



**UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA**  
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES



POSGRADO  
**PSICOLOGÍA  
SOCIAL**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN PSICOLOGÍA SOCIAL**

**LAS QUE NUNCA SE FUERON, O SOBRE EL SUJETO COLECTIVO: LAS  
MASAS**

**IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN PSICOLOGÍA SOCIAL**

**PRESENTA**

**DANIEL CERNA ÁLVAREZ**

**2193802329**

**<https://orcid.org/0000-0002-3506-5096>**

**DIRECTORA: DRA. ANGÉLICA LETICIA BAUTISTA LÓPEZ**

**SINODAL: DR. PABLO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB**

**SINODAL: DR. RODOLFO RENÉ SUÁREZ MOLNAR**

**SINODAL: MTRO. SALVADOR ARCIGA BERNAL**

**IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO**

**2021**



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00017

Matrícula: 2193802329

LAS QUE NUNCA SE FUERON O  
SOBRE EL SUJETO COLECTIVO:  
LAS MASAS



Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 11:00 horas del día 16 del mes de noviembre del año 2021 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DRA. ANGELICA LETICIA BAUTISTA LOPEZ  
DR. PABLO FERNANDO FERNANDEZ CHRISTLIEB  
MTRO. SALVADOR ARCIGA BERNAL  
DR. RODOLFO RENE SUAREZ MOLNAR

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN PSICOLOGIA SOCIAL  
DE: DANIEL CERNA ALVAREZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ  
  
MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH  
  
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA  
  
DRA. ANGELICA LETICIA BAUTISTA LOPEZ

VOCAL  
  
DR. PABLO FERNANDO FERNANDEZ CHRISTLIEB

VOCAL  
  
MTRO. SALVADOR ARCIGA BERNAL

SECRETARIO  
  
DR. RODOLFO RENE SUAREZ MOLNAR

El presente documento cuenta con la firma –autógrafa, escaneada o digital, según corresponda- del funcionario universitario competente, que certifica que las firmas que aparecen en esta acta – Temporal, digital o dictamen- son auténticas y las mismas que usan los c.c. profesores mencionados en ella

**A mis padres**

## AGRADECIMIENTOS

Quizás ésta sea la peor parte de todo mi trabajo, pues nunca encuentro palabras suficientes para agradecer todo lo que la vida me ha dado. Pero aquí va:

En primer lugar, a Dios. Su guía nunca ha faltado en los momentos de penumbra y miedo. Es el primero con quien hablo cuando siento que mis fuerzas ya no dan; de una u otra forma, me ha mantenido vivo hasta ahora. Y junto a Él, donde seguramente está mi abuelita, a Mami Herminia.

A mis papás, de quienes me siento tan orgulloso de ser hijo. Y a quienes no sé si agradecer o pedir perdón, pues he fallado mil veces, pero he tratado de mejorar mil y una. No sé qué decir sin que el llanto intervenga, así que mejor aquí la dejo. Pero esto sí ténganlo siempre presente: los amo.

A Homerito, mi mejor amigo, y a Leo, mi ahijado. La amistad más leal que pude tener el privilegio de encontrar.

A todos mis profesores del posgrado. Aprendí mucho. A todos mis alumnos y exalumnos, porque por ustedes comenzó este viaje. A Daniel Campos, porque sé que mínimo una persona leyó toda mi tesis. Dr. Pablo, Dr. René y Mtro. Arciga, gracias por tomarse la molestia de leer este trabajo. En especial a usted, Dra. Angélica, porque además me hizo observaciones para mejorar. Dr. Raúl, encontré en usted un amigo. A la UAM-I, por abrirme las puertas y permitirme conocer a Dulce, a Sandy y a Hyldely, mis amigas. A mi profesor, mentor y amigo, Francisco Pérez Cota, siempre presente. A Armando, por llegar al final, cuando más lo necesitaba.

Y como ya no sé a quién más mencionar, siéntanse libres de incluirse aquí quienes así lo deseen.

A mi gato, Susú.

## CONTENIDO

Introducción: ¿para dónde vamos?	06
Cap. 1. El punto de partida: psicología colectiva	
- Nota introductoria	10
- La Völkerpsychologie en Alemania	11
- Lazarus y Steinthal	14
- La Völkerpsychologie de Wundt	16
- Dos décadas —y tantito después— del fin de siglo	19
- Historia	20
- Cultura	21
- Espacio	23
- Las masas	24
- Sumatoria	26
Cap. 2. El sujeto colectivo: las masas	
- Nota introductoria	27
- Sobre las naciones	29
- La Revolución francesa	33
- El estudio de las masas	36
- Scipio Sighele	39
- Más masas, más política, más historia	43
Cap. 3. El campo de acción latinoamericano	
- Nota introductoria	47
- Orden, caos y criminalidad	48
- Las masas, actor político: hegemonía y contrahegemonía	53
- Los espectadores de las masas: públicos y contrapúblicos	58
- Política ante la acción colectiva: Estado y ciudadanía	62
- El Estado ante la acción colectiva de las masas: el caso de México	68
- Diferentes Estados, misma latitud: Latinoamérica	72
Cap. 4. Apuntes hacia una psicología popular	

-	Nota introductoria	78
-	Sobre lo político	79
-	Entre las instituciones y las calles	82
-	Lo que compete y compromete: el futuro de la disciplina	84
	Comentarios finales	88
	Referencias	90

## **Introducción: ¿para dónde vamos?**

*A uno lo que le interesa es el futuro,  
pero parece ser que ése está en el pasado.*

Pablo Fernández, 2013

Los fenómenos de interés para las psicologías sociales han sido vastos a lo largo de la historia; de ahí que hayan surgido diversos enfoques estructurados no sólo por lo que estudian, sino por la burocracia que encarnan. En efecto, llámense aproximaciones, líneas de investigación, grupos de estudio, etc., se ha tenido a bien ir dividiendo la realidad en pedazos más y más pequeños, con el fin de crear mayor cantidad de expertos en menor cantidad de cosas.

Dicha especificidad es bastante útil, pues reclama, en el terreno de lo académico, cuáles son los temas que cada quien puede tratar. Permite, a su vez, una gran producción académica y fabricación de títulos al mayoreo, junto a sus respectivos premios, plazas de investigación y el tan ansiado reconocimiento. Sin embargo, mirar con ojos de lupa a la sociedad, como si se aplicara *zoom epistemológico*, más allá de delimitar un fenómeno de estudio, lo que hace es aislarlo de la sociedad de la que forma parte. Dentro de éstas psicologías sociales se encuentra una con un enfoque individualista, de corte experimental que encarna, quizá, la dolencia más grave de la disciplina: ser tan ajena a la sociedad y tan cercana a la academia.

Por lo anterior, cuando existen coyunturas históricas, la psicología social científica no tiene mucho que decir. Tómese por ejemplo la nula participación de esta disciplina con respecto a las condiciones de vida a raíz de la pandemia de COVID-19, junto a todas las problemáticas aunadas a ello. Se trató de un fenómeno que cambió las formas de interacción y, al menos desde México, no pudo elaborar nada. En esta misma lid, tampoco lo ha hecho con respecto a las movilizaciones sociales en Latinoamérica durante los últimos años. Empero, la producción académica no cesó; se encontraron nuevas problemáticas y aspectos

más relevantes del presente; a fin de cuentas, la sociedad y la psicología social siguen caminos notoriamente alejados.

Esto no es de sorprenderse, pues la especificidad en los objetos de estudio impide ver un panorama tan amplio como la sociedad misma. Por esa razón, el presente trabajo se plantea a partir de una posición epistemológica diferente a la de la psicología social experimental y, en tanto, es elaborado desde la psicología colectiva, la cual “concibe a la sociedad como una entidad psíquica, como siendo un pensamiento completo, o, si se quiere, como si fuera una persona del tamaño de todo el tiempo y el espacio de la cultura” (Fernández, 2004a, p. 32).

En este sentido, se aboga por la psicología colectiva como punto de partida teórico, debido a que la entidad psíquica de la cual se hablará está situada en Latinoamérica. Así, la apuesta gira en torno a trabajar con un pensamiento colectivo latinoamericano a partir de las condiciones políticas compartidas en dicho espacio, refiriéndose al papel del Estado y su relación con la ciudadanía y sus expresiones colectivas, i. e., de índole afectivo.

Se trata de un fenómeno tan amplio en términos históricos y culturales, cuya aprehensión escapa de los modelos científicos, por lo que es necesaria otra aproximación quizá menos institucional, pero sí escrita desde una posición de privilegio que resulta necesario señalar. Así pues, a partir de la psicología colectiva, se hará también una lectura crítica de la misma. Señálese, por ejemplo, cómo el vasto interés por el pasado la desvincula de los problemas del presente. La apuesta, en este sentido, gira en torno a una lectura colectiva de las problemáticas sociales que se han individualizado. Por ello, el énfasis se hace sobre el desarrollo teórico, no tanto así sobre el objeto de estudio, aunque también es necesario mencionarlo.

El fenómeno por estudiar comprende dos características: es afectivo y es colectivo. Se trata de las masas y, concretamente, de su acción en Latinoamérica a partir del estallido social que tuvo lugar en Chile en octubre de 2019. Desde ese momento comenzaron a darse situaciones similares en diferentes países de la misma latitud, como Colombia, Ecuador, Perú, entre otros; todos ellos caracterizados, además, por el ejercicio de ocupación del espacio público y la resistencia ante las prácticas de control del Estado.

Por lo anterior, se esboza la figura del *sujeto colectivo*, o masa, como forma de expresión del espíritu de una sociedad, contrario a los mecanismos de representación ciudadana bajo los cuales se ha construido la idea de democracia. Es, a su vez, a partir del concepto de *espíritu* que resulta necesario trabajar, así como con la psicología colectiva y la psicología de los pueblos (o *Völkerpsychologie*). La relación entre estas dos psicologías sociales se da en términos de historicidad, cultura y del papel que ambas les conceden para tratar de entender los fenómenos sociales. La idea de *espíritu* tiene cabida en la psicología colectiva, así como en la *Völkerpsychologie*, a partir del concepto de *Volksgeist* o *espíritu de los pueblos*.

La premisa es que los fenómenos colectivos no surgen de un momento a otro, sino que se gestan en la historia de la sociedad para tener lugar en un momento dado. El caso de la acción colectiva de las masas sugiere que son producto de su historia, pues abogan por combatir condiciones sociales que llevan más años de existencia que cualquiera de los individuos que las han vivido, pero no de la sociedad donde tienen lugar. El hastío por las injusticias trasciende generaciones y su duración va más allá del tiempo individual.

De lo que trata esta tesis, en sí, no es de las masas, y por ello los contrastes en otras latitudes no se incluyen; en todo caso, se trata de presentar una teoría latinoamericana de las masas construida desde la psicología colectiva y sus disciplinas afines. Con respecto al aparato metodológico, vale mencionar que se trata de una tesis teórica que parte de material de análisis empírico, a partir de la acción colectiva de las masas en Latinoamérica.

Para ello, este trabajo está dividido en cuatro secciones. La primera de ellas es una recapitulación de una serie de autores cuyas ideas resultan bastante relevantes, toda vez que sirven para elaborar las referencias conceptuales. Se recuperan los autores vinculados al origen de la *Völkerpsychologie*, así como aquellos relacionados con la psicología colectiva; se incluye, además, una contextualización de los principales conceptos en las elaboraciones contemporáneas de algunos psicólogos sociales mexicanos.

La segunda sección busca argumentar y defender la existencia de un sujeto colectivo, i. e., las masas. En términos teóricos y epistemológicos, será aquí donde se apuesta por dar mayor fundamento al trabajo, a partir de la relación entre la psicología colectiva y el estudio de las masas.

La tercera sección es el cuerpo de trabajo principal, donde se mencionan las diferentes propuestas en torno a una posible psicología de las masas acotada a nuestro contexto latinoamericano. Éstas se refieren a cuál es la dinámica de la criminalización de las masas y el papel del Estado, los públicos y contrapúblicos en ello. A su vez, se dan ejemplos de cómo actúa el Estado ante las masas; éstos van acotados según diferentes países, y se hace un tímido ejercicio de políticas comparadas, en torno a cómo el discurso oficial y las acciones del Estado distan mucho uno de otras cuando las masas se hacen presentes. Para ello, se retoman los casos de México, Chile, Perú, Ecuador y Colombia.

Por último, la cuarta sección es un ejercicio de reflexión en torno a cómo la psicología social podría ser menos ajena a la sociedad y a los problemas que existen en ella. Así, se hace una sumativa a partir del trabajo de Pablo Fernández (2003; 2004b; 2019) con respecto a cómo podría cambiar el ejercicio disciplinar de la psicología social, aun con los impedimentos que la academia —en tanto institución— presente.

Para finalizar, se advierte que entre líneas es posible leer una última intención del trabajo: politizar la psicología colectiva. Para ello, la apuesta respecto al porvenir de la psicología social es volver a hablar de las masas. En efecto, el futuro de la disciplina está en su pasado.

## CAP. 1. El punto de partida: psicología colectiva

### Nota introductoria

A primera vista, este capítulo pudiera parecer una contrariedad, ya que, mientras se titula *psicología colectiva*, lo primero sobre lo que se habla es la *Völkerpsychologie*. Sin embargo, si uno continúa la lectura hasta el final, verá la relación entre éstas, en torno a los intereses del estudio de las masas.

No se trata de otra cosa que de un ejercicio de diálogo entre estas dos psicologías que, de una forma u otra, dieron cuenta de fenómenos más allá del individuo, llamándolos colectivos. Desde Humboldt, quien a partir de la *Völkerpsychologie* designó un campo de estudio “del espíritu de un determinado pueblo o su peculiar carácter nacional” (Aguirre, 2000, citado en Esteban y Ratner, 2010, p. 121), y Friedrich Herbart, quien plantea un “paralelismo entre la interacción de las ideas en el alma individual y la interacción de las personas en la sociedad” (Álvaro y Garrido, 2003, p. 35), hasta Wundt (1863), pasando por Lazarus y Steinthal (1860), hubo siempre el coqueteo por una forma del alma o espíritu que, en un contexto histórico dado, fuera igual en la sociedad; espíritu colectivo o *Volksgeist*, como lo llamaba Herder (1959), en relación con una *Volksseele* o alma colectiva. Pincelazos por aquí y por allá van haciendo de la propuesta algo cada vez más complejo o, al menos, hasta la última versión de la *Völkerpsychologie*, como se refiere Danziger (1983) al trabajo de Wundt.

Vale la pena recordar cómo tanto la *Völkerpsychologie* como la psicología colectiva, aun con sus diferencias, tienen en común más de lo que uno pudiera imaginar. De entrada, se vieron excluidas, con el paso del tiempo, de los espacios académicos e institucionales, al grado de ser un espacio de resistencia epistemológica en el presente; esto es, una forma de conocimiento diferente a la hegemónica y que no es necesariamente la institucional y oficial. Sea como fuere, aun en espacios de discusión abiertos a posturas diferentes a la positivista, en psicología hablar de fenómenos colectivos es aún un reto frente a la inmediatez y demanda metodológica del empleo pragmático de la disciplina. Tal vez el punto de unión más significativo entre estas dos disciplinas es el mito de la academia, lo cual no es de sorprender,

toda vez que ambas nacen de un pensamiento más bien romántico (Fernández, 2007) frente a la ilustración de las instituciones, heredada hasta nuestros días desde el Siglo de las Luces. Quizá sea hora de cambiar el interlocutor, pues si algo tienen en común la psicología colectiva y la *Völkerpsychologie*, es la necesidad por sobrevivir y seguir presentes, aun frente a la hegemonía académica de otras formas más técnicas de hacer psicología.

### **La *Völkerpsychologie* en Alemania**

La historia de la psicología social no es sólo una. Hay tantas historias como formas de contarla y, en el caso de la disciplina, de hacerla. Es cierto que “la psicología social no tiene un claro momento fundacional” (Crespo, 1995, p. 53). En este sentido, hay al menos dos puntos de partida tras la intervención de W. Wundt en lo que a su historia refiere: por un lado, aquel desde el cual se plantea como una ciencia social y, por el otro, el que la presenta como una ciencia experimental (Farr, 1983). Así, tras el trabajo de Wundt,<sup>1</sup> el resultado es una psicología individual experimental y una psicología social conocida como *Völkerpsychologie*, la cual “es muy diferente de lo que llegó a convertirse en el modelo dominante” (Danziger, 1983).

Así, aquel trabajo realizado por Wundt entre 1900 y 1920, que incluye los 10 tomos de su *Völkerpsychologie* y su *Elementos de psicología de los pueblos*, fue relegado a un segundo lugar frente a la fama e importancia que recayó sobre la psicología social experimental nacida en aquel laboratorio en 1879. Si bien no fue la primera gran aportación de Wundt, sí fue la más relevante para los anales de la psicología social desde su institucionalización. Y a partir de ello la propia historia de la disciplina ha olvidado a Wundt, incluso, la psicología científica, de la que quién sabe si sea el padre, pero la cual sí se jacta de presentarlo como tal.

Curiosamente, la relevancia que toma la psicología experimental se debe, en mayor medida, al trabajo y difusión de otros psicólogos, discípulos de Wundt, más interesados en la instrumentalización y experimentación que en el papel de la cultura. Tal fue el caso de

---

<sup>1</sup> El trabajo de Wundt, en este sentido, refiere al desarrollo de una *Völkerpsychologie* y a la inauguración del primer laboratorio de psicología experimental.

toda una ola de estadounidenses que viajaron a Alemania para importar dichas herramientas experimentales. La lista es larga, además de imponente; en ella encontramos autores como J. M. Cattell, pionero de los test en Estados Unidos y padre de la medición en psicología (Fernández, 2013a, p. 32), así como a Titchener, quien estableció la corriente estructuralista en Estados Unidos (García, 2017, p. 79).

De esta forma, surgió la mayor división entre las diferentes psicologías, similar a aquella que contrasta la filosofía continental versus la analítica. Esto, que a primera vista podría parecer coincidencia, no es otra cosa que el resultado de los intereses de cada nación: por un lado, en un país nuevo como Alemania, que hasta el siglo XIX no era más que un conglomerado de principados, la cultura se volvió un tema de suma importancia; se incrementaron los esfuerzos por entender, saber o apostar por una identidad nacional en un mundo lleno de conflictos, cada uno más próximo que el anterior. Y por el otro lado, surgió una sociedad donde la apuesta por la producción y el interés en el capital vendrían a marcar una época de esfuerzos enfocados en el aumento de las riquezas y la promesa del desarrollo. De ahí que el darwinismo social de H. Spencer (1870) encontrara en Estados Unidos un espacio de aplicación ideal (Collier *et al.*, 1996).

Aunque este trabajo no trate de una historia de la psicología social, resulta necesario que sea recuperada, considerando que las propuestas teóricas y académicas no son muy distantes a las condiciones sociales vividas en una época específica. Así es como se inicia el estudio de las masas, por dar un ejemplo que más adelante se discutirá. Pero también puede hablarse del interés en los procesos grupales y de cómo éste se incrementó a partir de la Segunda Guerra Mundial, lo cual dio lugar a la época de oro y a su consecuente decadencia y crisis en la psicología social, al menos la practicada en Estados Unidos por exiliados de otros países.

Sea como fuere, en cualquier estocada epistémica existen el haz y el envés del filo de la hoja: el interés por ciertos fenómenos invisibiliza aquellos que sean diferentes y, en cuanto a los actores, sólo lo que unos dicen es válido; Bourdieu (1998) lo deja muy claro cuando señala que “la propensión a tomar la palabra es estrictamente proporcional al sentimiento de tener derecho a la palabra” (p. 420). Esta hegemonía en las ciencias, aunada a su institucionalización, ha provocado olvidos y disputas entre autores.

De lo anterior resulta que deban crearse espacios de discusión, reflexión y difusión. Muchas veces dichos canales se encuentran ocupados por cierta versión oficial de las cosas. Si Wundt es el padre de la psicología, es debido a que se lo considera el *fundador* de la psicología experimental, considerándola una ciencia independiente; de esta forma lo recuerda Boring (1980), quien, así como habla de ello, omite su *Völkerpsychologie*. No por ello podría decirse que la psicología comenzó con Wundt; en efecto, “el hecho de que no existiese profesionalización no implica que no existiese la disciplina ni el estudio de la psique” (Escobar, 2014, p. 32).

Así, el concepto de *Völkerpsychologie*, traducido como *Folk psychology* en inglés y como *Psicología de los pueblos* en español (Klautke, 2010; Danziger, 1983), carece del sentido con el que se presentó por primera vez en 1851 —20 años antes de la fundación del Imperio alemán— en la obra de M. Lazarus *Ueber den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie als Wissenschaft*, quien, junto a H. Steinthal (1860), fueron considerados fundadores de la *Völkerpsychologie* (Klautke, 2013, p. 11); aunque la noción de una *Völkerpsychologie* como ciencia del espíritu o del carácter de las personas fue idea de Humboldt, pues “el término fue acuñado por él, aparentemente”<sup>2</sup> (Robinson, 1997, citado en Greenwood, 2003, p. 74).

Si se escribe el título en alemán no es por presunción, sino, en todo caso, precaución, pues las formas en que llega a traducirse el título de la obra refieren a la posibilidad de la *Völkerpsychologie* como ciencia. Tal es el caso presentado por el propio Lazarus (1851, citado en Kalmar, 1987, p. 673) en su *On the concept and possibility of a Völkerpsychologie as a science*. Así, lo que pudiera parecer una nimiedad cualquiera reviste de suma importancia al considerar la forma de entender la palabra en alemán *Wissenschaft*, que, por sí misma, en efecto refiere a una disciplina en búsqueda de conocimiento; sin embargo, no refiere a la ciencia como se comprende actualmente, basándose en un paradigma positivista y en el método científico.

---

<sup>2</sup> Original en inglés: “The term *Völkerpsychologie* itself was apparently coined by Humboldt” (Robinson, 1997, citado en Greenwood, 1999, p. 74). De aquí en adelante las traducciones del alemán, italiano, francés e inglés son propias.

Considérense los prefijos *geist-* y *natur-*, que nos hablan del tipo de conocimiento por el cual velaría dicha *Wissenschaft*, cuya raíz, *wissen*, significa *saber*; para el primer caso, se trataría de aquel referido al *espíritu*; para el segundo, se hablaría de aquel concerniente a la *naturaleza*. Las ciencias duras, exactas o naturales refieren al segundo caso. La *Völkerpsychologie* es una forma de conocimiento que refiere al primero. Así es también presentado en la obra de Wundt, como señala Farr (1983) cuando habla de los orígenes de la psicología en su obra: *Naturwissenschaft* en cuanto a la psicología experimental y *Geisteswissenschaft* en cuanto a la *Völkerpsychologie*.

Dicha aclaración puede servir para dar cuenta de los fenómenos que interesaban a Lazarus y Steinthal: principalmente, la cultura y el lenguaje. De ahí el nombre de la revista que editaron desde 1860, *Zeitschrift Für Völkerpsychologie Und Sprachwissenschaft*, donde difundían su propuesta de una nueva disciplina, cuyo propósito consistía en “analizar la psicología de las naciones” (Klautke, 2013, p. 2). Después de ellos, sería Wundt (1863) quien daría continuidad al proyecto.

Curiosamente, las propuestas de dichos autores con respecto a la *Völkerpsychologie* corresponden, a su vez, con momentos diferentes en la historia de Alemania; Lazarus y Steinthal se ubicaron en el momento clave de la unificación y fundación del Imperio alemán, viviéndolo en carne propia; por su parte, Wundt llegó en un momento de relativa estabilidad, en la antesala del surgimiento y desarrollo del nacionalsocialismo.

## **Lazarus y Steinthal**

El primero de los casos antes mencionados sería incomprendible si se ignoraran las condiciones históricas y políticas del contexto. Lo que arriba se reduce a dos renglones no le hace justicia a todo el movimiento que hubo. Para inicios del siglo XIX Alemania estaba conformada por 39 estados separados entre sí; tras la fallida Revolución burguesa de 1848, Otto von Bismarck impuso la unificación bajo el dominio prusiano en 1871 (Jahoda, 1993, p. 135). Los intereses por el estudio de la nacionalidad fueron vastos, con un exacerbado interés sobre conceptos como *Volksgeist*, nación o espíritu (Jahoda, 1993), ya que los alemanes vivieron en carne propia el cambio de una forma de gobierno a otra.

El contexto intelectual, nacional y político llevó a Lazarus y a Steinthal (1860) a tratar de responder las interrogantes sobre la cultura y los pueblos. Hermann Lotze (1885), recordado en la historia de la psicología como pionero de la psicología científica, llegó a plantear en su *Microcosmos* preguntas como “¿hay en estas vastas diferencias [de la raza humana] un cierto elemento común que podemos tener razón en considerar como la mente humana? ¿Son las mentes de las diversas razas de la humanidad esencialmente diferentes?” (p. 561). Sirvan estas preguntas para dar cuenta de uno de los tantos debates de la época: estar a favor o en contra de los universales. ¿Existe una razón absoluta proveniente de un espíritu universal o, en todo caso, una consciencia colectiva producto de la cultura? Esta cuestión, junto a la confrontación entre el idealismo y el romanticismo alemán, serían algunos de los grandes debates de la época.

En este sentido, Lazarus y Steinthal (1860) apoyaron la idea del *Volksgeist*, un espíritu colectivo entendido como “la actividad interna, acorde con el contenido y la forma, que cada individuo tiene en común con el *Volk*, o lo que cada individuo tiene en común en términos de actividad interna” (Steinthal, 1860, citado en Diriwächter, 2012, p. 45). Además del intento por responder dichas interrogantes, su trabajo fue también algo así como una advertencia; en efecto, advertían de forma constante a sus lectores sobre el riesgo de estudiar a los humanos desde una óptica individual, omitiendo las consideraciones con respecto a su lugar en la sociedad (Diriwächter, 2012).

El trabajo de Lazarus y Steinthal (1860) se inició recuperando la propuesta de Humboldt (Diriwächter, 2004, p. 87), según la cual la objetividad del pensamiento humano descansa sobre la vida en sociedad. Premisa a partir de la cual se haría de la psicología un programa tripartito, considerándola en tres divisiones: una psicología general, encargada del estudio de los mecanismos de pensamientos, de lo afectivo y de los impulsos; una *Völkerpsychologie*, o estudio de la vida mental colectiva, y una psicología individual, que estudie al individuo, considerando el contexto de una cultura dada (Picavet, 1889, p. 559).

El problema era cómo llevar a cabo dicha tarea. Ya se sabía lo que quería hacerse; ahora, había que interrogar con respecto al cómo. Para ello, tuvieron que recurrir a sus dos influencias principales: el ya mencionado Humboldt y el eminente Johann Friedrich Herbart.

El interés por la cuestión del lenguaje fue lo que llevó a añadir el *Sprachwissenschaft* en la revista que trabajaban; dicho concepto puede entenderse, indistintamente, como *filología* o *lingüística*, pero, en sentido estricto, significa *conocimiento sobre el lenguaje*. En este sentido, Steinthal era muy crítico, pues, frente a las posturas individualistas sobre el lenguaje sostenidas por lingüistas contemporáneos, él defendía una aproximación colectiva (Pénisson, 2002).

### **La Völkerpsychologie de W. Wundt**

Tras el ya descrito desarrollo de la Völkerpsychologie por parte de Lazarus y Steinthal (1860; 2003), dicho proyecto llegaría a su consolidación en la obra de Wundt (1863). Esto no refiere, en todo caso, a una historia lineal; es, pues, una historia marcada por diferentes épocas. Como en el caso de la psicología (Danziger, 1983, p. 131), la historia de la Völkerpsychologie no implica el desarrollo progresivo de una sola disciplina. Como se planteó anteriormente, se trataba de un proyecto entrelazado con otras disciplinas. El propio proyecto editorial de Wundt es un claro ejemplo de ello. Una vez fundado el Psychologisen Institut se inició la labor editorial para la difusión de los trabajos en la revista *Philosophische Studien*, inaugurada en 1881, hasta que cambió su nombre por *Psychologische Studien* una vez que la psicología ganó el estatuto de ciencia independiente (Navalles, 2009, p. 138), separándose de la filosofía, fruto, a su vez, del trabajo realizado por el propio Wundt pero también de los estudiantes que, junto a él, publicaron una serie de experimentos a lo largo de la existencia de la revista.

Si bien no es mérito menor ser el padre, fundador o pionero en cualquier campo disciplinar, el trabajo de Wundt fue más allá: de entrada, consolidó el proyecto de Lazarus y de Steinthal, pero, a diferencia de éstos, no consideró la Völkerpsychologie como una forma de hacer psicología frente a otras, sino, más bien, como una manera de estudiar fenómenos cuya naturaleza colectiva escapa de los límites de la experimentación.

En efecto, Wundt buscaba hacer de la psicología una disciplina completa, que fuera más allá de las posibilidades de la naciente fisiología y que, además, considerara el contexto

histórico de los fenómenos. Expuesta por primera vez en 1863 en su obra *Vorlesungen über die Menschen-und Thierseele*, se refiere así de ella:

Nuestros sentimientos, pensamientos e impulsos no pueden ser objeto de percepción sensible. Podemos escuchar la palabra que expresa el pensamiento, podemos ver al hombre que lo ha pensado, podemos diseccionar el cerebro del cual ha surgido; pero la palabra, el hombre y el cerebro no son el pensamiento. Y la sangre que corre por el cerebro, los cambios químicos que tienen lugar ahí, son completamente diferentes al acto de pensar en sí mismo. Es cierto que el materialismo no afirma que eso sean los pensamientos, pero sí que los forman. (Wundt, 1907, p. 6)

Wundt jamás negó la existencia del pensamiento individual. En todo caso, se refirió a él de la siguiente manera: “El pensamiento en sí mismo no es más que un objeto de nuestra experiencia; es la experiencia interior con la que nos acercamos primero a la experiencia exterior”<sup>3</sup> (Wundt, 1863, p. 14). Simplemente, consideró que hay otras formas de aproximarse a él. Si bien la experimentación sirvió para el estudio de los procesos individuales más elementales, existía otro tipo de fenómenos que no podrían ser abordados desde la experimentación individual. Se trataba de fenómenos que no eran considerados colectivos, como el lenguaje o el pensamiento.

El problema al que se enfrentó Wundt una vez estructurado lo anterior era cómo llegar a hacerlo. En sus propias palabras: “Entonces, surge la pregunta: ¿cómo puede nuestro propio pensamiento [*mental life*] volverse sujeto de investigación como los otros objetos externos a nosotros? Y, en todo caso [...], ¿no sería contradictorio?” (Wundt, 1907, p. 12).

Aunque tales eran los intereses del padre fundador de la psicología experimental, al parecer sus estudiantes tenían la mira en otros campos. La gran producción académica de la época —los inicios de la psicología como ciencia— se basó en su rama experimental para el estudio de fenómenos como sensación y percepción (50%), tiempos de reacción (17%), atención (10%), sentimientos (10%) y asociación (10%), según los trabajos publicados en

---

<sup>3</sup> Original en alemán: “Das Denken selbst ist nichts anderes als ein Gegenstand unserer Erfahrung, es ist die innere Erfahrung, mit der wir erst an die äussere Erfahrung herantreten”.

*Philosophische Studien* a lo largo de 21 años (Boring, 1929; Watson, 1978, citados en Hothersall, 1997, pp. 129-131).

Puede sonar distante la idea original de Wundt con respecto al estudio de los fenómenos superiores o colectivos si se considera el tipo de trabajos realizados durante el periodo posterior a la fundación del laboratorio en Leipzig, pues eran investigaciones experimentales. Sin embargo, pareciera que fue algo necesario, ya que “no es sino hasta que Wundt establece su laboratorio en la Universidad de Leipzig, cuando su proyecto se torna consistente [...] por el reconocimiento institucional al cual se volvió merecedor” (Navalles, 2009, p. 138).

Es cierto que mucho se habla de Wundt y del primer laboratorio, pero éste no surgió de la nada ni porque sí. La ciudad de Leipzig, más que un punto de partida, fue el punto de llegada. Allí llegó Wundt tras un recorrido académico por diferentes universidades alemanas: “De Tübingen a Heidelberg, después Berlín, para regresar a Heidelberg, tomando un respiro en Zúrich, hasta consolidarse con un lugar en la de Leipzig” (Boring, 1950, citado en Navalles, 2009, p. 138). Ello da algunas pistas sobre por qué Wundt tenía tanto en mente, desde sus tempranas ideas sobre la naturaleza colectiva de ciertos fenómenos hasta la consolidación de éstas en su *Völkerpsychologie*.

De todas sus ideas, había tres sobre las que nunca vaciló y a las cuales refiere Danziger de la siguiente forma:

Primero: que la psicología experimental nunca podría ser más que una parte de la ciencia psicológica como un todo; segundo, que tenía que ser complementada por una rama de estudios psicológicos que estuviera dedicada al estudio de los procesos mentales humanos en sus aspectos sociales; y tercero, que este último tipo de investigaciones tenía posibilidades de hacer uso de datos que no eran menos objetivos que los datos de la psicología experimental. (1983, p. 138)

Esos datos que pueden encontrarse fuera del laboratorio bien podrían llamarse *de la vida cotidiana*, como los mitos, las costumbres y, sobre todo, el lenguaje. Tal vez ése fue el error que se le ha adjudicado históricamente: interesarse por fenómenos diferentes a la razón. Quizá su único desacierto fue adelantarse a los problemas de su época, planteando

problemáticas e interrogantes sobre los significados y la forma en que se comparten, mientras lo que estaba de moda era medir los segundos de respuesta ante un estímulo dado. Sea como fuere, la influencia de Wundt no fue mínima; puede rastrearse incluso hasta Francia, como señala Klautke:

Algunos de los intelectuales y académicos más reconocidos de finales del siglo XIX e inicios del XX —Théodule Ribot, Célestin Bouglé, Ernest Renan, Alfred Fouillée, Émile Durkheim y Marcel Mauss— [...] desarrollaron su versión de una ciencia social que pudiera ir más allá de la filosofía, filología e historia tradicionales, en un diálogo cercano con la *Völkerpsychologie*. (2013, p. 6)

En el caso de aquellos discípulos que viajaron a Estados Unidos, ya se ha mencionado tanto a Titchener como a Cattell. También merece mención Hugo Münsterberg, padre de la psicología industrial (Ardila, 1968); todos ellos, discípulos de la psicología experimental. Como se ha documentado, “aunque en sus escritos pareció otorgarle un alto valor [a la *Völkerpsychologie*] y les dio clase sobre ella a unas 600 personas, [Wundt] nunca formó a nadie en su práctica” (Kusch, 1995, citado en Leahey, 1998, p. 240).

Tal vez fue la falta de práctica al respecto, sumada al “repudio positivista a Wundt”, como lo llama Danziger (Farr, 1983, p. 114), lo que hizo que el interés sobre la *Völkerpsychologie* disminuyera, considerando, además, que en la historia de la psicología se muestra casi como una nota de página, como en el caso de la *Historia...* de Boring, en cuyas 700 páginas se dedica menos de una a los 10 tomos escritos por Wundt (Hothersall, 1997, p. 135). Este interés, lejos de crecer, con el tiempo fue relegando a la *Völkerpsychologie* frente a la aplicación e instrumentalidad de la psicología experimental. Así, junto a la *Völkerpsychologie*, se dejó de lado lo que estudiaba: los fenómenos colectivos. Y, en efecto, fueron olvidados. Pero no por todos; no para la psicología colectiva.

### **Dos décadas —y tantito— después del fin de siglo**

La obra de Fernández Christlieb titulada *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde* (1994b) comienza recordándonos la propuesta de Sighele (1892) con respecto a la psicología colectiva: “Entre la psicología que estudia al individuo y la sociología que estudia

a una sociedad entera, hay lugar para otra rama de la ciencia que se podría llamar *psicología colectiva*” (citado en Blanco, 1988, p. 58; citado en Fernández, 1994b, p. 11).

Así, surgió el proyecto de la psicología colectiva, como algo diferente a la psicología social, no sólo en nombre sino también en sus formas. Mientras la segunda se rescata como una ciencia, la primera se plantea, en todo caso, como una discusión. En efecto, se trata de una discusión que se ha prolongado durante años, cuya historia gira en torno a *un intento de comprender la realidad*, aunado a la presencia de una comunidad académica (Fernández, 1994b, p. 18).

En esta discusión, han sido partícipes figuras histórico-académicas monumentales. Fernández recupera, con cierto rigor cronológico, los siguientes autores: Le Bon, Rossi, Tarde, Wundt, Durkheim, Simmel, Mead, Blondel, Halbwachs, Lewin, Asch, Sherif, Cantril, Moscovici, Billig y Gergen (1994b, p. 18). De todos ellos, tras la muerte en 2014 del último clásico, como se le recuerda a Moscovici, sólo Michael Billig y Kenneth Gergen siguen vivos. Pese a que su producción académica es vasta, ésta no será eterna: la pluma se quedará sin tinta; la mano que la blande, sin energía. En algún momento, se escribirán sus últimas palabras.

Cuando eso pase, la psicología colectiva encontrará cause en nuevas ideas que recuerden sus trabajos, y la doten de fuerzas renovadas. Ya hay mucha repetición en el gremio, a veces hasta en la forma de escribir; lo que queda es reavivar la discusión sin dejar de lado su historia: “Las cuestiones nuevas deben ser introducidas mediante las cuestiones viejas” (Fernández, 1994b, p. 20). Ésa es, justo, la intención del presente trabajo.

### ***Historia***

En este sentido, y con miras a dichas intenciones, el carácter histórico se vuelve primordial. La psicología social no existiría sin su historia o, en palabras de Francisco Pérez Cota, “la psicología social es la propia historia de la psicología social” (citado en Navalles, 2007, p. 13). El problema, tal vez, es que, como al narrar cualquier historia, llega el momento del presente. Y en ese momento hacer historia es formar parte de la discusión. De igual forma, en el caso de la psicología colectiva, su historia no se limita a datos de fechas ni a autores bajo cierto orden cronológico, sino, en todo caso, a discutir con ellos, sin ignorar el hecho de

que “como muchas otras teorías sociales, la psicología colectiva es más un producto de una época que el resultado del trabajo académico” (Suárez, 2006, p. 124). En ese sentido, lo que nos corresponde es problematizar el espíritu de la época actual.

Para este punto, es menester señalar la posibilidad de una historia que no sea, necesariamente, lineal. Así como la historia de la psicología colectiva surge de las discusiones, hay otras historias que se dan con base en recuerdos y, para los más nostálgicos, hasta con añoranzas. A veces la historia es sobre cosas que nunca ocurrieron, una suerte de contrahistoria, i. e., “una nueva forma de concebir la historia en contravía total con las formas tradicionales” (Márquez, 2014, p. 214). Ésa es, por ejemplo, la historia de la psicología colectiva versus la historia oficial de la psicología social. Para Angélica Bautista y Gustavo Martínez el hecho de que existan diferentes versiones cuando se habla del desarrollo histórico de la psicología social puede considerarse parte de su propia crisis (2006, p. 185). Si recordamos la cita de Pérez Cota, renglones arriba, daremos cuenta de que, entonces, la psicología social es, a su vez, sus crisis. Si a ello le aunamos las consideraciones de Claudette Dudet y María de la Luz Javiedes, con respecto a que “la psicología social [...] ha estado signada por [...] el cambio en la sociedad y el conocimiento mismos” (2011, p. 61), podría considerarse que la psicología colectiva es, entonces, un *continuum* en sí misma.

Ahora bien, si estimamos la psicología social como una historia cultural (Navalles, 2014, p. 75), encontraremos su origen en la cotidianidad. Navalles señala que “una historia cultural proviene de lo cotidiano” (2014, p. 78), por ejemplo, de un espacio cotidiano, como *la calle*; también puede darse en el tránsito, si no del espacio, sí del tiempo, como *la memoria*. Para ambos casos, se trata de cuestiones colectivas. La calle, por ejemplo, puede pensarse como un “espacio comunicativo [donde], al transitar por [...] una ciudad, ocurren importantes intercambios comunicativos no aprehensibles desde una visión individual” (Bautista, 2005, p. 2). En el caso de la memoria, se trata más bien de una memoria colectiva sustentada en la sociedad (Navalles, 2004, p. 93) y no en el individuo. En suma, la psicología colectiva se ubica dentro de la dimensión de la cultura (Fernández, 1994b, p. 11).

### ***Cultura***

Para la psicología colectiva, el tema principal es la cultura (Bautista y Martínez, 2006, p. 188). Y aquí es donde la cosa se complica porque por *cultura* pueden entenderse muchas

cosas, por ejemplo, “cultivo de capacidades humanas y como el resultado del ejercicio de estas capacidades según ciertas normas” (Ferrater, 2009, p. 762). Esta aproximación al concepto de *cultura* es muy similar a como lo planteó Rosario Castellanos, para quien *cultura* es “lo que se opone o lo que se añade a la naturaleza, pero, en todo caso, lo que separa de ella” y cuya etimología proviene del latín *colere*: cultivar (2005, pp. 90-91).

Estas ideas son el retorno al dualismo sociedad-naturaleza, que, junto a otros binomios, “ha fomentado una noción fragmentada del ser humano con sus respectivas formas de vida basadas en el individualismo” (Dudet y Javiedes, 2011, p. 66), producto de la modernidad, que ha creado un “mundo de dualidades escindidas” (Fernández, 1994b, p. 23). Al hablar de cultura desde la psicología colectiva, nos referimos a “la psique que está en la sociedad” (Fernández, 2011, p. 13), una referencia al pensamiento colectivo: un pensamiento que va más allá del individuo y que, en vez de ser pensado por éste, le piensa.

La memoria y el pensamiento son considerados actos colectivos porque “están sumergidos en las prácticas sociales y en las costumbres, en las formas de involucrarse y compartir formas de sociedad entre unos y otros” (Navalles, 2004, p. 95). Por ello, no es de extrañar la máxima expuesta por Fernández en su obra *La sociedad mental* (2004a), donde se dice que *la sociedad piensa*. Y si piensa, también siente (2011).

Entonces, dejando de lado las oposiciones dualistas, pareciera que pensar y sentir no son tan diferentes. No es que pensamiento y sentimiento sean pequeñas partes de algo, sino que, en conjunto, son un todo. Dudet y Javiedes lo dicen mejor cuando hablan respecto a “entidades totales con características propias no reducibles a las partes que las constituyen [sino que], más bien, *emergen* de ellas. Es la posición conocida como *holismo*” (2011, p. 64). Así, podría entenderse *cultura* no como una oposición, sino como un *todo* que, por su naturaleza, es irreductible; si se reduce, dejaría de serlo *todo* y devendría *parte de*.

Esta exposición reviste de máxima importancia si, al recordar el tema de la historia, entendemos que ésta, así como la cultura —y de ahí la psicología como historia cultural—, no puede reducirse a pedazos de sucesión cronológica, sino que debe ser considerada en tanto su situación histórica, a partir de aquel *espíritu de la época*, entendido como “algo en parte simbólico y en parte material, que no sólo configura los elementos que contiene, sino que en buena medida está constituido y es modificado por estos mismos” (Suárez, 2004, p. 53).

## *Espacio*

Junto a la idea de *tiempo* ligamos aquella de *espacio*. Sin embargo, para la psicología colectiva, a diferencia del dogma científico de la época decimonónica que prevalece hasta nuestros días, éstas no se presentan en su acepción kantiana en cuanto categorías universales. Además del pensamiento dicotómico (Fernández, 2011) y del individualismo (Dudet y Javiedes, 2011), una herencia que tenemos de la modernidad es el hecho de que “la ciencia ha dejado su papel de saber social para pasar a ser una fuerza productiva” (Pérez, 1980, p. 60). En ese sentido, la productividad como *leitmotiv* impregnó, a su vez, las categorías y conceptos, de tal forma que el espacio se volvió una propiedad, y el tiempo, una prisa.

En tanto, ha de asumirse que el espacio no es necesariamente un lugar. Para la psicología colectiva, puede entenderse como “un objeto envolvente que contiene objetos envueltos” (Fernández, 2013a), lo cual, en estricto sentido, es una forma de pensar el espacio como algo colectivo, como una “entidad colectiva que, a su vez, es una creación cultural y colectiva” (Fernández, 2013a, p. 2), cuyo pensamiento es, necesariamente, afectivo (Fernández, 2007, p. 8). En este sentido, la argumentación es similar a la situación histórica de los fenómenos descrita párrafos más arriba; de ahí que el espacio no sea la sumatoria de metros cuadrados, sino una totalidad: la cultura, ese espacio que habitamos en la vida cotidiana.

El hecho de que el espacio sea una totalidad no implica que esté lleno: es como una casa que, en la totalidad de su construcción, incluye los vacíos de las ventanas. Aun donde no hay ladrillos o, bien, objetos, no deja de ser un espacio; es el espacio del vacío, como, por ejemplo, el de la mirada, comprendida como una entidad visual ubicada entre los individuos y los objetos (Fernández, 2020).

Ese espacio es, a su vez, el de la afectividad, ya que los afectos no se encuentran *en* las personas, sino *entre* ellas. Ése es el espacio que, al estar vacío, permite el movimiento, desplazarse de un lugar a otro, así como en ese juguete de los años 90 que consistía en un conjunto de pequeños cuadrados numerados del 1 al 15, ordenados de forma aleatoria dentro de un cuadrado más grande de 16 espacios, en el cual, justo debido a la pieza faltante —o, en todo caso, al espacio vacío—, el movimiento de las otras 15 era posible. En suma, a lo que se hace referencia es a la idea de movimiento; de lo anterior, se entiende que el espacio no

sea, necesariamente, un lugar dado, sino, en todo caso, una acción; por ejemplo, “la historia de la psicología social como un espacio de interlocución” (Navalles, 2007, p. 23); la calle como un espacio comunicativo (Bautista, 2005), o como un “espacio de transición para desplazarse de un lugar a otro” (Navalles, 2014, p. 91); las temáticas como un espacio teórico (Bautista y Martínez, 2006, p. 189) e, incluso, como una historia (Suárez, 2006, p. 180). De ahí que, en suma, la psicología colectiva sea, en todo caso, una psicología del espacio.

### ***Las masas***

A decir de los expertos, la psicología colectiva encuentra su origen a partir de la psicología de las masas, no como un hecho académico, sino cultural (Fernández, 1994b, p. 32). Aunado a ello, “la psicología de las masas es considerada por muchos el génesis y no sólo el germen de la psicología colectiva” (Suárez, 2006, p. 124).

Puede entenderse *masa* como las “multitudes sorprendentemente espontáneas, compuestas por individuos sin lazos previos entre sí que repentinamente se desindividúan al ser sustraídos por un monolito de sentimiento y actividad, dejando de pertenecerse a sí mismos para empezar a pertenecer a él” (Fernández, 1994b, p. 33). A estas multitudes —la masa— se las dotaba de características diferentes a las del individuo; la Gestalt aún no surgía cuando Le Bon y compañía teorizaban al respecto, y si no fuera porque se interesó más por la percepción que por la totalidad de los fenómenos, tal vez la Gestalt sería más interesante en nuestros días. En todo caso, junto a Le Bon, autores como Rossi y Durkheim, además de destacar los aspectos irracionales y de criminalidad, incluyeron el heroísmo de las multitudes (Suárez, 2006, p. 126). La cuestión de la criminalidad tiene que ver con la historia de la psicología colectiva italiana, que es “un punto y aparte, por la sencilla razón de que tiene su propia historia, esplendor y decadencia” (Navalles, 2014, p. 171).

Un aspecto de suma importancia es que las masas vendrían a distinguirse del individuo en cuanto a sus características lógico-afectivas; en otras palabras, “cuando la racionalidad se transformó en el eje para distinguir entre lo individual y lo colectivo, fue entonces cuando las masas fueron asociadas con las fuerzas de lo irracional y el individuo se volvió la quintaesencia de lo racional” (Farr, 1996, citado en Navalles, 2007, p. 53). Así, no sólo se presenta una diferenciación entre individuo y masa, sino, en términos académicos, la apropiación de la entidad *individuo* para la psicología social, mientras que la psicología

colectiva volcaría su interés en la primera, un nombre —*masa*— que no es otra cosa que un intento por nombrar lo innombrable (Bautista, 2016, p. 167). Esto innombrable es un problema para la psicología científica porque no se puede operacionalizar, medir ni controlar.

De aquí hubo una gran consecuencia, ya que “la psicología social encuentra sus orígenes en la psicología colectiva, pero, en su búsqueda y exigencia de cientificidad, se desprendió de ella” (Navalles, 2014, p. 177), acercándose más a una práctica científica que “se basa fundamentalmente en el principio objetivista que intenta superar toda intromisión ‘metafísica’ o subjetivista en la actividad científica, subrayando el papel del ‘método científico’ y la utilización del lenguaje empírico u objetivo” (Pérez, 1980, p. 1). Fue justo en este momento cuando, tal y como Dudet y Javiedes señalan, mientras la psicología social individual se tornó científica, “el interés por el estudio de las masas y los fenómenos colectivos decayó, sin que esto signifique que desapareció” (2011, p. 65).

Si bien en este apartado no se busca desarrollar una historia o crónica del origen de la psicología colectiva, es necesario apuntar que “la *bestia social* sigue aquí” (Bautista, 2016, p. 175). Por mucho que la psicología social de corte científico mire para el otro lado, hay una presencia innegable de las masas en nuestra cotidianidad. Basta con tomarse una pausa y ver las noticias —y tal vez eso pueda explicar la omisión— para dar cuenta de cómo las masas, esa *bestia social*, ruge nuevamente. Desde las protestas estudiantiles hasta el #BlackLivesMatter, lo que tenemos hoy en día es la presencia de masas que, más allá de manifestarse, modelan el tejido político de nuestra sociedad. Es una masa, por ejemplo —y no la democracia—, la que tiene en jaque a la potencia económica más grande del mundo. La psicología colectiva es política, no contemplación; fue una masa, no la consulta ciudadana, la que legalizó el aborto en Argentina, entre otros ejemplos.

Tal vez sea debido a que no se trata de un fenómeno ni tan lógico ni tan individual la razón por la que los psicólogos sociales han tenido mucho que decir al respecto de la movilización política actual, más lógica que racional y cada vez más lejos de los laboratorios. Lo cierto es que no se los puede culpar por su inacción, ya que las herramientas metodológicas de la psicología experimental son insuficientes para lograr algún acercamiento; por mencionar un ejemplo, basta decir que no es muy factible querer aplicarle una encuesta, cuestionario o escala, a una persona que, en plena marcha, demanda el respeto

de sus derechos. Es ahí cuando entra la psicología colectiva, porque las masas están aquí, en efecto: nunca se han ido. Y es, además, una aproximación que, en términos epistemológicos y teóricos, posibilita el acercamiento a dichos fenómenos entendidos como colectivos.

Para Fernández, una masa es “un conjunto de personas que de tanto juntarse con la piel y con el alma pierden su cuerpo y mente individuales, y se funden en un cuerpo y mente colectivos” (Delouvée *et al.*, 2014, p. 77). En efecto, es posible pensar la masa en esos momentos llenos de jovialidad, como cuando uno ve a su equipo o artista favorito; empero, las condiciones sociales actuales permiten visualizar situaciones en donde la jovialidad es en lo último que se piensa y, al contrario, esos cuerpos y almas se unen por el dolor, la rabia o el hastío. Ésos son los fenómenos colectivos que, desde una psicología colectiva descolonizada y, por ende, situada desde fuera de los privilegios de quien puede ver la sociedad a la velocidad de las bicicletas, habrían de estudiarse.

En *El tiempo a los 20 años en el siglo XXI*, Fernández pregunta: “¿Los de 20 años en el siglo XXI qué están esperando? ¿Por qué no se enojan?” (2013b). He aquí una respuesta.

### ***Sumatoria***

En el contexto actual, las masas han tomado una preponderancia política que no podemos ignorar o, al menos, no deberíamos, porque justo esta tendencia de la psicología social, de ser ajenos a lo que sucede a nuestro alrededor, es la que nos ha llevado a su crisis, nuestra crisis, en tanto psicólogos sociales. Es de sorprenderse que, pese a la alarmante situación, la psicología social siga su cauce, no como el de un río —horizontal—, sino cada vez más vertical, en forma de torres de marfil.

Al menos en México, el desarrollo de la disciplina (cfr. Navalles, 2014; 2010; Arciga *et al.*, 2018) no ha seguido un único camino ni tampoco ha sido ajeno a la institucionalización ni a los intereses, que no son otra cosa que la proletarización del trabajo científico (Pérez, 1980, p. 61). Si la psicología colectiva se la vive en el pasado, es porque ese pasado es el de las masas, que ha vuelto a alcanzarnos. Estamos viviendo ese tiempo futuro, incierto y hasta imposible, pero que está cambiando a la sociedad; una sociedad que, al parecer, no sufre impacto alguno tras la culminación de las investigaciones de los psicólogos sociales (Soto-Ramírez, 2015, p. 58), pero sí de las masas y sus manifestaciones.

## CAP. 2. El sujeto colectivo: las masas

### Nota introductoria

Las masas ahí están; nunca se fueron. Que la psicología social haya omitido su estudio por casi un siglo ya es otra cosa. Sin embargo, si uno pone atención a la calle, puede percatarse de ellas; justo para que se las voltee a ver es que son tan ruidosas, molestas y a veces hasta caen mal. Así ocurre en las sociedades occidentales, donde el progreso, las ansias por el futuro y las ganas de mejorar día a día —claro está, en su tenor individualista— hacen que valga más lo racional que lo afectivo. Las masas, esto es, la expresión de la afectividad colectiva, no tienen cabida en una agenda donde sólo el progreso y la razón importan, en una época en que, en pleno siglo XXI, las luces siguen iluminando los ideales. La ciencia busca siempre esa razón, y donde no la hay, o no la encuentra, es mejor ni meterse.

Ahí se encuentra un punto de interés común: no es bueno meterse con las masas. Pregúntele a la aristocracia francesa tras la revolución o, en sí, en cualquiera de las revoluciones liberales. Éstas no se lograron gracias a los esfuerzos individuales ni a las firmas de una persona en documentos históricos. Se lograron a partir de la ocupación del espacio público, desde las calles hasta las plazas, haciendo de ellas algo de todos. Una persona no puede ocupar tanto espacio; una masa lo logra sin problema, y a veces no tiene que ser tan grande; basta con que se manifieste de un momento a otro a partir de un destello de afectividad que vaya más allá de lo que un individuo sienta. Es más bien *lo que se siente*, como si de una atmósfera afectiva se tratase: esa tristeza en un funeral, esa alegría en una boda, esa desesperación cuando el Chicharito tira a puerta y falla. Ahí no importa quién esté al lado; los abrazos, el júbilo o el sopor son de todos.

Pero si no se habla de un espacio ni de una época, *lo que se siente* forma parte de la historia, y eso se conoce como *espíritu*, entendido como *espíritu del pueblo* o, en el mejor de los casos, *Volksgeist*, que nos habla de cómo una sociedad posee individuos con rasgos idénticos, en forma de carácter o afectividad: cómo los latinos somos tan alegres y los europeos tan fríos, por ejemplo. Si las metáforas del clima funcionan, es porque hay tantos climas como humores y éstos coinciden ahí donde se asientan las comunidades.

Tal es la dirección de este segundo apartado: hablar sobre las naciones, discutir por qué no son tan diferentes de las personas y, finalmente, notar que los conflictos entre éstas son muy similares, sólo que a diferente escala. Del término *Volksgeist* es necesario hablar un poco, pues da cuenta de cómo lo que se siente no es necesariamente algo individual, sino compartido o, mejor dicho, colectivo: los humores, por ejemplo.

De la expresión del espíritu del pueblo hay vastas consecuencias, como las revoluciones, y, como la más famosa es la francesa, ésa será el punto de partida; a decir verdad, no sólo por famosa, sino por relevante, pues representa el tipo de masas sobre el que pensaban los estudiosos, como Le Bon, referencia obligada, mas no única, pues hubo más aproximaciones: en Italia, en la escuela de criminología y, en específico, en la obra de S. Sighele, quien “con algunos años de distancia, [...] había anticipado conclusiones muy parecidas a las que Le Bon presentó como propias” (Suárez, 2006, p. 130).

En el siglo pasado, se inauguró el estudio de las masas, a raíz del interés y del miedo que despertaban. Pero, como en todo, pasa el tiempo, y ellas, las de entonces, no son las mismas. Siempre hubo, en la obra de los clásicos, un estudio de las masas cuyo tinte político buscaba controlarlas, predecirlas y erradicarlas, debido al riesgo que presentan para el *statu quo*. No obstante, es posible hacer una lectura diferente, en donde las masas sean justo ese ente necesario para lograr algún cambio significativo en la sociedad, desde donde actúan. El propio Sighele (1891) lo propuso en *La folla delinquente*, mas no continúa dicha veta cuando señala que “aunque es muy raro y excepcional, no debemos olvidar que existe el caso en el que un individuo, con el ímpetu de la multitud, es llevado a hacer el bien” (citado en Baietti, 2018, p. 162).<sup>4</sup> Sin embargo, como puede apreciarse, el autor habla de la acción del individuo, y toma en consideración la acción de la propia masa, si bien no como criminal ni héroe, sí como actor político, bajo las consideraciones propias del contexto porque, en efecto, pese a que ya han pasado ciento y pico de años, ha habido más masas, más política y más historia en todo ese lapso.

En este sentido, las masas se ubican en dos grandes categorías: las que son políticamente activas y las que no. La diferencia estriba en las intenciones o metas que tienen

---

<sup>4</sup> Original en inglés: “Although very rare and exceptional, we must not forget that there is also the case in which an individual, with impetus of the crowd, is dragged to good instead”.

en cuanto al impacto social, porque es verdad que hay muchas masas, pero las que interesan en el presente trabajo son aquellas que pueden cambiar la agenda política de las naciones.

Planteadas como un sujeto, las masas actúan y se comunican. Su acción se da —o puede que no— de un momento a otro. Será la ocupación del espacio público la que nos dirá que ahí están. En efecto, el individuo no podrá dar cuenta de las masas mientras forme parte de ellas, pues es justo ahí cuando pierde su condición de *individuo*, y lo único presente es ese ente colectivo llamado masa. Es posible, sin embargo, dar cuenta de ellas gracias a su lenguaje y a los restos tras su paso.

Uno, como individuo, puede saber que una masa se aproxima gracias al ruido, a los rumores, los chismes, los gritos, los cánticos y a las pisadas al unísono, señales de que ahí viene una masa, acercándose, poco a poco, cerrando calles y rompiendo vitrinas a su paso. Uno también puede aproximarse hacia ellas; entonces percibirá las mismas señales. En ocasiones, las masas, en un principio, podrían no ser de nuestro interés; sin embargo, cuando hay un plantón en Reforma, una marcha en Insurgentes o cuando cierran avenida Universidad, nos percatamos de ellas, pues interfieren con nuestro recorrido; nos hacen llegar tarde a nuestro destino. Eso hacen las masas: rompen con lo cotidiano a la vez que son parte de ello.

## **Sobre las naciones**

La mente es un término para designar al sujeto psicológico (Fernández, 2013b), pero interrogar respecto a dónde se encuentra apunta a una respuesta que, necesariamente, refiere a la idea de espacio: ¿qué lugar tiene la mente?

Esto es, de entrada, un problema epistemológico que la psicología científica ha tratado de resolver, situando la mente *en* el individuo; es decir, el lugar que ocupa está dentro de nosotros, junto a todas las facultades cognitivas asociadas a ello. Pero la idea de que lo psicológico esté *dentro* no es nueva; los griegos de la época helénica ya lo habían planteado con los humores y los fantasmas. Lo característico de la psicología científica es que, además de plantear que la mente está dentro de nosotros, supone su ubicación en un lugar específico: el cerebro. Así como la ciudad capital de un país es el lugar donde se toman las decisiones,

en la cabeza, que comparte raíz etimológica con *capital*, es donde se toman las decisiones que afectan el cuerpo. Y como el cerebro está en la cabeza, no hubo de otra.

Pero existe la posibilidad de que no se trate de una cuestión epistemológica sino, en todo caso, metodológica. Para que la psicología pueda estudiar un fenómeno desde su enfoque científico, tiene que aislarlo: sacarlo de contexto y meterlo en un espacio donde pueda, en primera, observarlo; después, medirlo y, al final, concluir algo. Y aunque muchos no entienden lo que dicen, uno les cree.

La psicología se basa en la creencia de que es muy científica y de que tiene razón en lo que dice. Así, si uno se adentra en el origen de aquellas preguntas interesadas por la mente y sus características, puede apreciar que *la razón* es, justamente, la directriz principal. Con Dios todo era más sencillo: si algo pasaba, era su voluntad, y si no, también. En sociedades politeístas la cosa era un poco más complicada, pues si las voluntades de los dioses chocaban, también lo hacían las lanzas y los escudos de los pueblos que los veneraban.

Ésa ha sido una constante en la historia, por ejemplo, cuando surgieron los Estados modernos: así como los vecinos no podían decidir si la barda que separaba sus casas era de uno o del otro, tampoco las naciones podían establecer bien sus fronteras. Eso ocurre cuando los límites se ven desde dentro y no con relación al otro, como plantea la teoría de sistemas de Luhmann (Opazo y Rodríguez, 2017, p. 22).

Lo cierto es que tampoco se los puede culpar. Para ese entonces, el desconocimiento del otro era común, ni siquiera se sabían los nombres, a menos que se tratara del hijo de alguien importante: si tu papá se llamaba Richard, tú eras Richard-son, “el hijo de Richard”. De todas formas, nadie sabía de quién se trataba, pero al menos existía un referente lingüístico, que, a decir verdad, era más bien social. Richard no era conocido por ser Richard, así como el zapatero por hacer zapatos, sino porque se trataba de algún título derivado a partir de sus tierras; de las propiedades surgían los nombres: Isabel de Castilla, Fernando de Aragón. Hoy en día a Letizia<sup>5</sup> no le quitan el *de España*, como si de su apellido se tratase; como en los cónyuges, con su *señora de...*

---

<sup>5</sup> Esta tesis se realizó durante el año 2021. Para entonces, Letizia Ortiz era la reina consorte de España, casada con el rey Felipe VI.

En la Europa medieval las naciones veían sus límites desde dentro y hacia afuera. Y como el horizonte era igual para todos, no podían divisar los límites entre ellas, así que tuvieron que imponerlos. Esos límites iban hacia enfrente: del centro a la periferia, porque hacia arriba ya era territorio ocupado y hacia abajo nadie quería ir. Y aunque la Tierra no fuera plana, el pensamiento sí lo era; además de eso, replicable. En aquella época, la lógica en la Tierra era la misma que en el cosmos: los planetas giran alrededor de la Tierra porque es el centro del universo; en la Iglesia, todo gira en torno al Papa porque es el centro de la institución; para las naciones, todo gira en torno al monarca. Luis XIV lo llevó al extremo y a la gente le hizo sentido.

Pensar la sociedad y sus conflictos nacionales no es el objeto del presente trabajo, mucho menos desde una visión eurocentrista; sin embargo, resulta relevante para la relación entre el individuo y la nación. Desde la filosofía, el conflicto entre naciones es abordado a partir del tema de la identidad. Ocupar un espacio y emplear el mismo lenguaje para comunicarse son características que definen a las personas como integrantes de una sociedad. De ahí, a su vez, los intentos por diferenciarse del resto, como puede ser apreciado en los diferentes tipos de ropa, peinados o costumbres, identificados como elementos culturales y formas de comunicación. La diferencia no estriba en el lenguaje, sino en las formas que toma. Considérese, por ejemplo, en el caso de México, el acento chilango, propio de la capital del país, en comparación con el acento de la costa. Obviando la vestimenta y el hecho de tomarse *selfies* cada cinco segundos y de tropezarse con el de al lado cada diez, es a partir del acento como uno puede distinguir al turista, ya sea en Acapulco o en la Ciudad de México. Si se toma en cuenta únicamente el comportamiento individual, no se verá nada, sólo una persona más caminando.

Wundt (1907) fue de los primeros en pensarlo, como se expuso en el capítulo anterior. Dicha dinámica es escalable a otros ejemplos de la vida cotidiana, en donde las interacciones están mediadas por las formas de comunicación. Así ocurre en una marcha: no hay individuos caminando al compás de los gritos, sino un ente diferente. Así como durante los besos la pareja es más que dos individuos, una marcha es más que la suma de sus manifestantes. En sintonía con ello, lo que los mueve o les da ánimo para cada movimiento, sea de los labios o

de los pies, es algo afectivo. Esta afectividad no pertenece a uno ni a otro, sino al ente que surge en dicha situación; es, en efecto, un ejemplo de afectividad colectiva.

Así vistos, los conflictos entre las naciones siguen una dinámica similar a los conflictos entre las personas. Históricamente hablando, tómesese el ejemplo de Inglaterra con la llamada guerra de las Dos Rosas (Cabot, 2006), ocurrida de 1455 a 1485, que no fue otra cosa que una disputa entre familias que se volvió un enfrentamiento nacional, debido a que los Lancaster y los York no podían ponerse de acuerdo; al final, sus herederos terminaron casándose entre sí. Los conflictos entre las naciones por territorios no son diferentes a los conflictos familiares por herencias o propiedades terrenales; los primeros pelean con armas y diplomacia; los segundos, en vez de diplomacia —durante las cenas y las reuniones familiares—, deciden incluir abogados, malas palabras, uno que otro chisme y miradas asesinas. La familia es, entonces, una sociedad.

En Francia ocurrió algo similar en la guerra de los Cien Años, que duró de 1337 hasta 1453. Cuando comenzó la guerra, los franceses estaban vivos; cuando concluyó, ya habían muerto. Seguramente, muchos de los participantes ni siquiera estuvieron presentes en el detonante del conflicto, pero seguía siendo suyo: no era una disputa personal; era social, parte del *Volksgeist* —*espíritu del pueblo* o *espíritu nacional*—, según la tradición hegeliana, desde donde pueden rastrearse los orígenes de una psicología que vincula lo social con lo psicológico y que además:

continúa con la escuela alemana de la psicología de los pueblos, fundada en 1859 por M. Lazarus (1824-1903) y Steinthal (1823-1899). Esta [...] ve en el pueblo una realidad colectiva, de la cual deviene el espíritu del pueblo. La psicología de los pueblos de Wundt ilustra la concreción de estas ideas. (Arciga, 1991, p. 5)

Las revoluciones liberales son un ejemplo histórico de la materialización del *Volksgeist*, pues son producto de las condiciones sociales en las que se ha estado viviendo durante años, siglos, incluso; pero al decir “se ha estado viviendo” no se hace referencia a las personas, sino a la sociedad en sí misma, en tanto sujeto colectivo.

## La Revolución francesa

No es de sorprender que los franceses pensarán en el *Volkgeist* antes que los alemanes. Para cuando Francia estaba consolidada como un Estado absolutista, Alemania no era otra cosa que un conjunto de principados que estaban igualmente excluidos de otros Estados. Si a los alemanes les hizo tanto sentido la expresión de un espíritu nacional fue porque la fundación del Imperio alemán, en 1871, se dio en pleno auge del nacionalismo. Para entonces, varios Estados ya tenían historia y los alemanes vendrían a escribir la suya, que no sería ajena a la influencia de otras naciones, concretamente, a la idea francesa del Estado nacional unitario (Sauer, 1992, p. 29).

Precisamente, en Francia puede notarse cómo en el espíritu de los pueblos no sólo se encuentra historia, sino también algo de hartazgo, resentimiento y, en todo caso, una memoria colectiva (Halbwachs, 2004). Ésa es la razón por la que los excesos del Rey Sol no despertaron el espíritu revolucionario en Francia sino hasta un gobierno después: porque el sentimiento se fue gestando poco a poco, no de un día a otro. Y ese hartazgo se encuentra en la historia de la sociedad francesa, no en los franceses.

Sin embargo, antes de que detonara la Revolución francesa, hubo elementos que vale la pena considerar. En la época existía un remarcado interés por las condiciones sociales bajo las cuales se daban las relaciones, tanto entre personas como entre países. Surgió, por ejemplo, el conflicto entre naturaleza y Estado, apuntando a la interrogante sobre las condiciones que hacen del hombre un ser social, o político, como diría Aristóteles (1988)<sup>6</sup> en el Libro I de su *Política*. Suele pensarse que la modernidad está caracterizada por el pensamiento racional y por las interrogantes al respecto; sin embargo, parece ser que, en todo caso, se trata de preguntas que giran en torno a la sociedad y no al pensamiento ni al individuo, como puede verse en las obras políticas de la época, por ejemplo, *El contrato social* (1762), de Rousseau, obra antesala de la Revolución.

En Inglaterra, la diferencia entre el Estado y las otras naciones contemporáneas radicaba en el hecho de que se trataba de una monarquía parlamentaria, no absoluta. Es decir, que además de la figura del monarca, existía un parlamento que podía regular sus acciones,

---

<sup>6</sup> El concepto es *zoon politikón*. Señala lo siguiente: “La razón por la cual el hombre es un ser social [...] es evidente: [...] es el único animal que tiene palabra” (pp. 50-51).

como resultado de la Revolución Gloriosa (Guillén, 2001). Las consecuencias fueron enormes porque, además de perder su condición de *caput, principium, et finis* (Corral, 2011), el monarca y su gobierno podían ser objeto de crítica.

En Francia habría sido imposible desarrollar y presentar una obra donde se criticara el ejercicio del Soberano, las leyes y los mecanismos económicos. Si Adam Smith —para quien “lo fundamental es que el Estado no intervenga en la economía” (Patiño, 2008, p. 317)— pudo criticar la intervención del Estado en el mercado, fue gracias a las condiciones políticas en Inglaterra. Las políticas económicas proteccionistas de otros Estados jamás habrían podido ser criticadas, so pena de castigos mortales.

Fue debido a esa libertad política que en Inglaterra surgieron ideas de crítica al Estado y a la Iglesia. Para cuando éstas llegaron a Francia, se cuestionó, entonces, el papel del monarca. Si el pueblo puede elegir por sí mismo, además de ser libre, no necesita Rey, tampoco Dios. La historia dirá que el individuo puede valerse de *la razón*. Sin embargo, para cuando comenzó, en 1789, la Revolución francesa, en el espíritu de la época podían leerse las condiciones sociales que le dieron lugar. Para tales efectos, no fue el individualismo, ni la razón, ni el biologicismo lo que dio pie a la Revolución; quien la posibilitó, detonó y llevó a cabo fue el propio pueblo francés: una masa que cambió la historia.

Una forma de explicar por qué la Revolución no estalló sino hasta 1789 puede ser encontrada en la obra de Fernández:

En efecto, todo aquel pensamiento que la sociedad va configurando a través de los siglos, todas las injusticias y desigualdades, alegrías e ilusiones que muy despacio y muy calladamente van posándose en el pensamiento de la sociedad, todas las furias y rabias, esperanzas y felicidades que se van gestando, y que ahí se quedan guardadas en el material de las tradiciones y de las rutinas, en ciertos momentos de la vida social, como que se precipitan y saltan de pronto y se hacen presentes en la forma de masas de multitudes, como si el pensamiento [...] de repente se concentrara y se volviera sentimiento, que siempre es acelerado, como si el discurso de repente [...] se convirtiera [...] en acto [...], entonces la historia, que siempre es un largo plazo, se hace presente en un corto plazo [...]: cuatrocientos años de enojo contra la explotación estallan en cuatro días de revolución. (Delouvée *et al.*, 2014, p. 84)

Es decir, las masas no nacen de la nada; puede que se formen, o puede que no (Delouvée *et al.*, 2014, p. 90). Lo que las posibilita es una forma de pensar compartida, que no es del individuo, sino del colectivo en sí mismo: una suerte de alma colectiva (Le Bon, 2007, p. 15). Y con ella, su propio pensamiento; una forma de sentir. De igual forma, este sujeto, que vendrá a considerarse el *sujeto colectivo*, guarda su propia historia, que puede ser fugaz, como en sus manifestaciones, o muy antigua, como en su germen, esto es, la antesala de su manifestación. En todo caso, las masas no son ahistóricas, sino coherentes; de su época surge su mentalidad; Navalles así lo señala cuando plantea que “cada periodo histórico sugiere su propia versión de realidad [...], cada periodo histórico piensa, siente y actúa —al mismo tiempo— al ritmo que sus multitudes le dicten” (2012, p. 2). El recuento anterior con respecto a la Revolución francesa no es sino un ejemplo de esto. Toda la historia, autores, pensamientos y posturas sólo nos hablan de una forma de pensar, pero una que no está dada por esos estallidos de genialidad individual, sino por una forma de ser de la sociedad a partir de la época en la que vive, de su *espíritu*.

La aproximación al estudio del espíritu de una época no puede ser ajena a las condiciones sociales propias del contexto. Dicha consideración reviste de suma importancia cuando se habla de masas. William Kornhauser (1969), por ejemplo, habla de dos vertientes en torno a la sociedad de masas: aquella que apunta hacia los cambios revolucionarios en Europa, conocida como *crítica aristocrática*, y una segunda como respuesta ante el totalitarismo, conocida como *crítica democrática* (citado en Fernández y Delfino, 2004); por tanto, en la dinámica de las masas hay siempre una dinámica de poder, la cual, usualmente, se concentra en la oposición del pueblo versus las élites sociales. En la Revolución francesa, puede apreciarse dicha dinámica entre los pueblerinos franceses y las cabezas de los monarcas. En otros casos, esta relación está mediada por agentes del orden, propios del Estado como represor que legitima y monopoliza el uso de la fuerza; por ello, en las manifestaciones se despliegan granaderos: no para cuidar, sino para disgregar la masa que ahí se encuentra, lo cual pone de manifiesto la oposición entre una expresión afectiva, de ira, ante una expresión racional, de control. A fin de cuentas, las masas son el enemigo de los Estados. Eso que se ha logrado conservar en siglos de represión puede detonar en una masa y, por tanto, en revolución. Al Estado las masas le dan miedo y es por eso que le interesan tanto.

Volviendo al ejemplo de Francia, una vez culminada la Revolución de 1789, los Estados vecinos emprendieron un acoso militar sobre la Francia postrevolucionaria. Los Estados debían demostrar que su poder era mayor al de las masas; de lo contrario, la historia se repetiría. Y así fue con las llamadas *revoluciones liberales*. Los Estados modernos entendieron que la política no giraba en torno a sus intereses particulares, sino, en todo caso, a los intereses populares. Las revoluciones son un claro ejemplo de ello.

En ese sentido, la afectividad es la forma de expresión de las masas. El Estado, por otro lado, tiene una forma de expresión entendida como *racionalidad*; así, “la racionalización de la vida social alude, pues, a una creciente codificación, regulación o normativización de las relaciones sociales (Aguado, 2004, p. 221). Si se considera la academia como un aparato ideológico del Estado (Althusser, 1988), no es de sorprender que la psicología social trabaje con individuos y que, en sus prácticas, haya dejado en el olvido u omisión los fenómenos colectivos y el estudio de las masas; principalmente, porque éstas no pueden controlarse: lo que hace uno ante ellas es verlas, pero desde fuera, o, en el mejor de los casos —para las élites sociales—, evitarlas. El Estado les teme.

### **El estudio de las masas**

Históricamente hablando, el estudio de las masas comenzó a partir del miedo que provocan sobre las esferas de poder dominantes en una sociedad: el miedo a lo que significa el cambio, las novedades sociales o, al menos, las exigencias o denuncias por la necesidad del mismo.

Si se emplea el término *masa*, es porque *muchedumbre* remite a lo que está conformado por *muchos*, lo cual, en el caso de las masas, no puede ser más erróneo; en efecto, hay masas gigantes, como las de un estadio de fútbol, o más o menos medianas, como las de un funeral, pero también muy pequeñas, como las parejas haciendo el amor. Realmente, no se trata de que sean muchos o pocos, ya que eso es lo de menos; se trata de lo que las mantiene unidas: lo afectivo. Por otro lado, existe el término *multitud*, pero éste refiere a los múltiples de uno, como si una multitud fuera ya no una sumatoria, sino una acumulación de individuos:

múltiples individuos en un mismo lugar. De ahí que, para efectos del presente trabajo, el término empleado sea *masa*.

Este fenómeno resulta de poco o nulo interés para la psicología social moderna. Ya se han discutido las imposibilidades metodológicas de su aproximación, desde el enfoque científico de la disciplina; pareciera que es a partir de ello que se optó por abandonar su estudio. Muestra de ello son los diferentes paradigmas con los que se ha trabajado a lo largo de la historia de la psicología social, con un énfasis individualista en cuanto al estudio de las actitudes a lo largo del siglo XX y, durante la segunda mitad de éste, en cuanto a la cognición. Lo más cerca que estuvo de su estudio fue cuando su interés giró en torno a los grupos; eso sí, siguiendo una agenda política enfocada en el control de los mismos. Cuando no fue así, hubo intentos de individualizar a las masas, inventándoles líderes por aquí o por allá, martirizando a algunos y criminalizándolas a partir de una lógica jurídica individualista, porque, eso sí, en el Estado moderno el victimario no puede ser un sujeto colectivo; tiene que ser un individuo a quien se pueda condenar. De ahí que, cuando una masa se manifiesta, lo que desaparezcán sean personas, y éstas sí podemos contarlas: desde 1 hasta 43. Misma lógica en el campo laboral, cuando ante las movilizaciones sindicales son los representantes quienes reciben las consecuencias —o beneficios, si el precio o puesto es adecuado— y no todos.

Pero en algún momento hubo interés por ellas. Las masas llamaban la atención porque la historia de Europa se escribió a partir de su actuar, entre guerras, revoluciones y conflictos armados; ellas fueron un actor común. Uno pensaría que fueron los parlamentos, las monarquías, la diplomacia o los destellos de grandeza individual, pero éstos constituyen sólo la punta del iceberg. Francia fue más que Juana de Arco; Alemania, más que Otto von Bismarck; ningún zar será tan grande como toda Rusia, ni Isabel ni Francisco fueron España. Lo que formó las naciones fueron las personas: sus anhelos, deseos o pulsiones, que nunca fueron individuales; la historia encontró esos nombres: una masa se escapa de los conceptos, surge de un momento a otro y puede que, para cuando uno se vuelva para mirarla, ya no esté; para cuando se la quiera nombrar, la masa haya desaparecido. En todo caso, lo que queda son vestigios de ella. Uno puede apreciarlos en las calles, las paredes, en los monumentos y antimonumentos; en ocasiones son grafitis o, en todo caso, se aprecia en lo que falta: a veces, vitrinas; a veces, estudiantes.

Se sabe que una masa ocupó cierto espacio o que se apropió de él a partir de lo que queda cuando se va. Por eso lo más feo de una fiesta es tener que limpiar el desorden; de ahí las quejas ante ciertas manifestaciones, pues son los trabajadores de intendencia quienes terminan limpiando el desastre. En un concierto o un estadio de fútbol, el piso queda forrado de basura y artilugios propios de los fans o de la afición.

Así, en una sociedad que funciona como maquinita, en donde el orden y el ajuste de sus piezas hacen que todo funcione, las masas se vuelven algo que irrumpe la cotidianidad; destruye ese orden y, a su vez, un poco de esa sociedad.

Piense uno, por ejemplo, en la ciudad de París y en sus calles perfectamente alineadas, cuyo diseño urbano es una oda a la racionalidad: todo muy bien ordenado y en su lugar. Ése es el mismo orden que torna posible el movimiento de millones de autos en las calles de una ciudad, gracias a los semáforos. Es un lugar en donde el caos no tiene cabida porque todo funciona. Si la sociedad fuera un cuerpo, las masas serían una enfermedad. Si la sociedad fuera lógica, las masas serían una aporía. Si la sociedad fuera un mecanismo de engranajes, las masas serían ese tornillo que se zafó. En todo caso, cuando el orden impera en la sociedad, las masas son síntoma de que algo anda mal. Un mundo sin masas sería un mundo feliz, más utópico que real.

Sucede, sin embargo, que las masas existen; por más que se ignoren, por más mentadas de madre que les haga uno con el claxon, por más comentarios en Facebook en los que nos quejemos de ellas, ahí están. La mejor forma de entenderlas como un ente colectivo en sí mismo es cuando la mentada de madre no va dirigida a nadie. Simplemente se escucha el pitido y uno sabe que es hacia la masa, no hacia cada uno de sus miembros, porque si así fuera, el enojo se pasaría rápido, frente al hastío de tener que individualizar lo que se siente ante cada una de las personas presentes, pues no se trata de una sumatoria de individuos, sino de un ente en sí mismo.

Entonces, uno puede fingir que no existen, como la psicología científica, pero también puede prepararse para ellas, como el Gobierno de la Ciudad de México cada 8 de marzo, como si fueran predecibles, como si siguieran las mismas reglas que el cuerpo de granaderos necesita para reprimirlas. En realidad, eso no se puede. Por más calles que se cierren, las masas abren su propio camino. Por más reglas que se impongan, las masas se adueñan del

espacio. Una masa no pide permiso porque funciona bajo su propia lógica, que es más afectiva que racional. Uno no puede pedirles autorización a las instituciones para hacer un paro; el paro se hace y ya. Tampoco se le preguntará a cada chofer si otorga su permiso para cerrar la avenida Reforma; ni a la policía, de rayar el Ángel de la Independencia. Eso se hace y ya; es lo que queda. Son sus huellas mnémicas: esos *ni una más* o *JUSTICIA* o *43* pintarrajeados en la calle nos permiten saber que ocurrió ahí algo opuesto a las instituciones y a sus reglas y que, por más represión que sufrió, sigue ahí. Tal vez uno no pueda saber quién falta, pero, gracias a la acción colectiva, se tiene memoria de ello.

En un mundo donde impera el individualismo, la acción colectiva es un peligro. De ahí que las masas también lo sean. Para cuando se inició el estudio de las masas, los individuos más peligrosos eran los criminales. Por ello, se hizo una suerte de símil entre sus comportamientos, el de las masas y el de los criminales; es ahí donde surge la figura de Sighele (citado en Delouvé *et al.*, 2014, p. 85):

[Sighele] plantea que la personalidad de los criminales es la misma que la de las multitudes, de manera que si uno puede describir cómo se comportan, cuándo surgen las masas, podrá descubrirse análogamente a aquellos que tienen mente criminal, aunque no hayan hecho todavía”.

Es posible apreciar que, a fin de cuentas, se trata de una cuestión de control; estrictamente hablando, de la predicción del comportamiento, la quintaesencia de la psicología científica. Curiosamente, esto se le ocurrió en primer lugar a un psicólogo colectivo.

### **Scipio Sighele**

Italiano, fuertemente influido por la obra de Lombroso, en sus primeros años de actividad académica. Su trabajo, muchas veces olvidado frente a la obra de Le Bon (2007), es más que un estudio sobre las masas. Se trata de un planteamiento según el cual “el estudio de la psicología de la muchedumbre será [...] el estudio de la *psicología colectiva* [...] a fin de poder darnos cuenta exacta de la naturaleza y del peligro social de los delitos cometidos por la muchedumbre” (1892, p. 22).

Nótese que, aun tratándose de una propuesta teórica, más que el estudio de las masas en sí mismo, lo que llamaba la atención de Sighele era el comportamiento delictivo de éstas. No obstante, fue aquí donde se inició la psicología colectiva, debido a que Sighele la propuso como una disciplina diferente entre la psicología que estudia al individuo y la sociología que estudia la sociedad (Fernández, 1994b; Bautista, 2017);<sup>7</sup> además, es considerado el primer autor de la psicología colectiva (Navalles, 2010b, p. 93).

Para esto, debió dar dos pasos nada sencillos. El primero fue animarse a refutar a Spencer, quien, si bien no gozaba de mucho prestigio en Inglaterra, para Estados Unidos fue una gran figura. El segundo fue hablar de una unidad ontológica —a falta de un mejor término— llamada *folla*, que en las ediciones de *La folla delinquente* es traducido al español como *muchedumbre* y se define, en sus propias palabras, como “un agregado de hombres heterogéneo por excelencia [...] e inorgánico por excelencia” (1891, p. 12).<sup>8</sup>

Desde aquí puede encontrarse una gran distinción entre Sighele y Le Bon: mientras que para el autor italiano las masas son necesariamente heterogéneas, Le Bon propone una clasificación entre heterogéneas y homogéneas, en las cuales se encuentran aquellas que son anónimas o no, y además establece distinciones entre clase o casta (Baietti, 2018, p. 162). Eso puede deberse posiblemente a que “*La folla delinquente* [...] no contaba con esa inspiración xenófoba, clasista y misógina que sí fue considerada por Le Bon en *Psicología de las multitudes*” (Navalles, 2010b, p. 93).

Entiéndase por *heterogéneo* que las multitudes están formadas por sujetos cuyas características son muy variadas entre sí. Considérese, por ejemplo, la hinchada de cualquier equipo de fútbol, donde hay personas de diferente edad, compartiendo la emoción —ya sea de júbilo o tristeza, por cada gol marcado o recibido— con la persona que tienen al lado, sin saber si ésta, por ejemplo, tiene algún grado académico o a qué se dedica o si vive en zona residencial o en unidad habitacional. A fin de cuentas, todos forman parte de lo mismo y, dentro de ello, sus diferencias son aquello que los hace ser heterogéneos. Por otro lado, una

---

<sup>7</sup> Aunque se ha citado previamente la traducción de Blanco (1988), recuperada en Fernández (1994b), Sighele lo propone así en su obra original (1891, pp. 8-9): “Ed è perciò ch'egli avea notato come fra la psicologia che studia l'individuo e la sociologia che studia una società intera, vi sia posto per un altro ramo di scienza che si potrebbe chiamare psicologia collettiva”.

<sup>8</sup> Original en italiano: “La folla infatti è un aggregato di uomini per eccellenza eterogeneo [...] e per eccellenza inorganico”.

masa es inorgánica por la forma como surge, pues no se sabe dónde aparecerá ni de qué forma ni a qué hora. Las masas están ahí y de repente no. Puede que surjan o puede que no, como comenta Fernández (en Delouvée *et al.*, 2014). Sighele decía que se forman “sin acuerdo anterior, de improvisto, instantáneamente” (1892, p. 27). Al respecto, uno tiene que ser muy cuidadoso, ya que no toda conglomeración de individuos es una masa. Piénsese, por ejemplo, en un desfile militar: si bien hay personas de diferentes edades, sexo y condiciones sociales, el hecho de que sean muchas y se encuentren en un mismo lugar no las hace *ipso facto* una masa. Lo mismo sucede si hay mucha gente convocada para ir a una marcha o manifestación: no basta con citar a las personas en tal lugar a una hora en específico, porque el solo hecho de estar juntas no hace que surja una masa. Ésta no surge con el pitido inicial de un partido, ni cuando es una hora determinada debajo del reloj (en el caso de una reunión en el Metro) ni cuando un contingente comienza a caminar. Es una forma de organización, es cierto, pero no una masa. De ahí que sean inorgánicas y, por mucha planeación que uno les meta, no funcionen así. El Frente Nacional Ciudadano (FRENA)<sup>9</sup> lo sabe muy bien con sus manifestaciones en coche, que son justo eso y no una masa.

Considérese el caso de un concierto de música cualquiera, de esos grandes como el Wacken Open Air, en Alemania: un festival de música con varios escenarios en donde las más grandes figuras de Heavy Metal a nivel mundial tocan al mismo tiempo. Miles de personas de diferentes edades, nacionalidades, estilos de cabello y vestimenta se encuentran ahí, así de repente frente a un escenario. Imaginemos que alguien vaya de camino al baño; de pronto, suena la canción “Raining Blood” de la nada, y cuando esa persona se da cuenta, ya está brincando en círculos, rodeada de personas, empujándose con el de al lado, sangrando un poco de la nariz y con una sonrisa que ni el dolor le quita. Y no es que Slayer sea una banda alborotadora; tampoco es que los jóvenes ahí reunidos se odien unos a otros o sean delincuentes. Simplemente, la cercanía y la afectividad colectiva hizo que, de la nada, surgiera ese *slam*.

---

<sup>9</sup> El Frente Nacional Ciudadano es un grupo político que busca la dimisión de Andrés Manuel López Obrador, presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos durante el periodo de 2018 a 2024. Este grupo está conformado, en su mayoría, por personas del mundo empresarial, que representan una élite económica en el país.

Y así podría gastarse uno con decenas de ejemplos, todos ellos heterogéneos e inorgánicos, porque cuando se pone de manifiesto la intención por crear una masa, de repente no funciona. Ésta surge y sigue su curso de acción bajo su propia lógica y volición. A esto último Sighele lo llama *alma de la muchedumbre* (1892, p. 35).

El ejemplo del concierto de Heavy Metal es muy ilustrador porque esas mismas personas que uno ve agitando la melena, haciendo con la mano el símbolo de cuernos, son quienes, justo antes de entrar en el recinto, estaban muy ordenaditas, formadas según la fila que les tocó. Entran una por una, pasando por la revisión del boleto y artículos personales. Ocupan un lugar frente al escenario y están ahí como soldaditos de plomo. Comienza la música poco a poco y, con ella, los empujones. La atmósfera está cambiando. Uno se voltea y ve que el de al lado presenta una emoción que de repente comparte, y el de atrás también. Cuando sale el vocalista (o *frontman*), la masa ya está formada. ¿En qué momento ocurrió? Nadie podría decirlo con exactitud. Lo mismo sucede en el Palacio de los Deportes, en el Circo Volador o en el Auditorio Nacional.<sup>10</sup> Da igual si se presenta Megadeth o Chayanne, porque lo que forma a la masa no es la banda, sino las emociones compartidas o, mejor dicho, la afectividad colectiva. El recinto es lo de menos cuando se crea una atmósfera de compañía. Si uno va a un concierto y sale sin un nuevo amigo, mejor ni hubiera ido.

A fin de cuentas, se trata de la cercanía, de ocupar un espacio y estar con el otro. Cuando se forma una masa, ese *estar con el otro* crea un nuevo otro que es, justamente, la masa. Y si uno nunca ha ido a un concierto o ya se le olvidó cómo se siente, un buen ejercicio sería ver qué tan diferente es gritar “¡GOL!” solito, frente a la tele, en comparación de hacerlo en un estadio de fútbol con las barras llenas. Ahí no sólo se celebra el gol, sino también la compañía y la alegría del que está al lado.

Claro está: Sighele (1892) nunca habló de ejemplos como éstos, porque él, además de no ser metalero, era criminólogo. En todo caso, le interesaba el tema de la responsabilidad penal cuando quien perpetra un crimen no es una persona, sino varias: una masa (p. 29).

Pareciera que, en la actualidad, uno se da cuenta de las masas gracias, justamente, a los actos delictivos, porque cuando se les pone a las noticias uno tiene ejemplos para dar y

---

<sup>10</sup> Todos ellos son ejemplos de recintos de conciertos en México.

regalar acerca de cómo se comportan las masas y, aún más interesante, sobre la forma en que se las juzga; en algunos medios de comunicación es posible percibir el coraje con el que se refieren a las acciones de las masas; se critica su actuar “tan irracional, impropio de gente civilizada”. Por ejemplo, los habitantes de una colonia que, ante el grito de *jagárrelo; es rata!*, actúan como uno solo para dar caza a quien sea que fuera señalado como ladrón, sin saber si lo es o no, pero convencidos de que algo se tiene que hacer: atarlo a un poste, lincharlo, propinarle una golpiza, etc.; quien actúa ahí no es una persona, sino una masa: la materialización de una forma colectiva de pensar.

Y ejemplos sobran y seguramente uno puede tener en mente alguno. Desde los asaltantes detenidos en una combi, o la turba enloquecida persiguiendo a supuestos violadores, delincuentes y demás. O bien, habitantes de un poblado que están en contra del actuar de médicos y enfermeras, que los persiguen y expulsan de su comunidad por un miedo colectivo, lo mismo que cuando rechazan las sanitizaciones gubernamentales. Ni el riesgo a enfermarse es suficiente para entablar diálogo con ellos y *hacerles entender*, pues no hay quien pueda entender algo; no hay racionalidad ahí, sino afectividad pura.

### **Más masas, más política, más historia**

El miedo ante las masas responde a “ese susto que les da a los conservadores cuando les dices que las cosas van a cambiar” (Delouvéé *et al.*, 2014, p. 86). Es cuando los pedestales de privilegios comienzan a tambalearse, cuando las torres de marfil se resquebrajan.

En cualquier caso, al respecto de la relación entre historia y masas, se considera el conocimiento de carácter sociohistórico, perspectiva desde la cual “la objetividad de los conocimientos nunca es absoluta, sino transitoria. Se desarrolla y modifica activamente en respuesta a los intereses y contingencias prácticas de un momento histórico concreto” (Medina, 1990, p. 89). De ahí que el tiempo en el que surgen los fenómenos sociales (por ejemplo, las masas) sea el de la historia, aquel cuya temporalidad es tan basta que dura siglos, pero que, a su vez, cambia a lo largo de éstos. Los cambios tienen que ver con la conceptualización que se hace de los fenómenos. Por ejemplo, hablando de multitudes, éstas “lograron ser transformadas, a partir de su contención, a partir de su relegamiento académico,

de la racionalidad y parsimonia con las que se dijo que éstas habían desaparecido. Dejaron de ser historias y se postularon como datos” (Navalles, 2012, p. 11). En otras palabras, su conocimiento se volvió de carácter epistemológico, en tanto garante del carácter científico (Medina, 1990, p. 89), caracterizado, sobre todo, por la predicción. Pero eso no ocurre con las masas; uno no sabe dónde estallarán. La última sorpresa fue que se encontró una en el Capitolio de Estados Unidos, cuando usualmente se las encuentra en las calles. El caos es parte de ellas; de ahí surgen como un nuevo actor político de la vida pública (Suárez, 2006, p. 125). Ante la imposibilidad para aproximarse a ella, la psicología social decidió ignorarlas y hacer de los fenómenos colectivos algo individual. Lo que propone, entonces, es presentar la idea de que, así como existe el sujeto psicológico como individuo, existe el sujeto colectivo en tanto masa. Y como tal, tiene alma o espíritu, conciencia y lenguaje propio. Esa alma colectiva refiere al *Volksgeist* o espíritu del pueblo, o conciencia colectiva (Arciga, 2012, p. 46).

La conciencia de una masa es lo que lleva a su manifestación. Uno tiene que ser consciente de sí para poder ocupar el espacio público. Cuando la sociedad civil toma conciencia de sí, lo hace mediante la toma de las calles (Fernández, 1994a, p. 2) y viceversa: la toma de las calles les permite a las masas saber sobre su existencia y su poder en tanto actor político.

En ese sentido, la conciencia de las masas no se encuentra en los individuos que la conforman, sino en el espacio que habitan: la calle por donde transcurren, el estadio donde celebran, las oficinas de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) donde resisten. Esta imposibilidad se debe a una aporía: si el sujeto se desindividualiza al formar parte de una masa, entonces no puede dar cuenta de la masa siendo parte de ella, ya que no hay individuo ahí. Las opciones para ello serían, en todo caso, ver la masa desde fuera o sus remanentes materiales.

De ahí que la psicología colectiva no sea otra cosa que una psicología del espacio; vacío, como el de la mirada, u ocupado, como el de las plazas. La ciudad es un buen ejemplo porque no está ni completamente vacía ni completamente llena; siempre hay espacio para uno más en los vagones del metro. Pero la conciencia colectiva no es nada nueva; ya Durkheim hablaba de una *conscience collective*, entendida como “el conjunto de las creencias

y los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad [...], un sistema determinado que tiene su vida propia” (s. f., p. 64). Esa sociedad llamada masa está viva, y siente.

Si se plantea como un acto y no como una cognición, es porque “hablar de una consciencia colectiva implica [...] hablar de condiciones sociales, acciones pensadas en y por la sociedad” (Rodríguez, 2018, p. 160). Para tales efectos, se entiende la consciencia colectiva como “un ente abstracto que emana de la sociedad y no de los sujetos” (Rodríguez, 2018, p. 160). Hablando de multitudes, una forma de ver su consciencia colectiva puede ser la forma como Delouvée *et al.* se refieren a ellas, planteándolas como “un ser que siente y actúa, pero no piensa” (2014, p. 65). En todo caso, si llegaran a pensar, lo harían mediante acción.

De igual forma, la afectividad las caracteriza. Más allá de los procesos psicológicos, la psicología de las masas se preocupa por los aspectos emocionales de tales agrupaciones humanas (Crespo, 1995, p. 58). Siguiendo esta propuesta, los actos de las masas no son equiparables a los del sujeto; en términos de espíritu, “l'esprit collectif ne peut être exploré en se limitant à l'esprit individuel” (Halbwachs, 1939, p. 7), lo cual significa que el espíritu colectivo no puede ser explorado ni limitado al individual. En el campo de los actos, es la masa quien destruye las vitrinas, quien pinta las calles y quien lanza consignas; así se manifiesta; no son los individuos que están ahí, aunque éstos sean a quienes los granaderos terminan golpeando. Según Suárez, “de lo que se trata es [...] de la manifestación de un cierto tipo de vida psíquica, cuyas características no pueden ser reducidas y, por ende, explicadas mediante las particularidades de los individuos involucrados en ella” (2006, p. 130).

Asimismo, las masas se manifiestan mediante su propio lenguaje, que es, a su vez, una forma de consciencia colectiva. Se trata de un proceso que formó los cantos, los mitos y las leyendas (Van Gennep, 1943, citado en Arciga, 2012, p. 47). Si una persona comienza a gritar solita en la calle, quienes estén alrededor suyo seguramente la verán medio raro; lo mismo ocurriría si, de la nada, comenzara a llorar o a reírse sola. Pero cuando esa persona está acompañada y lleva a cabo el mismo acto, no será ella sino el grupo quien gritará, llorará o reirá. En el terreno de las masas, a eso se refiere la despersonalización: cuando el individuo se da cuenta de que está rodeado de otros, que son uno solo.

No es, necesariamente, un lenguaje articulado por medio de las palabras; puede serlo a partir de gestos, sollozos, exclamaciones, e inclusive de silencios. El silencio es un lenguaje propio de las masas, en las cuales se habla sin decir nada. En un movimiento de masas formado por dos personas, como el enamoramiento (Delouvée *et al.*, 2014, p. 152), recibir como respuesta un silencio después de exclamar “te amo” dirá mucho sobre lo que el otro no siente, aunque tampoco se espere una respuesta. Ésa es la dinámica comunicativa de las masas, como si se tratara de un lenguaje que sirve para expresar, pero en el que no se espera una respuesta desde fuera; se trata de un eco interior. Ante el *¡vivos los queremos!* en las marchas de los estudiantes de Ayotzinapa, los manifestantes se responden a sí mismos; la masa es autorreferencial; habla consigo misma.

### **CAP. 3. El campo de acción latinoamericano**

#### **Nota introductoria**

En este capítulo se presentarán las formas en que las masas han actuado, impactado y cambiado la política de diversos países en Latinoamérica durante los últimos años. Para ello, se plantean diferentes momentos en que puede presentarse una masa y cómo ésta es vista, juzgada y, a su vez, desafiada por los diversos públicos que observan su actuar.

Es importante recalcar que cuando se habla de Latinoamérica la intención no radica en cuestiones meramente geográficas, sino, en todo caso, colectivas. Lo que une a estos países, más allá de su ubicación, es la forma como han hecho frente a la violencia y a la opresión de los diferentes Estados; a saber, Chile, Colombia, Perú y Ecuador.

Resulta curioso dar cuenta que desde la psicología social no hay mucho que decir sobre las condiciones y los cambios políticos de los que somos espectadores. Con pandemia o sin ella, con revoluciones o sin ellas, la psicología social seguirá su camino. Continuarán los congresos, seminarios y posgrados, que fungen como *performance* de interés social desde la academia, pero que están caracterizados por su inacción política. Tal vez a ello responde la falta de una psicología de las masas actual, porque —es cierto— los clásicos nunca mueren, pero, a más de un siglo de las obras de Le Bon (2007) o Sighele (1891), quizás ahora sea momento para teorizar de forma diferente sobre las masas. Intentos ha habido, pero son pocos frente a la mayoría de la producción académica. Junto a ellos, se encuentra el presente trabajo.

A continuación, se presentará, en términos generales, una discusión al respecto de la dinámica de las masas y su criminalización, según las condiciones sociales bajo las cuales surgen, yendo del orden al caos. A su vez, se planteará la respuesta sobre quién es el público de las masas, bajo una propuesta de público tripartito: el Estado, un público y un contrapúblico, diferenciados por la capacidad de actuar u opinar, según sea el caso. Y, por último, se mencionarán trágicos ejemplos en los países mencionados anteriormente, contrastando los discursos oficiales del Estado y las acciones colectivas de las masas.

## Orden, caos y criminalidad

Después de iniciado el estudio de las masas en la obra de Sighele (1892), popularizado por Le Bon (2007), a la fecha lo que caracteriza a una masa son las acciones delictivas llevadas a cabo de forma colectiva. Sin embargo, hay de masas a masas. Si bien es cierto que la afectividad es lo que las distingue, también en sus intenciones es como puede saberse de qué tipo de masa se trata: de aquella que funge como actor político o de aquella que es sólo la expresión de lo afectivo.

En este punto es importante trabajar dicha diferenciación entre las masas, así como la lógica en la cual su criminalización está inscrita, ya que, en efecto, uno tiene todo el derecho de llamarlas *criminales* cuando en las noticias puede apreciarse cómo, tras el paso de una masa en el espacio público —considérese el centro de la Ciudad de México—, lo único que quedan son restos de los destrozos, escombros y fachadas de negocios pintarrajeadas; pero, a su vez, uno tiene también todo el derecho de preguntarse dónde está el verdadero criminal: si ahí en las calles, reclamando justicia ante las autoridades y la sociedad civil, o bien, en su oficina, viendo las noticias sobre la manifestación.

En todo caso, pareciera que el caos es una característica situada y no general en las masas, por contradictorio que parezca. Piense uno que, por ejemplo, nadie llamó criminales a la hinchada del Cruz Azul, equipo de fútbol mexicano campeón de la Liga MX, que ganó dicho galardón tras más de 20 años de haberlo obtenido. Al contrario: ellos no estaban cometiendo destrozos; se encontraban *festejando*. El Ángel de la Independencia fue testigo de ello, así como los más de 80 mil fanáticos que acudieron a la cita en dicho recinto, con la finalidad de celebrar la victoria. Sin embargo, quién sabe si éstas sí sean formas válidas de festejar, mientras que las mismas serían reprobables para reclamar justicia: hombres sin playera sobre los monumentos, agitando la bandera de su equipo; algunos, sobre las paradas del transporte público, y la mayoría, borrachos en plena vía pública; sin mencionar, además, que todo ocurrió en plena pandemia del COVID-19. Al parecer, nada de eso importó cuando Jesús Corona, capitán del equipo celeste, levantó la copa del Torneo Clausura 2021. Todo ello acaecido el día 30 de mayo de 2021. Claro está, se trató de una masa como expresión afectiva. Sus intenciones políticas siguen siendo un misterio y tal vez sea por eso por lo que

tampoco existen reclamos al respecto. No es que las masas sean criminales; depende de la acusación.

Seguramente, uno ya podrá ir pensando en sus propios ejemplos de masas que sí son criminalizadas. Quizás ése haya sido el error de los clásicos, o quizá lo sea de la sociedad civil, pero la idea de masa como criminal ha durado ya sus 120 años, y pareciera que son suficientes.

Sea como fuere, tal parece ser la dinámica de las masas políticamente activas: orden, caos y criminalidad, pues, si se parte de la idea del *orden*, no es que todo esté bien como está, sino que uno ya está acostumbrado a eso: a los atropellos, la corrupción, la violencia, etc., expresiones políticas de un Estado incapaz de responder ante los reclamos de la gente y, por ende, la única forma de acabar con ella es silenciándola. Así, en una sociedad donde *no pasa nada*, si alguien desaparece —19 mil 204 desaparecidos desde el primero de diciembre de 2018 hasta el 20 de marzo de 2021, según datos del Registro Nacional de Personas Desaparecidas en México—, los reclamos serán más criticados que la inacción del Estado. Ésa es la forma del *orden* una vez institucionalizado. Por ello, las instituciones temen a las masas (Delouvée *et al.*, 2014), las cuales, a su vez, surgen del propio miedo a las instituciones y a sus atropellos.

Pareciera que la acción colectiva es la única que puede hacer frente a la represión y a la violencia del Estado. Tómese la siguiente situación como analogía: cruzar una avenida donde no haya semáforos ni señalizaciones —y a veces, aunque los haya— como peatón, así, solito, es como un suicidio anunciado. Los coches no se detienen; de ahí que uno tenga que esperar más gente para, primero, ser dos y, poco después, formar un grupito considerable que sí pudiera abollar la carrocería de aquel que llegue a atropellarlo. Sólo así se puede cruzar: como sujeto colectivo; de haberlo intentado como individuo, no se habría podido atravesar la calle, con el lamentable destino de funerales individuales. La intencionalidad del ejemplo se aprecia en la palabra *atropello*, que ocurre, a veces sí, al cuerpo del peatón, pero las más de las veces, hacia sus derechos. Y así como un coche no puede atropellar a un grupo de personas, el Estado tampoco puede arrestar a una manifestación entera.

Ése es el orden al que uno ha ido acostumbrándose. Por eso mismo el caos se vuelve necesario: no puede ser *normal* que ocurra tal violencia sistemática por parte de un Estado

que prefiere blindar monumentos para prevenir que se vandalicen por la misma acción de las masas, a afrontar los hechos que han provocado la manifestación. En este sentido, el caos, encarnado en la masa, es también la materialización del hartazgo, hastío y coraje que el individuo solo no puede cargar por sí mismo; entonces, se vuelve necesario agruparse y, si no hay cabida en las instituciones, siempre habrá mucha calle para manifestarse.

Llega entonces el tercer momento: la criminalización de las masas, única forma de legitimar la violencia contra ellas. Es la culminación del combate hacia la contrahegemonía que llevan como bandera, combatiendo discursos e ideologías que oprimen su expresión, porque es importante considerar que esta dinámica se encuentra inscrita dentro de una lógica de dominación que las relaciones asimétricas de poder reproducen. Bastará con mencionar dos ejemplos que más adelante se discutirán: se criminalizan las manifestaciones de las mujeres del 8M porque en, esta relación, están subyugadas a un sistema de dominación a partir del género; de igual forma, se criminalizan movimientos como el *#BlackLivesMatter* porque, en su relación, se encuentra subyugado a un sistema racial de dominación. En ambos casos, existe un tercer elemento: la relación con el sistema económico, sobre el cual se discutirá más adelante.

En suma, la criminalidad no es una característica de las masas *per se*, sino que se adjudica de acuerdo con la hegemonía del espacio donde surjan. En este sentido, las relaciones de dominación expresamente colonialistas hacen que en Latinoamérica la expresión de las masas —materializadas en forma de resistencia política, como marchas o manifestaciones— sea objeto de dicha criminalización, usada para combatirla o, en todo caso, abrir la posibilidad de una represión aún más violenta.

Es menester señalar el papel del capitalismo en esta dinámica de poderes, pues es justo a partir de dichos intereses que se inicia —o no— la criminalización de las masas. Éstas, en efecto, pueden ser un agente político de cambio o resistencia; sin embargo, pueden ser también cooptadas por las mismas condiciones que las llevan a manifestarse, así como ser empleadas, lejos de cualquier intento de vindicación, como una forma de perpetuar las condiciones de poder.

En efecto, las masas pueden encontrarse tanto en un concierto de rock como en un estadio de fútbol, y no tienen un fin necesariamente político. Están las otras, cuyo fin sí es

político, pero no necesariamente antihegemónico; cualquiera que haya acudido a un mitin de cierre de campaña o a la presentación de un candidato político podrá dar cuenta de ello, ya que estas masas no se prohíben ni se criminalizan. Pero a diferencia de las otras, no surgen del hartazgo colectivo, sino del interés económico o por el capital.

En todo caso, esta dinámica puede ser vista sólo desde fuera. De los dos autores mencionados al inicio de este capítulo no se tiene un trabajo sobre las masas que no sea meramente contemplativo, característica con la que da inicio la psicología colectiva y de la cual, hasta la fecha, no ha podido desprenderse. Y es que cuando se habla de las masas, hay una distancia de por medio desde un lugar que, además de ser apartado, es también privilegiado (Navalles, 2012, p. 2).

La lectura de dicho fenómeno desde el privilegio no tiene cabida alguna en su materialización, pues las masas no operan desde una lógica de dominación, aunque surjan de ésta. Pareciera que fuera parte de su naturaleza, ya que “su situación normal es la de un continuo plebiscito encaminado a prolongar la huelga general contra toda arrogación superior” (Sloterdijk, 2006). Los teóricos de las masas han tenido a bien hablar sobre ellas desde la arrogancia de quien puede tacharlas de criminales (Sighele, 1891) o de irracionales (Le Bon, 2007) o, bien, romantizarlas (Delouvé *et al.*, 2014); todas ellas, formas de trabajo a la distancia, desde un escritorio o desde el balcón o una ventana (Navalles, 2012).

Esa escritura desde el privilegio no es algo único de los teóricos sobre las masas; cualquiera que escriba sobre ellas, en la *mass media*, está sujeto a ello. Por esa razón, la marcha del 8M se criminaliza y los festejos por el campeonato del Cruz Azul no, cosa que puede leerse en los encabezados de las noticias. Para el primer caso, puede leerse: “Aficionados del Cruz Azul *celebran* ‘fin de la maldición’ en el Ángel de la Independencia”,<sup>11</sup> mientras que para el segundo caso se lee: “Feministas *causan destrozos* en Veracruz durante #8M”.<sup>12</sup> En efecto, en una sociedad donde la violencia de género es normalizada (el orden), las mujeres salen a protestar (el caos) y son señaladas de causar

---

<sup>11</sup> El Universal. (2021, mayo 30). *Aficionados del Cruz Azul celebran “fin de la maldición” en el Ángel de la Independencia*. <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/cruz-azul-aficionados-celebran-fin-de-la-maldicion-en-el-angel-de-la-independencia> (con énfasis propio).

<sup>12</sup> Aguirre, R. (2021, marzo 8). *Feministas causan destrozos en Veracruz durante #8M*. Excélsior. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/feministas-causan-destrozos-en-veracruz-durante-8m/1436694> (con énfasis propio).

destrozos (la criminalización). Si bien se trata de fenómenos colectivos de naturaleza afectiva, para el primer caso (el festejo del Cruz Azul) no hay en ningún momento oposición alguna, pues no comparte la expresión contrahegemónica del segundo caso.

Ambas masas son diferentes en *forma*, entendida como “modo de ser del pensamiento” (Fernández, 2004a). Pensamiento que, materializado, resulta diferente, pues *forma* refiere también a *la acción* o, bien, al modo de hacer algo (Abbagnano, 1974), como manifestarse.

Pensar en las masas como un sujeto colectivo es más que separarlas del campo de lo individual; requiere, a su vez, pensar en sus posibilidades. De ahí que, más que una clasificación, este pequeño apartado refiera, en todo caso, a las formas que pudiera llegar a tomar una masa, haciendo eco de la advertencia de Langer (1937), para quien “comprender una cosa no es meramente tener conocimiento [...] de la misma, sino poseer un conocimiento *acerca* de ella, saber cómo está hecha y cuáles son las *otras formas* que podría cobrar” (citado en Loreto, 1997).

En este sentido, cuando habla de *forma*, Henri Focillon (2010) se refiere a “un medio formal que engendra estilos de vida, vocabulario y estilos de conciencia”. Así, no es de extrañar que las masas, si tienen diferentes formas, tengan también diferentes características.

Es difícil, por cierto, saber en qué momento una conglomeración de personas se vuelve masa, pero sí es posible saber cuándo ha desaparecido, porque lo único que queda es el espacio vacío, el eco de lo que ya no está. Lo que convoca a las masas no es una publicación en redes sociales; eso sólo convoca individuos. Sin embargo, cuando éstos se juntan y sienten lo que el otro —lo cual aflora un nuevo sentimiento tan ajeno como propio, que ya no es de uno sino colectivo—, la masa ya está ahí. Desde dentro, el sujeto no puede dar cuenta de ello porque ya es parte de la masa; en ese mismo momento, ha dejado de ser sujeto.

Tal vez los problemas de teorizar sobre las masas se deban a que quienes escriben al respecto, por hacerlo desde el privilegio, no precisan ser parte de ellas. Arrojados por la institución, teorizar sobre las masas parece más un ejercicio de engrosamiento de *curriculum* que de reflexión.

En efecto, si uno se pone a hablar sobre las masas, será porque tiene el privilegio para verlas y contemplar su paso. Pero cuando no es así, entonces uno forma parte de ellas, y es ahí donde cualquier teorización cojea del pie que sea, porque uno está muy ocupado gritando, marchando y haciendo valer consignas como para, por ejemplo, escribir una tesis de maestría al respecto de las masas.

### **Las masas, actor político: hegemonía y contrahegemonía**

José Luis Romero, en su obra *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, responde a “cuál es el papel que las ciudades han cumplido en el proceso histórico latinoamericano” (1976, p. 9), señalando que el paso de una vida rural a una urbana, marcada por la creación de ciudades en diferentes latitudes, prometía “ofrecer a las poblaciones una vida mejor, más civilizada” (p. 166). Como si la demarcación de la ciudad fuera, a su vez, la demarcación de la civilidad; lo que está fuera de ella es barbarie, como cualquier extranjero que resulta extraño a las costumbres, al buen juicio, la moral y a la normativa social.

De ahí el rechazo a lo que no representa una actitud ciudadina dentro del espacio ocupado por la ciudad. Si la ciudad toma la forma de la civilidad, las masas tomarán la forma de la barbarie; es una manifestación de la anomia durkheimiana, entendida como “la ausencia o la defectuosidad de la regulación social necesaria” (Besnard, 1998, p. 42); si bien desde la lectura del sociólogo francés esta anomia es una forma de *patología* para las sociedades industrializadas (p. 42), las masas son una forma de patología para la civilización, pues “se pitorrean de todo lo políticamente correcto, de las buenas maneras y de las reglas de la civilidad” (Navalles, 2012, p. 10).

Si uno las ve, las masas están en contra del comportamiento que nos enseñaron de chiquitos: desde las buenas costumbres, como no caminar al lado de extraños, no quitarse la ropa ni cruzar las calles sin fijarse; hasta las expresiones de afectividad, como gritar, llorar o mostrar hartazgo, dolor o tristeza. Porque pareciera que en la ciudad uno aprende a ser muy civilizado, *ergo*, racional, y que no cuenta con el permiso para expresar lo que siente, ya sea uno solito o con los otros. En el caso específico de las masas contrahegemónicas, pareciera que la mayor ruptura a la normatividad social que hacen es la de quejarse: la única forma

donde el conformismo individual se ve superado ante la acción colectiva. Por lo mismo, no están bien vistas.

Decir que algo está *bien visto* indica una posición de relación. ¿Quién ve las masas? El hecho de que su manifestación esté permitida no es un tema que haya escapado a los teóricos de las masas, porque, según sean los fines, pueden ser despreciadas (Sloterdijk, 2002, citado en Navalles, 2012, p. 10) o, bien, empleadas para ciertos fines políticos, en los que resultan bastante útiles, como hasta para ganar una elección.

En efecto, pensar que toda masa surge del hartazgo, resentimiento o resistencia es, además de conservador (Navalles, 2012, p. 10), parcial, pues sólo cuenta la mitad de la historia. Es cierto, sin embargo, que las masas como actor político existen; marcan el camino y los cambios en la política de una sociedad por medio de su materialización. No obstante, también puede ocurrir lo contrario, pues las masas no son por excelencia inalienables, sino un recurso político lejos de ser apartidista.

“Las masas no producen nada”, señala Fernández (en Delouvée *et al.*, 2014, p. 138), y sí —y no—, pues hay masas, las hegemónicas, que no generan cambios: no hay reivindicaciones, resistencia ni lucha (es el espíritu del conservadurismo, los intereses del capital y la lógica de dominación cooptando al sujeto colectivo). Sin embargo, cuando una masa surge para resistir, demandar y como oposición, sus productos son el cambio en la política de una sociedad. Es ahí, en la acción colectiva, donde se escribe la política; en los parlamentos, cámaras y juntas de gobierno, lo que se hace es teatro.

Pensar así es proponer una política de masas. Pareciera, en concepto, similar a la sociedad de masas, pero sin el sentido interindividual de ésta, que en sus planteamientos no habla de un sujeto colectivo, sino de la sumatoria de individuos que tienen algo en común (Delouvée *et al.*, 2014, p. 103). Se trata, en todo caso, de una política de la calle, en donde la acción colectiva es muestra de lo que una sociedad piensa y siente, algo más allá de los individuos porque, si en términos de individualidad nos quedamos, no es de sorprender que los intereses de los representantes políticos sean más económicos que sociales. La acción de las masas puede servir para dar cuenta de lo que piensa la gente; en tanto, los políticos siguen una ideología desde sus partidos. Ésa es la diferencia entre una y otra: la irrupción contra la institucionalización. Este contraste tampoco trata de una oposición irremediable, sino de un

*ir y venir* entre la civilidad y la barbarie: “Toda revuelta se institucionaliza y toda institución se revuelve” (Delouvé *et al.*, 2014, p. 141). Es lo que Alberoni señala como el “desarrollo de las fuerzas productivas” (1977, p. 29), que, para el presente caso, se trata de fuerzas políticas: resistencia y dominación.

La política de masas refiere a la forma en que las masas han irrumpido en la vida cotidiana para oponerse o perpetuar la dinámica de poder de una sociedad. Que se las vea de una u otra manera dependerá de la forma como surgieron y, a su vez, de las condiciones sociales de cada contexto. Por tanto, lo que suele ser disruptivo en un periodo, podría no serlo en otro.

Así funcionan las modas, por ejemplo, y es parte de la misma dinámica revolución-institucionalización de la que se habló líneas arriba. Partir de que todas las masas dan miedo porque resultan una amenaza al *statu quo* es media lectura del fenómeno, por no mencionar, además, eurocentrista. Así, las masas no pueden ser vistas de la misma forma en todo momento, pues resultaría una lectura anacrónica; sería quitarles su historicidad y hacer de ellas un simple dato.

Mientras que en 1789 las masas daban miedo en Francia y Europa debido al peligro que presentaban para el conservadurismo de la época, en México, para finales de la Revolución, resultaron un valioso recurso en una nueva forma de organización política, como puede leerse en la obra de Arnaldo Córdova:

El proceso de consolidación del Estado de la Revolución, en términos históricos, aparece como el proceso a través del cual se construye e institucionaliza una línea de masas que hace de éstas, no solamente una clientela estable y segura para el nuevo Estado, sino sobre todo la verdadera fuente de su poder. (1979, p. 14)

Tras la Revolución mexicana, las masas no presentaron peligro alguno, pues no había régimen al cual oponerse. Por el contrario: resultaron un apoyo bastante fructífero, ya que la relación con el Estado vendría a escribir la historia de dominación política del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Cuando empezaron las manifestaciones de oposición ante dicho régimen, se vio a las masas como forma de resistencia. La masacre de 1968 fue testigo

de ello. Ahí se observó cómo el Estado violentó a una masa contrahegemónica, el mismo Estado que se consolidó gracias a la acción de masas hegemónicas.

Dicha dinámica de poder persiste; hasta la fecha no es difícil encontrar noticias de represión policial —de parte de agentes del Estado— en manifestaciones públicas. Cuando las masas no están de acuerdo con las políticas del Estado, ahí sí son un peligro; cuando lo están, hasta difusión reciben. No son las masas las que dan miedo, sino sus intenciones. El producto de su acción lo tenemos día a día, en cómo se han forjado las políticas públicas en nuestro país.

Y no: la culpa no es de las masas. Por muy afectivas, disruptivas y gritonas que sean, no dejan de formar parte de la ciudad, del sistema capitalista y de las dinámicas de poder del Estado. De hecho, han sido utilizadas por éste bajo el nombre de organizaciones, dando pie al ya mencionado corporativismo, el mecanismo de control social que ayudó al PRI a estar tantos años en el poder.

Nuevamente, Córdova lo deja de manifiesto al señalar que “los verdaderos sujetos políticos venían a serlo las organizaciones de masas constitutivas del partido” (1979). La forma como los sectores de la población pudieron hacerse presente ante los gobernantes no fue por medio de dispositivos gubernamentales de representación —como votaciones o plebiscitos—, sino a partir de la presencia: saber que estaban ahí, verlos en los mítines, escuchar sus porras y cánticos aunados a estridentes aplausos emitidos cuando el candidato arribara o fuera presentado. En México, fueron los grupos de personas movidos por intereses particulares quienes mantuvieron al PRI en el poder, gracias al apoyo que las organizaciones recibían de este partido y al favorecimiento otorgado a diferentes sectores poblacionales. Lo único que se solicitaba a cambio era presencia, saber que había gente apoyándolos.

Fue durante el Maximato en México (1928-1934) cuando comenzaron a surgir las instituciones que marcarían el rumbo político del país y que fortalecerían a las organizaciones ya creadas,<sup>13</sup> facilitando el camino a la creación de nuevas<sup>14</sup> que le permitieran al Estado tener su apoyo, para legitimar y perpetuar su estancia en el poder. Eran estas organizaciones

---

<sup>13</sup> Como la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), fundada en 1918, o la Confederación General de Trabajadores (CGT), fundada en 1921.

<sup>14</sup> Como la Confederación de Trabajadores de México (CTM), fundada en 1936.

—hoy en día ya son otras— las que abarrotaban auditorios en cada evento político. Además, les daban la razón y defendían a sus representantes y líderes, cobijándolos en el apoyo de una aparente mayoría, dando la ilusión de democracia. Y ellos, los que estaban en el poder, no veían ante sí a la gente que acudía para apoyarlos; tenían enfrente a una masa que les daba capital político suficiente para seguir ahí. A este tipo de masas refieren las que toman la forma de la hegemonía, materializándose como tal, sin nada de oposición ni resistencia al poder del Estado.

En el caso contrario, es decir, cuando las masas se oponen a las regulaciones gubernamentales, a las formas de expresión de poder y a los dispositivos ideológicos del Estado, el funcionamiento es diferente: ya no aplauden ni celebran la presencia de una figura; ahora gritan, abuchean y externan una que otra mentada de madre al unísono. Las masas son diferentes, y así también es su lenguaje. La manera en que expresan lo que sienten puede ir cambiando de caso en caso, pero es sumamente afectivo. Cuando se trata de una masa surgida del hartazgo, la manifestación no puede ser de otra forma: se expresa dolor, rabia y tristeza que, en su expresión individual, no serían suficientes, ya que son expresiones sociales, compartidas o, en otras palabras, colectivas. Son las masas que duelen; las otras, masas que celebran.

Existe, entonces, un enfoque dinámico en las fuerzas que rigen a las masas. Así como “la masa se puede movilizar hacia la agresión y la destrucción [...] también [puede hacerlo] hacia la necesidad de evitarla” (Delouvée *et al.*, 2012, p. 197). Las masas pueden movilizarse hacia ciertos fines, o los contrarios. Esto no significa que se contradigan; simplemente muestra la naturaleza dinámica que poseen y que no todas las masas son iguales.

Así, lo que caracteriza a las masas, además de la afectividad y la anomia, es su dinamismo. Pueden estar en un momento y al otro no; pueden luchar por algo un día y a la mañana siguiente su demanda es capaz de desaparecer; se olvidan por lo que luchan; se omite su existencia en la historia, y lo que queda es una historia oficial, arraigada en la institucionalización de la misma, en donde las masas —salvajes, agrestes y locas— sólo sirvieron como carne de cañón ante la imagen de un líder. Las masas no tienen el reconocimiento que se merecen porque surgen de la opresión. La gente privilegiada no tiene

razón para manifestarse en una marcha; sus masas son las de los partidos de fútbol, conciertos y mítines políticos.

Las masas que se quejan están formadas por quienes no pueden hacerlo como individuos, porque serían ignorados o asesinados. Algo similar ocurre con las masas cuando sus manifestantes son encapsulados por las fuerzas policiales: se hace de ellas una sumatoria de grupos, y de éstos, una sumatoria de individuos que, así solitos, pueden ser fácilmente encarcelados, agredidos y castigados. De ahí que sea tan importante la acción colectiva en Latinoamérica, porque —en un contexto donde las desapariciones son demasiado comunes, y el dolor, cotidiano— las masas contrahegemónicas dan cuenta de la posibilidad del cambio, empezando desde la resistencia y esperando algo mejor... o la muerte.

### **Los espectadores de las masas: públicos y contrapúblicos**

Existen varios actores que entran en juego ante la acción de las masas; en primer lugar, claro está, las propias masas; por otro lado, existe el público que las juzga y criminaliza, y que, además, puede hacer uso de la fuerza para hacerles frente; éste será el público institucional (o del Estado). Asimismo, existirá un público muy similar al anterior, con la diferencia de que no podrá hacer uso de la fuerza —característica propia del Estado— ante la manifestación de las masas; no obstante, podrá emitir su opinión. Al tener una opinión negativa de la acción de la masa, porque no se identifica con ella o porque las motivaciones de ésta no forman parte de su espíritu, tendrá una postura similar a la del Estado, aunque no tendrá acceso a sus aparatos de control y opresión. En concordancia y oposición con este último tipo de público, existirá aquel para el que la acción colectiva de la masa (la apropiación de un espacio) será coherente con su espíritu, sus ideales o sus intereses, independientemente de la proximidad física o de compartir dicho espacio. De igual forma, los mecanismos de control del Estado le serán ajenos y, por tanto, sólo podrá hacer uso de la opinión como forma de apoyo.

De esta manera, dentro del esquema de la acción colectiva de las masas, puede encontrarse el actor principal: la masa y, a su vez, tres públicos de los cuales dos son de la misma índole negativa, con la diferencia de que el estatal puede hacer uso de la fuerza y el

otro no. El tercer público es de apoyo, aunque no forme parte de la masa. Para esto, es necesario esclarecer lo que se entiende por público.

Puede apreciarse una continuación de la lógica propuesta previamente con respecto a las masas hegemónicas y contrahegemónicas. Considerando que el público “existe solamente en virtud de destinatario [y que] no existen al margen del discurso que para ellos se dirige” (Warner, 2008, pp. 13-19), los públicos no pueden entrar en dicha clasificación. Su papel, más que de actor, es de receptor. En este sentido, el Estado cumple una doble función: primero, como público; después, al entrar en acción y hacer uso de los aparatos de control (como el uso de la fuerza), se vuelve actor, contraste que es posible apreciar en el *orden* que guardan las fuerzas de seguridad en contra del *caos* visto en la acción de las masas. Esto es lo que diferencia al Estado de los otros dos públicos: el que apoya a las masas y el que no.

Tomando en cuenta que “el público es un espacio de discurso organizado nada más que por el discurso mismo” (Warner, 2008, p. 13), al momento de definir tres públicos con respecto a la acción de las masas (todos ellos destinatarios de ésta), es posible plantear la existencia de tres discursos propios para cada uno de ellos.

Comenzando por el Estado, éste mantiene un discurso oficial o, bien, político que puede entenderse como un medio para obtener legitimidad, “entendida ésta como la aceptación por parte de los gobernados de las razones que ofrecen los gobernantes para justificar el ejercicio de su poder” (Crespo, 1990, p. 120). En el caso de México, “uno de los objetivos básicos del discurso oficial ha sido el de ocultar la brecha entre la formalidad democrática y la práctica política autoritaria” (Crespo, 1990, p. 121). Es en el ejercicio de esta última cuando será posible hablar de aquellos mecanismos de control que posee el Estado, como el uso de la fuerza, que, por el hecho de ser llevada a cabo por el propio Estado, se vuelve legítima. Se trata, entonces, de una cuestión *emisiva*; esto es, el emisor o ejecutor de la acción determinará si dicho agente se volverá un actor hegemónico o uno contrahegemónico. En efecto, mientras los públicos trabajan a partir de su destinatario, la legitimidad de las cosas lo hace a partir del emisor.

Otra característica del discurso oficial es que se presenta como la antesala de la acción; es decir, no se queda en una mera opinión. Desde el autoritarismo no existen opiniones, sino mandatos. Uno puede opinar que es muy arriesgado volver a las aulas en

pleno repunte de COVID-19, en su variante delta; el discurso del Estado, por otro lado, no hace contemplaciones al respecto. Lo que hace es, en todo caso, indicar que se va a regresar a clases presenciales de una forma u otra. La opinión aquí es lo de menos. Para el siguiente público, empero, es justamente la opinión lo que lo hace existir.

Se entiende por *opinión* “una agrupación momentánea y más o menos lógica de juicios que, respondiendo a problemas actualmente plantados, se encuentran reproducidos en numerosos ejemplares en las personas en un mismo país, de un mismo tiempo y de la misma sociedad” (Tarde, 1904, citado en Nocera, 2008), así como, de igual forma, ante un mismo fenómeno. En el caso particular de este trabajo, el fenómeno de interés es la acción colectiva de las masas.

Así, mientras las masas actúan mediante la acción colectiva, los públicos lo hacen por medio de la opinión; de ahí la importancia que revisten para el presente trabajo. Ante toda acción colectiva, existe uno o varios públicos observándola, juzgándola y dándole un valor de aceptación o rechazo. De igual forma, su análisis debe hacerse considerándolos “agrupaciones [...] que operan siempre en conjunto, en red, con otras” (Blanco, 2014, p. 7); esto es, los públicos tampoco parten desde lo individual. La afinidad que pueden presentar (o no) ante las masas tampoco lo es. Además, es también importante el interés o, mejor dicho, la atención, que es una característica constitutiva de los públicos (Warner, 2008); aunado a ello, “es indispensable una toma de postura activa” (Warner, 2008, p. 44). Por eso se propone la existencia de estos dos públicos, diferenciados en sus posturas por la opinión que guardan, y, además, el Estado como un tercer público/espectador que salta a la acción.

La acción de las masas no actúa en el vacío. Es un acto que, como tal, se presenta a un público tripartito. Cuando termina una manifestación, por ejemplo, y las paredes de los negocios están llenas de consignas, éstas no son un adorno ni palabras al aire. La acción de las masas está llena de mensajes, algunos escritos, como los anteriormente señalados; otros se ven gracias a que hace falta algo —vitrinas, por ejemplo— o porque algo cambió —oficinas gubernamentales ahora ocupadas— o, bien, se escuchan a partir de gritos, cánticos y a veces sollozos. Otra posibilidad es que su mensaje sea el silencio, como en las marchas pacíficas. Sea como fuere, existe un mensaje y los públicos son los destinatarios.

La propuesta de un público tripartito tiene un viraje conceptual más. Ante la idea de que a cada público le corresponde un discurso, se plantea que el del Estado (político y oficial) es un discurso hegemónico. Por tanto, la acción de las masas que interesa para el presente trabajo, que es contrahegemónica, requerirá un público cuyo discurso sea diferente: un *contradiscurso*.

Por lo anterior, surge la necesidad de plantear, a su vez, la existencia de un *contrapúblico* de la acción colectiva, integrado por “los miembros de grupos sociales subordinados —mujeres, trabajadores, personas de color, gays y lesbianas— [...] donde los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1993, pp. 40-41). La idea de *contrapúblico* puede encontrarse en la obra del ya citado Warner (2008), así como en el trabajo de Rita Felski (1989), quien lo plantea como una categoría “que provee medios útiles para teorizar la existencia de un espacio discursivo de oposición en la sociedad actual, fundamentado en políticas de género, haciendo posible examinar los mecanismos mediante los cuales esta colectividad es constituida, así como sus implicaciones políticas y efectos”<sup>15</sup> (p. 155).

En suma, lo que ocurre es que ante la acción colectiva de las masas se encuentra, por un lado, el Estado, que observa y actúa en consecuencia de sus propios intereses; el público, que se forma una opinión que, al estar ligada a una postura institucional y hegemónica, suele ser negativa, y por último, un contrapúblico, contrario a la hegemonía, el cual presenta una forma de oposición que puede constituir una opinión a favor de la acción de las masas. En todo caso, este discurso tripartito permite dar cuenta de que las masas no sólo actúan, sino que se comunican, y cómo, a partir de ello, se obtienen diversas posturas.

---

<sup>15</sup> Original en inglés: “The category of a feminist counter-public sphere provides a useful means to theorizing the existence of an oppositional discursive space within contemporary society grounded in gender politics, making it possible to examine the mechanisms by which this collectivity is constituted, its political implications and effects”.

## **Política ante la acción colectiva: Estado y ciudadanía**

Es cierto que a cada época le corresponde una forma de pensar; por tanto, las masas de hoy no son las mismas que las del pasado (Navalles, 2012). Esto no significa que las masas evolucionen o tengan un desarrollo progresivo ni que, por ejemplo, las masas actuales sean *mejores* que las del siglo XVIII. En todo caso, lo que se esgrime aquí es que son diferentes. Sus demandas no son las mismas porque, a su vez, el contexto ha cambiado. Las condiciones sociales permiten ver las cosas mediante los ojos de la historia y no con los del individuo. Y si las masas han cambiado, no lo han hecho solas. El Estado, asimismo, lo ha hecho; de igual forma, la ciudadanía y el ejercicio de los derechos. Aun ahora, la sociedad se encuentra en un *continuum* que permite dar cuenta de la historia y sus cambios.

Si hasta ahora se consideran las masas como un actor político, es necesario tomar en cuenta las condiciones políticas del contexto, así como otros actores que intervienen en dicha dinámica. Como se ha mencionado, el papel del Estado es fundamental y, con él, el de la ciudadanía. El sujeto político es individual y lleva por nombre “ciudadano”; las masas no son consideradas como tal y, en todo caso, son opuestas a ello: en vez de ser racionales, son criminales; en vez de seguir las reglas, las rompen. Al ciudadano político lo gobierna la ley, y las masas se oponen a ella.

Por ejemplo, el régimen absolutista en los albores de la Revolución francesa fue diferente al sistema político neoliberal que actualmente domina a Latinoamérica. Elementos políticos tales como la Constitución o una figura como el presidente son diferenciadores muy claros entre un escenario y otro. Sin embargo, no son los únicos. Si bien, en el ejercicio de la acción colectiva de las masas hay cuestiones similares, sobre todo si a conductas se refiere, la diferencia radica en cómo se manifiestan, qué quieren y cómo se les hace frente.

Es menester considerar hoy en día el papel de las redes sociales y el internet, herramientas que sirven para congregarse y organizar grupos de personas que, en un momento dado, podrían (o no) convertirse en una masa, posibilidad que era impensable hace unas décadas y ante lo cual Navalles plantea un acercamiento desde la psicología colectiva, proponiendo una versión diferente de las masas en la época contemporánea:

La convocatoria sigue siendo parte fundamental pero la presencia física ya no tanto [...], las últimas consecuencias provienen del registro y de la difusión y no tanto de la irrupción espacial y públicamente situada, no así de la interrupción y bloqueo mediático de los sucesos y de la propaganda de/hacia los mismos; la apuesta por la transformación ya no está anclada en las sumatorias de individuos que logren condensarse colectivamente, sino en la potencia de las redes sociales y los *blogs* y las aspiraciones desde la interconectividad hacia la creación de conciencias e involucramiento político hacia un acontecimiento. (2012, pp. 8-9)

Al margen de ello, pareciera que el estudio de las masas se quedó anclado en otro siglo, uno sin internet ni interconectividad ni formas de comunicación digital, elementos que tampoco se abordan desde la psicología colectiva. Tal vez ésta sea una (posible) respuesta a por qué no existe una psicología de las masas contemporánea, pues las propuestas parten de una sociedad del pasado; lo que puede apreciarse es, en todo caso, un abordaje histórico desde la psicología social, que se torna anacrónico.

Esta propuesta de Navalles (2012) tiene mayor relevancia si se considera que no sólo toma en cuenta las redes sociales, sino que planea futuras posibilidades de la psicología de las masas que son desconocidas; de ahí, el título de su trabajo. Así como las condiciones sociales actuales eran inciertas para Le Bon o Sighele, lo que hay frente a quien estudia las masas, quien busca teorizar sobre ellas o las ve desde su balcón, será diferente conforme cambien las condiciones sociales en un futuro, nuevamente, incierto.

Previo a analizar la postura del Estado frente a la acción colectiva latinoamericana, será necesario poner sobre la mesa cómo se ha constituido dicho Estado, así como las formas que ha tomado y sus miembros, en cuanto ciudadanos. Así como las masas tienen una historia —que se sigue escribiendo—, el Estado y la ciudadanía también.

Estos últimos conceptos guardan una estrecha relación. En efecto:

los ciudadanos, a través del tiempo, han creado sistemas de organización social como el capitalismo, el comunismo y el socialismo, sobre los cuales se organizan y tratan de funcionar como Ciudad-Estado, y aunque estas organizaciones difieren entre sí,

el papel del ciudadano es el mismo con derechos y obligaciones reguladas por ciertas normas políticas establecidas. (Valdez *et al.*, 2002, pp. 177-178)

Por ello la importancia de saber a qué refiere la ciudadanía. Considerando el trabajo hasta ahora, es necesario llevar a cabo este ejercicio porque, entonces, si el Estado como forma de organización social está dispuesto y opera para los ciudadanos, que son sujetos individuales, ¿qué pasa, entonces, ante la acción colectiva de las masas? El Estado no está pensado ni construido para albergarlas, así como lo hace con el individuo al que, además, controla y moldea a partir de proyectos de nación. Las masas no funcionan así; su lógica afectiva le es ajena al Estado y por ello éste no las toma en cuenta en sus políticas. No existen políticas colectivas, sólo individuales. Ésta es la misma quimera que afrontó Sighele un siglo atrás, sólo que sin la interrogante del castigo y la criminalidad, y, en todo caso, con la de la legitimidad y comprensión legal.

Si se destaca el Estado como actor político, es porque “cualquiera que sea la forma que asuma, ya sea dictatorial o democrática, el Estado rige” (Przeworski, 1998, p. 342). Rige en cuanto a las formas de organización y lo que es permitido o no; rige en términos educativos, señalando los planes de estudio oficiales; rige, incluso, a quién regir. En efecto, el Estado tiene la facultad de señalar las características que debe cumplir una persona para poder ser considerada ciudadana en su demarcación territorial. Considérese el ejemplo de México, cuya Constitución señala en el artículo primero lo siguiente:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

Como puede apreciarse, a partir de esta forma el Estado indica quiénes gozarán de los derechos propios de la Constitución; a su vez, señala que, por la misma virtud del poder que ejerce, el Estado es la misma autoridad que puede llegar a suspenderlos, según sus propias condiciones así expresadas en la Constitución.

Además, en el mismo documento —que es una forma de discurso oficial y sobre lo cual se ahondará más adelante— se indican cuáles son las características necesarias para poder ser considerado ciudadano en este territorio. Así se establece en el artículo 34 constitucional, que reza de la siguiente forma: “Son ciudadanos de la República los varones y mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan, además, los siguientes requisitos: I. Haber cumplido 18 años y II. Tener un modo honesto de vivir”.

El artículo 34 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos es buen ejemplo de lo que se plantea; dicho artículo fue reformado en dos ocasiones: primero, en 1953, durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines, y en segunda ocasión, en 1969, después de las movilizaciones estudiantiles de 1968.

La primera de estas reformas consistió en agregarle al artículo la palabra *mujeres*, pues antes sólo los varones tenían derecho a ser reconocidos como ciudadanos y a todo lo que ello conlleva, por ejemplo, al reconocimiento de sus derechos, así como a poder votar y ser votados, entre otros. De esta manera, no fue sino hasta 1953 cuando se le dio a la mujer estatus de *ciudadana*. Por otro lado, la reforma de 1969 agregó la mayoría de edad; así, la edad necesaria para ser reconocido ciudadano será a los 18 años, y ya no a los 21, como estaba estipulado previamente. Esto obedece a varios intereses sobre los cuales aún existe polémica; si bien, esto permitió que los jóvenes pudieran votar y ser votados para ocupar cargos representativos, también permitió juzgar como adultos a varios de los implicados en los movimientos estudiantiles de 1968. Sea como fuere, la cualidad de ciudadano, es decir, de reconocimiento como mexicano, vino dándose según las características que el Estado fue considerando.

Lo anterior significa que la condición de *ciudadano* ha ido cambiando a lo largo de la historia. Los ciudadanos mexicanos, hoy en día, son considerados así gracias a los cambios históricos, a diferencia de como pudo haber sido hace algunas décadas. Sin embargo, la autoridad para decidir quién puede o no ostentar dicho reconocimiento reside sobre el poder del Estado.

En la Constitución, se habla de varones y mujeres. En el futuro, probablemente a raíz de la consideración de formas no cisgénero de identidad, será también necesario reformarla para que las personas que no se consideran varones ni mujeres puedan ser reconocidas

también como ciudadanos de México. Sin embargo, no es objeto de este trabajo augurar el futuro político del país, por lo que no se ahondará al respecto. Por otro lado, considerando los artículos citados, es posible apreciar cómo la política refiere al reconocimiento de los derechos de las personas: seres individuales, sujetos políticos, *ergo*, ciudadanos. Las masas no son consideradas aquí. ¿Las masas tienen derechos? Ésa es una interrogante que inquieta la investigación, y más adelante será discutida.

Una de las razones por las que la ciudadanía recae sobre los sujetos individuales tiene que ver con el enfoque subjetivo que opera desde las esferas de poder y por la forma de éste en la economía: el capital. En efecto:

según la idea básica, las instituciones y los sistemas sociales *objetivos* de la democracia liberal necesitan una correspondencia *subjetiva* —la responsabilidad del ciudadano— y de aquella *virtud* que [...] se refiere a una elevada capacidad y disposición para el trabajo. (Höffe, 2010, p. 10)

Es cierto que los debates acerca de la ciudadanía son vastos y bastante antiguos. La primera referencia al respecto puede encontrarse, posiblemente, en la obra *Política* de Platón, quien “advertía que alguna necesidad movía a un hombre a unirse a otro, y otra necesidad, a otro hombre” (Valdez *et al.*, 2002, p. 177). Desde entonces puede hablarse de la conceptualización del sujeto político, o ciudadano. Sin embargo, so pena de omitir en la redacción del presente trabajo una larga lista de autores y obras, resulta que entre las concepciones clásica y moderna del ciudadano se da “un salto histórico [...] cuando el capitalismo construye, después de cuatro siglos de existencia, las bases materiales de reproducción que son la división de trabajo y la industrialización. Nace el proletariado como sujeto” (Houtart, 2006, p. 11).

Continuando con la argumentación anterior, es en este momento cuando se conjugan el poder del Estado como figura política y el capital como sistema económico. La relación entre estos dos reviste de vital relevancia, tomando en cuenta cómo es posible considerar a una persona como ciudadano o no, y esto se da a partir de la participación social que, en una sociedad que opera bajo sistema capitalista, surge a partir del trabajo. Tristán (2003) dio cuenta de ello cuando señaló que “hasta ahora, la mujer no ha contado para nada en las sociedades humanas” (p. 48), pues no era reconocida dentro de las actividades económicas.

Una vez que la mujer formó parte de esta esfera, sucedió lo que Tristán señala al decir que “el hombre más oprimido puede oprimir a otro ser, que es su mujer. La mujer es la proletaria del mismo proletariado” (p. 48).

Si en 1953 la mujer adquirió la categoría de ciudadana, no fue sólo porque sí; se debió al contexto y a las condiciones políticas, económicas y sociales de aquel entonces. De igual forma, las manifestaciones estudiantiles de 1968 cambiaron las condiciones según las cuales una persona podía ser considerada ciudadano o ciudadana.

Sea como fuere, por muchas marchas, manifestaciones, cambios sociales y lo que ocurra, quien termina teniendo la última palabra es el Estado, a partir de su discurso oficial, presentado, en este caso, como Constitución.

Otro proceso político tiene que ver con la homogeneización. Pensar, por ejemplo, que todos los que habitan en México son mexicanos que se identifican como tal y que la historia de México es su historia, es un proceso de homogeneización que, en otras palabras, refiere a un proceso de estandarización o normatividad: una forma de control del Estado donde se enseña a los ciudadanos quiénes son, cuál es su historia y a quién deben obedecer. Para Quijada:

[La homogeneización] fue asumida como un principio de valor y como política de Estado [...] cuando se afirmó con validez de axioma que toda legitimidad del poder político se asentaba en la soberanía popular. Porque ello conllevaba el imperativo de que el pueblo soberano se autorreconociera como formando parte de una unidad, la unidad de la nación. (2006, p. 606)

El problema de la homogeneización es que omite todo aquello que sea diferente a dicha norma. Por ello, en los proyectos de nación, por ejemplo, en el educativo, los libros de texto gratuito se editan únicamente en español; asimismo, la Constitución no se traduce a otras lenguas habladas en el territorio mexicano, además del español. Estos casos son muestra de cómo se invisibiliza la diferencia.

El Estado también rige a quién representar, con quién cuenta y con quién no en el diseño de las políticas públicas y quién puede o no ejercer sus derechos en determinadas situaciones. Se trata, entonces, de una relación de poder. Así, puede entenderse

una situación estratégica que surge con cada relación social, en la medida en que esa relación presente una desigualdad de fuerzas. Por ello, el poder se está produciendo a cada instante y en todos los puntos del entramado social donde se establecen relaciones. (Martín-Baró, 1989, citado en Mateos, 2013, p. 298)

Así como existe una lógica homogeneizadora del Estado a partir de un sistema económico capitalista, ésta también opera desde un sistema patriarcal; ésa es la razón de por qué la mujer no fue reconocida como ciudadana durante tanto tiempo. Se trata de una relación de poder donde el Estado somete e invisibiliza a dicho grupo. La sociedad homogeneizada que vive en concordancia con el Estado premiará o castigará los comportamientos de sus miembros para modular sus conductas (Mateos, 2013). Así, si una mujer lucha por el derecho a ser reconocida como ciudadana, como pudo observarse en el caso del feminismo sufragista, será castigada tanto por el Estado como por la propia sociedad y sus miembros.

En este sentido, *lo social*, considerado como la posibilidad de institucionalización de la sociedad, según Castoriadis (1986, citado en Retamozo, 2009, p. 77), refiere, a su vez, a qué tanto pueden actuar los grupos que se oponen al poder, como manera de resistencia, a sus lógicas de dominación. Así como con las mujeres y su organización colectiva, existe una dinámica similar en el caso de otros grupos subalternos, como los indígenas (Quijada, 2006), los migrantes (Vaccotti, 2018), los negros, los gays y las lesbianas, es decir, los *contrapúblicos*, planteados previamente por Fraser (1993).

Este ejemplo respecto a la ciudadanía en el caso de México resulta bastante ilustrativo para dar cuenta de cómo el Estado ejerce poder sobre los ciudadanos, según sea la forma en que los reconozca. Ahora bien: ¿qué dice el Estado ante la acción de las masas? A ello corresponde el siguiente apartado.

### **El Estado ante la acción colectiva de las masas: el caso de México**

Como se comentó anteriormente, el Estado no tiene políticas públicas que consideren a las masas como un sujeto político, aunque se constituya como tal. Tomando en cuenta algunas problemáticas similares a las que guiaron a Sighele (1891) durante su trabajo, vale la pena dar continuidad y algún viraje al respecto. La respuesta a cómo debe actuar la ley

para castigar a un perpetrador es clara cuando se trata de un individuo: existen códigos penales —como en el caso de México— y castigos acordes a cada agresión. Si bien la existencia de atenuantes y agravantes marca una diferencia respecto a cómo un mismo acto puede interpretarse de diferente forma —por ejemplo, matar a alguien en defensa propia no es lo mismo que hacerlo con alevosía y ventaja—, éstos se plantean respecto a acciones individuales. A veces pareciera que, ante la acción colectiva de las masas, la ley no tiene mucho que decir y sólo actúa en consecuencia de ellas cuando su materialización resulta una manifestación política contrahegemónica. Para otros casos, no es la ley la que actúa, sino los públicos que opinan acerca de las masas.

Tómese, por ejemplo, el caso ya mencionado de los fanáticos del Cruz Azul, quienes decidieron celebrar la victoria de su equipo en el Ángel de la Independencia. Como se ha explicado anteriormente, se trata de una masa que ni es política ni contrahegemónica y, por tanto, el Estado no tuvo nada que decir sobre el festejo, aun cuando algunos monumentos, metrobuses y negocios se vieron afectados. Por el contrario, en las marchas del 8M, el Estado sí despliega sus fuerzas de *orden*, con el propósito de mantener la estabilidad social, de evitar revoluciones y de aminorar cualquier posibilidad de cambio político y oposición.

El Estado, al estar envuelto en una lógica moderna, teme a los cambios. Los públicos, sin embargo, tienen otra opinión. Después del festejo de la afición del Cruz Azul, en redes sociales surgió el término *fifa*, que se utilizó para denominar a los hombres amantes del fútbol que presentaron un comportamiento irracional durante los festejos y, además, hizo referencia a una forma de ironizar la masculinidad heteronormativa. Eso fue a lo más que se llegó: a un mote en redes sociales. No hubo desaparecidos, ni presos políticos ni represión policiaca. El fútbol tuvo mayor valor simbólico que las demandas de justicia, las denuncias de acoso y las exigencias de respeto hacia los derechos humanos.

En este punto, valdría la pena preguntarse si esa inacción es culpa del Estado; es decir, si deliberadamente el Estado decide en qué casos actuar —como lo hace en las marchas contrahegemónicas— y en cuáles no. Es menester recordar que el Estado es una forma de organización que, para actuar, depende de sus miembros y soberanía.

Si el Estado es capaz o no de actuar ante las masas, es una cuestión que surge después de interrogar respecto a las herramientas con las que cuenta y, en todo caso, quiénes son

considerados en ellas. Tómese, por ejemplo, el caso de México, en cuya Constitución el artículo sexto señala lo siguiente:

La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque a la moral, la vida privada o los derechos de terceros, provoque algún delito, o perturbe el orden público; el derecho de réplica será ejercido en los términos dispuestos por la ley.

En esta misma ley, el artículo séptimo señala:

Es inviolable la libertad de difundir opiniones, información o ideas, a través de cualquier medio. No se puede restringir este derecho por vías o medios indirectos [...]. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni coartar la libertad de difusión.

Por último, baste considerar el artículo noveno constitucional:

No se podrá coartar el derecho de asociarse o reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la República podrán hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país [...]. No se considerará ilegal, y no podrá ser disuelta una asamblea o reunión que tenga por objeto hacer una petición o presentar una protesta por algún acto, a una autoridad.

Ahora bien, partiendo de estas tres citas, que recuperan el discurso oficial del Estado, es posible señalar que no hay consideración con respecto a las formas de manifestación colectiva; así, en el caso de presentarse, deberán seguir los lineamientos, indicaciones y condiciones que el Estado señale para que hacer valer sus derechos sea siquiera una posibilidad. Caso sobremanera grave, pues, en realidad, el Estado únicamente permite la manifestación siempre y cuando ésta respete los comunicados oficiales; es decir, las manifestaciones no deben estar en contra de las formas ni de las normas estatales. Cuando una manifestación representa oposición para el Estado, las consecuencias no tardan en aparecer: invalidación de derechos, empleo de la fuerza...

Es interesante señalar cómo lo que perturba al orden público se estructura a partir de intereses sociales particulares. Así, las manifestaciones en el Ángel de la Independencia motivadas por el pase de México a octavos de final en el Mundial de Fútbol o por el

campeonato del Cruz Azul, no afectan el orden ni la moral ni los derechos de terceros. En este sentido, la aporía resulta evidente y opera de la misma forma que en el siguiente ejemplo: ¿debe un colectivo estudiantil pedir permiso a la autoridad universitaria para organizar un paro como forma de protesta? Una respuesta afirmativa sería idónea para el Estado ante las manifestaciones públicas, siguiendo la presente analogía.

Así como resulta irónico tener que pedirle permiso a la autoridad para manifestarse (la mayoría de las veces, contra ella), es risible la existencia de una *agenda*, como la que existe en la Ciudad de México, en la que se prevén las manifestaciones políticas. Esta agenda está coordinada por la Secretaría de Seguridad Ciudadana de la Ciudad de México y considera movilizaciones sociales, plantones y eventos de esparcimiento; además, indica las horas de concentración, la organización convocante, su demanda y —como cereza del pastel— objetivo. Esta agenda es una simulación de respeto al derecho de libre manifestación de ideas, lo cual dista bastante de las intenciones de las autoridades.

Cabe señalar lo siguiente: no toda masa es una manifestación, ni toda manifestación es una masa. Puede que surja una manifestación, como una marcha o un plantón, sin que tenga que devenir, necesariamente, en una masa. La materialización de las masas se da a partir de lo que une a las personas —lo afectivo— y crea un nuevo ente colectivo, diferente a la suma de ellas, que se torna irracional y ajeno a la ley y a la normatividad del Estado, y que, además, es impredecible.

Por ende, a una masa no se la puede agendar ni citar en un lugar y hora específicos. Puede agendarse una manifestación, pero es imposible saber si devendrá en una masa. De ahí la inviabilidad del Estado para prepararse adecuadamente; sólo procura el cuidado de los monumentos y de algunas fachadas de negocios que podrían (o no) verse afectadas por la acción colectiva de las masas; es decir, la preparación del Estado únicamente consiste en minimizar los efectos de daño físico. El despliegue del cuerpo de granaderos no es aleatorio, tampoco el cierre de algunas calles y estaciones del Metro. Así, sólo se prevén los posibles daños colaterales; sin embargo, se menosprecia el verdadero daño dentro del tejido social, móvil real de la manifestación.

## **Diferentes Estados, misma latitud: Latinoamérica**

Los últimos años revisten de importancia mayor en cuanto a cómo fue delineándose la política en América Latina. En efecto:

2019 será recordado como el año del estallido social en América Latina. En su último trimestre, emergieron protestas en Ecuador, Chile, Bolivia y Colombia. El miedo al contagio de COVID-19 pareció sofocarlas cuando la pandemia llegó a la región en 2020. Sin embargo, en Bolivia y en Colombia, el descontento pudo más que el miedo y la gente salió a las calles aun con pandemia. En Perú y Paraguay, que habían vivido crisis institucionales en 2019, las protestas estallaron a fines de 2020 y principios de 2021, respectivamente. (Murillo, 2021)

El panorama general latinoamericano está inmerso en descontento, en estallidos sociales y en el ímpetu por buscar mejores condiciones sociales, el cual ha ido materializándose en las diversas movilizaciones sociales que están teniendo lugar en el sur del continente. Para cada uno de los casos señalados, hay aspectos específicos según su contexto; sin embargo, el común denominador es el espíritu de lucha.

La pandemia de COVID-19 no ha podido frenar la lucha social en América Latina: aunque la pandemia se inició en 2020, el estallido de las manifestaciones sociales de 2019 se debió a diversos factores económicos, políticos y sociales que cada nación venía arrastrando desde tiempo atrás. La pandemia visibilizó aún más las condiciones de privilegio que diversos sectores sociales gozan en contraste con quienes se han visto más afectados por las consecuencias de la enfermedad. No obstante, la lucha ya estaba. El virus no la frenó.

El primer caso fue el llamado Octubre chileno, un hito histórico para el país, pues la población se movilizó y salió a las calles para ocuparlas y demandar la creación de una nueva constitución. La lucha ya ha durado años; lo que se inició en 2019 como una revuelta social dio lugar a que, en 2020, la mayoría de la población haya votado a favor de una convención constitucional. Curiosamente, todo comenzó bajo tierra: en el Metro, cuando se incrementó el precio de los boletos; entonces, el descontento social empezó a manifestarse en forma de protestas. Tal fue el furor de la población, que ni las disculpas ni los subsidios propuestos

por Sebastián Piñera, presidente de Chile desde 2018, fueron suficientes para calmar los ánimos.

Así, comenzó la revolución en Chile, país que, agitado por la guerra, su historia y una dictadura reciente, se encaminó en la búsqueda de mejores prácticas gubernamentales. Fue un ejemplo paradigmático de cómo el cambio político no se encontró en las asambleas ni en las cámaras de representantes nacionales: se hizo en las calles, ocupando el espacio público, luchando por mantenerse ahí. De esta forma, el pueblo chileno logró enfrentar al Estado y a sus políticas de opresión.

El saldo no fue blanco. Las manifestaciones de los chilenos fueron dinamitadas, desde su comienzo, por el Estado. Lo que empezó como una queja por el alza del precio de los boletos del Metro escaló a un conflicto nacional, debido a la violencia con que el Estado trató a los opositores. La gravedad de las agresiones fue tanta que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) tuvo que hacer caso a las numerosas denuncias de violaciones hacia los derechos humanos que sufrió la población. En las calles era posible apreciar cientos de personas manifestándose contra el gobierno de Piñera. Por medio de metralletas, los agentes del orden combatieron e hicieron frente a las voces y a los gritos de los opositores. Y aunque un grito puede ser estruendoso, la detonación de una bala termina por crear un ruido aún mayor; el eco de los gritos, sin embargo, suele compartirse entre camaradas. Pero lo que sucedió fue más que eso: las fuerzas de seguridad no estaban combatiendo a un grupo de diez personas, ni a cien ni a mil sujetos juntos, sino a uno solo: un sujeto colectivo, una masa que hizo posible el cambio político tan necesario en Chile. Años de marginalidad, violencia y hartazgo detonaron en meses de lucha que, al final, logró su objetivo.

Este año (2021), Chile buscará establecer una nueva constitución, por medio de un plebiscito nacional. El costo, sin embargo, fue muy grande: 21 muertos y cientos de heridos; eso debió pagar la sociedad chilena para poder ejercer su soberanía ante un Estado cuyas prácticas hicieron de su propia población blanco de violencia.

El caso chileno es, además, otro ejemplo de las contradicciones en el discurso oficial de las naciones. En el artículo 19 de su Constitución se señala: “La Constitución asegura a todas las personas: 1. El derecho a la vida y a la integridad física [...]. 6. La libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias [...] que no se opongan a la moral, a las

buenas costumbres o al orden público”. Debería advertir, sin embargo, que la sociedad no tiene derecho a oponerse a los dictados del Estado porque, entonces, entra en acción su brazo armado, y he ahí el saldo, las consecuencias y las vidas perdidas. Al final, Chile logró hacer frente a la opresión del Estado, pero no fue a partir de acciones individuales, sino a la acción colectiva de las masas.

Parecería que otros países vieron en Chile un ejemplo valioso. Tal es el caso de Ecuador, cuyas protestas se iniciaron de una forma muy similar a las de Chile: en el terreno económico. Todo surgió a partir del establecimiento del Decreto 883, en el que se expresó la eliminación de los subsidios a ciertos combustibles y, además, se comunicó la liberación oficial de su precio. Ello provocó un aumento en los precios de las gasolinas del país. Asimismo, en dicho Decreto, el presidente de ese entonces, Lenín Moreno Garcés, recuperó al artículo 313 de la Constitución de la República del Ecuador; de esta forma, fundamentó su decisión en el discurso oficial del Estado.

Dicho artículo señala lo siguiente:

El Estado se reserva el derecho de administrar, regular, controlar y gestionar los sectores estratégicos, de conformidad con los principios de sostenibilidad ambiental, precaución, prevención y eficiencia [...]. Se consideran sectores estratégicos la energía en todas sus formas [incluyendo] la refinación de hidrocarburos.

Así, amparado en este artículo, el Estado tiene la facultad de eliminar los subsidios a estas formas de energía. Para fundamentar aún más su decisión, el discurso oficial del Estado recurrió a la Ley de Hidrocarburos. Las implicaciones fueron devastadoras; considerando que el Decreto se publicó el miércoles 2 de octubre de 2019, y que entró en vigor el 3 de octubre del mismo año, no hubo forma de que la sociedad pudiera hacer frente a dicha imposición, que pasó a ser conocida como el *paquetazo*.

Claro está, la población ecuatoriana no se quedó con los brazos cruzados. A partir de ese momento, las ciudades del país quedaron sumidas en el caos, principalmente cerca de la capital, donde el mayor número de conflictos y concentraciones se presentaron en los edificios gubernamentales. En esta ocasión, fueron los indígenas del país quienes dirigieron la lucha y lograron, después de varias manifestaciones, la ocupación de calles, edificios, así

como enfrentamientos con las autoridades, con el fin de lograr que el presidente diera marcha atrás al Decreto 883. Si bien la declaración oficial de la derogación se dio tras una mesa de diálogo, no fue ésta el medio por el cual se llegó a la anulación del Decreto; en todo caso, fue por la acción colectiva de las masas.

Otro caso relevante sucedió en la nación del Perú. Situada en una época similar a los casos anteriores, a partir de 2019, la sociedad peruana vivió importantes cambios en su forma de organización política. En noviembre de 2020, Perú tuvo tres presidentes diferentes en tan sólo 9 días, lo cual es un claro indicador de una crisis social y política, pero ésta se remonta a cuando las personas se unieron para presionar al presidente de ese entonces, Martín Vizcarra, de disolver el Congreso.

Ésa no fue la única demanda de la gente. Llenas de hartazgo, las personas salieron a las calles, como en los casos anteriores, para hacer valer sus demandas. La sociedad comenzó a apropiarse del espacio público y a emplearlo como una forma de presión hacia el Estado para hacer valer su soberanía. Además de la disolución del Congreso, los peruanos demandaban la dimisión del fiscal general Pedro Chávarry.

Fue entonces cuando la sociedad peruana se dio cuenta del poder que tenía actuando de forma colectiva. Fueron las masas quienes cambiaron la historia del país. Bajo la consigna “Lo logramos. ¿Se dan cuenta de lo que somos capaces?”, demostraron la capacidad del pueblo para reescribir la historia y cambiar las condiciones políticas del país.

El saldo tampoco fue blanco: los testimonios sobre las decenas de lesionados peruanos durante las movilizaciones llenaban los encabezados. Pero, al final, se logró. No sólo se cumplieron sus primeras demandas, sino que, además, Manuel Merino, quien en ese momento ocupaba la presidencia, debió renunciar. Sin embargo, ello no fue suficiente para calmar los ánimos. Siendo consciente de su poder, el pueblo peruano siguió adelante. Tampoco aceptó la imposición, así como así, de nuevos presidentes.

En menos de una semana lograron derrocar a un presidente interino, junto con otros que hubo debido a la crisis política. Después, al igual que el caso chileno, el pueblo peruano buscó o, mejor dicho, exigió la creación de una nueva Constitución, sin aires dictatoriales.

Cabe mencionar que fueron vastas las manifestaciones, así como los lesionados y muertos en el caso de Perú. Las acciones del Estado fueron, una vez más, contradictorias a lo que señala su discurso, el cual puede encontrarse en la Constitución de 1993, en su artículo 35, que señala:

Los ciudadanos pueden ejercer sus derechos individualmente o a través de organizaciones políticas como partidos, movimientos o alianzas, conforme a la ley. Tales organizaciones concurren a la formación y manifestación de la voluntad popular. Su inscripción en el registro correspondiente les concede personalidad jurídica.

Como se aprecia, nuevamente el Estado señala en qué condiciones los ciudadanos pueden realizar manifestaciones y, además, cuáles de éstas son legítimas. Claro está, el Estado espera estas manifestaciones “legítimas” porque son las que puede controlar; saber qué partidos políticos, movimientos o alianzas son constituidos *conforme a la ley* le concede al Estado la oportunidad de actuar sobre ellos. A fin de cuentas, sigue controlándolos, dirigiendo su actuar y frenándolos cuando sea necesario. Sin embargo, una vez que las masas han entrado en acción, no hay forma de controlarlas, limitarlas ni de dirigirlas. Por ello, la única opción del Estado es enfrentarlas y, como éstas sí responden, lo que se obtiene, al final, es un conflicto, cuyo fin es cambiar la política de un país, como en Perú.

El último ejemplo que se recuperará en este trabajo es el de Colombia, el caso más reciente, en el que, de nuevo, el factor económico se hizo destacar. A raíz de una propuesta de reforma tributaria elaborada por el gobierno del presidente Iván Duque, publicada el 15 de abril de 2021, se hizo evidente hasta dónde la acción colectiva logró modificar los actos del Estado, pues, después de 4 días de manifestaciones continuas (iniciadas el 28 de abril), debió retirarse, el 2 de mayo del mismo año, la propuesta de reforma.

Como en el caso peruano, éste sería sólo el inicio. Una vez que el pueblo colombiano notó el alcance de su poder, las demandas se incrementaron. En este caso, fue en la ciudad de Cali donde se concentraron las protestas. Las redes sociales y los noticieros se inundaron con noticias sobre las violaciones de los derechos humanos ocurridas en el país. Se demandaba el respeto al derecho de protestar. De esto devino una gran crisis social, pues tampoco hubo saldo blanco: 42 muertos se sumaron a la lista de pérdidas en manifestaciones.

El caso colombiano es tan reciente que aún no se resuelve. Tras manifestaciones, paros nacionales y denuncias de violencia sistemática, las protestas contra el gobierno continúan. Sólo el pueblo decidirá hasta dónde llegará y cuáles serán las últimas consecuencias, pues ha decidido hacer valer el artículo tercero de su Constitución, que señala que “la soberanía reside exclusivamente en el Pueblo, del cual emana el poder público”. El Estado, ante esta toma de consciencia colectiva, sólo sabe responder con violencia.

Como puede observarse, hay ciertos patrones en los diferentes casos: el común denominador es la fuerza del Estado, que se hace presente ante las demandas de la ciudadanía, cuyo hartazgo se materializa en la forma de una masa; en ella, es posible percibir miedo, coraje e impotencia de quienes gritan y anhelan mejores condiciones de vida. Las imágenes son imposibles de ignorar: sollozos en los ojos, gritos ahogados, sangre derramada, cuerpos sin vida.

Hay varios países cuyas historias no fueron incluidas en este trabajo, debido, principalmente, a la premura del tiempo; sin embargo, resulta necesario destacar el caso de Cuba, Paraguay y Bolivia.

## CAP. 4. Apuntes hacia una psicología popular

### Nota introductoria

Hacer de la psicología social algo cercano a las personas implica que esta disciplina se acerque a las calles, en vez de llevar a las personas a un laboratorio, una base de datos o programas de análisis estadístico o categorial. Existen aspectos de la vida cotidiana que ningún diseño experimental puede aprehender, pues quedarían fuera de la metodología científica de la psicología y, por tanto, de sus intereses.

Es posible pensar una psicología social que reconozca el valor de las distintas expresiones cotidianas, como el chisme, las conversaciones, los gritos y consignas, que dan cuenta de una forma de comunicación diferente y, por ende, de una forma de sociedad que ha escapado a los estudios de la psicología social.

Por lo anterior, en el presente capítulo se esbozan las posibilidades, aunadas a críticas y propuestas, de conformar una psicología popular, en tanto psicología de las masas, trabajada desde la psicología colectiva. La diferencia entre éstas es meramente conceptual porque lo realmente importante es la forma en que se abordan las problemáticas y los fenómenos sociales que no pueden aislarse para comodidad de los investigadores. Consiste, a fin de cuentas, en encontrar una forma colectiva del sujeto y, a su vez, en hacer psicología. Quizá sea demasiado pensar en una metamorfosis del método, y para ello hay razones; tal vez la más importante sea buscar ir en contra de la centralización de la disciplina y dar cuenta de lo que ocurre en la periferia epistemológica, es decir, de los tópicos cuya relevancia ha sido desplazada frente a otros más *mainstream*, cuya popularidad es mayor para la academia y, claro, para los departamentos que otorgan presupuestos y becas.

Por último, se plantea una apuesta sobre el futuro de la psicología colectiva una vez puesto sobre la mesa el tema de las masas, interpelando al reconocimiento y al valor de las expresiones colectivas en la vida cotidiana y a una posible aproximación, así como al valor de las imágenes y de lo popular.

A fin de cuentas, lo que se propone es una psicología social política, partiendo desde la psicología colectiva, que teorice mejores formas de vida para todos.

## **Sobre lo político**

Las intenciones de este trabajo han sido políticas desde el inicio. Se trata de un intento de psicología política según la forma en que es considerada por Fernández:

Aquella psicología social, colectiva, histórica y/o cultural, que logra entender por sí misma que se puede tener una sociedad mejor, esto es, que la propia teoría psicológica contempla esa posibilidad o necesidad [que] implica un tipo de psicología social con conocimientos profundos de su propia disciplina e intereses más amplios que los de su propia disciplina [...] y solamente así pueden darse cuenta de que la sociedad en que se vive no está del todo bien, ni tampoco lo está su psicología social [...]. Hacer psicología política [...] consiste en hacer precisamente psicología. (2003, p. 254)

Eso es lo que estuvo buscándose a lo largo de este trabajo: hacer psicología, porque en ocasiones los términos, conceptos y teorías no son suficientes para describir la realidad, y a veces la distancia entre uno y otro es impuesta por la propia academia.

Así entendido, lo político puede encontrarse cuando se problematiza al respecto de las masas. Esta cuestión tiene que estar siempre presente, pues las masas son ese síntoma de que algo no está del todo bien. Los ejemplos vertidos son bastante claros: no está bien el totalitarismo ni la persecución política; tampoco está bien que los manifestantes desaparezcan ni que las autoridades, inmersas en su corrupción y negligencia, sigan sin enfrentar justicia alguna, y algo que definitivamente no está bien es que dicha justicia esté escrita por el mismo Estado, que prioriza el totalitarismo y la persecución de la oposición. Así, lo que está mal es la política y sus dinámicas de poder, y ello es, a fin de cuentas, lo que propicia la aparición de las masas latinoamericanas, que, poco a poco, logran cambios bastante significativos en la política —ahora sí en sentido partidista— de sus países.

Sin embargo, lo anterior es una verdad a medias: no todas las masas son políticas; por ello, fue necesario hacer una tipificación.

Ocurre, sin embargo, que los ejemplos retomados a lo largo del trabajo nos hablan de qué puede ser mejor. Y aunque parezca una obviedad, pareciera que nadie voltea a ver las razones del enojo y del furor que los caracteriza. Un síntoma que resulta evidente ante esta

situación es que es más fácil castigar a estudiantes que marchan, en las calles de la capital mexicana, exigiendo justicia por los camaradas desaparecidos en Ayotzinapa, que buscar a los responsables dentro de la cúpula del poder. Y es que los grilletes, cachazos, gases lacrimógenos y encapsulamientos ocurren en la calle, donde la protesta se materializa; sin embargo, ahí donde el crimen ocurre, nunca pasa nada. Y ése es otro síntoma, tal vez el más alarmante, de lo incorrecto: la inacción.

Es cierto que no se trata necesariamente de hacer activismo, pues la “psicología política no consiste tampoco en dedicarse activamente a transformar la sociedad” (Fernández, 2003, p. 254). Pero sí puede nombrar las cosas, o al menos los eventos que se suscitan en el devenir cotidiano porque, a fin de cuentas, no hablar de violencia es una forma de violencia. Señalarla es ya un primer paso que puede darse en medida de lo posible, pues no siempre se puede nombrar los fenómenos, pero sí dar cuenta de sus materializaciones. En efecto, existe una parte de la realidad que no tiene nombre: la afectividad. Lo afectivo no se torna palabra, sino imagen (Fernández, 2004b). Por ello, la acción de las masas es tan llamativa. El caos, su desorden y los destrozos a su paso no son más que una imagen de su acción, pues en ocasiones se torna imposible poner en palabras el miedo de salir a la calle, o el hartazgo de sufrir discriminación, o el dolor que produce la pérdida de un familiar o de un compañero de clases que dejará por siempre una silla vacía en el aula de clases. Dicha afectividad no es ajena a una sociedad que llora a sus desaparecidos.

El sentido político es también creador; es una poética de la calle. En efecto, “*poiesis* es, también, poesía del espacio, del color, de la vida en general; así, pues, como manifestaciones del proceso de politización, es posible considerar todas las formas de creatividad, incluyendo la contenida en los modos de vida” (Fernández, 1986). Los actos de resistencia crean una forma de posicionamiento político, fruto del hastío del pueblo frente al pisoteo de sus derechos por parte del Estado. Los ejemplos vertidos previamente (Chile, Colombia, Perú, Ecuador, entre otros) crearon —y a ello se refiere el sentido etimológico de *poiesis* (Corominas, 1983, citado en Fernández, 1986)— una forma de resistencia a partir de las manifestaciones cotidianas, porque es cierto que las masas aparecen; sin embargo, lo que gesta su creación se remonta a un pasado más antiguo que su historia.

Otra forma de abordar las intenciones políticas del presente trabajo en las latitudes epistemológicas del sur se adhiere a la propuesta de Fernández, según la cual:

La contribución de una psicología social latinoamericana a la psicología social global consiste en aquellos puntos de vista, y versiones de la realidad, que no están, o ya no están, o no pueden estar, o no les interesan a los psicólogos sociales de otras partes, sea por motivos históricos, de tradición intelectual, de proyecto de sociedad, incluso de exceso de presupuesto económico. (2019, p. 2)

La apuesta por retomar la psicología de las masas como un tópico dentro de la psicología social es justamente para plantear un punto de vista que ya no está o se ha olvidado o no interesa, lo cual tal vez se deba a la falta de control que uno puede tener sobre las masas, la nula posibilidad de experimentación o su naturaleza cambiante e impredecible. Pero evitar hablar de ellas no significa que hayan dejado de existir. Lo único que pasa cuando se omite el tema es que la psicología social pierde un campo de estudio esencial para la política latinoamericana.

Por esta razón, hablar de masas es, necesariamente, un acto político. Tomando en cuenta las consideraciones previas, resulta también imperativo recuperar la reflexión acerca de nuestra realidad más inmediata, por ejemplo, sobre los problemas nacionales. Y eso es también una forma de acercar la psicología social a las personas; es salir de los laboratorios y de la operacionalización (que no está mal, ni mucho menos), pero lo importante es hacer algo diferente, ya que esos afectos, *ergo*, las imágenes de las masas, sólo pueden ser apreciados en su genuino accionar. Es imposible citarlos, manipularlos como variables y esperar que el investigador replique algún resultado. Lo más que puede hacerse es observar cómo se hacen presentes y aprender de ellos, así como reconocer que hay dimensiones fuera de lo racional que funcionan con sus sinsentidos, lógicas afectivas y contradicciones. Mientras más pronto se les haga caso, menos siglos de historia perderemos bajo la ilusión de control pretendida desde las instituciones (la academia, el Estado). Así, como posicionamiento político, una tesis que hable al respecto es una irrupción a la normativa académica.

## **Entre las instituciones y las calles**

Hace casi 20 años, en 2003, Fernández publicó un artículo titulado “La psicología política como estética social”, texto que, sin lugar a duda, es un punto de partida e importante referencia en el presente trabajo. Si en el apartado anterior se recuperó la noción de *psicología política* vertida en dicho texto, en la presente sección se retoma el *lujo de la psicología social*, que puede ser considerado como una forma de referirse a la psicología social construida desde el privilegio académico. En palabras de Fernández:

El tipo de psicología social que se lleva a cabo en las universidades y en el campo laboral tiene, indiscutiblemente, una forma mecánica: no está interesada en entender cómo puede ser una sociedad mejor; lo único que le interesa es cómo triunfar en ésta, o, en el mejor de los casos, cómo corregir ciertos desperfectos mediante la aplicación. En este sentido, se trata de una psicología social despolitizada. (2003, p. 265)

Lo mismo podría afirmarse al momento de escribir esta tesis: pareciera que la psicología social sigue encerrada en las instituciones, y cuando sale de éstas se vuelve, en todo caso, una forma de activismo, lo cual no está mal ni es objeto de juicio alguno, pero sí lleva a pensar en la posibilidad de que la psicología social cambie en cuanto a sus aplicaciones. Fernández comenta dos espacios de suma importancia a nivel nacional, debido a las implicaciones económicas que tienen: las universidades y el campo laboral. A éstos podrían añadirse las calles. En efecto, de un lugar a otro no hay espacio vacío; ese espacio es la calle, y lo mismo ocurre en ella que en otros sitios o, en todo caso, lo mismo es omitido por la disciplina.

Tal vez la falta de politización de la psicología social en el campo laboral se deba a que los psicólogos sociales trabajan desde la academia; por ello, su experiencia laboral es mínima, comparada con la experiencia académica. Habrá quienes tengan mucho prestigio; no obstante, contarán con poco desarrollo, al menos, fuera del campo docente.

Por tal motivo, el campo laboral resulta extraño para la psicología social; incluso, cabe preguntarse siquiera si éste existe, pues la gran mayoría de egresados de esta disciplina termina ocupando empleos destinados para otros perfiles profesionales: desde el

departamento de recursos humanos de cualquier empresa, hasta el trabajo social de alguna ONG. ¿Es siquiera posible politizar la psicología social más allá de los artículos, ensayos y críticas? Ése pareciera ser el menor de los intereses ante la demanda de salario, prestigio y cúmulos de investigaciones.

El estudio de las masas se ha dejado de lado, quizá porque ocurren en las calles. Su análisis no es interesante para la psicología social, que se ve más atraída hacia los datos, recogidos en entrevistas o en aplicaciones de test. Asimismo, considerando los intereses del Estado, se vuelve impensable diseñar políticas públicas que salvaguarden la integridad de quienes ponen en peligro el *statu quo*; por ello, cuando hubo revoluciones en América Latina, los psicólogos sociales no tuvieron nada qué decir.

El lugar del psicólogo social está, como lo menciona este apartado, entre las instituciones y las calles. La institucionalización de la disciplina es de por sí una manera de presentar diferentes formas de trabajo, igual de válidas, ante las tendencias académicas hegemónicas; entonces, dinamitar las instituciones será tan radical y activista como uno quiera, pero de psicología tendrá muy poco. En todo caso, se debe actuar desde la institución y proponer formas de trabajo diferentes a las aplicadas desde hace casi 20 años, o incluso más, con el objetivo de mejorar la sociedad y sus condiciones de vida.

Sin embargo, no porque se trabaje desde las instituciones, se debe olvidar la sociedad estudiada, ni sus problemas ni su origen, pues sin lo que ocurre en las calles, no habría tópico para las investigaciones de la psicología social. En todo caso, otro problema que puede surgir es la individualización de los fenómenos; en efecto, “el individualismo interpela la psicología social desde hace tiempo y no ha dejado de hacerlo en los años recientes” (Morales, 2000, p. 237). Ahora, 20 años después, el individualismo sigue presente, y quizá nunca se vaya; pero, frente a ello, existe la posibilidad de trabajar desde un enfoque colectivo, para que todo lo que se le ha quitado a la sociedad al momento de individualizarla, recobre sentido: historia, cultura, espíritu, afectividad e imágenes. Para eso está la psicología colectiva.

## **Lo que compete y compromete: el futuro de la disciplina**

Siendo este apartado el último momento para verter en el texto las ideas sobre la psicología social de las masas, la psicología colectiva y la psicología social política, baste mencionarse que esta distinción es innecesaria. Y es que realmente, considerando los últimos dos apartados, este trabajo trata sobre una psicología política, vista a partir de la psicología colectiva, cuyo objeto es el estudio de las masas, un estudio antaño olvidado y que, poco a poco, cobra fuerza e interés. Tal vez porque cada vez se está llegando más a callejones sin salida, tal vez porque las crisis forman parte de la historia (e incluso más, del presente de la psicología), o tal vez porque los objetos de estudio han sido tan individualizados que ya no queda mucho para decir al respecto, resulta necesario considerar nuevos objetos de estudio o, bien, cambiar las aproximaciones hacia los existentes.

Ha llegado el momento de hacer una apuesta hacia el futuro de la disciplina, considerando sus compromisos y limitaciones, hasta dónde sí y hasta dónde no: hasta dónde se deja la psicología social y comienza el activismo; hasta dónde las investigaciones contemporáneas son más adornos al currículum del autor que propuestas para una vida mejor. Pareciera que la psicología social, en su anclaje académico, es ajena, lejana e indiferente a lo que ocurre en sociedad. Aunque es cierto que a la sociedad le da igual si se la observa con ojos de psicólogo, antropólogo, sociólogo o filósofo, nosotros —los psicólogos sociales— no deberíamos mostrarnos indiferentes. Deberíamos, en medida de lo posible, entrar en acción.

Así, siguiendo las ideas de Fernández (2019) escritas en su texto *La psicología colectiva como forma latinoamericana de la psicología social*, se plantea una forma de trabajo que consiste en tres propuestas: *a)* empezar al revés; *b)* analizar la afectividad colectiva; *c)* femineizar la metodología. Sin afán de ser opositor, a continuación se hará una revisión de la psicología social, con base en la psicología de las masas y a partir de la psicología colectiva, tal cual ha sido elaborada en las líneas del presente trabajo, en aras de ofrecer algunas posibilidades en torno al impacto que ésta puede tener en nuestra sociedad, más no su aplicabilidad.

Lo que se plantea es que la psicología de las masas, desde la psicología colectiva, es una forma de psicología popular, dado el contexto latinoamericano. Entiéndase por

*psicología popular* una aproximación a la vida cotidiana de los pueblos, en el sentido del *Volk*, es decir, una psicología social escrita desde el pueblo y no desde las instituciones: una psicología social *para* el pueblo, su comprensión, politización e interés, en vez de una psicología social que sirva para operacionalizarlo, predecir sus conductas y, finalmente, controlarlo. Para ello, se plantean tres propuestas que están articuladas con las mencionadas por Fernández:

***Primera propuesta: politizar lo popular***

Desde la psicología colectiva, hay un valor en el chisme, en los gritos, en el albur y en la conversación cotidiana que se le escapa a la psicología social, pues resulta difícil operacionalizar y categorizar todo el bullicio comunicativo del día a día. El interés por las masas ha ido desplazándose cada vez más lejos del centro de la psicología social, espacio que ha sido ocupado por la cognición social, la psicología de los grupos y, ahora, por la psicología crítica. Los temas que dejaron de interesar se trasladaron del centro a la periferia, y formaron un perímetro de desinterés presupuestal, conocido como *barbarie teórica*.

Así, la psicología social comenzó a desarrollarse sin masas, sin bullicios, sin desorden —todo en paz, aunque con crisis—, y salió adelante. Ello, en términos políticos, no resultó exitoso, porque cuando se busca politizar los fenómenos sociales, se termina haciendo otra cosa, como activismo, que no es psicología. Por ello, es indispensable politizar lo popular: a partir de la forma ya explicada de *psicología política*, hay que pensar en las masas, aquel tema olvidado por la psicología social, con un valor conceptual, teórico y empírico, a partir de su materialización, para que deje de ser una variable extraña, un dato fuera del radar o algo pasado de moda.

Si bien los psicólogos sociales se aventuran cada vez más a las calles, sigue sin existir una forma de agendar el actuar colectivo de las masas; por ello, es necesario que, cuando esto tenga lugar —si es que llegara a pasar—, no esté exento de valor. Además, será indispensable que la manifestación de las masas sea considerada válida, real y necesaria, porque, junto a la centralización de la disciplina, existe también una centralización de las problemáticas, donde lo popular, lo periférico y barbárico rara vez son tomados en cuenta.

### ***Segunda propuesta: imaginar los afectos***

Esto no se refiere a cerrar los ojos y pensar en la tristeza como un personaje azul, de ojos llorosos. Se trata, literalmente, de hacer de los afectos una imagen, porque siempre está presente la idea de medir del 1 al 10 “qué tanto amas a tu pareja”, y quién sabe cómo entienda cada persona esta escala, porque, aunque se operacionalice, habrá aspectos periféricos — como se entiende desde la primera propuesta— que escapen al lenguaje de la ciencia. Un caso menos cursi y más alarmante es buscar qué sentimiento provoca haber perdido a un familiar víctima de violencia.

En efecto, no hay palabras para ello; considerar la tristeza o el enojo, sin una imagen de por medio, no nos dirá lo que siente una persona; sólo manifestará cuál es el significado técnico de los sentimientos. Las imágenes, por el contrario, sí pueden expresarlo, y de éstas hay cientos de ejemplos: los rostros de las personas durante las manifestaciones en Chile, en Colombia o en cualquier país de Latinoamérica donde hayan comenzado las luchas contra el Estado; la imagen de un compañero caído, asesinado por la policía; la fotografía de una amiga, situada bajo la leyenda “vista por última vez...”; un padre llorando por un lugar vacío en su mesa, que su hijo jamás volverá a ocupar. Ésas son las imágenes de los afectos: imágenes que duelen.

En torno a la psicología colectiva, las masas son una imagen muy vívida de cómo se ve, por ejemplo, la euforia —como cuando México clasificó a octavos de final en la Copa del Mundo—, pero también el enojo, la frustración y la ira en cada 8M, en manifestaciones como el *#BlackLivesMatter* y en los ojos de quienes protestan, que, tras un cubrebocas o bufanda, son la viva imagen de la resistencia. Si la psicología colectiva pudiera trabajar con lo que sienten las masas y, aun mejor, validarlo, tanto la academia como otras instituciones —por ejemplo, el Estado— entenderían el valor de las masas, el respeto que merecen y el afecto que vuelven imagen mediante su materialización. Y así, tal vez, se las escuche, en vez de reprimirlas.

### ***Tercera propuesta: colectivizar el método***

Recuperando a Fernández (2019), quien señala que “la contribución latinoamericana a la psicología social consiste en la teorización de una psicología colectiva capaz de interpretar

los procesos afectivos mediante una metodología comprensiva” (p. 7), se propone hacer del sujeto de análisis un sujeto colectivo, en vez de individual. Esto implica considerar las limitaciones metodológicas que devengan, como, por ejemplo, la imposibilidad de controlar o manipular las variables, el contexto y al propio sujeto de investigación, y ni qué decir de los resultados.

Una metodología colectiva será capaz de ver el devenir del sujeto en condiciones bajo las cuales actúa por sí mismo y ante las cuales puede responder, aunque dicha respuesta signifique bajar los brazos. En efecto, una psicología social cuyo objeto no sea individual, sino colectivo, obligará a cambiar la metodología para aproximarse a él y, por lo tanto, los productos de cada aproximación serán también diferentes a las conclusiones científicas de un método individual. Entonces, comenzará a pensarse en políticas públicas, si fuera el caso, que consideren la acción de las masas —en tanto entes colectivos— como válidas, sin necesidad de que la respuesta inmediata sea el despliegue de las fuerzas armadas.

Será también oportunidad para dar cuenta de una psicología popular, en la que las expresiones periféricas sean significativas para la investigación. Pero, aun más, será una manera de descentralizar la disciplina al presentar una forma contraria a la norma, justo como se presentan las masas, porque buscar el orden donde no lo hay, establecer control en un lugar de caos, o buscar razonar con la irracionalidad de las masas, es hacer lo mismo que las instituciones buscan hacer con la realidad: controlarla en medida de lo posible. Colectivizar el método es dar cuenta de las imposibilidades de los laboratorios y entender que, quizá, sea momento de hacer las cosas diferentes y, con ello, cambiar un poco las condiciones sociales, preferentemente, hacia algo mejor.

En suma, se concuerda con Fernández (2019) cuando señala que “la afectividad, la femineidad y la colectividad, es justo todo lo que la psicología social latinoamericana debe retomar” (p. 7), y se añaden, a su vez, las imágenes y lo popular y, por último, esa necesidad de buscar que se viva un poco mejor.

## Comentarios finales

Por último, unas palabras de cierre al respecto del trabajo realizado. Lo primero es que teorizar no es sencillo, ni siquiera podría asegurar que lo haya hecho. Pero, al menos, se generó una propuesta. La dificultad radica en que nunca se nos enseña a hacerlo. Es cierto: cuando uno estudia psicología social, ya sea en licenciatura o maestría, se aprende sobre teorías, autores, historia y sobre herramientas metodológicas que son bastante útiles. Sin embargo, a veces falta la invitación hacia plantear ideas diferentes a las que se estudian durante tantos años.

Lo anterior corresponde con las críticas presentadas en la última parte del trabajo, pues la predilección institucional por una psicología social experimental inclinada hacia la aplicabilidad está limitando las expresiones de diferentes propuestas. Lejos de pensar nuevas formas de abordar las problemáticas sociales, que son diferentes a las que había conforme fueron surgiendo diferentes teorías, lo que se tiene como resultado es siempre más de lo mismo. Por eso existe, quizás, una falta de politización en psicología social, y tal vez a ello se deba que los académicos encuentren en el activismo ese espacio de acción negado desde la propia academia.

Retomar la psicología de las masas como elemento central de la discusión tampoco fue del todo sencillo, pues es un tema tan olvidado que las referencias son mínimas, sobre todo en un sentido contemporáneo. Pero hay quienes —y me incluyo—, ya sea por nostalgia, necesidad, ganas o simple curiosidad, retomaron el tema de las masas para volverlo una discusión actual. No creo que sea coincidencia que el enfoque de trabajo de estos autores sea la psicología colectiva, pues para ésta las masas sí tienen valor, aun con su irracionalidad y afectividad, característica que la psicología social fue dejando de lado.

Tal vez, igual que las masas, este trabajo sea una postura de necesidad frente a un orden establecido, si bien, no por el Estado, sí por la academia. Afortunadamente, hay formas de librar dicho orden y de inmiscuirse en las fronteras de lo permitido. Eso sí: el hecho de estar de acuerdo con el tema no implica que se esté de acuerdo con todo. Por ello, con el debido respeto hacia los autores retomados, no hubo razón alguna para evitar contraargumentar y discutir al respecto.

Si fuera necesario elegir unas últimas palabras, diría que el futuro de la psicología social está en su pasado, justo como recupera la cita de Fernández (2013b), con la que se inició este trabajo. Ojalá que en la psicología de las masas sea posible encontrar el futuro de nuestra disciplina, porque, se logre o no, las masas seguirán existiendo, y conseguirán que las condiciones políticas y sociales cambien. Y la psicología social, por tanto, también deberá hacerlo.

## Referencias

- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de filosofía* (2da ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Aguado T., J. M. (2004). *Introducción a las teorías de la comunicación y la información*. Universidad de Murcia.
- Alberoni, F. (1977). *Movimiento e institución. Teoría general*. Editora Nacional.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión.
- Álvaro, J. L. y Garrido, A. (2003). *Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*. McGraw Hill.
- Arciga B., S. (1991). *El lado oscuro de la psicología de las multitudes* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/el-lado-oculto-de-la-psicologia-de-las-multitudes-393362?>
- Arciga B., S. (2012). La ciudadanía como arquitectura del pensamiento y la memoria social. *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 8(1), 45-64.  
<https://www.redalyc.org/pdf/726/72623424003.pdf>
- Arciga B., S., Rodríguez P., S. I., González N., M. y Tinoco A., R. (2018). Del surgimiento de la Psicología Social a la formación disciplinar institucionalizada. En A. M. Jacó-Vilela (Ed.), *Psicología social. Itinerarios en América Latina* (pp. 111-146). Juruá Editora.
- Ardila, R. (1968). Orígenes de la psicología industrial. *Revista Colombiana de Psicología*, 13(1-2), 123-133.  
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/34482>
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Baietti, E. (2018, diciembre). Criminal crowds: Responsibility attribution and social control in Sighele and Le Bon. *Rivista di Psicopatologia Forense, Medicina Legale, Criminologia*, 23(3), 160-165.

- Bautista L., A. (2005). *La calle como espacio comunicativo: un análisis psicosocial* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/la-calle-como-espacio-comunicativo-un-analisis-psicosocial-71934?>
- Bautista L., A. (2016). Lo colectivo de la sociedad. Comentarios a *La bestia social*. *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 12(1), 167-175.  
<http://www.scielo.org.mx/pdf/polis/v12n1/1870-2333-polis-12-01-00167.pdf>
- Bautista L., A. (2017). Lo psicocolectivo: un intrincado objeto de estudio. *El Alma Pública*, (20), 53-68. [https://0201.nccdn.net/1\\_2/000/000/125/63a/AP20completa.pdf](https://0201.nccdn.net/1_2/000/000/125/63a/AP20completa.pdf)
- Bautista L., A. y Martínez T., G. (2006). Esbozo histórico-conceptual de la psicología social comunicativa, desde un punto de vista comunicativo. *Athenea Digital*, (10), 185-194.  
<https://atheneadigital.net/article/view/n10-bautista-martinez>
- Besnard, P. (1998). Anomia y fatalismo en la teoría durkheimiana de la regulación. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (81), 41-62.  
[http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_081\\_05.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_081_05.pdf)
- Blanco, A. B. (2014). *La estructuración y dinámica de los públicos. Recuperando la perspectiva microsociológica de Gabriel Tarde*. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. <https://www.aacademica.org/000-099/68.pdf>
- Boring, E. G. (1980). *Historia de la psicología experimental*. Editorial Trillas.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Cabot, J. T. (2006). La guerra de las Dos Rosas, duelo por el trono inglés. *Historia y vida*, (458).
- Castellanos, R. (2005). *Sobre cultura femenina*. Fondo de Cultura Económica.
- Collier, G., Minton, H. L. y Reynolds, G. (1996). *Escenarios y tendencias en psicología social*. Tecnos.
- Constitución de la República de Ecuador. (2008).

[https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_eu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_eu_const.pdf)

Constitución Política de Colombia. (1991).

<https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>

Constitución Política de la República de Chile. (2010).

[https://www.oas.org/dil/esp/constitucion\\_chile.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_chile.pdf)

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (2021).

[http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf\\_mov/Constitucion\\_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf)

Constitución Política del Perú. (1993).

[https://www.oas.org/juridico/spanish/per\\_res17.pdf](https://www.oas.org/juridico/spanish/per_res17.pdf)

Córdova, A. (1979, enero-marzo). La política de masas y el futuro de la izquierda en México.

*Cuadernos Políticos*, (19), 14-49.

<http://cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.19/CP19.4.ArnaldoCordova.pdf>

Corral T., H. (2011). Contribución a la historia de la libertad de expresión parlamentaria: el discurso de Tomás Moro como Speaker del Parlamento inglés de 1523. *Estudios Constitucionales*, 9(2), 429-452.

[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0718-52002011000200011&lng=pt&nrm=iso](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-52002011000200011&lng=pt&nrm=iso)

Crespo, J. A. (1990, julio-septiembre). Los estudiantes universitarios frente al discurso oficial. *Foro Internacional*, 30(121), 120-136.

<https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/1231>

Crespo S., E. (1995). *Introducción a la psicología social*. Editorial Universitas.

Danziger, K. (1983). Orígenes y principios básicos de la Völkerpsychologie de Wundt. *British Journal of Social Psychology*, (22), 303-313.

<http://historia.psico.unlp.edu.ar/wp-content/uploads/sites/25/2020/02/Danziger-K.-1983-2010-Or%C3%ADgenes-y-principios-b%C3%A1sicos-de-la-V%C3%B6lkerpsychologie-de-Wundt.pdf>

- Delouvée, S., Fernández C., P. y Navalles G., J. (2014). *La bestia social*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- De Sousa S., B. (2011, julio-septiembre). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (54), 17-39.  
[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur\\_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana\\_2011.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf)
- Diriwächter, R. (2004, marzo). Völkerpsychologie: The Synthesis that Never was. *Culture and Psychology*, 10(1), 85-109.  
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1354067X04040930>
- Diriwächter, R. (2012). Völkerpsychologie. En J. Valsiner (Ed.), *The Oxford handbook of culture and psychology* (pp. 43-57). Oxford University Press.
- Dudet L., C. y Javiedes R., M. L. (2011, junio). El pensamiento de la Psicología Social. *Espacios en Blanco. Revista de Educación*, 21, 59-84.  
<https://www.redalyc.org/pdf/3845/384539803003.pdf>
- Durkheim, E. (s. f). *La división del trabajo social*.  
<https://aulavirtual4.unl.edu.ar/mod/resource/view.php?id=2029>
- Escobar D., M. G. (2014, enero-abril). Una mirada a la historia oficial de la psicología y su repercusión en la formación universitaria de educadores. *Educere*, 18(59), 29-34.  
<https://www.redalyc.org/pdf/356/35631103003.pdf>
- Esteban, M. y Ratner, C. (2010, junio-septiembre). Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en psicología cultural. *Revista de Historia de la Psicología*, 31(2-3), 117-136.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330218>
- Farr, R. (1983). Wilhem Wundt (1832-1920) y los orígenes de la psicología como una ciencia social y experimental. En G. De la Rosa C., H. Meza A. y J. J. Vázquez O. (Comps.), *Historia de la psicología social* (Vol. 1). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Felski, R. (1989). *Beyond Feminist Aesthetics. Feminist Literature and Social Change*. Harvard University Press.

- Fernández C., P. (1986). La función de la psicología política. *Boletín de la Asociación Venezolana de Psicología Social*, 9(1).
- Fernández C., P. (1994a). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. Anthropos.
- Fernández C., P. (1994b). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Anthropos.
- Fernández C., P. (2003). La psicología política como estética social. *Revista Interamericana de Psicología*, 37(2), 253-266. <https://www.box.net/s/mp4h0bqf1h>
- Fernández C., P. (2004a). *La sociedad mental*. Anthropos.
- Fernández C., P. (2004b). 1890, 1940, 1990: metodología de la afectividad colectiva. En J. Mendoza G. y M. A. González P. (Coords.), *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología* (pp. 87-118.). Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México; Miguel Ángel Porrúa.
- Fernández C., P. (2007). *El concepto de psicología colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández C., P. (2011). *Lo que se siente pensar o la cultura como psicología*. Taurus.
- Fernández C., P. (2013a). El espacio como entidad psíquica. En S. Arciga B., J. Juárez R. y J. Mendoza G. (Coords.), *Introducción a la psicología social*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fernández C., P. (2013b). *El tiempo a los 20 años en el siglo XXI* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xNsKshaantc>
- Fernández C., P. (2019, febrero 11). *La psicología colectiva como forma latinoamericana de la psicología social*. Psicología Pop. <http://dialogosaca.blogspot.com/2009/02/la-psicologia-colectiva-como-forma.htm>
- Fernández C., P. (2020). Con el pensamiento en la mirada. *Revista SOMEPSO*, 5(1), 11-27. <https://revistasomepso.org/index.php/revistasomepso/article/view/5>

- Fernández, O. D. y Delfino, G. I. (2004). *El concepto de masas en la sociedad contemporánea*. XI Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología; Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-029/165.pdf>
- Ferrater M., J. (2009). *Diccionario de filosofía. Tomo I: A-K*. Montecasino.
- Focillon, H. (2010). *La vida de las formas seguida de Elogio de la mano*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fraser, N. (1993, marzo). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, 23-58. [https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista/article/view/1640](https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1640)
- García, J. E. (2017). A ciento cincuenta años del nacimiento de Edward Bradford Titchener: Coincidencias y diferencias con Wundt. *Cuadernos de Neuropsicología*, 11(3), 78-112. <https://www.cnps.cl/index.php/cnps/article/view/302>
- Greenwood, J. D. (2003). Wundt, Völkerpsychologie and experimental social psychology. *History of Psychology*, 6(1), 70-88. <https://psycnet.apa.org/record/2003-04480-005>
- Guillén L., E. (2001). Los parlamentos y el tiempo. El ejemplo inglés hasta la “Revolución Gloriosa”. *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, (36-37), 161-194. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/623905.pdf>
- Halbwachs, M. (1939). *Conscience individuelle et esprit collectif*. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs\\_maurice/classes\\_morphologie/partie\\_2/texte\\_2\\_3/conscience\\_individuelle.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/classes_morphologie/partie_2/texte_2_3/conscience_individuelle.pdf)
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Herder, J. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Losada.
- Hothersall, D. (1997). *Historia de la psicología*. McGraw Hill.
- Höffe, O. (2010). *Ciudadano económico, ciudadano del Estado y ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Katz.

- Houtart, F. (2006). Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. *Pasos*, (125), 11-16.  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa\\_Rica/dei/20120710033708/movimientos.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710033708/movimientos.pdf)
- Jahoda, G. (1993). *Crossroads between Culture and Mind. Continuities and Change in Theories of Human Nature*. Harvard University Press.
- Kalmar, I. (1987). The Völkerpsychologie of Lazarus and Steintal and the Modern Concept of Culture. *Journal of the History of Ideas*, 48(4), 671-690.  
<https://www.jstor.org/stable/2709693>
- Klautke, E. (2010, mayo). The Mind of the Nation: The Debate about Völkerpsychologie, 1851-1900. *Central Europe*, 8(1), 1-19.  
[https://www.researchgate.net/publication/233678332\\_The\\_Mind\\_of\\_the\\_Nation\\_The\\_Debate\\_about\\_Vlkerpsychologie\\_1851-1900](https://www.researchgate.net/publication/233678332_The_Mind_of_the_Nation_The_Debate_about_Vlkerpsychologie_1851-1900)
- Klautke, E. (2013). *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851-1955*. Berghahn Books.
- Lazarus, M. (2003). *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Philosophische Bibliothek.
- Lazarus, M. y Steintal, H. (1860). *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, K. R. Hofbuchhändler.  
<https://archive.org/details/zeitschriftfrvl00steigoog>
- Leahey, T. (1998). *Historia de la psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico*. Prentice Hall.
- Le Bon, G. (2007). *Psicología de las masas*. Último Reducto.
- Loreto S., G. A. (1997). *Psicología estética: Susanne Langer, afectividad y simbolismo* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/psicologia-estetica-susanne-langer-afectividad-y-simbolismo-448618>

- Lotze, H. (1885). *Microcosmus: an essay concerning man and his relation to the world*. T. & T. Clark.  
<https://archive.org/details/microcosmusesay01lotzuoft/page/n3/mode/2up>
- Mateos S., S. (2013). Construcción de la feminidad normativa y sujeto político. *Investigaciones Feministas*, 4, 297-321.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/43894>
- Márquez E., J. W. (2014, enero-junio). Michel Foucault y la Contra-Historia. *Revista Historia y Memoria*, (8), 211-243. <http://www.scielo.org.co/pdf/hismo/n8/n8a07.pdf>
- Medina L., J. A. A. (1990). *La objetividad en el conocimiento psicológico* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/la-objetividad-en-el-conocimiento-psicologico-66509>
- Morales, F. (2000). Individualismo y psicología social. *Revista de Psicología General y Aplicada*. 53 (2). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2356894>
- Murillo, M. V. (2021, julio-agosto). Protestas, descontento y democracia en América Latina. *Nueva Sociedad*, (294). <https://nuso.org/articulo/protestas-descontento-y-democracia-en-america-latina/>
- Navalles G., J. (2004). El transcurrir de la memoria colectiva: ecos, huellas y vestigios. En S. Arciga B., A. Bautista L., C. Dudet L., M. A. González P., M. Javiedes, J. Juárez Romero, J. Mendoza G., E. Ramos L., S. I. Rodríguez, J. Álvarez B. y G. A. Martínez L. (Eds.), *Del pensamiento social a la participación. Estudios de psicología social en México* (pp. 93-112). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Navalles G., J. (2007). *Idea de atmósfera: psicología social y otros prolegómenos* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro]. Acervo Digital de la Universidad Autónoma de Querétaro. <http://ri.uaq.mx/xmlui/handle/123456789/1567>
- Navalles G., J. (2009). Retrospectivas disciplinares: tres historias cortas de Wilhelm Wundt. *Athenea Digital*, (15), 135-147. <https://atheneadigital.net/article/view/n15-navalles>



- Pérez C., F. (1980). *Sobre el desarrollo de la ciencia* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Digital de la Universidad Nacional Autónoma de México. <http://132.248.9.195/pmig2017/0034234/Index.html>
- Picavet, F. (1889). Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft herausgegeben von Lazarus und Steinthal. *Revue Philosophique de la France et de l'Étrangers*, 28, 553-560. <https://www.jstor.org/stable/41075163>
- Przeworski, A. (1998). El Estado y el ciudadano. *Política y Gobierno*, 5(2), 341-379. <http://www.politicaygobierno.cide.edu/index.php/pyg/article/view/495>
- Quijada, M. (2006). La caja de Pandora. El sujeto político indígena en la construcción del orden liberal. *Historia Contemporánea*, 33, 605-637. <https://ojs.ehu.es/index.php/HC/article/download/4185/3731>
- Retamozo B., M. (2009). Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 51(206), 69-91. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-19182009000200004&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-19182009000200004&script=sci_abstract)
- Rodríguez O., A. M. (2018, julio-diciembre). Conciencia colectiva: del estructuralismo marxista al biopragmatismo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 153-173. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/5055>
- Romero, J. L. (1976). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Siglo XXI.
- Soto-Ramírez, J. (2015). Psicología social ¿para qué? *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (52), 48-59. <https://www.moebio.uchile.cl/52/soto.html>
- Sauer, W. (1992). El problema del Estado nacional alemán. *Ayer*, (5), 27-70. [https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/5-1-ayer5\\_ElEstadoAleman\\_CarrerasAres.pdf](https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/5-1-ayer5_ElEstadoAleman_CarrerasAres.pdf)
- Sighele, S. (1891). *La folla delinquente*. Fratelli Bocca.

- Sighele, S. (1892). *La muchedumbre delincuente*. La España Moderna.  
<http://52.156.65.32/cgi-bin/koha/opac-retrieve-file.pl/?id=10cd3cdf570274933565d02f975c5339>
- Sloterdijk, P. (2006). El desprecio de las masas. *Revista de Santander*, (1), 46-53.  
<https://www.uis.edu.co/webUIS/es/mediosComunicacion/revistaSantander/revista1/desprecioMasas.pdf>
- Spencer, H. (1870). *The Principles of Psychology*. Williams and Norgate.
- Suárez M., R. R. (2004). Sobre la noción de historicidad. En S. Arciga B., A. Bautista L., C. Dudet L., M. A. González P., M. Javiedes, J. Juárez Romero, J. Mendoza G., E. Ramos L., S. I. Rodríguez, J. Álvarez B. y G. A. Martínez L. (Eds.), *Del pensamiento social a la participación. Estudios de psicología social en México* (pp. 39-56). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Suárez M., R. R. (2006). *Apuntes para una psicología social histórica* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://repositorio.unam.mx/contenidos/apuntes-para-una-psicologia-social-historica-74053>
- Tristán, F. (2003). *Feminismo y socialismo*. Los Libros de la Catarata.
- Vaccotti, L. (2018, enero-abril). La construcción de un sujeto político. Migrantes y lucha por la vivienda en Buenos Aires. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 26(52). [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1980-85852018000100037](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852018000100037)
- Valdez M., J. L., Cruz A., M. A., Mondragón, J. A., Poblette M., L., Vara B., E., Salinas S., R. y García M., C. L. (2002, julio-diciembre). El significado psicológico de “ciudadano”, “PRI” y “Fox”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM*, 12(2), 175-205.  
[https://www.redalyc.org/pdf/654/65412210.pdf?origin=publication\\_detail](https://www.redalyc.org/pdf/654/65412210.pdf?origin=publication_detail)
- Warner, M. (2008). *Públicos y contrapúblicos*. Universidad Autónoma de Barcelona.

Wundt, W. (1863). *Vorlesungen über die Menschen-und Thierseele*. Forgotten Books.  
<https://archive.org/details/vorlesungenber00wund>

Wundt, W. (1907). *Lectures on human and animal psychology*. Swan Sonnenschein & Co.  
<https://psycnet.apa.org/PsycBOOKS/toc/13658>