



**HISTORIA DE LAS MENTALIDADES:
INCERTIDUMBRES DE LA PERCEPCIÓN
Y EQUÍVOCO DE LA EXPERIENCIA**

LEÓN CARLOS ALVAREZ SANTALÓ

«Historia cierta de los siete cielos; siete paraísos mágicos y encantados, siete nidos de paz, de gloria y de felicidad. El primer cielo es un invento, el primer gran invento de la terrenalidad. El segundo cielo fue imaginado a la orilla del mar en una noche cálida. El tercer cielo, dentro de un espejo, dibuja las imágenes de un mundo ignorado. El cuarto cielo es irreal como un espejismo de oasis verde en un desierto exótico. Del quinto cielo nada se sabe, no hay noticias de este cielo arcano. El sexto cielo está copiado del séptimo que has producido en tu cabeza». Jaime Sisa.

Los frontispicios, a más de un toque de melancolía de la memoria y una pequeña operación de alquimia cultural (fundir heterogeneidades para producir «sorprendentes» homogeneidades áureas) deberían servir para ayudar a la propuesta del texto y a metaforizar su contenido. El que acabo de ofrecer tiene, en mi opinión, algunas peculiaridades que pueden avalarlo como dintel de una reflexión sobre la historia de las mentalidades: aborda, por ejemplo, un tópico supuestamente elaborado por la «cultura popular» (el «séptimo cielo») que hunde sus raíces, sin embargo, en la física aristotélica y en la teología tomista, que no son raíces precisamente frívolas en la construcción cultural del mundo occidental; se propone un desarrollo desde una percepción de idéntica apariencia popular (no es más que una canción, no un texto semiótico erudito) pero con los suficientes tics y guiños intelectualizados como para que «algunos» reciban un mensaje, voluntariamente codificado, que fluye por debajo de lo sencillamente evidente y esto es una técnica y una intención «elitista»; todo el desarrollo expone, precisamente, una secuencia del tratamiento de la «realidad» que arranca de una certidumbre para



desembocar en su opuesta (por cierto tan veraz-falsa como la primera) y que se desentraña como una construcción mental que va a sustituir a una realidad experimental, «confirmándola»; todo el proceso se trama con el trenzado analógico (*al lado de, semejante a, luego idéntico a*) que es una de las albañilerías mentales reconocidas como especialmente eficaces en «inventar» la realidad¹; del mismo modo toda la secuencia se distribuye en un solipsismo *evidente* (el mundo «exterior real» no existe salvo en la cabeza pensante que lo inventa) que, sin embargo, nada dice sobre el efecto experimental que lo no real, pensado como real, tenga sobre la conducta y la sensación del sujeto; contiene alusiones expresas a la existencia-fuerza de un imaginario social y con él, va de suyo, el juego complejo de «la acción ejercida por los mecanismos del pensamiento simbólico sobre lo real, acción que es más que nada afectiva y que supone organizar el mundo, la vida y la muerte del grupo... en un todo coherente»²; por último se utiliza, igualmente, una metáfora sobre existencias «en el espejo», las que el propio U. Eco ha disecado como mallas semióticas y que intervienen, casi por definición, en los mundos mentales como conciencias de pseudoexperiencia. Si todo esto no tiene nada que ver con la historia de las mentalidades entonces es que no he comprendido cosa alguna sobre el tema (lo que no tendría nada de improbable). Ello se verá.

1. EL SAMBENITO Y SU SIGNIFICADO APARENTE

El tema central de esta reflexión, frontispicio aparte, es que la denominada «historia de las mentalidades» (y también historia de lo mental, historia de las visiones del mundo, del inconsciente colectivo...), un tiempo estrella y paradigma historiográfico «nuevo», seductor y exigente parece haber perdido cetro, corona y manto y amenaza con perder hasta los «cueros» mismos, en el panorama de la historiografía crítica. Qué pecados cometió y cuáles sus furibundos e inmisericordes detractores es cosa que intentaré sugerir con buen propósito que no sé si se corresponderá con similar acierto.

Para empezar, la crítica no es dudosa ni siempre «contenida»; con seguridad imprescindible, sorprendentemente tardía y no siempre ajena a la esperada batalla por la hegemonía de las vanguardias y el, digamos, liderazgo-paradigma historiográfico; el ruido abundante, las nueces menos e, incluso, algunas difícilmente reconocibles como apropiadas. Levantada la veda, la condena irresistible se va a convertir en una prueba de agiornamiento y de historiografía «políticamente correcta»;

muchos de los críticos jamás han pensado en la conducta humana como un proceso mental y menos aún les han preocupado las «reglas» de tales procesos; otros se desentienden de la complejidad, abordada desde otras perspectivas (antropológicas, psicológicas, etnológicas, filológicas, semióticas), enarbolando, con agresividad excluyente, términos despectivos: «psicologista», «antropologista» o simplemente «diletante», todo lo cual quiere decir, de facto y en la comunidad académica, cualquier cosa menos historiador. Todo ello no significa que la crítica a la «historia de las mentalidades» como género (subgénero, parcela, metodología, tendencia, plano acotado, perspectiva...?) historiográfico no disponga de argumentos razonables y sólidas objeciones. Un recorrido, incluso rápido y forzosamente arbitrario, pondrá sobre el tapete lo más sustancial de ella.

En una publicación bien reciente, la profesora Hernández Sandoica, en la introducción, establece un diagnóstico de este tipo de «situaciones» en el avatar del desarrollo historiográfico que me parece especialmente útil para comenzar; al referirse a la inevitable aporía inicial de establecer las mallas «de familia» entre la historia y las «otras» ciencias sociales advierte: «No creo, sin embargo, que las disciplinas de cuya situación y naturaleza vengo a hablar entrelazadamente aquí (historia y ciencias sociales) constituyan complejos, rígidamente articulados y perfectamente integrados, de conocimientos obtenidos de modo progresivo e independiente, aplicando a cada uno de ellos métodos estrictamente particulares y específicos»; y algo más adelante concreta: «Es cierto que el «territorio del historiador»... ha sufrido delimitaciones y expansiones sucesivas de una manera a veces arrogante y confiada y otras, por el contrario, tímida y recoleta, hablando en términos muy generales. Y que, además, su asignación interna ha sido hecha de manera asincrónica y desigual, compartimentada y no armónica... El resultado ha sido, así, internamente competitivo, con el cansancio y el desánimo que ello comporta para la profesión»³. Es evidente que *una* de las expansiones a las que se refiere, e incluso una de las de la «manera arrogante y confiada», ha sido la historia sectorial, «de las mentalidades» (hay otras, desde luego, como la «historia económica», harto más arrogantes e incluso altivas) y también lo es que sus lados de contacto y transmigración con «otras» ciencias sociales parecen no solo insalvables sino decisivos. Voy a citar con cierta extensión el análisis crítico de esta autora porque al asumir un largo recorrido de comentarios al respecto nos evitará ir dando saltos para reconstruirlo, pero también porque el libro en cuestión, pensado (creo que con excesiva modestia) para estudiantes universitarios, constituye una plataforma importante como formadora de opinión



y resulta relevante por ello; igualmente porque el comentario está ejercido desde la lucidez y, digamos, la neutralidad y se le ha concedido una extensión inusual en este tipo de trabajos. Todo ello confiere a los juicios de Hernández Sandoica una utilidad ejemplificadora poco corriente, como se verá de inmediato⁴. Pero, acudiendo al núcleo de la cuestión que nos ocupa, su juicio sobre el particular se desarrolla, a vista de pájaro sobre los siguientes pilares: «Lo que ha venido a conocerse, en todo el mundo occidental, como “histoire des mentalités”... confusa en su definición general porque sus promotores y cultivadores apenas se han ocupado de perfilar sus contornos (no ya teórica sino ni siquiera metodológicamente, por bastarles quizás el respaldo y la acreditación de los *Annales*) es un modo de escribir la historia casi siempre estructural, serial y cuantitativo... representa un enfoque, por el contrario, poco atento a lo subjetivo, a lo singular o a lo particularizante»; y también: «...desarrollado intermitentemente a lo largo de más de medio siglo, no parecerá extraño que sea este un modo de escribir la historia tan plural en sus inspiraciones temáticas como lo es, también, difuso en sus implicaciones y referentes teóricos»; al ocuparse de los objetivos de tal modo de escribir historia señala: «Como aproximación intelectual a lo vivido y realizado, la historia de las mentalidades oscurece voluntariamente la separación clásica, objetivizante... que diferencia el estudio de los individuos y el de los grupos de las sociedades. Pero no resuelve de forma universalmente válida el procedimiento normal para llevar a cabo esa fusión ni establece siquiera ciertos cánones para movernos en el seno de la regularidad...». A partir de aquí y con la complicidad casi constante de F. Furet, se establece un rosario de reticencias cuando no de conminaciones explícitas, que merece la pena recuperar aquí como un casi-decálogo de los demonios que acechan y acosan no solo a los historiadores de las mentalidades en cuestión sino a todo el trabajo intelectual y a su incrustación en las tramas socioculturales. Procuraré resumirlo en unas cuantas frases: «La historia de las mentalidades no parece ser consciente, por lo general, de las limitaciones metodológicas de su empresa... a veces aparece incluso convencida de haber superado con su nueva existencia aquella dicotomía antigua entre objetividad y subjetividad», es decir, «aquella arrogancia confiada» que recogíamos de su introducción; «La inteligibilidad de los procesos sociohistóricos no quedaría, pues, ...mejorada por este camino irregular, y pedregoso, lleno de brumas, además»; «autoreforzamiento claustrofóbico, ...resultante de “una autosatisfacción en espacio cerrado”»; ausencia de «objetos de investigación... *propios y específicos*» («encontrados», por el contrario, al indagar la originalidad y novedad relativa «en la persecución de aquello



que es peculiar y nunca antes ha sido explotado»); y, por último: «La crítica posiblemente más fuerte, la más severa que a la historia de las mentalidades pudiera hacerse, consistiría en decir que las preguntas que esa sedicente “nueva historia” plantea... no siempre alcanzarían relevancia para el historiador... Con lo cual no añadirían, en efecto, gran cosa al género de conocimiento que, desde otras disciplinas —psicología o antropología— se nos proporciona»⁵.

Insisto en que la longitud de las citas se justifica por el hecho de evitarnos multiplicaciones textuales en el recorrido de una crítica dispersa pero también abrumadoramente reiterativa. Igualmente, es también cierto que medio folio de citas no hace justicia al análisis que la autora dedica a la corriente y sus avatares historiográficos, más sus desembocaduras más inmediatas, a lo largo de muchas páginas, pero mi intención no era más que cuadrangular un catálogo de agravios para servir de pórtico a mi reflexión bien modesta y un poco escéptica sobre el particular. A partir de ahora iremos más rápidos porque al catálogo anterior solo quedan ya por añadir algunas objeciones más «especializadas» que tienden a recaer sobre «lo mental» y sus peculiaridades respecto a «lo social». Por ejemplo (y sin abandonar las filas de la historiografía española) se han reiterado *reticencias terminológicas* respecto a conceptos como «visiones del mundo» (R. García Cárcel, J. M. Salrach) o las conflictivas y equívocas interrelaciones entre «mentalidad», «cultura», «ideología», «imaginario» (J. M. Salrach); la pérdida aparente de las raíces sociales de la mentalidad y su «inadmisibles» sistema de flotación al margen de las sociedades «reales», de forma autonómica (García Cárcel, Vaquero Iglesias, Vázquez García) con lo que se desdibuja la noción de culturas «de clase», al insistir en el término «mentalidades colectivas»; el concepto de mentalidad como una *estructura* rígida (más bien dominante), «cuadro de categorías o código», objeto en fin cuasi voluménico y mensurable (Vázquez García); por último una acusación generalizada de «literaturización» que parece inherente, sin remisión, al análisis de lo mental y que se presenta como pecado imperdonable de frivolidad evanescente (J. Fontana) o como una tentación de anular «la distancia cultural entre el observador y los casos observados», «una especie de traslación idealizadora del pasado que tiene inmediatas consecuencias ideológicas» (Hernández Sandoica), algo como una romántica participación, si no he entendido mal, comprometida y complaciente entre el historiador y lo historiado⁶.

Naturalmente el catálogo no es ni exhaustivo ni sofisticado, puede rastrearse con mayor enjundia, rigor y pormenor y con las variantes oportunas en aportaciones críticas algunas de las cuales tienen ya más



de veinte años, pero cumple los requisitos que me interesaban subrayar ahora ⁷. Si repasamos la «lista» de agravios que se echan en cara a la historia de las mentalidades fácilmente podemos llegar a una conclusión: que la «escuela» parece haber cometido algunos errores graves de fondo (definición-objetivos), de método (excesiva confianza en la cuantificación seriada o, su contrario, excesiva «representatividad» acordada a datos «banales» y a peculiaridades «sui generis» extrapoladas sin rigor; ausencia de distanciamiento y, por el contrario, complicidad sentimental —¿ideológica también?— entre el historiador y su «reconstrucción» de casos); y de forma (literaturización incontinente, frivolidad «sensacionalista», «éxito» social-lector). En realidad ningún crítico se ha atrevido a afirmar paladinamente que tal historia no tiene por qué hacerse, o que es técnicamente imposible o que, conceptualmente, constituye una superchería. Es más, con frecuencia se reconoce que es el corolario obligado de la hipótesis de una «historia total» cuyo horizonte no puede ser negado, ni, menos, renunciar a él; cuando no se participa del «entusiasmo» por la posibilidad empírica de semejante «totalidad» (y eso incluye a un segmento historiográfico que puede representar, tal vez, dos tercios de la historiografía actual, liderado por la anglosajona, en líneas generales ⁸) no deja de concederse que *de uno u otro modo*, la construcción-traducción mental de la realidad constituye un orden privilegiado en la explicación de la conducta social. Así pues, las reticencias son respecto a «modelos» y, casi, respecto a historiadores o «historias» propuestas; *la cosa* no se discute, eficazmente. Con frecuencia se sugiere que tales campos deberían «dejarse» en manos de antropólogos o psicólogos o híbridos oportunos (antropólogos-históricos o psichistoriadores). Tal como lo percibo, todo ello resulta esclarecedor de los avatares sufridos por este, digamos, «campo de campos» historiográfico y materia, ellos mismos, de una reflexión sobre la construcción mental de la «realidad» (en este caso la historiográfica, la académica, la de la imagen científico-pública de los historiadores, la de sus expectativas de prestigio, hegemonía, liderazgo o cualquier otro parámetro similar). Desde otra perspectiva, creo que puede percibirse, también, una cierta incomodidad sustantiva, en historiadores «profesionales» en el manejo de «lo mental» ⁹; la sacralización positivista de «los hechos» ha dejado cicatrices profundas en la conciencia y la técnica historiográficas que, por muy hábil que haya sido el maquillaje, asoman bordes y arrugas; el materialismo histórico, a su vez, al conceder a la ideología (que es una construcción mental, ad hoc, de unas condiciones reales de vida que se «traducen» e incorporan) un papel de motor de conductas ha jugado un papel equívoco en *otras* descripciones y valoraciones de «lo mental»: *dema-*



siado mental podría traducirse (y se ha hecho, de facto) inmediatamente, como *únicamente mental*, y, por tanto, considerado como inadmisiblemente en una explicación historiográfica marxista de la sociedad; además, «lo mental» sugiere, con demasiada rapidez o simplicidad (o ambas cosas a la vez), una cierta individualización del sistema de comprender el mundo (mejor, de hacerlo?) lo que constituiría, también, una quiebra insoportable a conceptos imprescindibles en la historiografía marxista como *conciencia de clase*, *cultura de clase*, *sujeto colectivo* e incluso el concepto mismo de *clase social*. El resultado de este cruce de equívocos terminológicos, conceptuales y de confusas intencionalidades proclamadas como «evidentes» y «militantes», es un jugoso laberinto de opiniones críticas, rechazos retóricos, respaldos incondicionales y clientelismos, obligados de mejor o peor gana, a un «pie de guerra» bastante poco racionalizador. Jugoso porque daría mucho de sí, precisamente, en una historia de las mentalidades al respecto; poco racionalizador, porque transparenta demasiado las ruedas dentadas de la maquinaria «irracional» (tal vez la metáfora resulte poco afortunada), es decir las tramas del miedo, de la no seguridad, de la violencia intelectual y los códigos de la satisfacción esencial por todas las formas de superioridad y mejor sobrevivencia. Para ejemplarizar frívolamente estas espirales tan, a veces, surrealistas bastarán dos anécdotas muy leves aunque tal vez indiciarias: en el debate de Manuscripts sobre historia de las mentalidades, J. Fontana, que ha arremetido sin conmiseración contra Ariés, Couteau-Begarie, Le Roy Ladurie, Le Goff «y compañía» (los que él califica como «la pequeña secta francesa») tiene dificultades para arrollar a Vovelle (uno de los pilares de la «escuela» y tan marxista como él) de modo que elude la radicalidad de un juicio, también peyorativo, señalando que «al qual admiro molt més quan escriu historia que quan escriu sobre historia»¹⁰; la segunda atañe a un maestro absolutamente indiscutible de la historiografía marxista y sencillamente de la historiografía sin más, P. Vilar; la cuenta él mismo cuando, en plenos sucesos estudiantiles del 68 parisino contesta a Dupront que le sugiere que, los estudiantes, por un complot, han sido empujados a construir barricadas: «J'ai dit: Non, je ne te dirai pas qu'ils ont lu les Misérables parce qu'on les lit de moins en moins, mais il leur suffit d'en avoir vu une des trois ou quatre versions cinématographiques». Eso, después de comentar, líneas antes: «Trés précisément, j'ai trouvé que mai 68 était une déformation de l'imaginaire révolutionnaire»¹¹.

La primera anécdota-cita sugiere que parece haber una querrela ideológica entre la historiografía marxista y la historia de las mentalidades que no era-es ni imprescindible ni fundamentada ni necesariamente pro-



bable si el trabajo historiográfico y su reflexión teórica hubiesen mantenido un nivel paralelo y una cronología homogénea; también aunque en menor grado que los nombres propios y su «significado» (académico, ideológico, incluso editorial) han tenido mayor protagonismo que los problemas sustanciales de su historiografía. La segunda, confirmación de mi percepción de la primera, es que un hecho, nada más que «revolucionario» (aunque no fuese considerado «ortodoxo como revolución «de clase»), es diagnosticado por un historiador de primera y un marxista nada sospechoso de veleidades «literarias» como una «deformación del imaginario» con conductas especulares de modelos literarios. Evidentemente no son las mentalidades (construcción mental de la realidad, organización inteligible de la realidad por y sobre parámetros culturales) las que están en cuestión, sino modelos específicos de tratamiento y metodología para obtenerlos ¹².

2. UNA LECTURA VEROSÍMIL DEL AVATAR HISTORIOGRÁFICO DE «LO MENTAL» ¹³

De cuanto acabamos de reseñar se desprende, antes que cualquier otra percepción, que en sus inicios e incluso en su gestación previa estuvo presente una niebla conceptual respecto a lo que la historia de las mentalidades debería historiar ¹⁴. Desde luego, parecía claro que cualquier cosa que ello fuera quedaba *detrás* de ciertos hechos-conductas y consistía, de facto, en transparencias que ellos-ellas permitían y que se refieren a algún tipo de causalidad. Qué tipo, exactamente, constituía ya un problema de cuantía. La tradicional relación lógica causa-efecto parecía demasiado simple, lineal y plana; se sugería más bien un tipo de relación «nueva» de difícil definición y no más fácil diseño que, aún hoy, sigue vagando entre redes de imprecisión; este fue un problema básico y sigue siéndolo en la medida en que afecta a situaciones, digamos «filosóficas» y más concretamente de psicología: la técnica del trabajo mental y sus repercusiones en el hacer socio humano ¹⁵. Tal problema no tengo la impresión de que se abordara con decisión y a cara de perro (por incomodidad «profesional», desconfianza respecto a las relaciones psicología e historia, audacia y exceso de confianza en la capacidad historiográfica para desentrañar conductas...) y de aquellos barro nacen estos lodos. La impresión más «clara», por el contrario, es que el foco de atención se concentró en familiarizarse con algún tipo de «reconocimiento» de qué fuesen la mentalidad o las mentalidades no exactamente como un trabajo general, sino como «algo» quieto. Como



se avanzó de prisa, el rigor conceptual pareció menos inmediatamente exigente que la construcción práctica de casos probatorios y en este bamboleo entre *hacer* historia «nueva» de parámetros «nuevos» y *pensar* qué eran y cómo se relacionaban tales parámetros, empezaron a producirse deslizamientos semánticos, harto equívocos, cuya generalización (nunca o casi sometida a algún bisturí de conceptualización rigurosa) fue enmarañando y oscureciendo aún más las redes relacionales entre pensar la vida y hacer la vida. Por establecer alguna claridad en el laberinto, podríamos comenzar por uno de estos deslizamientos que, tal vez, podría esperarse que fuese el primero (en presencia, no necesariamente en cronología estricta): la *cosificación* de la mentalidad¹⁶. Con la frecuencia necesaria para inducir el efecto equívoco, la mentalidad parecía configurarse como un depósito interior de «algunos» con capacidad para producir y conducir la actuación social; tal «conjunto» (que ni siquiera quedaba claro que fuese trama relacional, «maquinaria» o «materias primas-valores») escondido y camuflado *detrás* de las conductas se constituían como un objeto de descubrimiento y desenmascaramiento por parte del historiador. Si mi lectura es correcta, podría entenderse que tal deslizamiento conceptual constituía un efecto de la contaminación positivista-erudita que concedía al descubrimiento de «hechos-documentos» ocultos, por parte de un historiador-explorador (casi buscador de *tesoros*), la categoría de motor historiográfico sustancial; en cualquier caso, ello no sería más que una perturbación más añadida. Una de las «pruebas» de esta «cosificación» de la mentalidad (si se produjo, como propongo) fue su asimilación con la *profundidad* que se reforzaba con diseños de la conducta social en *niveles* sucesivos; la terminología y la utilización de metáforas como la de los niveles o la posterior del organigrama de la casa («del sótano al granero») reforzó, me parece, probablemente de forma involuntaria (o simplemente imprecisa, superficial, nada rigurosa en cualquier caso), este *aire* de la mentalidad como algo casi físico, oculto, descubrible, articulado, acumulado, emisor, «manipulador»... Cualquier metáfora sugería presencia *estable* y larga *duración* (se habló de «prisiones», por ejemplo) y la metáfora fue (y es, todavía, con frecuencia) el código casi permanente para referirse a la mentalidad. Los problemas, así, se multiplican y el «color» literario teñía a «la cosa»¹⁷. Pero junto a la metáfora, el analogismo psicológico hizo su trabajo de construcción de redes relacionales; el carácter inducido de algo profundo había empujado al deslizamiento hacia lo estable, lo *inmóvil*, lo duradero y estos últimos (junto a la profundidad) facilitaban el «siguiente», hacia el *aislamiento* respecto a las variables de superficie: el tiempo, el espacio y la multiplicidad social; la última



pendiente (por seguir yo también la metáfora de los deslizamientos) podía insinuarse sin demasiado esfuerzo: algo profundo, relativamente inmóvil, de larga duración y aislado (es decir, *por encima de*) de las variables del acontecimiento y las peculiaridades sociales, parece disponer de aquellas características esenciales que concedemos al *fundamento*, al *cimiento*, al *motor último*. Nunca (o casi) se dijo explícitamente, arrojando debate alguno, pero el hecho es que la cosificación de la mentalidad corroboraba una impresión de motor eficaz «de la historia». Demasiada construcción y demasiado mecano analógico para claridad conceptual tan escasa porque, a todo esto, solo a través de trabajos «prácticos» aparecían aquí y allá fragmentos de «mentalidad» que exigían ser encajados en una definición que casi se dejaba a la improvisación a cada resultado y a voluntad del definidor interesado¹⁸. Simultáneamente se producía otra imagen, propuesta esta vez con absoluta voluntariedad e intención, de la historia de lo mental como cúpula que cerraba (ahora, «por fin») la geometría metafórica de la historia total; los símiles de los niveles y la casa (sotano-granero) aluden a ello con toda claridad: economía, sociedad, política, mentalidad (en realidad, nunca termina de estar claro si el orden alude a que la mentalidad corona o, por el contrario, fundamenta, porque es un tema de perspectivas¹⁹) dibujan un «edificio» elemental cuya apariencia puede metaforizar, con propiedad o no, el «verdadero» sentido de «historia total» pero que, en cualquier caso, da una impresión reconfortante de tener en cuenta todos los parámetros eficaces, de ser algo completo y cerrado en orden psicológicamente satisfactorio. Sobre su consistencia empírica, sin embargo, creo que pueden albergarse dudas razonables aunque solo sea porque toda la secuencia metafórica señala mucho más a una estratificación (sistema figurado de «cosas» superpuestas) que a un proceso (movimiento y dilución permanente cuyos «elementos» lo son en cuanto movidos y diluidos, no apriorísticamente).

El segundo deslizamiento, aporía conceptual donde las haya, fue establecer el carácter «social» de la mentalidad. Debía hacerse por distintas razones, todas ellas de gran calado. Una primera, porque toda la escuela de *Annales* se había identificado y comprometido con la historia social; en ella habían ejercido el liderazgo historiográfico y el metodológico (cuantificación y seriación). Tal entrenamiento no solo garantizaba una «cientificidad», a partir del análisis estructural, sino también una, digamos, *teoría del receptáculo*, que lo sería la malla social subdividida en bloques identificables, mantenidos en la larga duración y cuyas «leyes» de reconocimiento se evidenciaban aportadas por el organigrama económico y, en menor medida, el político. Una segunda,



porque definida *la historia* como historia social, va de suyo que sólo «socializando» la mentalidad tal objeto podía reconocerse como inequívocamente historiográfico. Pero socializar la mentalidad comporta idénticos problemas que socializar a los humanos, es decir, reconstruirlos en grupos reconocibles como significativamente diversos y eficazmente distintos en relación con su avatar vital y la percepción que tengan de él y de su significado; en el fondo el primer problema a resolver era mentalidad individual o mentalidad colectiva. Como es bien sabido se optó por la colectiva. La elección tenía evidentes ventajas, independientemente del grado de contaminación antropológica que se le suponga, y de algunos inconvenientes con los que se estuvo dispuesto a convivir aunque, después, han demostrado mayor carga crítica de la que en principio probablemente se le supuso²⁰. Estaba, en principio, el carácter colectivo mismo del término sociedad como «sujeto» histórico; el individuo, agente privilegiado de lo anecdótico, circunstancial y episódico (es decir, del tiempo muy corto) había quedado relegado a la cuneta de la verdadera explicación histórica que se predicaba necesariamente estructural, de tiempo largo y volumen social extenso y profundo. Estaba, igualmente la influencia de la psicología más reciente descompuesta en el psicoanálisis; se suele reconocer la contaminación de Freud, menos la de Jung que, sin embargo y en un principio, parece más fructífera para explicar la pretendida homogeneidad del trabajo mental de millares de humanos heterogéneos²¹. A este respecto, aunque de un modo indirecto, estaba también el «hallazgo» de que la mentalidad podía recoger, para las masas, el testigo que la historia de las ideas habían depositado en las manos de las élites e incluso en las de individuos excepcionales. Con demasiado rapidez, quizás, se dio por sentado que el magma *mentalidad*, equivalía a las ideas del anonimato masivo, nunca expresadas ni conformadas y que se podía, así, hacer tal historia y «recuperar» los silencios ideológicos gracias al descubrimiento de las actitudes²². Esta apreciación tenía, además, como hemos visto, la ventaja de incluir también a las élites, esclareciendo las «ideas» que no fueron terminantemente expresadas por ellas y se reforzaba, de paso, el carácter peculiarmente oscuro de la mentalidad pues se «demostraba» que se trataba, justamente, de aquello que, presente en todos los hombres, no podía ser objeto de expresión clara y formalmente consciente pues no *estaba* en la historia de las ideas habiendo existido en las élites capacidad y oportunidad para expresarlo. De costado se producía una profundización en la grieta que parecía separar la mentalidad de la cultura y con ellas sus respectivas historias; la historia de la cultura parecía, así, reservarse para las actitudes y comportamientos conscientes (fuese en el



sentido restrictivo de «lo cultural» o en otro más permisivo y abierto) y la de las mentalidades para el inconsciente y lo «no sabido» y casi lo «no expresado explícitamente». Estaba también la conveniencia, aparente, que ofrecía «lo colectivo» para tender un puente a conceptos imprescindibles de la historiografía marxista y a las exigencias metodológicas de su historiografía más representativa, la de la economía; a subrayar que, desde el primer momento, las «mentalidades colectivas» exigían fuentes colectivas, masivas y seriales lo que se suponía constituir un aval impecable de la fraternidad de una y otra propuestas historiográficas. De estos varios modos, el «hallazgo» de la mentalidad colectiva resultaba sumamente gratificante y la ecuación *objeto* colectivo-*fuentes* masificadas constituyó casi un fetiche indestructible a partir del que ya se había constituido con los modelos cuantitativos y seriados de la historia económica²³; para la época, resultaba poco menos que herejía historiográfica, imperdonable e inaceptable, la duda sobre la veracidad y eficacia de un conjunto de variables seriadas y sometidas al cálculo matemático y si la historia de las mentalidades podía producir curvas semilogarítmicas y expresarse en cuantificación dura su cientificidad estaba «garantizada».

Por el contrario se desestimaron (o esa es la impresión que tengo) algunas desventajas visibles del concepto mentalidad colectiva. Una de ellas, de cierta relevancia, era que, de primeras o de segundas la explicación *por* la mentalidad colectiva, producía (o podía hacerlo, al menos) una cierta sensación de pérdida de libertad en las conductas sociales, ancladas, sin percibirlo, en esas playas mentales de larga duración; tal vez no era excesivamente grave para postulados marxistas (aunque el cambio de referente último resultaba inadmisibles) pero resultaba incómodo para otras ideologías. Más grave parecía el carácter de indeterminación absoluta del término mismo «colectivo» que podía postularse como universal o como fragmentario; en el primer caso parecía probable un cierto desarraigamiento respecto de lo social, con tendencia a flotar sobre él con apariencia de independiente y el peligro de terminar en una mentalidad metafísica, literalmente. Contra tal *deus ex machina* se elevarían voces copiosas exigiendo los razonables y pertinentes anclajes en el tiempo histórico y las sociedades reales (una «mentalidad de clase», por ejemplo). Con todo y cualquiera que fuese la alternativa, el término «colectivo» no deja de proponer algo más que una ambigüedad en la medida en que «exige» una técnica de extrapolación respecto a la comprobación empírico-historiográfica realizada; cuando C. Ginzburg dio el paso siguiente, «lo excepcional normal», un cierto estupor se fue abriendo camino porque el salto no era ya desde algunos-muchos a todos, sino desde uno a todos, que es mucho saltar, por muy brillan-



temente que se proponga. Como es bien sabido, están aquí en juego algunos lazos lógicos, nada simples, que atañen a las relaciones entre el todo y las partes, lo general, lo particular, lo genérico, lo individual, lo colectivo y lo singular²⁴.

Simultáneamente a los deslizamientos anteriores, de los que nos hemos ocupado, aparecía el problema básico metodológico: qué hacer y donde hacerlo, para dirigir el análisis histórico a objeto tan aparentemente evanescente y resbaladizo. Desde luego parecía evidente (o sigue pareciéndolo) que el *donde* no podía ser diferente de cualquier otro objeto historiográfico, los «hechos»; será entonces *el qué*, a través del *cómo*, lo que deberá ser modificado. La modificación sustancial consistió en plantearse el hecho (documento-conducta) no como punto de llegada sino de partida²⁵. Los hechos deben ser testados hacia atrás hasta llegar a los manantiales mentales. Los datos duros se reconvierten en indiciarios y en transparencias; no es fácil pero sí, evidentemente, razonable. Fácil no, porque la niebla conceptual de partida complicaba la relación entre dato (claro, concreto, mensurable, voluntario) y mentalidad (propuesta como oscura, involuntaria, abstracta e inasible). Razonable en todo caso porque no se evidencia ninguna otra posibilidad historiográfica y tampoco no historiográfica. El problema no aparecía, pues (ni aparece), en el primer nivel del método, salvo que se proceda a una simple descripción de «ciertos» datos, pero esto es demasiado burdo para tomarlo en cuenta como objeción en la cumbre (aunque luego se demostró que tal posibilidad existía cuando se identificaron, sin más, campos de conducta con historia de mentalidad); los problemas surgen en el «recorrido» desde el dato-transparencia a la mentalidad transparentada. Podía suceder (de hecho creo que ha sucedido con alguna frecuencia) que se trabajase con la *confianza* de que la conexión se evidenciase como verídica, si no en la totalidad sí en la mayoría de los casos. Esta, llamémosle ilusión, deriva, me parece, de una trampa lógica, a saber: que al desembarazarnos del primer nivel de información (el «dato duro») hemos eliminado *toda* la apariencia de realidad, cáscara equívoca, y el siguiente nivel pondrá de manifiesto, *automáticamente*, la realidad mental indiciada. A partir de ahí, que «es» una sensación de autosatisfacción por la comprobada astucia intelectual que supone haber *descubierto* que el dato no era la cosa a saber sino la cáscara de la cosa a saber, bajan las defensas críticas, en la *seguridad* de que es imposible que el dato resulte más astuto que su analista y se «dedique» a producir nuevas cáscaras donde *debía* haber ya, ineludiblemente, pulpa mental eficaz. Esta confianza deriva, justamente, de «pensar» la mentalidad como una *cierta cosa* que puede camuflarse pero no transformarse *per se*; una intui-



ción de la mentalidad como algo estático que puede descubrirse apartando los escombros del dato empírico. Para confusión de los analistas las cosas no resultan tan sencillas. Podría suceder, igualmente, que, pese a las definiciones previas, terminase por «imponerse» una tendencia a aplicar seguridades lógicas a todo el proceso analítico, sobre la intuición argumental de que la «materia mental» resulta especialmente adecuada a tales seguridades porque «lo mental» tiende a identificarse con lo *racional*; insisto en que, a pesar del punto de partida (la mentalidad como actitudes sentimentales, «ideas de los pobres») al trabajar se produce una tendencia «inocente» a reconstruir relaciones racionalizadas. Podría suceder, también, que se cayese en otra confianza ilimitada e inexpugnable: la de la veracidad indirecta de «fuentes inesperadas». Resulta una variable, esperada, de la primera y una nueva trampa lógica: las fuentes documentales tradicionales, «oficiales», deben ser cernidas porque es esperable que estén entreveradas por voluntades (las de sus productores) interesadas en el encubrimiento o el equívoco; por el contrario, al «sorprender» otras fuentes, que nunca fueron producidas como información «oficial» sino como mero testimonio vital, tal cernido precautorio (salvo pequeñas prudencias elementales) no resulta necesario, porque no es previsible una deformación estratégica que las contamine de mendacidad. De este modo se levantó el entusiasmo por las «nuevas» fuentes y sus «seguridades»: notariales, benéficas, judiciales, literarias, «secretas» (eclesiásticas, por ejemplo), funcionales de instituciones eclesiásticas o civiles... No resultará extraño que un, digamos, »mentalismo vulgar«, procediese a identificar la fuente, ya como el objeto de la historia de las mentalidades ²⁶.

3. UN DIAGNÓSTICO PROBABLE

Supongamos que lo descrito hasta aquí, pese a su fragmentación, constituye una lectura verosímil de algunas de las aporías que han sido percibidas en la historiografía de las mentalidades, en todo o en parte, de manera bien visible o de forma más sutil y hermética. La cuestión más llamativa, al menos para algunos (entre los que me encuentro) es si *verdaderamente* se tuvo y se tiene conciencia clara de que cualquier cosa que se quisiese dijese que fueran las mentalidades, tenía que tratarse, forzosamente, de situaciones que *eran conocimiento*. No creo que dispongamos de ningún otro concepto para referirse al *trato mental* con algún tipo de «realidad»; y ello tanto si estamos dispuestos a asumir que existe una realidad, exterior a la mente, que se defina precisamente por



su impermeabilidad ante y respecto a ella, como si militamos en el orden kantiano de negar toda realidad *fuera* de la mente. En un caso tendríamos que referirnos a los tratos entre mente y realidad como tratos de captación, aprehensión, identificación y, en su caso, modificación; en el otro, hablaríamos de tratos de construcción, organización, diseño o creación. Pues bien, en ambos casos, estaríamos hablando de *conocimiento*²⁷. Incluso si, como ya hemos visto, se sugería que lo definido en las mentalidades, con mayor presencia, eran ciertas redes sentimentales y afectivas, ello no excusaba, en modo alguno, ser conscientes de que el universo afectivo (que es con toda evidencia estrictamente mental, fuera de cualquier metáfora cardiológica) constituye *otra* situación de conocimiento, es decir, otra técnica de tratos entre lo mental y lo real²⁸. Incluso aceptando que la imagen inicial de la mentalidad pudiera propender hacia la cosificación, ello tampoco excluía, creo, la necesidad de preguntarse por cómo tales «cosas» se habían alojado-crecido-puesto-nacido para devenir mentalidad. Ahora bien, parece razonable suponer que si había que enfrentarse con el conocimiento, se dispusiese de un mínimo, medio o máximo arsenal metodológico al respecto. Pasar, con la misma zancada, de los hechos a las mentalidades sugiere, más bien, que se confiaba en que un simple movimiento del observador, de un campo a otro, bastaría para obtener el nuevo objetivo deseado; de este modo el «campo» mismo adquiriría una sustancialidad que propiciaba la identificación ingenua entre cierto tipo de hechos-datos y mentalidad. Ahora bien, las peculiaridades del conocimiento no resultan operaciones tan limpias, netas y seguras como podría esperarse de un aristotelismo al pie de la letra; la idea, más o menos difusa, de que tal operación se metaforiza en la impronta que una realidad pétreo produce sobre un entendimiento cerúleo en el que queda, así, aprisionada, de modo que la cosa es *conocida*, me parece una fuente harto probable de equívocos encadenados. En todo caso, creo que pueden percibirse el conjunto de tentaciones que acosarían a un analista que participase de tal metáfora de uno u otro modo: la historia de las mentalidades, en tal caso, debería ocuparse de la cera mental o de las improntas producidas?; igualmente dificultades múltiples para asumir que los sentimientos y también todo el imaginario *sean* improntas. En mi opinión y pese a lo que podía esperarse, la historiografía de las mentalidades no parece haberse hecho muchas y buenas preguntas sobre el conocimiento, sus lazadas trucos y estilísticas. Los contactos, al respecto, con las ciencias que tenían tales preguntas como objetivo de su tarea explícita, tendieron a realizarse «con guantes». Sin entrar a fondo en la cuestión de razonar tales y, al parecer, tan sorprendentes descuidos, pueden intuirse



algunos tics más que probables. Por ejemplo, que siendo «evidente» la superioridad de la historia respecto a las otras ciencias sociales no tenía, *realmente*, nada que aprender de ellas y se bastaba y sobraba para resolver, sola, tales aparentes nimiedades; por ejemplo, también, pudo no parecer imprescindible y tal vez ni siquiera necesario *llegar tan lejos*, cuando los *nuevos* campos de análisis y la visible astucia heurística de la *nueva* historia garantizaban, ya, originalidad, sutileza y éxito; por ejemplo, igualmente, que pese a las declaraciones explícitas sobre la profundidad de las mentalidades y sus capacidades de influencia, se mantenía, aparentemente, una reticencia de facto, a conceder al subconsciente (más allá, pues, del segmento mental de ideas claras y distintas) un protagonismo eficaz en la conducta social. Supongo que simplifico en exceso pero, a mi parecer, la cascada de problemas (con seguridad no tan decisivos como para justificar el desprecio y el acoso de la escuela a que parecen haber dado lugar) que se han enarbolado para su desdoro proceden de estos tics iniciales y de esa especie de agnosticismo, doblado, a veces, de suficiencia, no sólo respecto a la dinámica del conocimiento sino también respecto a sus peculiaridades de invención de lo real y las consecuencias de todo ello en los mecanos de la conducta humana colectiva.

Si semejantes escollos se hubiesen bordeado, arrostrando explícitamente la necesidad de sumergirse en la teoría del conocimiento, se habría podido esclarecer, por ejemplo, una de las aporías iniciales que ya hemos citado como favorecedora de múltiples críticas: que la mentalidad-mentalidades puedan metaforsarse en un «objeto». Como conocimiento, las mentalidades son *procesos no resultados*; desde luego y en contra de lo que esta imagen pueda proponer, es verdad que, en este caso, las fronteras entre ambos distan mucho de ser evidentes, pero en la medida en que la mentalidad tienda a percibirse objetualizada el error casi se garantiza. Una cierta comprobación de ello puede obtenerse observando el grado de dificultad y oscilación que se presenta, recientemente, para delimitar conceptos como *mentalidad e ideología*.

En consecuencia, la peor metáfora posible es la de un depósito estratigráfico en cuyos diferentes niveles de profundidad las mentalidades trabajan agazapadas; que las subdivisiones de esta profundidad (consciente imaginario, consciente emotivo, inconsciente emotivo, subconsciente) proponga adaptarse a algún tipo de diagrama psicológico no mejora la metáfora. Un equívoco similar propone la imagen de la proyección geométrica *desde* la mentalidad *a* la conducta. El conocimiento-proceso aconseja, por el contrario, un modelo metafórico de fluidos, interactuados y de permanente realimentación recíproca que no se cristaliza nunca y que



constituye la dinámica de los tratos y contratos por los que realidad, percepción y conducta se componen y descomponen en relaciones «químicas» que propician, incluso, el intercambio insensible de roles. En efecto, los conceptos de realidad como objeto duro y de racionalidad o emotividad como herramientas para trabajarlas tienen todas las trazas de un casi dislate perceptivo. Con mejor probabilidad, lo que solemos llamar realidad es un, digamos, acto de conocimiento y, como tal, un proceso constante, reactivo, en el que *todo* es herramienta, técnica y producto simultáneamente. Tan aparente confusión debería poder ser esclarecida por alguna lógica ya que, en caso contrario, todo el sistema se nos pondría como un caos indescrutable y, como tal, hermético; por el contrario, la percepción de la conducta humana de que disponemos sugiere que no nos parece así. Desde luego el reconocimiento de tal lógica, presumible, puede resultar un trabajo arduo y por veces frustrante, pues existen indicios racionales de que hay varias y, además, evolucionando. En cualquier caso, la lógica aplicable no se corresponde, eficazmente, con la aristotélica, aunque solo sea porque uno de los componentes del proceso, la emotividad, no cumple, prácticamente, casi ninguna de sus premisas. No tendré que recordar, de nuevo, que las emociones, en su sentido más amplio, constituyen una técnica de conocimiento y el raciocinio otra; la interacción constante y recíproca de ambas trabajando al unísono (independientemente de que el humano sea consciente de ello), cada una con su propia técnica de aprehensión-construcción de «lo real», constituye un sistema conflictivo nada despreciable. Tal situación obliga a aceptar desproporciones incluso aparentemente aberrantes y desequilibrios más que probables en las mallas de interrelaciones, causa-efecto, todo-parte, estímulo-respuesta, género-especie, común-particular, sustancial-accidental y el poliédrico juego entre lo idéntico, lo análogo, lo semejante, lo diferente, lo contrario... Es evidente que la lógica clásica no consentiría tales disfunciones y, en tal caso, el análisis de estos conjuntos relacionales con el instrumental que la lógica aristotélica propone podría resultar un despropósito absoluto en orden a disecar el proceso. Proceso, por cierto, que, como acabo de proponer, dista mucho de sugerir que la mente aferre a la realidad como un águila a una presa. De donde, la famosa *experiencia*, condecorada como la técnica más verídica de conocimiento, no resulta ya tan clara, precisa, eficaz o inexpugnable porque, para decirlo trivialmente, el conocimiento ha resultado ser no un producto de adición de sumandos sino una mutación de parámetros intercambiables en movimiento. En un sistema semejante de trayectorias móviles, se integran, como tales, todos los flujos culturales: paradigmas, modelos previos de relación, escalas de jerarquización, técnicas de eva-



luación y resolución de conflictos, estrategias de supervivencia y de ventaja, «evidencias» de éxito y fracaso con el miedo y la esperanza como catalizadores; es decir los flujos que competen al hombre como mamífero básico pero también los que le pertenecen como mamífero conocedor, razonante y emotivo. En consecuencia, parece bastante plausible que no existe ninguna «mentalidad» flotando *sobre* la red social o como sedimento *en* la red social, porque la mentalidad *es* red social y viceversa; la construcción social lo es en tanto que *conocida* y sus parámetros fluidos lo son en tanto que *pensados*. Todo lo cual no apunta, precisamente, a un agente que piensa y algo paciente que es pensado sino a un movimiento inextricable, de ida y vuelta, en el que lo que se piensa *es* y lo que es condiciona el *pensarlo*. Todo ello establece, así, un tejer y destejer penelópico de mentalidades-conductas y hace posible el telar historiográfico en el que advertirlo, en zonas y fragmentos sucesivos y simultáneos. Es bastante improbable que el proceso entero pueda ser reconstruido con exhaustividad y que seamos capaces de concretar, en cada caso historiográfico, un diagrama nítido e integrado de él; pero parece también razonable aceptar que lo importante es ser conscientes de que en cada estudio tenemos acceso a una zona de tales turbulencias, reconociendo que los flujos del sistema que disecamos tienen longitudes múltiples que se pierden fuera de nuestro control. Eso será siempre más eficaz, para integrarlo en nuestro propio proceso de conocimiento, como historiadores, que suponer un modelo dialéctico simple entre dos elementos confrontados a los que anudar (mentalidad versus datos-conductas). En todo este recorrido, conceptos tales como el de *imaginario* no pueden aludir, por tanto, a algo como un estrato estructural paralelo, en batería, con otros de su mismo género como los de *raciocinio* o *emotividad*; por el contrario, son, al igual que estos últimos, componentes del proceso y resultado simultáneo del proceso mismo porque el sistema del conocer no excluye a ningún componente. Quiero decir y, supongo, es bien sabido, que «imaginar» y «conocer» no son operaciones sustancialmente diversas y mucho menos incompatibles y que, por tanto, la existencia comprobable del imaginario social es todo y uno con el conocer social porque son ambos el mismo proceso. Y es, precisamente, en este sentido en el que adquieren el suyo conceptos como la *invención de la realidad*; es real lo que percibimos como real y, en ese sentido, lo *hacemos* real y todo el conjunto es proceso-producto y la conducta es, de idéntica forma, proceso-producto. Conocemos-actuamos y la conducta se funde de nuevo en el conocimiento; es, pues, conocimiento, fundiéndose para seguir conociendo.

En definitiva y para concluir, la profundización epistemológica ha-



bría evitado algunos dolores de cabeza (para decirlo suavemente) a la historia de las mentalidades, pero de ello no se tiene derecho, creo, a deducir, que tal historiografía, siempre y en todo caso, pueda definirse como un producto literario y frívolo; podemos aceptar que, con alguna frecuencia, tal historiografía ha circulado por las márgenes del proceso conocimiento-conducta-conocimiento, sin atreverse a la inmersión, con todos sus riesgos, en semejantes tremedales, pero ello no autoriza descalificaciones irreversibles. Al cabo, con una terminología historiográfica u otra (por ejemplo como *historia culturo-social*) de lo que se trata es de acceder a la complejidad de la conducta social (nunca exótica ni menuda, por definición) y en modo alguno buscar ilusorios «motores de la historia», alternativos a «últimas instancias» semicosificadas. Se trata de comprender cómo funcionan las construcciones sociales con sus hombres pensándolas-haciéndolas-pensándolas y, por eso mismo una historia de tales laberintos, que son los del conocer, resulta imprescindible si no queremos caer en el curioso espectáculo (por frivolar, ahora sí) de un sedicente biólogo que analizase un feto partiendo del supuesto de que, resultado de un proceso de fusión del rocío con las hojas de la col había sido puesto a su alcance por un hada. Creo entender la historia como la evidencia de un proceso de supervivencia *creciente*, con inquietantes desfases de colectivos humanos innumerables; pero la supervivencia no es más que una fluida negociación permanentemente pensada. Este imprescindible discurrir, con tendencia a la laceria, puede dar de sí monstruos asombrosos (eso ya lo sabía Goya) pero es cuanto hemos tenido y cuanto tenemos.





NOTAS

1. En opinión de un constructivista, Ernst von Glaserfeld, «El realista metafísico busca conocimiento que *corresponde* con la realidad... una clase de «homomorfía», es decir, una equivalencia de relaciones... por otro lado, si decimos que algo «encaja» tenemos en mente una relación diferente... describe una capacidad de la llave no de la cerradura». Cfdo. en «Introducción al constructivismo radical» en *La realidad inventada*, Paul WATZLAEVIEK y otros (1981), Barcelona, 1993, pp. 22-23. Tanto en la metáfora de la búsqueda de la correspondencia (realismo metafísico) como en la de la llave que encaja en la cerradura (constructivismo radical), el instrumento epistemológico clave es la analogía o, para ser más precisos, la trama laberíntica analógica.

2. LLINARES, María del Mar: *Mouros. Animas. Demonios: el imaginario popular gallego*. Madrid, 1990, p. 36.

3. HERNÁNDEZ SANDOICA, E.: *Los caminos de la historia; cuestiones de historiografía y método*. Madrid, 1995, p. 8.

4. Como corroboración sui generis de lo que quiero decir puede ser útil consultar otro libro igualmente reciente, el de J. AROSTEGUI, *La investigación histórica: teoría y método* (Barcelona, 1995), en el que en la revisión de las corrientes historiográficas («La renovación contemporánea de la historiografía», pp. 96-152) dedica a la historia de las mentalidades exactamente veinticinco líneas (cita de «fundadores» y de «influyentes» y poco más) en las que, además, no se arriesga un sólo juicio de valor al respecto salvo que «De la historia de las mentalidades no es difícil el salto a una historia con una amplia visión antropológica, etnológica... como es la "antropología histórica"... Con ello se ha ido también hacia el campo de la llamada historia socio-cultural, una de las corrientes más claras de la historiografía actual». *Op. cit.*, p. 109.

5. HERNÁNDEZ SANDOICA, E.: *Op. cit.*, pp. 133-136.

6. Las opiniones de García Cárcel, Salrach o el propio Fontana en «La historia de les Mentalitats; una polemica oberta», *Manuscrits*, n.º 2 (1985), pp. 31-55; HERNÁNDEZ SANDOICA, E.: *Op. cit.*, p. 136; VAQUERO IGLESIAS, J. A.: «Mentalidades e Ideologías» en *Historia a Debate*. Tomo II, Santiago de Compostela, 1995, pp. 25-35; VÁZQUEZ GARCÍA, F.: «Los problemas de la explicación en historia de las mentalidades» en *Historia a Debate*, Tomo II, pp. 37-52.

7. Las críticas a la historia de las mentalidades van del brazo, comúnmente, con las dirigidas a la escuela de *Annales* y la «Nouvelle Histoire»; como referencias útiles, por sintéticas, en una lista que resultaría bastante extensa vid. por ejemplo, VV. AA.: *L'Histoire en France*, Paris, 1990; BURKE, P.: *La revolución historiográfica francesa*.



La escuela de los Annales, 1929-1984. Barcelona, 1994; BUREAU, A.: «Propositions pour une histoire restreinte des mentalités» en *Annales, E.S.C.* Nov-Dic. 1989, pp. 1491-1504; FURET, F.: «En marge des Annales» en *Le Debat*, 17 (1981); CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, 1992; FONTANA, J.: «Ascenso y decadencia de la escuela de los Annales» en VV.AA.: *Hacia una nueva historia*. Madrid, 1976, pp. 109-126; COUTAU-BEGARIE: *Le phénomène «Nouvelle Histoire»*. *Strategie et Ideologie des nouveaux historiens*. Paris, 1983; DOSE, F.: *La historia en migajas. De «Annales» a la «Nueva Historia»*. Valencia, 1988; BARRIOS, C.: «La Nouvelle Histoire» y sus críticos», *Manuscrits*, 9 (1991), pp. 83-111; BOUTIER, J. y JULIA, D.: «Ouverture: À quoi pensent les historiens?» en VV.AA.: *Passés Recomposés*. Paris, 1995, pp. 13-55; por cierto en este último libro se encontrará una bibliografía selectiva (65 títulos si no he contado mal) bajo el sugestivo título de «los clásicos» de la historia en el s. XX y entre ellos un buen tercio largo corresponde a trabajos de historia de universos mentales, bien que no estrictamente bajo la etiqueta de historia de las mentalidades (*Op. cit.*, pp. 332-36).

8. Parece obligado aludir aquí al mensaje que ya en 1974 lanzaba, al respecto, M. de Certeau y que retoman y avalan en 1995 J. Boutier y D. Julia: «L'historien n'est plus homme a constituer un empire. Il ne vise plus le paradis d'une histoire globale. Il en vient à circuler autour des rationalisations acquises. Il travaille dans les marges. À cet égard il devient un rôdeur» en LE GOFF, J. y NORA, P. (Eds): *Faire de l'histoire*. 3 Vols. Paris, 1974, Vol. I, pp. 27, cit. por BOUVIER y JULIA en *Passés Recomposés*, p. 23. Sin embargo, en idéntica fecha y libro, P. Vilar sostenía, precisamente, el punto de vista contrario: «La historia sin más a secas. En este sentido "toda auténtica historia" sería una historia "nueva". Y toda historia nueva privada de ambición totalizante es una historia envejecida de antemano» en «Historia marxista, historia en construcción» en *Hacer la Historia*. Barcelona, 1978, Vol. I, pp. 179-219, la cita en p. 219.

9. Aunque la expresión no me parece excesivamente afortunada (probablemente ni siquiera afortunada a secas), Ph. Aries aludía a ello, supongo que de forma inconsciente, cuando refiriéndose a la historia de las mentalidades como respuesta a «nuevas» necesidades afirmaba: «Nous commençons alors à deviner que l'homme d'aujourd'hui demande a une certain histoire ce qu'il a demandé de tout temps a la métaphysique». Cfdo. «L'histoire des mentalités» en LE GOFF, J. (Dir): *La nouvelle histoire*, Paris, 1978, pp. 167-190, la cita en p. 177. En cualquier caso que tal incomodidad no es una futilidad ni una frivolidad producto de improvisaciones metodológicas puede atestiguar, sin mayores profundidades con reflexiones tan radicales como este de E. Morin: «En el estado actual, la filosofía por sí sola y la ciencia pos sí sola son insuficientes para conocer el conocimiento» y una de las razones palmarias de tal dificultad y que alcanza de lleno a la historia de las mentalidades sería: «Mientras que las ciencias normales, incluidas las cognitivas, se fundan en el principio disyuntivo que excluye al sujeto (aquí, el que conoce) del objeto (aquí, el conocimiento), es decir, excluye al que conoce de su propio conocimiento, el conocimiento del conocimiento debe afrontar la paradoja de un conocimiento que no es su propio objeto porque emana de un sujeto». MORIN, E: *El Método; el conocimiento del conocimiento*. Madrid, 1988, pp. 30-31.

10. Cfdo. *Manuscrits*, 2 (1985), p. 34.

11. «La memoire vive des historiens; entretien avec Pierre Vilar» en VV.AA.: *Passés Recomposés*, pp. 264-293; las citas en 278 y 277.

12. En principio y como diagnóstico general parece bastante razonable el que sugiere P. BURKE: «Toda evaluación de este movimiento (la historia de las mentalidades, va de suyo) debe distinguir entre pretensiones modestas y extremas del método y también entre las maneras en que ha sido empleado, con crudeza o con timidez». Cfdo. *La revolución historiográfica...*, p. 81.



13. Como no me detendré en un repaso bibliográfico al uso, conviene recordar que las síntesis clásicas, desde sus propios protagonistas, son las de J. LE GOFF: «Las mentalidades una historia ambigua», en *Hacer la Historia*, vol. III, pp. 81-98); Ph. ARIÉS: «L'histoire des mentalités» en LE GOFF, J. (Dir): *La nouvelle histoire*, pp. 167-190; además pueden resultar útiles: BARROS, C.: «Historia de las mentalidades, historia social» en *Historia Contemporánea*, 9, pp. 111-139; del mismo autor: «La contribución de los terceros Annales y la historia de las mentalidades, 1969-1989» en GONZÁLEZ MINGUEZ, C. (Ed): *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*. Bilbao, 1993; VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, 1985; CHARTIER, R.: «Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions» en *Revue de Synthèse*, n.º 111-112 (1983), pp. 277-307.

14. La niebla parecía espesa; a riesgo de reiterar citas harto sabidas, no debe olvidarse que en 1974 J. Le Goff se permitía decir cosas como estas: «Se habla mucho de historia de las mentalidades... uno se pregunta si la expresión encubre una realidad científica, si oculta una coherencia conceptual, si es epistemológicamente operativa»; «La primera atracción de la historia de las mentalidades está precisamente en su imprecisión, en su vocación por designar... el no sé qué de la historia»; «Mentalidad recubre, pues, un más allá de la historia...»; «su objeto, de buenas a primeras, es lo colectivo»; «Importaba encontrarle a la historia algo más, distinto. Este algo más, este *otra cosa distinta* fueron las mentalidades»; «El nivel de la historia de las mentalidades... es lo que Cesar y el último de sus soldados, San Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas tienen en común»; «La mentalidad... designa la colaboración colectiva del siquismo, la forma particular de pensar y sentir de "un pueblo, de cierto grupo de personas"»; «Este discurso obligado y maquinal... es el canto profundo de las mentalidades, el tejido conjuntivo del espíritu de las sociedades, el alimento más precioso de una historia que se interesa más por el *bajo continuo* que por la *palabra fina* de la música del pasado». Cfdo.: «Las mentalidades... passim. Con amigos como estos no parecen imprescindibles los enemigos; llamar a las mentalidades cosas como la «coloración colectiva del siquismo» no ayuda mucho a la claridad conceptual y el rigor definitorio.

15. En mi opinión esta ambigüedad es la piedra angular de todo el «caso»; abordar el «descubrimiento» de la mentalidad *sin* preocuparse gran cosa (para ser suaves) de la técnica del conocimiento, en general, parece una osadía ingenua y un manantial permanente de equívocos y deslizamientos conceptuales. Lo que da la impresión de haber sucedido es lo que propone Glasersfeld como diagnóstico general de la postura del «realismo metafísico»: «A diferencia de la teoría del conocimiento tradicional, en la cual se da por sentado el conocer o se le considera una actividad legítima de un organismo biológico y psicológico libre de toda pre-sión, el constructivismo radical se sale deliberadamente de esta esfera para dar en lo que los filósofos tildan, a menudo, más o menos despectivamente de "psicologismo"». La historia de las mentalidades parece haber dado por sentado el conocer y ha sentido pánico de la acusación de psicologismo. (Cfdo. GLASERSFELD, E.: *Op. cit.* pp. 30-31).

16. La «situación» parece ya detectada claramente en 1989; A. Bureau, en su artículo de *Annales* subraya: «...l'histoire des mentalités, en son deuxième âge, dans les années 1960 s'est alourdie de fonctions nouvelles, plus cotestables, plus fragiles... les mentalités se muent alors en substances. C'est ce qui reste dans la marmite de l'histoire quand vous retirez la viande et les légumes (événements et objets "durs"... Cette derive substantialiste, notons-le, contredisait la première fonction distributive de l'histoire des mentalités» y más adelante, en el mismo texto, «L'histoire psychologique des mentalités a tendance à faire des mentalités une substance au prix d'une opération tautologique:

choisisant des sources frtremment orientées vers des valeurs de cohésion, elle trouve une cohésion qu'elle baptise mentalité collective». Cfdo. «Propositions pour une histoire...», pp. 1493-1495.

17. Las metáforas con evidentes tics de percepción de la mentalidad como «lugar con cosas» o «cosas» en algún lugar están a la orden del día en cuanto se intenta algún tipo de «definición». No solo el «tercer nivel» de Chaunu o las «resistencias» de Labrousse (¿murallas inexpugnables, cimientos cementados?) y las «prisiones de larga duración» de Braudel, junto al «granero» de Vovelle-Le Roy Ladurie, sino el «tejido conjuntivo del espíritu» o «la cosa distinta» de Le Goff, e incluso las «estructuras mentales» de Mandrou (sin verdadera intención por su parte, hay algo en el término estructura que «propone» solidez e inmovilidad). Le Goff parece tener muy clara en su cabeza esta mentalidad cosificada cuando afirma: «De ahí el método que la historia de las mentalidades impone al historiador: una investigación *arqueológica*, primero, de los *estratos y fragmentos* de arqueopsicología... pero con estos *restos* unidos en coherencias mentales, si no lógicas, se impone luego el desciframiento. Cfdo: «Las mentalidades... p. 86 (El subrayado es mio).

18. La constatación puede hacerse con absoluta claridad en Ph. Ariés; en el texto supuestamente esclarecedor y definidor de la historia de las mentalidades y que ya comienza con el inefable ejemplo de Francisco I, la amante y la misa (que se utiliza como primera definición), el epigrafe del *concepto de mentalidad* se construye con cuatro ejemplos. De este modo las mentalidades, como el tiempo agustiniano, se sabe lo que es cuando no hay que explicarlo y cuando hay que explicarlo se recurre a la conocida boutade: «inteligencia es lo que yo mido con un test de inteligencia». De todos modos, siempre resulta gratificante contar con la garantía de una mente tan lúcida como la de M. Vovelle: «En el momento en que muchos redescubren la necesidad de una historia *conceptualizada*... lo menos que puede decirse es que la historia de las mentalidades, al menos a la manera francesa, se presenta como *muy empírica*; lo que a mi parecer en este periodo exploratorio o de descubrimiento no es un defecto» (Cfdo. *Ideologías*, p. 88). Tal vez no fuese un defecto pero ha traído graves problemas de credibilidad.

19. Resulta bastante evidente que, en general, tiende a haber sido percibido como una cúpula. Por ejemplo en un autor tan poco sospechoso de desafección como C. Barros: «El formidable salto que han dado en los pasados veinte años los historiadores franceses, desde Philippe Ariés a Michel Vovelle, de lo económico a lo mental, desde el sótano al granero, es desde luego la conquista valiosa de un nuevo territorio. Puede una historiografía importante... dejar de plantearse la exploración de la acción psicológica de los hombres sin renunciar a una explicación global de la historia?». Cfdo. «Historia de las mentalidades...», p. 112.

20. Vid. por ejemplo Le Goff: «Próximo al etnólogo, el historiador de las mentalidades tiene que doblarse también de sociólogo. Su objeto, de buenas a primeras, es lo colectivo. La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre es justamente lo que tiene de común con otros hombres de su tiempo» (Cfdo. «Las mentalidades... p. 83). Y M. Vovelle, que desde luego no comparte la noción de «colectivo» de Ph. Ariés («sobre la base de una documentación a la vez rica pero impresionista que privilegia de hecho el discurso de las élites, extrapola constantemente... este inconsciente colectivo es reductor ya que solo se lo ve a través de los poderosos... Es reductor también en la medida en que nos presenta una historia amputada por las dos puntas, en la base y en la cima») no niega la operatividad del término: «veamos el racimo de nociones que tiene como denominador común el epíteto *colectivo*; mentalidades colectivas, representaciones colectivas, actitudes colectivas, imaginario colectivo, inconsciente colectivo... y por qué no, *intelectual colectivo*... porque no se trata de rechazar estas





nociones sino de interrogarse sobre ellas sin complacencia». Cfdo. *Ideologías...*, ambas citas en pp. 969 y 89.

21. El Jung de *Símbolos de transformación* (Barcelona, 1982) con la teoría del inconsciente colectivo y de los arquetipos, pero también respecto a las peculiaridades de la «construcción» de la realidad de forma consciente (pensamiento dirigido) o ensoñadora (fantasía «real»). La capacidad que Jung supone al colectivo humano para producir representaciones análogas de la realidad, fingiéndola, arquetípicas, independientemente de su nivel de aceptación, resulta sumamente sugestiva para *pensar* el concepto de mentalidad colectiva.

22. A. Bureau se refiere, con radicalidad, a este aspecto, me parece, cuando establece el deslizamiento (también él) que se produce (a partir del artículo de L. Febvre de *Annales* de 1941 sobre la reconstrucción de la *vida afectiva* de antaño) desde el concepto de una mentalidad «du côté des sentiments et des affects» hasta la aceptación de los sentimientos como «les idées des pauvres» y entonces señala: «...or les pauvres forment la majorité des populations et constituent les véritables agents de l'histoire. Les idées seraient du côté de la singularité, les affects du côté du partage et du collectif. Dans ce schéma, les idées et les mentalités s'opposent dans une ruineuse dualité». Cfdo. «Propositions...» pp. 1493-94.

23. La autosatisfacción había sido ya manifestada por Le Goff con toda crudeza: «Ciencia, en apariencia, de lo móvil y lo matizado, la historia de las mentalidades puede, por el contrario, con ciertas adaptaciones, utilizar los métodos cuantitativos» y líneas atrás: «...uno de los intereses de la historia de las mentalidades: las posibilidades que ofrece a la psicología histórica de vincularse a otra gran corriente de la investigación histórica hoy: la historia cuantitativa». Cfdo. «Las mentalidades...» p. 84.

24. Vid. las páginas que A. Bureau dedica al asunto (Cfdo. «Propositions...» pp. 145 y ss.) y que se abre con un juicio apodíctico como el siguiente: «L'ambition d'atteindre, directement ou par transcription simple des contextes sociaux, une instance mentale collective paraît donc à la fois vaine et trompeuse» (Cfdo. *Ibidem*, p. 1495).

25. La explotación de «nuevos» hechos y la apertura de campos de trabajo historiográfico inusuales ha constituido, de hecho la aportación más alabada e indiscutida de la historia de las mentalidades. Ver algunos ejemplos: VOVELLE, M.: «Minutes notariales et histoire des cultures et des mentalités» en *La documentación notarial y la Historia*. Vol. II. Santiago de Compostela-Salamanca, 1984, pp. 9-26; y en ese mismo volumen los artículos de BARREIRO MALLÓN, MARCADE, MOLAS RIBALTA, GARCÍA CÁRCCEL, GONZÁLEZ LÓPEZ, BENASSAR, GELABERT GONZÁLEZ y ALVAREZ SANTALÓ; además, de este último, «El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación» en *Chronica Nova*, 18 (1990), pp. 9-36; BARREIRO MALLÓN, B.: «Realidad y perspectivas de la historia de las mentalidades» en *Ibidem*, pp. 51-76; GARCÍA CÁRCCEL, R.: «Historia de las mentalidades e Inquisición», *Ibidem*, pp. 179-189; EGIDO, T.: «Mentalidades y percepciones colectivas» en ALVAREZ SANTALÓ, L. C. y CREMADES GRIÑAN, M. C. (Eds): *Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, pp. 57-72 y, de hecho en todo el volumen se encontrarán ejemplos de diversidad de campos y fuentes para la historia de las mentalidades; igualmente *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Historia Moderna*, Vol. III, Córdoba, 1995, en concreto «Sexta Sección: Mentalidades y conductas culturales», pp. 9-420.

26. Me he referido con cierta amplitud a este tipo de problemas en otro lugar; vid. ALVAREZ SANTALÓ, L. C.: «Real, verdadero, verosímil, idéntico... y contado. Una dióptrica de urgencia de la percepción social del mundo» en *Actas II Congreso Historia Andalucía...*, Vol. III, pp. 19-34.

27. Una simple apoyatura, muy accesible, para estas cuestiones: Además del artículo de Ernst Vom Glaserfeld, citado en la nota 1, en el mismo libro, el de Heinz VOM

FOERSTER, «Construyendo una realidad» (pp. 38-56) e, *Ibidem*, el de Gabriel STOLZENBERG, «¿Qué puede revelarnos sobre el pensar un análisis de los fundamentos de la matemática?» (pp. 206-251); también Edgar MORIN, «El Método», III, «*El conocimiento del conocimiento*», Madrid, 1988; del mismo autor, «El Método», IV, «*Las ideas*», Madrid, 1992; José Antonio MARINA, «*Teoría de la inteligencia creadora*», Barcelona, 1993; Umberto ECO, «*Los límites de la interpretación*», Barcelona, 1992 (especialmente, los capítulos II y III); y, aunque más alejado, Hayden WHITE, «*El contenido de la forma; Narrativa, Discurso y representación histórica*».

28. José Antonio MARINA, en *El laberinto sentimental* (Barcelona, 1996), propone una definición de los sentimientos como «experiencias cifradas» y cuando se adentra en definiciones metafóricas opta por la contabilidad: «Los sentimientos son un balance de nuestra situación. Son un balance continuo... realizado a varios niveles de profundidad... y que incluye un mensaje cifrado... punto de llegada y punto de partida... resumen y propensión... inician una nueva tendencia...» (pp. 31-33). Todo ello no parece que pueda querer decir otra cosa que *conocimiento*. Veamos si otra cita mejora el esquema: «Los seres humanos... sobre todo somos informávoros. Asimilamos información y mediante ella dirigimos nuestra acción... Para poder sobrevivir, el ser humano, como todos los animales, necesita distinguir las situaciones favorables de las desfavorables... toda heurística, es decir, todo sistema de búsqueda o de resolución de problemas que no puede probar todas las soluciones sino que tiene que elegir atajos... ha de contener forzosamente un sistema de valores» (pp. 80-81). Es decir, otra vez *conocimiento*. Probemos por última vez: «Al analizar un sentimiento, llegamos a la conclusión de que el sujeto ha tenido que realizar algunas operaciones mentales para experimentarlo. Esas son las evaluaciones... Por ejemplo, Roseman ha seleccionado cinco criterios de evaluación por los que una situación queda en condiciones de despertar un sentimiento bien definido...» (p. 85). O sea, de nuevo *conocimiento*; el autor citado, I. Roseman, «Cognitive determinants of emotions» en P. SHAVER (ed.) «*Review of Personality and Social Psychology*», n.º 5, 1984.

