correspondencias" y la "funcionalidad" entre racionalidad, acción social y orígenes del capitalismo. Weber intenta, así lo confiesa, "arriarse a un punto concreto de gran importancia a la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una 'mentalidad económica', de un ethos económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético".¹⁷ El espíritu del capitalismo es presentado como un nuevo estilo de vida regulado por normas racionales y sometido a una moral determinada. Posee el **status** de un "concepto histórico" particular pues del mismo

modo que Burckhardt, ahora también Weber alude al peligro de recluir a la realidad histórica en conceptos genéricos abstractos que harían desaparecer las articulaciones reales, las conexiones genéticas concretas, los matices de los fenómenos inevitablemente individuales. Su investigación no concluye presa del mundo de las ideas sino que, luego de recorrer el curso por el cual el ascetismo monacal abandonó los claustros y se incorporó al movimiento de la historia del capitalismo, abunda en las prácticas sociales del ascetismo laico y, marginalmente, ircuriona en las formas de la afectividad que aquél genera o en los impulsos psicológicos que promueve. El ascetismo logra inundar a todos los sectores sociales por igual, a empresarios y trabajadores, mediante el paradigma del deber profesional.

En la **Psicología social de las grandes religiones**, Max Weber rechaza la concepción que descubre en la religión una ideología identificada con un estrato social determinado, un reflejo de los intereses de aquél o que constituye una simple función de la situación social del mismo. Por el contrario, la ética religiosa sufre el efecto de los estímulos sociales, económicos o políticos; sin embargo, las reglas de transformación de la religión corresponden a su propia concepción y a su adaptación al cambio mediante la reinterpretación de sus núcleos constituyentes. Si bien los valores de la religión varían con la evolución del sector social que la adoptó en forma particular, Weber no descubre en la relación doctrinas religiosas y sociedad, tal como ésta se presenta en la experiencia histórica, una incorporación homogénea y uniforme de aquéllas al todo social. Por el contrario, "tiene particular importancia el contraste entre clases guerreras y campesinas y entre clases intelectuales y comerciales. Entre estos grupos, los intelectuales siempre han sido los exponentes de un racionalis-

mo relativamente teórico. Las clases comerciales (mercaderes y artesanos) han sido, al menos, posibles exponentes de un racionalismo de carácter más práctico".¹⁸ A pesar de ello, aun la religión se determina "internamente" y ello es una consecuencia de la propia autonomía de las doctrinas.

La deuda de Marc Bloch a Max Weber y Emile Durkheim reconoce matices significativos. La percepción que de sí misma posee la escuela de los **Annales** privilegia la influencia decisiva de Durkheim. En las **Formas elementales de la vida religiosa**, éste último señalaba el despliegue del pensamiento religioso que se prolongaba en la construcción de las categorías analíticas: su método lo conducía a demostrar que las representaciones, en tanto colectivas, expresan realidades generales. Hechos religiosos y categorías son "cosas sociales" y productos del pensamiento de la comunidad.¹⁹ El método tendía a simplificar los problemas de la experiencia histórica y ello no se compadecía con la complejidad y las resistencias del pasado a un proyecto explicativo. "Cuando consideramos las implicaciones teóricas del propio trabajo de Bloch, el tributo inicial de **Annales** a Weber asume una mayor significación que las repetidas referencias a Durkheim. Si examinamos la estructura teórica del análisis de Bloch de la sociedad feudal, muchas de las nociones generales adelantadas por Durkheim se disuelven. Seguramente, la sociedad feudal puede ser entendida *inter alia* en términos de **anomie**, integración simbólica, cohesión social y el conjunto de conceptos que pueden ser derivados más o menos lealmente del trabajo de Durkheim. La dificultad consiste, en que toda sociedad puede ser descrita en esos términos".²⁰ Por contraste, el análisis comparativo histórico-universal de Weber y el carácter instrumental del método del "tipo ideal" ofrecen la perspectiva de la compren-

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

sión (investigación del contexto de sentido subjetivamente intencionado) y la explicación que no disuelven la complejidad de los fenómenos culturales. La relación entre teoría y práctica histórica no se orienta hacia formulaciones genéricas que anulan lo particular sino que, por el contrario, los conceptos están dirigidos a recuperar y entregar una imagen completa de las peculiaridades.²¹ El modelo cognoscitivo del "tipo ideal" es menos una construcción teórica y más un concepto indicativo que permite procesar los datos existentes: "una suerte de vía media en relación a la operatividad e instrumentalización conceptual" respecto a los contenidos examinados.²²

Una preocupación epistemológica similar es la que alienta Marc Bloch con la publicación de *Les Rois Thaumaturges* en 1924. Preocupado por los caracteres sagrados conferidos a los reyes y por los casos de Francia e Inglaterra donde aquéllos pretendían curar, mediante el sólo contacto con sus manos, los lamparones de la piel y las escrófulas, Bloch subraya los rituales de curación y la taumaturgia que, a juicio del autor, no pueden ser abordados excluyendo al grupo de supersticiones y leyendas que conforman lo "maravilloso monárquico". En el marco general de la "consciencia colectiva" se inscribe para Bloch el carácter sobrenatural otorgado al poder real. Por ello, comprender las monarquías medievales y examinar su influencia sobre el espíritu de los hombres no consiste en aclarar hasta el último detalle el mecanismo de la organización administrativa, judicial o financiera que impusieron. Para Bloch son estériles los análisis abstractos y, aunque recurre a las nociones de la sociología, tal el caso de la "realeza mística", advierte que no se trata de desprender de "algunos de los grandes teóricos los conceptos de absolutismo o de derecho divino. Además, es necesario penetrar en las creencias y las fábulas que florecen

alrededor de las casas principescas. Sobre muchos aspectos todo ese folklore nos dice de ellas mucho más que cualquier tratado doctrinal".²³

Frente a una historia de las mentalidades, aún en ciernes, los derroteros de Lucien Febvre y Marc Bloch tampoco son uniformes entre sí. En *Les Rois Thaumaturges* el objeto de la investigación se inclina hacia los espacios simbólicos colectivos, las ceremonias, los rituales, las supersticiones y un universo donde predominan respuestas inconscientes que se desprenden de un largo aprendizaje social. Bloch recoge la influencia de Lucien Lévy-Bruhl y funda una analogía entre mentalidad "primitiva" y las formas de negación de la realidad que se advierten en las percepciones del medioevo. Así, señala que la facilidad para aceptar como real una acción milagrosa, aún cuando aquélla era desmentida por la experiencia de una manera persistente, era un comportamiento que se descubre en todos los "primitivos" y constituye uno de los rasgos esenciales de los llamados pensamientos "pre-lógicos".²⁴ En esa dirección, Marc Bloch se nutre más de la sociología y la antropología que de la psicología; en tanto que Lucien Febvre acude a la psicología y, por consiguiente, expone a partir de ella un proyecto cuyo núcleo son los dispositivos intelectuales y afectivos integrados a un estudio global de sociedades particulares.²⁵

Esa selección aún no se la percibe en su tesis de 1911 sobre *Philippe II et la Franche-Comté*. A pesar de que en el subtítulo remite a un *Etude d'histoire politique, religieuse et sociale*, la indagación central de la obra se ciñe a la filigrana de los conflictos desde los cuales se construye la historia del Franco Condado. Sin embargo, no deja de advertir que "más allá de los antagonismos de orden económico; más allá del conflicto de intereses

materiales, aquéllo que también agrava y vuelve más durable y más viva la oposición de la nobleza de espada y la burguesía que accede a los honores y a la riqueza, es más una desemejanza, un profundo contraste de las ideas, de los sentimientos y de las ocupaciones":²⁶ una lúcida observación que no será explorada y, por ello, será necesario esperar hasta la década de 1920 cuando se produzca la maduración de la obra de Lucien Lévy-Bruhl, y se registre su impacto sobre los estudios psicológicos de Charles Blondel y Henri Wallon para que, con una disciplina aún confusa en la constitución de su objeto y sus métodos, Lucien Febvre retorne a sus indagaciones en la prehistoria a cuyo interés aludía en estudios menores de la década de 1910.

En *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Lucien Lévy-Bruhl destacaba en 1910 la coexistencia en los pueblos primitivos de un pensamiento lógico y pre-lógico, una concepción mística de la realidad, una estructura mental profundamente "socializada" en la que predominaban emociones de extrema intensidad. Estos estados mentales colectivos, ejercitados en los rituales y las ceremonias, ejemplificaban sociedades inclinadas a un mismo tiempo sobre la naturaleza y sus instituciones: espacio en el que se manifestaban las representaciones inconscientes y las formas elementales del conocimiento. A pesar de que en su obra posterior Lévy-Bruhl revisó muchas de sus tesis originales, permaneció fiel a aquellos análisis de los pueblos primitivos: tanto respecto a la estructura mental como a las condiciones sociales donde el individuo se disolvía en el interior de la comunidad. En ella emergían límites a la individualidad que se situaban en un primer plano. "Sin duda poseen un 'vivo sentimiento interno' de su existencia personal. Las sensaciones, los placeres y los dolores que experimenta, así como

los actos de los que se reconoce autor voluntario, los relaciona consigo mismo. Pero no se sigue de ello que se aprehenda a sí mismo como un 'sujeto' ni sobre todo que tenga conciencia de esta aprehensión como oponiéndose a la representación de los 'objetos' que son él mismo".²⁷ Con estas lecciones Lévy-Bruhl abrió curso a una exploración, a la vez tributaria de la sociología y la etnología, pero que expresaría una vocación independiente: la psicología colectiva.

El programa de Charles Blondel de 1928 se organiza con el propósito de describir los sistemas mentales propios de cada grupo humano aislado y captar el mecanismo de su elaboración, el juego de su desarrollo y las relaciones que integran a cada uno de sus elementos. Para Blondel el ideal hacia el que debía discurrir la psicología colectiva era la constitución de una "historia objetiva del espíritu humano" sin la cual no sería posible comprender los comportamientos individuales:²⁸ reiterada y recurrente, la primacía de lo social retornaba sobre el sujeto.

La intersección entre psicología y antropología ya había sido subrayada por Marcel Mauss. Su perspectiva de los fenómenos sociales permitía comprenderlos como partes integrantes de una totalidad en la que todos ellos funcionan en forma interdependiente. Los "hechos sociales totales" de Mauss constituyen un rechazo de las dicotomías y la necesidad de comprenderlos integralmente. En ellos se expresan a un tiempo todas las instituciones, tanto las religiosas, jurídicas y morales como también las políticas, familiares, económicas, incluyendo las formas particulares de la producción, el consumo, las prestaciones y la distribución y, finalmente, los fenómenos estéticos en que aquellos hechos concluyen.²⁹

Las acciones de dar, recibir y devolver mediante las cuales circulan los ob

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

jetos, las personas y los derechos ofrecen el modelo de un perpetuo intercambio que anula la tajante ruptura de Durkheim entre la objetividad y la subjetividad. Por el contrario, las instituciones poseen pautas sociales y psicológicas. "Y si confirma el carácter profundamente racional del pensamiento arcaico -oponiéndose así a Lévy-Bruhl- es debido a que ve este pensamiento racional como la expresión de lo colectivo. Su obra ofrece, pues, en un esfuerzo constante por captar lo vivido, un notable ejemplo de convergencia metodológica donde se mezclan los análisis de tipo sociológico con la etnología, la psicología y la historia".³⁰ Un esfuerzo totalizante que para Claude-Lévy Strauss es la única garantía de que el estudio no ha excluido, "no ha dejado escapar nada",³¹ del movimiento del todo. La posibilidad de esta empresa no se agotaba en Marcel Mauss sobre el terreno de las representaciones conscientes. Ya en su *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, publicada entre 1902-1903 con la colaboración de H. Hubert, advertía que el sistema mágico evidenciaba una completa confusión de los poderes y los roles. En algunos casos la representación absorbe al rito mientras que en otros no es posible encontrar en él ninguna noción consciente: los gestos de fascinación y las imprecaciones.³²

Desde estas influencias dispares, muchas de ellas antagónicas, Lucien Febvre organiza un modelo de investigación basado en las descripciones de los hechos de mentalidad de los sociólogos durkheimianos o los etnólogos tributarios de las preocupaciones de Lévy-Bruhl.³³ El cuadro se completa con la valoración de la literatura y su impacto sobre la sociedad. En ese caso, Gérard Lanson destacaba la obra de la literatura sobre la Revolución Francesa. Para demostrarlo aconsejaba una paciente observación de los múltiples intercambios que se habían producido entre la produc-

ción literaria y la vida desde 1715 y, aun, desde 1680 hasta 1789. En ese amplio período, la literatura había funcionado mediante una infinita gama de estímulos sobre los individuos. Aunque esas "incitaciones" no se ejercieron en bloque ni tampoco operaron sobre el bloque de los hechos, un siglo de literatura se había infiltrado y depositado en los diversos niveles de la conciencia colectiva y, de ese modo, actuado sobre los hechos.³⁴

En Gérard Lanson la historia de la literatura no se reducía a la lectura y el análisis interno del texto, sino que proponía como su objetivo principal descubrir aquello que el autor ha deseado afirmar con su obra, aquello que su público inicial ha descubierto en ella, la manera real en que la literatura ha obrado sobre la inteligencia y el alma de generaciones sucesivas.³⁵ Al enunciar su ley de la acción del libro sobre el público, Lanson concluía afirmando la función modeladora de la literatura sobre la conciencia y los gustos de la sociedad. Por ello, aquella tendía a establecer la armonía y la unidad de la vida sentimental e intelectual de los grupos sociales. El libro era menos un proceso creador y más una fuerza organizadora, un órgano coordinador, unitario y disciplinario. En ese sentido, el ejemplo de Charles Dickens acudía en auxilio de su tesis: con sus diversas novelas había movilizad^o la sensibilidad pública y dirigido el esfuerzo hacia la reforma de las escuelas como de las prisiones.³⁶

El programa de investigación de Lanson es un lejano pero puntual antecedente del propuesto por Robert Mandrou sobre los canales y las reglas de la información.³⁷ Observaba que la bibliografía de las ediciones y reimpressiones permitía detectar la circulación de un libro desde la librería y, luego, descubrir los puntos de llegada en los catálogos de las bibliotecas privadas,

en los inventarios de quienes fallecieron, los catálogos de los centros de lectura, los comentarios de la prensa, la correspondencia particular, los diarios íntimos, las anotaciones de los lectores, los debates legislativos, las polémicas de los diarios o los pleitos judiciales: todo ello ofrecía referencias sobre las clases y las regiones que el libro ha alcanzado con su difusión, la forma como ha sido leído y los "depósitos que ha dejado en los espíritus".³⁸

En sus primeras incursiones sobre la relación entre individuo y sociedad, Febvre era consciente de las dificultades de un proyecto que permitiera dar cuenta tanto de la problemática psicológica misma como del proceso merced al cual habían actuado las influencias sociales. Ambas cuestiones debían distinguirse cuidadosamente: se trataba de evitar la trampa de todo reduccionismo. Para ello era necesario no aislar al individuo, recuperar el nexo con sus ascendientes y el grupo desde el cual aquél ejercitaba con la vida "las particularidades fundamentales de su naturaleza".³⁹ Más tarde, en **Martín Lutero un destino**, mientras rechazaba visceralmente el psicoanálisis freudiano del que ofrecía una crítica encendida, Febvre confesaba la esperanza en una futura psicología dueña de su lenguaje y que permitiera al historiador captar "en el individuo cuyo esfuerzo personal abre una revolución, el ejemplar escogido, el tipo humano robusto y franco de un grupo, de una familia de espíritus idénticos y diversos a través de los siglos".⁴⁰ A pesar de ello, su afirmación del sujeto era sólo un recurso para operar una confrontación entre la psicología individual y el universo mental que siempre prevalece. En el curso de esta elección desaparecen y se abandonan las realidades sociales de su tesis sobre el Franco Condado,⁴¹ y la sociedad retrocede a un plano subordinado.

A pesar de ello, tal como se compro

bara con Max Weber, la sensibilidad no se había erigido en un objeto particular del análisis y, no obstante los progresos en esa dirección, realizados por Febvre, corresponde a las investigaciones de Johan Huizinga instalar el mundo sensible en la escena de la historia junto a una razón pre-intelectual dominante en los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos. En **El otoño de la Edad Media**, publicado en la década de 1920, ella se integra a la totalidad y fluye en el panorama que se ofrece del tipo de organización social y del amplio examen de las actitudes colectivas. Y allí, el actor que se convoca en la obra es el todo de la sociedad de la Baja Edad Media, con lo cual Huizinga se erige por derecho propio en el antecedente más inmediato de las preocupaciones de Marc Bloch y Lucien Febvre.

Huizinga realiza una exploración cautivante del catálogo de las emociones de la época, las actitudes espirituales frente a una temporalidad signada por el cambio y la permanencia, la base afectiva sobre la que reposa el pensamiento simbólico, las representaciones que dominan el conjunto de la fantasía que se cristalizan en el arte o se corporizan en la moral y la vida cotidiana e, incluso advierte, anticipando aquella hipótesis sugestiva y polémica privilegiada por Ferdinand Braudel sobre la "larga duración", que el pensamiento medieval es la continuación de un lejano pasado o advierte sobre una actividad psíquica cuyo equivalente es posible exhumar en las comunidades arcaicas o primitivas. Para Huizinga "el hombre medieval piensa dentro de la vida diaria en las mismas formas que dentro de su teología. La base es en una y otra esfera el idealismo arquitectónico que la escolástica llama realismo: la necesidad de aislar cada conocimiento y de prestarle como entidad especial una forma propia, de conectarlo con otros en asociaciones jerárquicas y de levantar con

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

éstas templos y catedrales, como un niño que juega al arquitecto con pequeñas piezas de madera".⁴² El otoño de la Edad Media se construye sobre lo homogéneo y, así, integra a todos los estamentos u órdenes sociales en el seno de una forma común de estructuración de la realidad que concluye anulando las distancias que los separan.

Los estudios de Huizinga han sido referidos al impacto de la obra de Federico Nietzsche y a las propuestas que este último formulara en *La Gaya Ciencia*.⁴³ *La Gaya Ciencia* ha sido re-leída como una obra precursora de *Así habló Zaratustra*:⁴⁴ la autoliberación del hombre de los ideales que hasta allí lo habían esclavizado o una ciencia alegre y risueña donde el "espíritu libre" realiza experimentos con la vida. En el programa expuesto en *La Gaya Ciencia* es posible detectar núcleos problemáticos, preocupaciones e interpretaciones compartidas más tarde por Huizinga. En el Prólogo de 1886, las reflexiones de Nietzsche sobre la verdad se orientan a recuperar las actitudes vitales de los griegos en quienes destaca su superficialidad "por profundidad". Afirma las analogías entre su época y la historia clásica en tanto ambas comparten un énfasis similar por las formas, los sonidos, las palabras y las apariencias. Huizinga lee el Renacimiento sobre el fondo de una antigüedad recuperada desde la que aquél construirá su propia afirmación de la vida. Para Nietzsche "vivir significa rechazar de continuo algo que quiere morir. ¡Vivir significa ser cruel e implacable con todo lo que en nosotros se debilita y envejece, y no sólo en nosotros".⁴⁵ Estas ideas parecen alimentar la percepción global que Huizinga posee del Renacimiento. Cuando concluye su libro, auxiliado por un lenguaje metafórico, el Renacimiento se presenta como una época que rechaza la erosión de la muerte y celebra la existencia que auguraba la conclusión

de la Edad Media. "El Renacimiento llega cuando cambia el 'tono de la vida', cuando la bajamar de la letal negación de la vida cede a una nueva pleamar y sopla una fuerte, fresca brisa; llega cuando madura en los espíritus la alegre certidumbre (¿o era una ilusión?) de que había venido el tiempo de reconquistar todas las magnificencias del mundo antiguo, en las cuales ya se veña contemplando largo tiempo el propio reflejo".⁴⁶

La década de 1920 es una etapa de preocupaciones comunes compartidas desde disímiles orígenes intelectuales. El espacio de las representaciones, las creencias y las imágenes colectivas recorre con diferentes matices a Marc Bloch y Lucien Febvre, a Johan Huizinga y a Georges Lefebvre. En *El gran pánico de 1789*, este último privilegia la afectividad social y sus múltiples formas de ejercicio, las redes de comunicación que integran u oponen a los diferentes actores sociales y descubre en ellos los núcleos de la mentalidad que eclosiona con las sublevaciones de julio y agosto de 1789. Michel Vovelle⁴⁷ ubica esta obra en la prehistoria de la historiografía de los *Annales* en tanto posee una similar vocación por los registros de la reflexión, las percepciones y la sensibilidad. El estudio de Lefebvre transita las preocupaciones de los *Annales* en torno a los elementos que conforman la psicología colectiva en un caso específico y, asimismo, su relación con la estructura socio-económica de la época. Por un lado, subraya las crisis seculares en los tiempos de cosecha, el temor a los bandidos o los vagabundos, el rumor del complot aristocrático, las revueltas campesinas, el armamentismo y el gran pánico: todos ellos constituyen condiciones históricas de la revolución vinculadas entre sí. Por otro, la descripción del gran pánico y sus formas de propagación remite en todos los casos a núcleos de la **afectividad social**

que Lefebvre aísla, designa y diferencia: "gran alarma", "inseguridad general", "temor que inspiraban los vagabundos", "temor a los saqueadores", "horror", "furor", "hostilidad", "intensa emoción", "estallido de terror", "aprehensión": ejemplos de afectos que evolucionan hacia el pánico generalizado.

El pánico no es definido por Lefebvre y, en ese sentido, son necesarias algunas precisiones. El pánico constituye un miedo de gran intensidad desde el cual sólo existen dos respuestas posibles: la parálisis de la acción o huida. Es decir, conductas que no contrarrestan o se oponen al pánico sino que se desarrollan en su dirección. Lefebvre ofrece un extenso panorama de la difusión del "gran miedo" y remite a los que huyen frente a peligros reales o fantaseados. También alude al rumor, a la actitud de las autoridades, el clero o los revolucionarios contribuyendo a alimentar el terror. Por ello el pánico debe limitarse a la conmoción y la huida de la población frente a las amenazas que descubre o cree detectar en la realidad exterior. Respecto a las múltiples acciones que se generalizan, ya sea la *jacquerie* o las sublevaciones urbanas con sus consiguientes violencias, éstas ya no constituyen formas del pánico sino conductas que evolucionan en dirección opuesta a aquéllas. Son respuestas que tienden a obrar sobre el pánico, es decir, actúan como una alternativa consciente o inconsciente frente al "gran miedo". El mismo Lefebvre advierte este aspecto: "el principal resultado del gran pánico fue profundizar el odio que ya se sentía contra la aristocracia y fortificar el movimiento revolucionario. (...) El Tercer Estado manifestó con gran energía la solidaridad de clase entre sus miembros y adquirió una conciencia más clara de su propia fuerza". 15

En 1938 Lucien Febvre publicó la *Psychologie et l'histoire* mientras que

en 1941 hace otro tanto con *La sensibilité dans l'histoire*. Allí observa que el ser histórico no puede ser considerado como una potencia autónoma, independiente y aislada, una suerte de creación original espontánea sino que, por el contrario, aquél sufre las influencias que llegan desde el origen de los tiempos mientras que otras se encuentran en forma más inmediata en el propio medio social en el que actúa: éstas son actualizadas a través del lenguaje y el "outillage". El lenguaje sería el más poderoso de todos los medios que accionan desde el grupo hacia el individuo y que para Febvre está siempre atravesado por las disfuncionalidades, las desviaciones, las categorías o la misma mitología.

Impactado por la obra de Charles Blondel y Henri Wallon, se propone fundar una solidaridad estrecha entre la historia y la psicología merced a la cual la investigación se encamine hacia una confluencia entre la psicología colectiva y la psicología individual. No se trata de establecer con este programa formas universales del sentir, el pensar o el actuar. Su interés es aclarar los mecanismos mentales de las diferentes sociedades. Para ello postula la necesidad de fundar una nueva disciplina, la psicología histórica, cuya labor tendría como objetivo recomponer el material mental de que disponían los hombres en una época determinada, reconstruir todo el universo físico, intelectual y moral en el cual aquéllos existían, el instrumental técnico que se utilizaba, las lagunas y deformaciones en las representaciones que se forjaban del mundo, la vida, la religión y la política.

La historia y la psicología solicitarían también la contribución del etnólogo y del filólogo. Estos últimos prepararían los inventarios de las lenguas utilizadas y, especialmente, de los dialectos con el propósito de interpretar los por el historiador de las sociedades

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

rurales. Su proyecto avanza hacia una historia interdisciplinaria. Preocupado por las relaciones inter-individuales de la consciencia destaca como núcleo central en las formas de comunicación social a la propia vida emocional. Por otro lado, advierte un desarrollo paralelo entre el mundo emocional y la expresión del lenguaje destacando la unidad entre la actividad emocional y la intelectual. Esboza el proyecto de reconstituir la vida afectiva histórica y metodológicamente propone desarrollar un estudio profundo del vocabulario, la iconografía artística, la literatura y las formas de expansión de la sensibilidad que ella produce, los documentos morales, la plástica y la música. De ese modo, podría repararse la ausencia y la carencia en torno a una historia del amor, de la muerte, de la piedad, de la crueldad, de la alegría o del miedo. Es decir que solicita una amplia encuesta colectiva acerca de los sentimientos fundamentales del hombre y sus modalidades en sociedades específicas.

Con la publicación en 1942 de **El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais**, Febvre desarrolla el sistema clasificatorio anterior y allí se advierte cómo la historia de las mentalidades se erigen en una explicación que tiende a eludir y alejarse de los particularismos. "La cristiandad estaba en el mismo aire que se respiraba. Era una atmósfera en la cual vivía el hombre su vida, toda su vida, y no únicamente su vida intelectual, sino también su existencia privada, su vida profesional, cualquiera que fuese el marco en que se desarrollara. Y esto sucedía de una manera automática, fatalmente, con independencia de ser creyente o practicar la religión...". Aquí, la mentalidad religiosa recorre toda la trama social, rehusando ser el patrimonio exclusivo de un sector, y parece vertebrar a las comunidades en torno a formas de la representa-

ción y de la sensibilidad cuya vocación es escapar a la pluralidad. Así, la mentalidad no alude a la multiplicidad y niega la diversidad de los sectores sociales. La unidad se opone a la diferencia. Por otro lado, los utensilios mentales que definen una civilización sólo poseen validez para la época que los forjó y es improbable la posibilidad de transmitir los íntegramente: mutilaciones, retrocesos y deformaciones o, por el contrario, progresos, adelantos y enriquecimientos son los cursos mediante los que el presente rechaza o transforma la herencia del pasado. Con ello Febvre entrega una imagen de las mentalidades donde la regresión y el crecimiento constituyen las dos alternativas de su devenir. 50

En **La Sociedad Feudal** Marc Bloch ofrece un programa que se aleja de Febvre. El punto de partida teórico privilegia la unidad entre las condiciones de vida y la atmósfera mental. Así mismo, mientras algunos núcleos se presentan como el modelo de la totalidad, otros quedan reducido al ámbito más particular en el que se manifestaron. Así, la inestabilidad de los sentimientos, la perpetua precariedad, la sensibilidad frente a lo sobrenatural, los problemas de lo invisible y una perpetua flotación del tiempo conforman los caracteres más generales de la mentalidad de la era feudal. Frente al panorama uniforme que atraviesa a toda la sociedad, pronto Bloch se detiene en los particularismos de los modos de expresión, la diversidad cultural de las clases sociales, la inexistencia de un credo uniforme respecto a la religión, la pluralidad de la memoria colectiva donde la historiografía, recorrida por la multiplicidad de los géneros, oscilaba entre la reflexión que no desconocía la crítica del documento y la interpretación simbólica o bien se inclinaba sobre el recuerdo que expresaban en la epopeya la condensación de lo auténtico y lo imaginario. Asimismo, el renacimiento intelec-

tual no constituyó una simple resurrección sino una transformación que culminó con la adquisición de una nueva conciencia cuyo impulso lo produjo el "gran despertar" religioso de la segunda mitad del siglo XI. Por último, en la misma dirección, otras áreas culturales fueron impactadas y, así, el derecho comenzó a recuperar las fuentes latinas y a transformar toda la mentalidad jurídica frente al predominio de la tradición oral y de la costumbre.

La confrontación entre la producción de Lucien Febvre y Marc Bloch concluye por afirmar las distancias entre ambos autores. Los análisis que aquél desarrolla sobre la época de Rabelais se circunscriben a un objeto central: apresar las formas del pensar vigentes entre sus contemporáneos, analizar los rasgos del cristianismo de Rabelais y situar los límites de la incredulidad en el siglo XVI: una tarea que progresa hacia una inevitable conclusión: "un siglo que desea creer".

En Febvre se elude el sistema de relaciones merced al cual religión e irreligión se integran al universo más vasto de la sociedad de la época. De allí que se construya una mentalidad desgajada donde la totalidad permanece ausente. La red de mediaciones que vincula al sujeto y la comunidad, esa tarea que otras disciplinas habían intentado resolver desde diferentes paradigmas teóricos y que recogía en el psicoanálisis y la etnología sus antecedentes más lejanos, es un horizonte permanente que el autor no logra abordar y, por ello mismo, sugiere antes que analiza. La noción de "outillage mental" opera como un límite externo, una estructura de constricciones cuya verificación en el sujeto, su transformación en un conjunto de prácticas individuales no progresa más allá de su inventario sin resolver el núcleo problemático que integra la interioridad y la exterioridad.

Mientras Febvre concluye sacrifi

cando la heterogeneidad en beneficio del patrimonio común de la fe, Bloch opera sobre un universo de representaciones que no es homogéneo. En *La Sociedad Feudal* el método comparativo lo erige en un autor de las diferencias donde las mentalidades conforman partes integrantes de un todo constituido en el verdadero objeto de estudio. La totalidad es tanto punto de partida como de llegada en la reconstrucción histórica: los peligros de una atomización de la disciplina ceden en beneficio de una lectura donde estructuras mentales y materiales no son inteligibles unas sin otras. A su modo, ambos autores se enfrentaban en cada una de sus indagaciones con un desafío teórico por excelencia: la unidad entre individuo, sectores sociales y sociedad global.

Notas:

- * Agradezco a José Szabón sus comentarios a un primer borrador de este trabajo y lo relevo de mis errores.
- 1. Georges Duby, *Historia de las mentalidades*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1970, pp. 7. Una idea similar es considerada por Maurice Freedman, Sigfried J. De Laet y Geoffrey Barraclough, *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1981, T. 2, pp. 374: "El hablar de los aspectos psicológicos de la historia no es, por supuesto, nada nuevo en sí mismo. Para Tucídides, la clave última de toda explicación histórica residía en la naturaleza humana, y los historiadores, como discípulos de Tucídides, se han considerado, normalmente, psicólogos de propio derecho". Cf. M. F. Shore, *Biography in the 1980s*, en Theodore K. Rabb and

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

- Robert I. Rotberg, **The New History. The 1980s and Beyond**, Princeton University Press, 1982, donde los primeros esfuerzos profesionales se sitúan recién con Plutarco, Suetonio y Tácito en el ámbito de los estudios biográficos.
- 2 . Robert Mandrou, **Francia en los siglos XVII y XVIII**, Barcelona, Labor, 1973, pp. 197.
 - 3 . Jacob Burckhardt, **La cultura del Renacimiento en Italia**, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 29.
 - 4 . Cftse. Fernand Braudel, **La historia y las ciencias sociales**, Madrid, Alianza, 1979, pp. 146. Allí advierte en Burckhardt un silencio que expresa una debilidad en el análisis: "no dice prácticamente nada de los cuerpos materiales y sociales de la Italia de Lorenzo el Magnífico. La 'superestructura', objetivo logrado de este libro siempre deslumbrante, permanece aérea, suspendida, a despecho del afán por lo concreto que le alienta".
 - 5 . Jules Michelet, **Histoire de la Révolution Française**, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1939, Vol. 1, livre IV, Chap.1-2. El análisis del discurso histórico de Michelet propuesto por Roland Barthes remite a significados implícitos en el que domina un proceso metafórico: "es así como Michelet describe el colorido de las vestimentas, la alteración de los blasones y la mezcla de estilos arquitectónicos a comienzos del XV como significantes de un significado único: la desintegración moral de las postrimerías del medioevo". Roland Barthes, Izvetan Todorov- Gillo Dorfles, **Ensayos estructuralistas**, Buenos Aires CEAL, 1971, pp. 21.
 - 6 . Jules Michelet, **Histoire de France**, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1879, vol. 1 pp. 1 y ss. El proyecto del Prefacio de 1869 sobre una historia tanto más material como espiritual constituye uno de los frecuentes esbozos, remotos pero precursores, donde Michelet anticipa la historia integral. Cftse. Marc Bloch, **Introducción a la historia**, México, F.C.E., 1979, pp.120: "En 1837, Michelet explicaba a Sainte Beuve: 'Si yo no hubiera hecho entrar en la narración sino la historia política, si no hubiese tenido en cuenta los elementos diversos de la historia (religión, derecho, geografía, literatura, arte, etc.), mi conducta hubiese sido muy distinta. Pero se necesita un gran movimiento vital, porque todos estos elementos diversos gravitaban juntos en la unidad de la narración". Subrayado en el original.
 - 7 . Jean Laplanche- Jean Bertrand Pontalis, **Diccionario de Psicoanálisis**, Barcelona, Labor, 1974, pp. 438: "Freud designa con este nombre una escenificación imaginaria en estado de vigilia, subrayando así la analogía existente entre este devaneo y el sueño. Los sueños diurnos constituyen como el sueño nocturno, cumplimiento de deseo; sus mecanismos de formación son idénticos, con predominio de la elaboración secundaria".
 - 8 . Jules Michelet, **Tableau de la France**, Paris, Editions Nicolas, 1974, pp. 80. Traducción propia. Subrayado en el original.
 - 9 . Jules Michelet, **La Sorcière**, Bruxelles, Troisième Edition, 1863, pp. 61. Traducción propia. Subrayado en el original. "Sorprendentemente Michelet ve la fecundidad sobre todo en el alumbramiento de las ciencias modernas que realiza la bruja. Mientras que los clérigos, los escolásticos se embarullan en aquel mundo de la imitación, de la hinchazón, de la esterilidad, de la antinaturalidad, la bruja redescubría la naturaleza, el cuerpo, el espíritu, la medicina, las ciencias naturales: 'Ved de nuevo la Edad Media', había escrito Michelet en **La Femme** (La Mujer, 1959), 'época cerrada si la hubo. Es la mujer, bajo el nombre de bruja, la que mantuvo la gran corriente de las ciencias benéficas de la naturaleza'", Jacques Le Goff, **Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval**, Madrid, Laurus, 1983, pp. 37. Por su lado, en la edición española de **La Bruja**, Barcelona, Labor, 1984, pp. 11, Robert Mandrou observa que "Michelet no cesa de mostrarnos, o sea revelar nos, las realidades psicológicas de una

- Edad Media que él comprende mejor que nadie. La alienación que implica la servi
dumbre se halla descrita de la misma manera
en que los etnólogos más tarde, mucho
tiempo después de él, sabrán describir
las sociedades primitivas".
10. Emile Durkheim, **La división del trabajo social**, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, Tomo II, pp. 468.
 11. Henri Berr, **La Synthèse en Histoire. Son rapport avec la synthèse général**, Paris, Albin Michel, 1953, pp. 131-132 critica la concepción de Durkheim en tanto define el hecho social en forma abstracta y redu
ce el carácter específico de los hechos sociales a la constricción que se ejerce desde el exterior de los individuos. Berr observa que Durkheim sólo define lo insti
tucional de una manera formal y sin tener en cuenta sus diversos orígenes. El poder de los fenómenos sociales sobre las con
ciencias individuales desconoce que la "forma social puede aplicarse a los fenó
menos nacidos de la conciencia indivi
dual". Cf. Claude Lévi-Strauss, **Mirando a lo lejos**, Buenos Aires, Emecé, 1986, pp. 348 donde advierte sobre la unidad en
tre las restricciones y la libertad: "las 'creencias' (término que no será neces
ario tomar en el sentido de las creencias religiosas, aunque no las excluye) solas pueden dar a la libertad contenidos a ser definidos. La libertad se mantiene desde adentro; ella se destruye a sí misma cu
ando se cree poderla construir desde fue
ra".
 12. Henri Berr, **op.cit.**, pp. 165-166.
 13. Juan Carlos Portantiero, **La sociología clásica: Durkheim y Weber**, Buenos Aires, CEAL, 1985, pp. 26; Robert Nisbet, **La formación del pensamiento sociológico**, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, Tomo II, pp. 38-39: "Durkheim prestó mucha atención a los grupos profesionales; tenía viva con
ciencia de la competencia industrial de la época y hay en su obra referencias fre
cuentes a otros momentos históricos -la antigüedad clásica, incluyendo el medio
evo-, pero aún en ellas el tema de la clase social no aparece de la manera en que lo hacen, por ejemplo, la familia, la tribu, la ciudad y el gremio".
 14. Emile Durkheim, **Las reglas del método so
ciológico**, Madrid, Orbis, 1986, pp. 23-24.
 15. François Dosse, **L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire"**, Paris, La Découverte, 1987, pp. 43.
 16. Carlo Ginzburg, **El Queso y los Gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI**, Barcelona, Muchnik, 1986, pp. 25.
 17. Max Weber, **La ética protestante y el espí
ritu del capitalismo**, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 33. Subrayado en el original.
 18. Max Weber, **Ensayos de sociología contempo
ránea**, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, Tomo II, pp. 24.
 19. Emile Durkheim, **Las formas elementales de la vida religiosa**, Buenos Aires, Shapire, 1968, pp. 15.
 20. N. Birnbaum, **La Escuela de los "Annales" y la Teoría Social**, Buenos Aires, Biblos, s/f, pp. 5. Publicado originalmente en **Review, "The Annales School and Social Theory"**, a. I, Nº 3-4, 1978, pp. 225-242. El autor señala que el "método de
Verstehen era un método de análisis de va
lores, un modo de comprender una mentali
té. No era simplemente una técnica auxi
liar para ser usada con otras (como el aná
lisis cuantitativo) para establecer genera
lizaciones ahistóricas acerca de todas las estructuras sociales" (pp.4-5). Subrayado en el original.
 21. Wolfgang Mommsen, **Max Weber: Sociedad, po
lítica e historia**, Barcelona, Alfa, 1981, Caps. "Historia sociológica y sociología histórica" y "'Comprensión' y 'Tipo ide
al'". Acerca de la Metodología de una ci
encia histórica".
 22. José Vericat, **Ciencia, Historia y Socie
dad**, Madrid, Istmo, 1976, pp. 258.
 23. Marc Bloch, **Les Rois Thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la
puissance royale particulièrement en
France et en Angleterre**, Paris, Librairie Istra, 1924, pp. 18-19. Bloch utiliza el método comparativo en tres direcciones: la lógica de la explicación, el descubrimien

SOBRE EL ORIGEN DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

- to de las singularidades de diferentes sociedades y la formulación de los problemas de la investigación histórica. Cf. *William H. Sewell, Jr., "Marc Bloch and the logic of comparative history", History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, V. VI, Nº 2, 1967.
24. Marc Bloch, *op.cit.*, pp. 421, nota 1.
 25. François Dosse, *op.cit.*, pp. 78 y ss.
 26. Lucien Febvre, *Philippe II et la Franche-Comté. Etude d'histoire politique, religieuse et sociale*, Paris, Flammarion, 1970, pp. 202.
 27. Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp.7.
 28. Charles Blondel, *Introduction a la Psychologie collective*, Paris, Armand Colin, 1928, pp. 197 a 202.
 29. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 147.
 30. Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 68-69.
 31. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp.XXV.
 32. Marcel Mauss, *op.cit.*, pp.81.
 33. Dominick La Capra- Steven L.Kaplan, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and new perspectives*, Cornell University Press, 1982, Cap. I.
 34. Gérard Lanson, "La méthode de l'histoire littéraire", citado por Henri Berr, *op.cit.*, pp. 216.
 35. Gérard Lanson, "L'histoire Littéraire et la Sociologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. XII, 1904, pp. 622.
 36. *Ibidem*, pp. 640-641.
 37. Robert Mandrou, *op.cit.*, pp. 210 y ss.
 38. Henri Berr, *op.cit.*, pp. 216-217.
 39. Lucien Febvre, *Revue de synthèse historique*, decembre 1913. Citado por Dolléans, "Etudes Critiques. Un essai de Psychologie Historique: William Godwin", *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. XXII, 1916, pp.382.
 40. Lucien Febvre, *Martín Lutero un destino*, México, F.C.E., 1956, pp. 75.
 41. François Dosse, *op.cit.*, pp. 80.
 42. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y el espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 325.
 43. Mario del Trepo, "La libertà della memoria", en M. Cedronio, F. Diaz y C. Russo, *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli, Guida Editori, 1977, pp. XVII.
 44. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 63.
 45. Federico Nietzsche, *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1984, pp. 72-73.
 46. Johan Huizinga, *op.cit.*, pp. 468.
 47. Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. II.
 48. Georges Lefebvre, *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, Barcelona, Paidós, 1986, pp. 226 y 283.
 49. Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959, pp. 296.
 50. *Ibidem*, pp. 122.