

DISCORDIAS TEÓRICAS DE LA HISTORIA DE MENTALIDADES COLECTIVAS. DISCUSIONES, APORTES, CONCEPTOS Y PROBLEMAS

Esteban Rodríguez Dobles*
redobles@hotmail.com

Fecha de recepción: 30 de agosto 05 / Fecha de aceptación: 27 de octubre 05

Resumen

Se trata de una discusión sobre los aspectos teóricos fundamentales de la Historia de mentalidades colectivas, en donde se busca definir las diferencias entre esta rama y la Historia Cultural, así como delimitar algunos temas propios de cada una y sus objetos de estudio. Se abordan de esta manera en forma temática los aportes de la psicología a la Historia, el problema de la muerte en la mentalidad humana, la importancia de las creencias religiosas en la vida cotidiana y con ello una crítica intrínseca a los conceptos religiosidad popular y religiosidad oficial.

Palabras clave: Mentalidades colectivas, creencias, psicología e Historia, inconsciente, inconsciente colectivo, psicogenético, sociogenético, imaginarios, cultura.

Abstract

It contains a discussion about some fundamental theory aspects of the History of collective mentalities, which search primarily to define the differences between it and the Cultural History, and so to delimitate some particular themes and its object of study. Approaching in this way, the contributions of the psychology to History, the problem of the death in human mentality, the importance of religious beliefs in everyday life, thus a critic of the concepts of popular religiosity and official religiosity.

Keywords: Collective mentalities, beliefs, psychology and History, unconscious, collective unconscious, psychogenetic, sociogenetic, imaginaries, culture.

Introducción

En febrero del 2004 la emprendedora labor del Dr. José Daniel Gil y el equipo de la Maestría Aplicada en Historia de la Universidad Nacional hizo posible la realización de lo que parece ser la última edición del Congreso¹ *Encuentros por*

la Historia, la cual contó con la participación del destacadísimo historiador francés Michel Vovelle, una de las figuras más relevantes de la historiografía francesa de *Annales* y de la Historia de mentalidades colectivas a nivel mundial. La oportunidad de compartir varios días con el historiador de la muerte, permitió que nos diéramos cuenta de qué tan cerca estaba él mismo de esta, con sus ya ocho décadas de existencia.

Su visita representó una gran motivación para la redacción del presente artículo, porque nos hizo meditar acerca de que, pese a que existen

* Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica

1 *Encuentros por la Historia* 2004, Hotel Herradura, bajo la organización de la Maestría Aplicada en Historia de la Universidad Nacional.

varios cursos universitarios que llevan el epíteto de mentalidades colectivas, en la UCR al menos desde hace unos nueve años nadie investiga, escribe o problematiza la susodicha rama histórica. Además, hay una enorme carencia de información actualizada y sintética, propiamente nacional, que discuta los aspectos teóricos y problemáticas de la Historia de mentalidades colectivas. Esto es especialmente importante en el marco de un eventual cambio del plan de estudios de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, ya que es necesario reconocer su importancia y los aportes de esta perspectiva de la Historia. Ante esto, el artículo pretende revalorizarla, y además tiene por objetivos proporcionarle herramientas teórico-conceptuales al interesado en el estudio de las mentalidades colectivas mediante el abordaje de varios temas fundamentales como son el objeto de estudio de la Historia de mentalidades colectivas, los puentes teóricos que se pueden tender entre la Historia y la psicología, el tema de la muerte, y por otra parte, el de las creencias religiosas. También el artículo pretende trazar límites claros entre la Historia Cultural y la Historia de mentalidades colectivas.

La Historia de mentalidades colectivas y su objeto de estudio

La agitada existencia que ha tenido la Historia de mentalidades colectivas comenzó desde su nacimiento, atormentada por su falta de precisión en cuanto a su objeto de estudio, cosa de la que algunos historiadores se han valido para inculparla de altas dosis de subjetividad, de ser poco científica y amorfa, y de ponerla en el descrédito, con un signo de pregunta en sus hojas; *¿inconsciente colectivo?, ¿cómo hacer su historia?, ¿cuál es su campo de estudio?* Estas preguntas y la masculada discusión de sus críticos suele ser ya un poco añeja. Le Goff en el año 1978 publicaba un artículo² cuyo título deja ver la nebulosa en que se encuentra sumido el estudio de las mentalidades y el tiempo que lleva esta incertidumbre.

2 Le Goff, J. 1978. Las mentalidades, una historia ambigua. Hacer la Historia III. Editorial LAIA.

Tras construida la *torre de la mentalidad*, su caída casi instantánea ha dejado a todos hablando un idioma de la mentalidad distinto; no hay un claro consenso de qué es lo que estudia la desfigurada antedicha. Tal diversidad de planteamientos es lo que hace de esta rama de la Historia una especie de “*Freak Show*” de la historiografía; muy interesante por cierto. Algún confundido historiador de la cultura o algún psicólogo social se ha apodado historiador de mentalidades. Es casi una afición por hacer historia con metodologías cualitativas lo que brinda espacio a una predominante subjetividad en sus distintas concepciones.

Mas el problema no termina con preguntarse incesantemente cuál es su objeto de estudio, o de si el *inconsciente* o el psicoanálisis son válidos y transferibles a la práctica histórica, porque en realidad cualquier enfoque desde el cuál se haga el análisis histórico o el uso de nuevas metodologías y ángulos resulta enriquecedor ya de por sí.

Desde los primeros estudios de *lo mental* se aclamó una explícita preocupación por vincular teóricamente el análisis histórico, y propiamente el ámbito de las mentalidades colectivas, con otras ciencias sociales. Cuando la obra del maestro Lévy-Brühl *La mentalidad primitiva*³ salió a la luz pública, otros historiadores de las mentalidades, vieron los frutos que producía el acercarse a la sociología, etnología, psicología social y otras importantes ciencias humanas para enriquecer la interpretación histórica con un estudio más acabado de la mentalidad colectiva.⁴

3 Lévy-Brühl, L. 1922. La mentalité primitive. Paris. Alcan. trad. cast: La mentalidad primitiva. Siglo Veinte. Buenos Aires. Este estudio es de gran relevancia porque introduce la temporalidad al estudio del hombre primitivo, las percepciones reduccionistas de Tylor y Frazer habían analizado el fenómeno del uso de la magia para interceder en la naturaleza, con grandes anacronismos interpretativos. Brühl fue discípulo de Durkheim, y de él heredó la idea de que no se debía dar por sentado que el funcionamiento mental de aquellos pueblos fuera igual del contemporáneo, e ahí la importancia de la temporalidad que le dió al problema.

4 Véase por ejemplo: Febvre, L. *Histoire et psychologie*. (1938). 1965. *Combats pour l'histoire*. Paris.; DUBY, George. 1961. *Histoire des mentalités, L'histoire et ses méthodes*. Paris; Dupront, A. 1961. *Problèmes et*

En la actualidad, la academia ha perdido el poder que solía tener décadas atrás, y la intersubjetividad como criterio de verdad ha permitido volver más nutritivo el quehacer del historiador. Es imprescindible ir más allá de las meras premisas epistemológicas, de las que se le ha dotado tradicionalmente a la historiografía hecha hasta el presente.⁵

Es primordial reconocer primero que, en general, la Historia que se escribió, la que se escribe y la que queda por escribirse, no es más que la elaboración o representación que en cada época hace el ser humano de su pasado; en otras palabras, no es el pasado, sino el pasado visto desde el presente. Siendo así, lo segundo por comprender son las dificultades con las que se emprende un estudio de cualquier fenómeno mental o subjetivo con cuestionamientos históricos, y en especial para el amedrentado historiador de mentalidades colectivas. El estudio desde la perspectiva histórica de lo imaginario, de la cultura, del inconsciente y de todas esas concepciones que aparentan una coraza etérea, es ardua de emprender, pues requiere de un profundo y dedicado trabajo histórico en diversas formas de análisis (cuantitativos, fenomenológicos, lingüísticos y psicológicos) que de alguna forma intentan ofrecer interpretaciones con un cariz interdisciplinario.

Ligado a ello, muchos pueden comenzar por recaer en errores de orden perceptual o interpretativo, debido a la infinita cantidad de fuentes que se permite el estudio de las mentalidades colectivas y su particular lectura e interrogantes. El psicoanálisis es un instrumento importante en eso. Resulta infructuoso plantearse preguntas e hipótesis anacrónicas psicoanalíticamente y, para poder sobrellevar las limitaciones que impone el condicionamiento temporal al historiador, debe cuidarse de sobreutilizar el psicoanálisis. Boris Berenson afirma que:

“...el historiador no puede ni debe psicoanalizar a los muertos. Los individuos históricos, grupos, clases, naciones no son pacientes de diván...No es posible partir entonces de un anacronismo psicológico que presta a los hombres del pasado los prejuicios y pasiones personales del hombre de hoy...”⁶

En unas cuantas líneas se reflexionará nuevamente sobre el empleo de concepciones psicoanalíticas como parte de la metodología en la Historiografía. Sin embargo, es Berenson quien permite seguir discutiendo sobre la difusa cualidad que ocasionalmente se le ha atribuido al estudio de la Historia de mentalidades colectivas. El propósito es tratar de revalorizarla y demostrar su pertinencia como estudio, tratando de proporcionar algunas ideas que provean de márgenes y conceptualizaciones para el campo de las mentalidades, haciendo la salvedad de que el propósito no es desacreditar los planteamientos de los estudiosos que se discuten acá, sino nutrirse de ellos.

La Historia de mentalidades colectivas conjuntamente con la Historia cultural han generado bifurcaciones y convergencias en sus formas de estudiar la Historia, en sus objetos de estudio —como por ejemplo la religión— y en sus temas en general. En 1989, Molina escribió un artículo⁷ en el cual recorría, en una breve discusión, los orígenes de la Historia de mentalidades y los estudios que se habían realizado, pero quizá la idea más importante que argumentaba en aquel momento era lo fundamental de comprender la interacción o las determinaciones que tiene el medio material —esto es, la experiencia común, pero socialmente diferenciada— con el imaginario colectivo. Sin embargo, no terminó por definir con claridad cuál era el campo de las mentalidades o de la Historia cultural.

Esta idea sirve como punto de partida para comprender el tratamiento que se le ha dado a las fronteras de las mentalidades colectivas y

méthodes d'une histoire de la psychologie collective. París. Annales; Le Goff, J. 1978. *Las mentalidades, una historia ambigua.* Hacer la Historia III. Editorial LAIA; R. Chartier. 1983. *A história cultural entre práticas e representações.* Revue de Synthèse N°111.

5 Véase en especial a: Feyerabend, P. 1974. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* Ediciones Orbis, España. De la edición de Ariel 1970.

6 Berenson, B. 1999. Historia es Inconsciente. (La historia cultural Peter Gay y Robert Darnton. México. El Colegio de San Luis editor. pp.54 y 90.

7 Molina, I. 1989. *Imagen de lo imaginario. Introducción a la Historia de mentalidades colectivas* En: Elizabeth Fonseca compiladora. Historia, Teoría y Métodos. EDUCA. San José. Costa Rica. pp.179-224.

la Historia cultural. Algunos como Berenzon, al recoger los planteamientos de Peter Gay y Robert Darnton, comenzó a borrar sutilmente los lineamientos de la Historia de mentalidades colectivas con su codo, al son con el que escribía los argumentos de esta Historia cultural, proclamada como pitonisa de lo imaginario, con un amuleto llamado inconsciente transindividual.⁸

El inconsciente transindividual coloca al lenguaje como si fuera un eje de la psique humana, y permite tomar el análisis de sujetos históricos y comprender su mente, imaginario, sus símbolos, su organización social, las tradiciones orales, el chisme, el rumor, el cuento, la leyenda, etc., entendiendo no el mundo del lenguaje en sí, sino que

“...busca mostrar cómo los hombres organizan la realidad en su mente y cómo la expresan en su conducta...”⁹

No se trata aquí de menoscabar la importancia que tiene el lenguaje para la reconstrucción histórica de la mentalidad. Hace muchos años Duby señaló que para comprender el utillaje mental del que dispone un sujeto para configurar su pensamiento en una época, se debe en gran parte, al lenguaje, como el medio de expresión que un

individuo toma del medio social y que forma parte de su vida mental.¹⁰ Esto ha de tomarse en cuenta, si es que se quiere una Historia con aproximaciones más acabadas. Quizá lo que habría que discreparle a los planteamientos del inconsciente transindividual sea la sobrestimación que le atribuye a la *tradición oral* y la simpleza de creer que exclusivamente el inconsciente esté arraigado en esa transmisión del lenguaje que hace el Otro, como por ejemplo los secretos sociales. Berenzon usa el hermoso cuento del Rey que se viste con un traje “invisible”, hecho por un sastre oportunista, para construir toda una interpretación a modo de ejemplo para demostrar la importancia del cuento como fuente para la Historia cultural y enseñar la forma en que se hace la lectura del inconsciente transindividual. Pero el autor deja de lado todos los aportes de la psicología cognitiva al hacer sus consideraciones; anótese que el anudamiento que cada sujeto posee entre significado y significante es muy variable. Hablar de lenguaje-imagen como unidad conduce hasta un infinito de interpretaciones, dada la forma particular en que cada persona tiene su desarrollo cognitivo y las imágenes que ha forjado en su mente. Por ejemplo, cuando se menciona la palabra “águila” cada persona visualiza en su mente un águila distinta, parada en una rama, en pleno vuelo, dispuesta a cazar; hay una gran implicación de la memoria en las *tradiciones orales* y esto las hace fuentes un tanto susceptibles a los deseos y el recuerdo de tan solo un narrador.

Como el caso de un estudio hecho por Bartlett,¹¹ en el cual utiliza un cuento tradicional norteamericano de extrañas connotaciones sobrenaturales que busca demostrar cómo los cambios sufridos por la memoria no son uniformes ni

8 (Berenzon,1999:19-20). Este autor considera que el uso del concepto de inconsciente colectivo que hace la Historia de mentalidades esta determinado por los planteamientos de Jung sobre los arquetipos, pero sin dejar suficientemente claro cuál es el estatus dudoso, el problema o la contradicción que yace entre el uso de ese concepto y los supuestos fundamentales de la Historia de mentalidades colectivas. La pretensión de que la Historia cultural sea más feraz que otras ramas de la Historia por estudiar a un individuo y proyectar un análisis individual al colectivo resulta más quimérico que la generalización del inconsciente colectivo, y por más que se niegue es un proceso analítico meramente deductivo. Para Boris el inconsciente transindividual debe sustentar la Historia cultural (que no es otra cosa que la gringa Psicohistoria, en la concepción que tiene Berenzon) que entraña la dialéctica del sujeto y el Otro. Esto es, que desde el nacimiento, el sujeto adquiere el significado y el significante del lenguaje, por el Otro, nombrado en los primeros pasos lingüísticos como Tú. En otras palabras, la constitución del sujeto se realiza por el lenguaje venido del Otro, que lleva consigo ideas, valores, modos de comportamiento, la percepción, en suma los pensamientos; como una especie de programación lingüística.

9 (Berenzon,1999:87)

10 Duby,G. *Histoire des mentalités. L'histoire et ses methodes*. Encyclopedie de la Pléiade, París. Esto también lo recupera el profesor Molina en su artículo de 1989 en el que señala: “...en la fuente cualitativa la lexicografía y la semántica, son útiles en el estudio del utillaje mental de una época, el vocabulario, los cuadros lógicos, o las concepciones del tiempo y el espacio...” (Molina. 1989:189).

11 Bartlett, F. 1932. *Remembering*. Cambridge University Press. citado por Gustav Jahoda. 1976. *Psicología de la superstición*. Editorial Herder. Barcelona. p.57

casuales. Desde cambios sutiles en los detalles hasta cambios en el orden del relato fueron algunas de las situaciones que se presentaron y que no se pueden dejar desvinculadas de la cognición de cada individuo. El paso del tiempo deforma las historias y los recuerdos, lo oral es un *imaginario parlante* pero caprichoso, la cautela es la primera condición para poder abordarle.

Precisamente, la complejidad de tener como objeto de estudio el imaginario –como las *creencias y los rituales*– y el inconsciente, recae en la subjetividad del objeto de estudio en sí, debido a que son experiencias propias y únicas de cada individuo. Incluso el *acto de creer* no es estable en cada persona; podría decirse que se transforma con el desarrollo progresivo del organismo y la estructura mental de cada sujeto, según su edad. Igualmente, cada individuo posee su propia manera de *vivir* la fe. Para acercarse realmente a la mentalidad humana, hay que estudiar los fenómenos que resulten comunes a la humanidad de ahora y a la del pasado, y lo que de inconsciente contienen. La visión del futuro, las premoniciones, la muerte, el nacimiento, las catástrofes, la sexualidad, los sueños, los sentidos, la superstición, los milagros, etc.

Para “atrapar” a la mentalidad, el inconsciente, o el imaginario colectivo, primeramente se requiere de un método científico que tenga en cuenta la realidad psíquica y cognitiva. El fenómeno de la mentalidad posee sus particularidades y las concepciones para analizarlo; dependen en última instancia del tipo de interrogantes que se plantea el investigador. Los hechos históricos no le permiten al historiador de las mentalidades colectivas ser muy estricto en la elaboración de su aparato conceptual y sus preguntas, y por esa razón debe actuar como un oportunista, en esos momentos en que la mentalidad queda expuesta y develada ante sus ojos. Busca más bien las situaciones o fenómenos que develen lo profundamente humano, para así construir e interrelacionar las fuentes que permitan una proximidad con las mentalidades colectivas.

Las certezas de los planteamientos de Berenson son dos. Primero, sin duda, el estudio psicoanalítico de algún individuo histórico puede decir mucho de su sociedad. Y es este uno de

los principales aportes del psicoanálisis, que demuestra cómo la psicología individual es, en cierta medida, psicología social. El análisis y reflexión de un hombre en su sociedad es una virtud innegable del psicoanálisis, pero con sus reservas. No se pueden pasar por alto los alcances del exhaustivo trabajo de Lucien Febvre, centrado en Francisco Rabelais, y a partir del cual logró todo un discernimiento sobre el siglo XVI, que durante larga data fue considerado un *siglo de luces*.¹² Igualmente el trabajo *microhistórico* de Geovanni Levi sobre aquel exorcista de masas piamontés, tiene sus virtudes al centrarse en un sujeto.¹³

La segunda certeza es que el ámbito de estudio de la Historia cultural es, precisamente, el conjunto de representaciones, es decir, la construcción imaginaria; por lo tanto, es la *Historia del imaginario* la Historia cultural.

A esta altura es cuando podría sugerirse una demarcación de los campos de estudio de la Historia de mentalidades colectivas y de la Historia cultural, por su parte. Se debe separar el imaginario colectivo (Historia cultural) del inconsciente colectivo¹⁴ (Historia de mentalidades colectivas). Pese a que la Historia de mentalidades colectivas tiene que recorrer los

12 Febvre, L. 1959. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*. La religión del Rabelais. La evolución de la humanidad, síntesis dirigida por Henry Berr. México. Editorial UTEHA. Tomo LXXXIV.

13 Levi, G. 1985. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Nerea. Barcelona.

14 Jung quedó perplejo cuando analizó las similitudes de los simbolismos entre las distintas geografías del mundo, y utilizó este hecho para inferir la existencia del inconsciente colectivo. Fue puliendo el concepto entre 1920 y 1930, época en la cual afirmaba que el contenido del inconsciente colectivo, correspondía a imágenes primordiales de temas humanos universales, dotados de una poderosa energía psíquica, y emergen a la conciencia con un disfraz simbólico; por eso considera que hasta la actualidad nos fiamos de otro conjunto de creencias, para atender las mismas necesidades. Lo cual le llevó a concluir la existencia de un sustrato psíquico colectivo, dándoles el nombre de “arquetipos”. “...Para Jung, el inconsciente colectivo es la capa estructural de

trechos de lo imaginario, –como por ejemplo las representaciones culturales– ya que constituye un nivel de análisis de su particular abordaje histórico, subiendo la escalinata que conduce al inconsciente colectivo, deben pisarse primero los peldaños materialistas de la realidad concreta, y luego los escalones de las representaciones culturales o lo imaginario, para acceder hasta la mentalidad.

Lo imaginario atañe meramente a la cultura, por eso la Historia cultural debe ser la historia de las cosmovisiones, de las percepciones humanas en el tiempo, de las representaciones de la realidad, o la visión de mundo si se quiere; todo estos parajes infinitos son los que debe recorrer, y tener claro que no es el inconsciente colectivo sino el imaginario colectivo lo que se encuentra cultural y socialmente condicionado –he allí la importancia que Molina señala de interrelacionar la realidad concreta con el imaginario–, lo que le posibilita al historiador de la mentalidad conocer “la apariencia” con la cual se encuentra revestido el inconsciente colectivo en cada momento de la historia.

Carlos Barros define lo imaginario como:

“...El conjunto de las representaciones mentales –ante todo reproducciones gráficas, imágenes– por medio de las cuales los hombres reconstruyen un mundo interior distanciado de la realidad material, que deviene así realidad inventada...”¹⁵

la psique humana que contiene elementos heredados; difiere del inconsciente individual. El inconsciente colectivo contiene toda la herencia espiritual de la humanidad, que nace nuevamente en la estructura cerebral de cada individuo...”

- 15 Carlos Barros. 1993. Historia de las mentalidades: posibilidades actuales. *Problemas actuales de la Historia*. Ediciones Universidad. Salamanca, pp.49-67. Sin embargo el mismo Barros que ha querido delimitar a la Historia de mentalidades colectivas ha terminado desbordándose a los dominios de la Historia cultural, en el artículo citado arriba ocurre esa confusión: « ...La historia de las mentalidades como historia del imaginario...el concepto de representación social ensancha pues el dominio original de lo imaginario como simbolismo, facilita la conexión de las representaciones mentales con las totalidades sociales y la utilización de todo tipo de fuentes históricas para averiguar el imaginario colectivo... » p.51.

Con respecto al estudio de la Historia de mentalidades colectivas, en su abordaje se encuentra arraigada la premisa de que en el origen de las mentalidades colectivas subyacen mecanismos inconscientes, que son –parafraseando a Jung– una herencia espiritual de la historia de la humanidad. Recuérdese que el tiempo de la mentalidad es la *longue durée*, lo que tarda más en cambiar, en transformarse. Quizá la mentalidad colectiva sea la más mimética de las cualidades humanas, cambiando su color de piel al tiempo que ha evolucionado el propio humano, pero siendo en el fondo la misma mentalidad.¹⁶

Ciertamente, la idea anterior es también una discusión que lleva su buena cantidad de décadas –lo que pasa es que la psicología social no tiene buena fama entre los freudianos más ortodoxos, que suelen fruncir el seño cuando se habla de inconsciente colectivo–; En *Psicología de las multitudes*, Gustavo Le Bon¹⁷ ya había sugerido que muchas de las acciones y sentimientos colectivos surgían desde el inconsciente, merodeando ya las características de la mentalidad colectiva. También Freud dedicó algunos estudios de su vasta y erudita obra, a raíz de la polémica que desató Le Bon sobre las mentalidades colectivas; sin embargo, al discutir esos planteamientos:

“...introduce como explicación de la transformación del comportamiento del individuo al hallarse en la colectividad el levantamiento de la represión que permite la emergencia, en la multitud, de las pulsiones de manera desenfrenada...”¹⁸

-
- 16 En el prólogo de *Tótem y Tabú* Freud señala que quienes más influyeron al momento de escribir los ensayos que componen ese texto, fueron Jung y el psicólogo alemán Wilhelm Wundt, quien había algunas propuestas para estudiar la magia, ya que este autor consideraba que el animismo y la filosofía de la naturaleza en el hombre primitivo era en el fondo una representación del alma, ¿Pero cómo llegó el primitivo a la intuición del animismo? Para Wundt por los sueños y el problema de muerte. Véase: Wilhelm, W. 1916. *Elements of folk psychology*. Allen & Unwin.

- 17 Le Bon, G. 1965. *Psicología de las multitudes*. Albatros. Argentina.

- 18 (Berenzon, 1999:48). Véase de Freud: Freud, S. 1980. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras Completas*. Amorrortu ediciones.

El estudio de la mentalidad colectiva ha de estar amparado a la idea del inconsciente colectivo, para emprender un estudio que develaría la genética del inconsciente en la historia de la humanidad. Las mentalidades colectivas develan sobre todo las reticencias, los resabios o aquello mental que se prolonga y repite hasta hoy en la cabeza de cada quien.

Sigmund Freud, cuando escribía sobre el interés de la aplicación del psicoanálisis a la historia de lo cultural, reconocía como:

“...En él, el modo de pensar psicoanalítico se comporta un nuevo instrumento de investigación...Mediante idéntica transferencia de sus puntos de vista, premisas y conocimientos, el psicoanálisis se habilita para arrojar luz sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales: la religión, la eticidad, el derecho, la filosofía. Al pesquisar las situaciones psicológicas primitivas de las que pudieron surgir las impulsiones para esas creaciones...”¹⁹

Las catástrofes son una de esas tantas situaciones que no han dejado de suceder, y hacen comunes –pero hay que agregar, que jamás vividas igual- al hombre de hoy con los primeros *homo sapiens*. La humanidad vivió bastantes milenios en este planeta sin saber cuáles eran los límites de la naturaleza, los desastres naturales eran fenómenos prácticamente impredecibles. Y han pasado menos de dos siglos desde que la humanidad ha ido intelectualizando la naturaleza y entendiendo el origen de estos fenómenos; sin embargo, la racionalización de tales hechos no hace que a los humanos les acongojen menos las catástrofes o sufran menos en ellas, tanto los hombres del pasado como los de hoy viven las catástrofes.

Lo importante es que esa continuidad de la catástrofe en la historia humana permite emprender el estudio de la mentalidad colectiva como la *historia del inconsciente colectivo*. El mismo Freud reconoce que:

“...el supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconsciente nos aparece, por un lado, como una continuación del animismo primitivo, que donde quiera nos espejaba homólogos de nuestra conciencia...los procesos del sistema inconsciente son atemporales, es decir no están ordenados

19 Freud, S. 1980. *Tótem y Tabú y otras obras. El interés por el psicoanálisis (1913)*. Amorrortu editores. Buenos Aires. Tomo XIII. pp. 187-188.

con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de este, ni en general, tienen relación alguna con él...”²⁰

En concordancia con esta manera de enfocar la problemática de las mentalidades, es de rechazarse cualquier determinismo o extremismo con relación a la mentalidad, como lo ha evidenciado el estudio de Philippe Aries²¹ que descarta la economía, los modos de producción y las referencias a los sistemas religiosos como componentes para explicar el cambio de la imagen de la muerte, para Aries tiene más valor el inconsciente colectivo que la materialidad o el pensamiento explícito. Explícitamente esta postura es inapropiada para este análisis sobre las mentalidades colectivas, pues las estructuras sociales y económicas son un substrato muy importante para comprender todo el fenómeno de la mentalidad en la catástrofe y por otra parte, en el estudio del imaginario y las representaciones.

Con esto no se quiere dar la impresión de que se estuviera proscribiendo la investigación de Aries, ya que su indiscutible aporte al cuestionar las razones por las que cambia la imagen de la muerte, fueron las que dieron paso al desarrollo de gran cantidad de estudios a nivel mundial. Solo se descarta la viabilidad de su proceder metodológico. Cuando se estudia un fenómeno como la creencia religiosa debe de tomarse en consideración que es expresión de una experiencia originaria que se configura dentro de unos condicionamientos socioeconómicos y culturales. La misma psicología contemporánea se ha dado cuenta de la importancia que posee lo antedicho, el psicoanálisis durante mucho tiempo fue bastante eficiente para ser aplicado en el individuo occidental, pero presentaba grandes dificultades, por ejemplo para aquellos psicólogos europeos que intentaban en Suráfrica hacer sus vidas profesionales.²²

20 Freud, S. 1980. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Lo inconsciente (1915). Amorrortu editores. Buenos Aires. Tomo XIII. p.167.

21 Aries P. 1982. *La muerte en occidente*. Argos Vergara. Barcelona, 1983. El hombre ante la muerte. Taurus. Madrid.

22 Guyotat, J. *Estudios de Antropología Psiquiátrica*. México. Fondo cultura económica. México. 1994.

Aportes de la psicología al análisis histórico

Es innegable el cambio epistemológico que propició la teoría de Freud en el ámbito de las ciencias sociales, debido al efecto que el factor psicológico tendría sobre la historia humana y las explicaciones de los hechos históricos. Los científicos positivistas más tradicionales se rasgarían las vestiduras al ver cómo al estudio de la Historia se le daban respuestas y explicaciones basadas en el inconsciente y el imaginario. Según Carlos Barros:

“...la aplicación de los descubrimientos de Freud a la Historia tuvo entre sus primeros seguidores a Wilhem Reich, Le Goff, entre otros...”²³

Así, a nivel internacional se han desarrollado distintas escuelas y corrientes que investigan la subjetividad, vinculando el estudio de la Historia y la psicología, y encontrándose por ello bajo distintas denominaciones: Historia de las mentalidades (Francia), Historia subjetiva (España), Psicohistoria (E.E.U.U.).

La disyuntiva más común que algunos investigadores han planteado al momento de integrar el análisis histórico con el psicoanálisis radica básicamente en la percepción distinta del tiempo que tienen los estudiosos de ambas ciencias.²⁴ Un historiador por lo general ve el tiempo de lo mental –en el sentido más hegeliano de esta metáfora– como el caudal de un río, donde cada sección de este es un momento de la historia, lo que evidencia que la percepción temporal del historiador atañe a una dinámica en etapas, cronológica y no responde a la lógica del inconsciente que es la percepción temporal del psicoanálisis.

La lógica temporal del inconsciente no es un continuo, sino un constante devenir del pasado hacia el presente, por lo cual según De

Certeau.²⁵ La Historia y el psicoanálisis tienen dos maneras distintas de distribuir el espacio de la memoria, respectivamente: la primera coloca a los sujetos y los hechos que estos concretan uno al lado del otro, como una sucesión²⁶, en tanto el psicoanálisis dispone a los sujetos y sus hechos uno en lugar de otro, esto es, en síntesis, una manera distinta de pensar las relaciones del pasado con el presente. Con respecto a adoptar alguna postura frente a esta disyuntiva, sería inocuo, pues sus diferencias estriban sobre una determinación de carácter metodológico, mientras el psicoanálisis está enfocado en una problemática del individuo, la Historia de las mentalidades tiene su objeto de estudio en el inconsciente colectivo; que ambas coincidan en un estudio del inconsciente no quiere decir que la concepción temporal de la Historia sea inadecuada para estudiar tal fenómeno, todo lo contrario, deben complementarse.

Es necesario reconocer coincidentemente con De Certeau, que cuando el psicoanálisis regresó a las configuraciones simbólicas y a la instancia simbólica del mito aportó a la historicidad, lo que podría llamarse una nueva “Historia de la naturaleza del hombre” pues introdujo: 1) *la persistencia y las remanencias de la irracionalidad*, 2) *una dinámica de la naturaleza [las pulsiones, los afectos, lo libidinal] articulada sobre el lenguaje*.

Los aportes de la psicología, y específicamente del psicoanálisis, se traducen en un acercamiento más intenso a la sociedad y los individuos, mediante una construcción temporal más humanizada de la historia, y de los argumentos que explican la historia misma. Berenzon Gorn

23 (Barros, 1993: 49-67)

24 De Certeau, M. 1995. *Historia y Psicoanálisis*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia. México.

25 Ibid., pp 93-94.

26 No hay que perder de vista que la Historia de las Mentalidades guarda un estrecho vínculo con el Materialismo Histórico, queda evidenciado en el empleo del concepto Dialéctica. Hegel, el principal filósofo de la Historia, buscó darle un principio de intelegibilidad a los distintos momentos de la Historia determinando que la Dialéctica es una expresión del circunstanciado desarrollo del pensamiento y por esto mediante la adopción de Marx de algunos de estos principios, es que en la Historia se habla de etapas o estadios.

hace una importante observación, pertinente a lo antedicho:

"...Lo que el psicoanálisis puede aportar al conocimiento de las experiencias del pasado es una serie de descubrimientos y una metodología falible, no probada del todo, difícil de aplicar aún, pero sin duda la mejor que existe actualmente para registrar las superficies rotas y sonorizar las profundidades de la mente humana. Las experiencias del historiador y el psicoanalista convergen y se traslapan, aun cuando la percepción psicoanalítica de la naturaleza humana no sea útil en lo que al historiador concierne. El fundamento al cual recurre la teoría psicoanalítica para establecer la continuidad de la experiencia es la pretensión de que todos los seres humanos comparten ciertas precondiciones universales ineludibles..."²⁷

El psicoanálisis ha impregnado la atmósfera con incógnitas muy profundas, posiblemente debido a que fue compañero de generación de la teoría de la relatividad y del marxismo, es decir, de un conjunto de teorías que llegaron a poner en duda *aquella realidad* tan real que se había estado viviendo; las explicaciones científicas dejaron de ser las mismas y ya ninguna acción podía ser mirada sin pensar en lo que de *inconsciente* tiene. Hasta el ámbito de los cuentos infantiles ha comenzado a ser estudiado con el instrumental psicoanalítico, en un intento por proporcionar con ellos los elementos necesarios para que desde niños las personas logren procurarse su *significado de la vida*.²⁸

Ya para concluir con las aproximaciones que puede procurarse la Historia de mentalidades colectivas, al emplear una lectura psicoanalítica de las fuentes históricas, hay que destacar principalmente dos. Primero, que las premisas psicológicas posibilitan el estudio de estructuras psíquicas históricas, esto es, la posibilidad de realizar la propia Historia de mentalidades colectivas. Y segundo, que el afirmar la existencia del inconsciente individual y colectivo permite al estudioso de la mentalidad encontrar detrás de la historia las reverberaciones de significados y símbolos del pasado de la humanidad en el hombre actual.

27 (Berenzon,1999:107)

28 Bettelheim, B. 1977. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas. Editorial Crítica*. Barcelona. (título original en inglés *The uses of enchantment. The meaning and importance of fairy tales* 1975).

El problema de la muerte en la mentalidad humana²⁹

Anteriormente se comentaba que el psicólogo alemán Wilhem Wundt fue quien empezó a destacar cómo el animismo –primera cosmovisión de la humanidad y condición previa para que fuese posible la existencia de las religiones- podía haber sido originado por los sueños y el problema de la muerte en los pueblos primitivos. Y qué situación más que la muerte misma atraviesa la historia de la humanidad y devela lo profundo de la existencia humana, como experiencia de vida, si no es el hecho de dejar de existir. Probablemente, el ser humano es la única criatura sobre este planeta cuyo razonamiento le permite tener conciencia de sí. Martínez Gil, cuando escribió sobre la muerte, enseñaba que:

"...es un fenómeno incomprensible e inmutable. En todo tiempo y en todo lugar impone su presencia y una misma significación: el frustrante término de la vida humana... Toda actitud ante la muerte supone o una negación radical que lleva al nihilismo, o por el contrario, un sistema de adaptación, un intento de integrar lo desconocido, lo incomprensible, en lo racional y controlable..."³⁰

29 La profesora Carmela Velázquez ha realizado algunos estudios sobre este tema para el siglo XVII, basándose en un análisis de testamentos, divide en dos niveles (espiritual y legal) la función de los mismos; de esta manera logra una aproximación a la mentalidad, la creencia, las prácticas funerario-religiosas y su relación con la iglesia, logrando así mostrar parte importante de las actitudes religiosas ante la muerte. Velázquez además presentó una pequeña ponencia que analizaba el sentimiento y la práctica religiosa en el corregimiento de Nicoya y de Nicaragua, esto también mediante un estudio de declaraciones testamentarias, pero analizando principalmente los bienes religiosos (imágenes, efigies) y las donaciones o heredades a cofradías. Velázquez, C. 1996. *Las actitudes antes la muerte en el Cartago del siglo XVII*. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Costa Rica, San José. *El sentimiento y la práctica religiosa en el Corregimiento de Nicoya y Nicaragua durante el siglo XVIII*. V congreso centroamericano de Historia en San Salvador. Julio, 2000.

30 Martínez Gil, Fernando. 1993. *Actitudes ante la muerte e historia social en la España moderna*. Revista Historia Social. (16) :19-32.

Desde finales de los sesenta, los estudios de mentalidades colectivas a nivel internacional adoptaron las actitudes colectivas ante la muerte como uno de sus problemas fundamentales y la dinámica en la transformación de las actitudes ante la muerte (mutaciones de signos, sucesión de estilos de morir) como el principal; de esta forma existen vastos estudios a nivel internacional. En Francia, el estudio de las actitudes ante la muerte hacia los ochenta da paso a otros temas, como las redes de poder y parentesco, mientras que en España y Costa Rica apenas comenzaban las investigaciones en el campo de las mentalidades colectivas.³¹

Cuando Berenson escudriñaba la filología de la mentalidad para la Historia cultural, da cuenta de la importancia que tiene la muerte al señalar:

“...La pulsión de muerte atraviesa a la historia, su fatalidad determinante en los juicios, pensamiento y actos del hombre. El quehacer histórico es una manera de contestar a la muerte...”³²

31 Véase: Tenenti, A. 1983. *La vie et le mort á travers l'art du XV siecle*. Serge Fleury. Paris. (1 edic. italiana en 1952). Aries, P. 1982. *La muerte en occidente*. Argos Vergara. Barcelona. 1983. *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid. (1 edic. Francesa en 1975 y 1977 respectivamente). Michel Vovelle. 1974. *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant le mort aux XVII et XVIII siecles*. Julliard-Gallimard, Paris. _____. 1976. *Les attitudes devant la mort: problemes des methodes, approches et lectures diferentes*. Annales, Economies, Sociétés, Civilisation 3. (1). B. Barreiro Mallon. 1975. *El sentido religioso ante la muerte en el Antiguo Régimen*. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales. presentado en I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas, Santiago de Compostela:181-197. Pinar, L. 1989. *Actitudes religiosas ante la muerte en Zamora en el siglo XVI : un estudio de mentalidades*. Zamora. Instituto de Estudios Zamoranos. Pascua, M. 1984. *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*. Diputación provincial de Cádiz. García, M. 1990. *Actitudes ante la muerte, religiosidad y mentalidad en la España Moderna*. Revisión historiográfica. Hispania.(176): 1073-1090. Gil, J. 1982. *El culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935)*. Una aproximación a la mentalidad religiosa. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia. Velásquez, C. 1996. *Las actitudes antes la muerte en el Cartago del siglo XVII*. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Costa Rica, San José.

32 (Berenson,1999:50)

La noción de la *pulsión de muerte* es el anudamiento de la trama, que debe ser utilizado por la Historia de mentalidades colectivas para acceder a una explicación que tome en cuenta el concepto del inconsciente colectivo. Freud introduce su hipótesis de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*³³, y a decir verdad este concepto no fue del todo acabado por él. Pero sí logró, al menos, definiciones precisas para comprender las *pulsiones* y cómo estas forma parte de la vida humana inconsciente. Decía Freud que las fuentes que originaron las pulsiones no constituyen un tema posible de estudiar por la psicología, pero además acotaba las relaciones que subyacen entre las pulsiones y el inconsciente:

“...Las pulsiones son inconscientes, una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; solo puede serlo la representación que es su representante...la pulsión sería un estímulo para lo psíquico. Será mejor que llamemos “necesidad” al estímulo pulsional; lo que cancela esta “necesidad” es la “satisfacción”...Los estímulos exteriores plantean una única tarea, la de sustraerse de ellos, y esto acontece mediante movimientos musculares, de los que por último uno alcanza la meta y después, por ser el adecuado al fin, se convierte en una disposición heredada...El estudio de las fuentes pulsionales no competen a la psicología aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática...”³⁴

Esta cita es realmente destacable para la comprensión de acciones inconscientes en las catástrofes, como el clamar mirando al cielo, persignarse, evocar lo divino como el nombre de los santos o de Dios, arrodillarse, las colectividades y sus ritos, etc. La catástrofe es un umbral lleno de utillajes mentales, de impetraciones que evocan transacciones entre lo divino y lo mundano, de forma inconsciente, liberaciones de tensiones y frustración con raíces somáticas claras. La muerte es una experiencia única en cada persona, pero es algo común a todos.

33 Freud, S. 1980. *Más allá del principio del placer*, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. (1920) Amorrortu editores. Buenos Aires. Tomo XVIII.

34 Freud, S. 1980. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. *Pulsiones y destinos de pulsión*. (1916). Amorrortu editores. Buenos Aires. Tomo XIV: 108-116.

El tema de la muerte es fundamental para comprender que el estudio de las mentalidades colectivas requiere en su análisis apropiarse de nociones como el inconsciente colectivo, pulsión y otras que puede proporcionarle la psicología para abordar sus objetos de estudio; anotaba Vovelle sobre las actitudes ante la muerte que estas:

*"...están sometidas a las leyes generales que rigen los dominios del inconsciente colectivo..."*³⁵

El psicoanálisis dota al estudio de la Historia de explicaciones sobre la psicología de la creencia, así como de las conexiones psíquicas que yacen en los rituales religiosos.³⁶

Las creencias religiosas. Una dimensión humana de pugna y control

Detallando un poco sobre las creencias como tales, hay que empezar diciendo que estas se constituyen en un acto que le da sentido a la vida humana, y no deben reducirse solo al ámbito de la religión. El ser humano necesita de ellas para desempeñarse en la cotidianidad; se va por la vida con un puñado de distintas creencias que fungen en la propia vivencia cotidiana de cada sujeto. Así, los sacrificios humanos de los aztecas, como una creencia, permitían apaciguar la ira divina, gracias al tibio corazón extraído del pecho de algún prisionero que era ofrecido a Huitzilopochtli; esta es una de las infinitas creencias que ha producido la humanidad a lo largo de su historia y las cuales siguen dándole sentido a su existencia.

Cuando se habla de creencias religiosas, hay que dejar por sentado que se está tratando de interminables formas de percibir y vivir la fe; la forma de entender la santidad y de practicar

el culto entre las personas puede ser similar, se puede compartir una oración, pero cada individuo está teniendo su vivencia personal de ella. En medio de las experiencias religiosas sociogenéticas, cada individuo tiene una vivencia de la fe diferenciada, ya que está en concordancia con su propio estado cognitivo, anímico y, en suma, su historia de vida. Ahora bien, tampoco se puede dejar de reconocer que muchos elementos de las experiencias psicogenéticas del individuo solo son posibles por la existencia de las experiencias de carácter sociogenético y la cosmovisión de creencias que predomine en la sociedad.

Encontrado de esa manera, es necesario reconocer que la creencia como tal es un fenómeno propio del ser humano y con el cual nunca se debe ser reduccionista. El humano, al ser un sujeto histórico, está "en una situación," sus creencias se originan en el tiempo, en su tiempo. La creencia, en términos generales, no sería más que una abstracción humana. Font conceptúa la fe y la creencia de la siguiente manera:

*"...La fe entendida psicológicamente es aquella experiencia de creencia y confianza que lleva a asumir el objeto³⁷ de creencia otorgándole la realidad de lo que se cree... parece que el acto psíquico de creer se da en toda actividad intelectual humana... el creer es un elemento importante en la inferencia de causalidad entre fenómenos asociados temporal o espacialmente. El creer es más que una idea es una idea vivida..."*³⁸

Los poblados del occidente del Valle Central de Costa Rica no se detenían a cuestionarse si realmente aquella imagen santoral podía cambiar la acongojante situación de las catástrofes, simplemente la *costumbre* dejaba por sentada aquella creencia; los testimonios de las intercesiones divinas gracias a los santos

35 Vovelle, M. 1976. *Las actitudes ante la muerte: problemas de método, aproximaciones y lecturas diferentes*. Annales, Economies, Societes, Civilisation. (1) Traducido por Carlos Róses. En: Cuadernos de historia. U.C.R. (28) San José:25

36 Font, J.1999. *Religión psicopatología y salud mental, Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. Barcelona. Instituto Varraquer.

37 Cuando se habla de objeto, hay que pensarlo como una relación objetual entre el individuo y una cosa. Así se emplea el término objeto mental para significar la relación que se establece desde uno mismo y se dirige hacia el término de una relación, esta relación es promovida por las pulsiones siendo el objeto el destino de las pulsiones. Para Jordi Font los objetos mentales son toda persona o cosa, todo entre animado, inanimado o abstracto, hacia los cuales se dirigen nuestras pulsiones o deseos.

38 (Font, 1999:32-33).

eran un hecho constatado para la mayoría de las personas de siglo XIX. En 1830 ocurrieron algunas infestaciones de rabia en el país y el Jefe de Estado mandó a todas las municipalidades a que en sus poblados se realizara una misa solemne con exposición de la imagen de Nuestra Señora de Santa Ana, ya que “...le recuerda a las municipalidades que en el año treinta y tres del siglo pasado ese mal azotó Cartago y los vecinos ofrecieron a Nuestra Señora de Santa Ana para que desapareciera el mal...”³⁹ Además, desde 1666 ya se había comprobado, con la milagrosa expulsión de los piratas, que las imágenes eran poderosas intercesoras ante las dificultades que ponían en riesgo la vida.

Estudiar la creencia conlleva a la necesidad de delimitarle aún más, y allí es donde entra en juego el poder de coacción social que subyace en la creencia. Gustav Jahoda considera, desde el ángulo de la psicología, que para hablar de superstición hay que yuxtaponer la creencia. Él entiende la creencia como una *realidad consensual*, superstición es lo que se sale de las posibilidades de lo creíble, es decir, del razonamiento común, del imaginario convencional. El problema estaría aquí en el hecho de que la religión de un hombre constituye generalmente la superstición del otro.⁴⁰ Tal es el caso, por ejemplo, de la época colonial al pensar en el indígena en medio de una congregación católica o a la inversa, el católico en una congregación indígena; es el colectivo dominante el que define al objeto o la otredad, con la superstición.

Hay un documento colonial de principios del siglo XIX que ilustra muy bien este planteamiento; trata sobre una causa seguida contra dos indígenas que habían sido vistos realizando ceremonias para alejar la lluvia, serenar las tempestades y aquietar los vientos, y que fueron atrapados y sentenciados a cincuenta azotes cada uno en una picota; además fueron obligados a quemar en plaza a la vista del público, “... las estacas y las ramas de jocote, y destruyan los troncos y piedras que estan en el monte...”

39 A.N.C.R Serie Gobernación. 10 666 f.89. 1830.

40 Jahoda, G. 1976. *Psicología de la superstición*. Editorial Herder. Barcelona. pp.11-15.

que usaban para aplacar el fenómeno natural.⁴¹ Aquel ritual y toda la creencia que implicaba, no era más que una superchería a los ojos de los jueces y que merecía incluso castigo, pues transgredía los elementos de la *realidad consensual* y el conjunto de creencias de la religión católica; siglos atrás la creencia claramente dictaba otra cosa; en el sentido común, lo apropiado era que se realizara ese ritual ante tal fenómeno.

Comentaban Engels y Marx a propósito de algunos temas sobre la religión y la filosofía alemana:

“... la clase que ejerce el poder “material” dominante en la sociedad resulta al mismo tiempo la fuerza “espiritual” dominante...”⁴²

Con otras palabras, el inglés Edward P. Thompson, justamente al hacer una revisión de la teoría del materialismo histórico, perteneciente a los antedichos autores, le inculcaba el hecho de carecer de la noción de *experiencia humana*. Sin embargo, llegan a converger en un punto a raíz de esta crítica, pues él anota:

“...La ausencia de la experiencia provoca que la estructura se transforme en proceso –la estructura domina la experiencia- y que el sujeto ingrese en la historia. Hemos descubierto que la experiencia ha sido generada, en última instancia, en la vida material y ha sido estructurada de manera clasista, siendo así determinada “la conciencia social” por el “ser social”...”⁴³

Al permitirse nombrar superstición a algo, no se puede eludir el hecho de que su contenido contiene resonancias peyorativas, es un producto de la incompreensión del fenómeno religioso. Hay que reconocer más bien que cada sujeto tiene su propia vivencia de la fe y las creencias, construidas en su propio medio social y religioso. La *conquista espiritual* de América, probablemente fue la situación más acogojante de la conquista en general; los tribunales inquisitoriales brindan ejemplos claros de la forma en que el conjunto de

41 A.N.C.R Serie Cartago. 1091 f. 17-25v. 1801.

42 Engels, F. Marx, K. 1979. *La ideología alemana y otras obras* Editorial de cultura popular. décima reimpresión. México. p.60

43 Thompson, E. 1981. *La miseria de la teoría*. Editorial Crítica. Barcelona. Traducción por: Joaquín Sempere. p.262.

creencias de la población americana pasaron a ser un conjunto de supersticiones. Las creencias son un terreno de cosmovisiones en una abatida lucha.

Muchas veces se ha querido ver en la historia de la población costarricense una gran uniformidad en lo que respecta a la fe y la creencia, y se ha caído en dicotomías simplistas de carácter geográfico (la creencia del individuo rural y la del creyente urbano) que alimenta conceptos imprecisos como religiosidad popular,⁴⁴ donde se tiende a aglutinar en su seno toda aquella manifestación religiosa cristiana que no sea propia o acorde con los preceptos de la Institución de la Iglesia. Es preciso tener presente que pueden existir variaciones en las creencias.

El otro aspecto está ligado con el anterior, pues la posición de concebir ese tipo de creencia como algo *popular* la envuelve al mismo tiempo de una connotación despectiva de esa vivencia de la fe, como si fuera una fe en bruto. Segura la conceptualizó como una fe ignorante⁴⁵, lo cual no es más que un craso error, y parece acercarse más directamente a la superstición. Es interesante encontrarse con el epílogo de este libro, donde Segura dilucida largamente la conformación de la creencia del costarricense, pero tiene la debilidad de no demostrar con fuentes documentales la caracterización que realiza sobre esto. El desconocimiento que los sujetos tuvieron de la doctrina y el dogma de la religión católica fue solo producto de su analfabetismo y también de

la propia prohibición de la lectura bíblica por parte de seculares, lo cual de ninguna manera hace que su vivencia de la fe sea ignorante; en realidad es un anacronismo interpretativo, pues se contraponen ideas que resultan muy lógicas para el contexto actual, y se dejan de lado los condicionamientos cognitivos de ese colectivo en tal época. Básicamente se trata de un problema cognitivo: el sujeto no puede incorporar en su estructura mental, y por ende, en su creencia, aquello que no comprende; por lo tanto, el analfabetismo propiciaría el recurrir a otro lenguaje simbólico –como la imaginería o las rogativas públicas– con el cual los individuos podían entablar cierta dinámica con lo sagrado.

Fuera del plano material de la existencia social, la *dimensión* de lo imaginario; donde las creencias dominan la vida de los seres humanos, las sociedades y al mismo tiempo al individuo, se necesita del acto de creer para que exista un mañana. Las creencias son una de las características más interesantes del comportamiento humano; hay creencias en la historia bajo infinitas formas. Pero, hay que reconocer que creer y poder son cualidades bien cercanas entre sí, al menos parece que el *reino de las creencias* es gobernado por quienes tienen el predominio de la realidad concreta, una realidad que es consensualmente elaborada; supersticioso resulta ser aquel cuyo creer es ajeno o distinto, y por tanto se concluye que debe estar equivocado. Creer le da sentido a la vida, pero aún más importante, le da sentido a morir. Las vicisitudes de la existencia han de tener sentido o razón de ser, gracias a un acto imaginativo, que a fin de cuentas resume toda la existencia humana.

En toda ocasión en que se investiguen temas sobre la religión, la fe o las creencias religiosas, resulta reduccionista y simplificante emplear las acartonadas concepciones de *religiosidad oficial* y contraponerlas a una *religiosidad popular*, ya que estas conducen al encasillamiento de las distintas vivencias de la fe, pues más bien da cuenta o refuerza lo institucional que subyace tras la religión; tales conceptos resultaban del todo insuficientes y limitados para la comprensión cabal del fenómeno religioso. Siempre es preferible hablar en términos de creencias religiosas, pues es una concepción que permite

44 Es necesario hacer una recuperación crítica de la religión que sin duda conduciría a tocar el tema de la problemática en relación con la iglesia como institución, sus reglamentaciones, normas, formas de veneración etc... Pedro Córdoba propone que el surgimiento del concepto religiosidad popular se da justamente por la indefinición del concepto de ritual, el ritual metodológicamente y conceptualmente no ha sido estudiado con rigor, además llamar religiosidad popular a la religión del pueblo es huera tautología, mientras no se defina lo que se entiende por pueblo.

Montoya, P. 1989. *Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica*. En: Carlos Alvares Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra. *La religiosidad popular I*. Antropología e Historia. Editorial Anthropos. Barcelona vol.1. pp.70-82.

45 Blanco, R. 1983. *Historia eclesiástica de Costa Rica (1502-1850)*. EUNED. San José, CR. pp. 339-348.

entender la generalización de ellas o su rechazo, y no religiosidad popular y oficial, que encierran una problemática de definición sobre el ritual.

Conclusión

Finalmente, esperamos que este pequeño artículo haya servido como una orientación básica para el lector interesado en las mentalidades colectivas. Aún falta mucho por discutir, pero al menos esta sería una guía inicial para que el estudioso tenga un marco teórico de referencia. La respuesta a una pregunta muy vieja: *Historia de mentalidades colectivas, hay que ayudarla a ser, no a desaparecer.*

La historiografía debe trascender al interpretar lo más objetivo de los problemas de la existencia del ser humano en la historia, para además interpretar su imaginario o aquello subjetivo e intangible de su existencia, como por

ejemplo la muerte. Por esto, la Historia de mentalidades colectivas es una perspectiva valiosa y muy particular, que posibilita la comprensión de los fenómenos más allá de las aproximaciones culturales y socio-económicas, para además proporcionar explicaciones de carácter psicológico.

Hay que reconocer que este escudriñar entre conceptos y teorías tratando de entender la compleja trama que subyace al interior del ser humano y en la mentalidad del colectivo, brinda solo moldes o algunas ideas susceptibles a la adaptación de cada estudioso, para que este decante entonces su interpretación de la realidad. Al fin y al cabo la interpretación que el historiador elabore sobre la realidad es solo la interpretación de una *realidad percibida* en un determinado momento; por eso hay que ser modesto en esta profesión y tener siempre sobre nuestros escritorios el retrato sonriente de ese condicionamiento histórico de todo investigador.