

La lenta usura: Le Bon y las multitudes

Raymundo Mier*

La *masa* ha sido una invención reciente e incierta del discurso. Nacida con la consolidación de las ciudades y el Estado, aliada y a veces confundida con *pueblo* desde el siglo XVII hasta nuestros días, la masa recibió su perfil ambivalente en la palabra política:

El pueblo es definido como un conjunto, una masa, una multitud que habita un lugar, una ciudad; es también la población de un país. El pueblo es una reunión de personas que llenan, pululan, se multiplican, cubren, garantizan... y eventualmente azolan y devastan.¹

Hay una confluencia entre pueblo y multitud, pero también el pueblo designa un conglomerado virtual cuyo sólo vínculo es la coexistencia en los límites de una geografía y el común sometimiento al influjo de una memoria y a la trama indemostrable de normas apenas explícitas. Ambas figuras: la multitud en acto y la multitud virtual reaparecerán fusionadas bajo la noción de *masa*. No sólo en las tempranas teorías políticas cuya referencia era el pueblo, también en las sucesivas psicologías y las reflexiones más contemporáneas hasta los textos de Baudrillard.

* Lingüista. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Bollème, Geneviève, *Le peuple par écrit*, París, Seuil, 1986, p.34.

Poco después de esa irrupción dual de la multitud y quizá bajo el influjo del romanticismo se engendró a partir de ella una psicología que guardó la ambivalencia heredada de las filosofías y los tratados políticos: unas veces, alusión indiferente a los conglomerados de "ciudadanos", nombre subyacente a los fervores nacionales y a las consignas revolucionarias, la masa se constituye como una *presencia*, exaltada como fundamento de todo acto político; en otras ocasiones, como actor en el relato de intolerancia e irreflexividad, furor y falta de razón. Edmund Burke, ante la aparición de las masas en la Revolución Francesa, la rebelión multitudinaria, escribía no sobre la masa, sino sobre el *acto* de masas descrito como la simple coincidencia de individuos, un texto que expresaba el terror y fundaba la exclusión política suscitados por el asombro ante la masa:

Las personas que han derrochado el tesoro precioso de sus crímenes, las personas que han hecho este gasto pródigo y salvaje de males públicos [...] han encontrado en su camino poca o, más bien, ninguna oposición.²

"Esas personas", para Burke, no eran otras que la multitud, esa donación ritual de la destrucción no es sino la evidencia de sus condiciones. No obstante, esa gran irrupción de las masas en la historia no es mirada por todos los pensadores con el mismo escándalo y la misma virulencia moral que Burke. Kant escribía:

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería, sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una *disposición moral del género humano*.³

² Burke, Edmund, "Reflexiones sobre la Revolución Francesa", en *Textos Políticos*, México, FCE, 1942, p.74.

³ Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, en *Werkausgabe*, t.XI, Suhrkamp, Frankfurt, p.357. (Hay traducción al español: Buenos Aires, Losada, 1963, p.109.) Un análisis sobresaliente de este texto aparece en el libro de Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme*, París, Galilée, 1986.

La reflexión de Kant muestra ya la gama encontrada de posiciones ante el acto de masas revolucionario. La masa como acontecimiento, como mera singularidad, como una conjunción impredecible de emociones contradictorias, como un movimiento colectivo cuyo desenlace es incalculable, un despliegue que se yergue como objeto de contemplación, pero que compromete el entusiasmo de quienes admiten la mirada incluso como un riesgo, quienes hacen de esa fusión con la espectacularidad de la masa, con su inmersión virtual en ella no como una respuesta contingente sino una *disposición moral*, un fundamento ético.

La reflexión de Le Bon emerge más de un siglo después. Una vez que se ha afirmado la presencia de las masas más allá de esos momentos de violenta implantación en el discurso político de la época. Le Bon distingue conglomerados, reuniones de individuos, masas. Pero ésta última tiene rasgos definitorios que surgen en un estrecho vínculo con su entorno:

En ciertas circunstancias dadas, y *solamente en dichas circunstancias*, una aglomeración de hombres posee caracteres nuevos marcadamente diferentes de los de aquellos individuos que la componen. La personalidad consciente se disipa, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan hacia una misma dirección. Se forma un alma colectiva, transitoria sin duda, pero que presenta caracteres muy patentes. La colectividad se convierte entonces en lo que, a falta de mejor expresión, llamaré una masa organizada, o, si se prefiere, una masa psicológica. Forma un sólo ser y se halla sometida a la *ley de la unidad mental de las masas*.⁴

Le Bon pone un acento en el tránsito de la multiplicidad a la unidad. Pero esta metamorfosis alienta una identidad provisoria señalada por trazos contrastantes. Los rasgos se afirman, se hacen más notorios, más ásperos. Una diferencia entre la masa y sus singularidades: la singularidad de la masa surge ahí donde se extingue la propia singularidad de sus miembros. Pero esta singularidad de la masa es una imagen deformada del individuo: las masas preservan, para Le Bon, sólo esos rasgos mediocres, esos apegos irrenunciables de todo individuo, ese sustrato común y sin relieves

⁴ Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*, 1a. ed., 1895, PUF, París, 1963, p.9.

sobre el que se asienta toda singularidad. La masa abate la singularidad de los sujetos a ese suelo simple y desposeído, para conservar latente la singularidad de los individuos. Su heterogeneidad se preserva, velada, bajo la sombra monótona de la masa. La singularidad de la masa resulta de la potencia que se engendra de esta fusión de rasgos sin relieves y la súbita fusión de las singularidades de quienes conforman la masa:

Muchos caracteres psicológicos de las masas son comunes a los individuos aislados; otras, por el contrario, sólo se encuentran en las colectividades [...] Sean quienes fueren los individuos que la componen [a la masa], por semejantes o carentes de semejanza que fueren su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, *el sólo hecho de que se hayan transformado en masa los dota de una especie de alma colectiva.*⁵

La metamorfosis de las singularidades no ocurre sin la preservación de una simetría, rota solo por la aparición intransferible de la potencia erigida sobre la corporalidad anónima y difusa de la multitud. La masa, ese nuevo ser que emerge del encuentro insospechado de singularidades, es intimidatorio porque reúne los rasgos más ocultos, más íntimos, inaccesibles, de quienes lo integran, sus marcas ancestrales, sus atavismos, sus inclinaciones menos memorables transmitidas hereditariamente. Es la superficie especular donde se traza la historia inaccesible del sujeto, pero donde se advierte una potencia carente de sentido. Crea con ese sustrato el rasgo de una enfermedad, de un contagio que no es otro que la experiencia de una potencia que se propaga como imagen.

La mitología romántica del doble, su perfil desconcertante, intimidatorio, pero también su condena, su simetría incalificable, su carácter de emanación de sí mismo impregnan la fantasmagoría de Le Bon.

La masa se ofrece a la mirada, alternativamente, como una presencia heterogénea y homogénea. No transita entre ambas, afirma, ante quienes la observan, una naturaleza irresolublemente dual. Esta dualidad no es reductible a la correspondencia que lleva inmediatamente de singularidad a individuo, para pasar después de colectividad a homogeneidad, medianía o como en el caso de Le

⁵ *Ibid.*, p.11.

Bon cierta mediocridad hecha de una individualidad despojada de sus atributos de conciencia. La masa conjunta, arroja una contra geneidad histórica de la masa. Bataille, por su parte, en una contri-bución en extremo polémica a la comprensión del fascismo, sustenta su análisis en la oposición entre heterogeneidad y homo-geneidad para ofrecer una interpretación de la posición heterogé-neas del liderazgo fascista, como parte de un movimiento dialéctico de instauración política de la diferencia.⁶ Freud traslada esta pola-ridad a otras: identificación, narcisismo, líbido, represión, regre-sión, sin por ello renunciar a los criterios de homogeneidad y heterogeneidad.⁷

No obstante, en Le Bon este dualismo no sólo persiste, sino que desmembra la aparente consistencia de su trabajo analítico.

En la *Psychologie des foules*, este distanciamiento entre la sin-gularidad propia de la masa y la individual derivan de un mismo germen: la diferencia entre consciente e inconsciente.⁸ Para Le

⁶ En efecto, la imagen de la masa que se deriva de la concepción de heterogeneidad social en Bataille es, a su vez, heterogénea en extremo: la masa en acto sería a su vez la emergencia de lo heterogéneo: un exceso, un vacío de la productividad, su disolución irrecuperable para el orden de la utilidad, sería también materia y sustento de la homogeneidad. En la masa reside el engendramiento de su propia heterogeneidad bajo la imagen del lugar intangible de lo sagrado y su sometimiento a esa heterogeneidad surgida de sí misma. Esa misma heterogeneidad será también la que engendre el juego de erotismo destinado esencialmente al sometimiento y eventualmente a la destrucción. La masa en Bataille será este desplazamiento entre potencias incalculables, esta dualidad insistente entre homogeneidad y heterogeneidad, asedada por otra dualidad: la de la heterogeneidad misma que se desdobra en heterogeneidad pura e impura, sometiendo el orden social a una gravitación sin fin en torno de esta oposición irresoluble. Cfr. Bataille, Georges, "La structure psychologique du fascisme", en *Oeuvres Complètes*, t.I, Gallimard, París, 1970, pp.339-371.

⁷ Freud reproduce lo que ha sido uno de los temas reiterados del pensamiento acerca de la masas: la tolerancia o incluso indiferencia, en la masa, de la proximidad incluso agresiva de la diferencia del otro. "Toda esta intolerancia desaparece, de manera tem-poral o duradera, por la formación de masa y en la masa. Mientras ésta perdura, o en la extensión que abarca, los individuos se comportan como si fueran homogéneos; toleran la especificidad del otro, se consideran como su igual y no siente repulsión alguna hacia él. De acuerdo con nuestros puntos de vista teóricos, una restricción así del narcisismo sólo puede ser producida por este factor: una ligazón libidinosa con otras personas." (Freud, Sigmund, "Massenpsychologie und Ich-Analyse", en *Studienausgabe*, t.IX, Fischer, Frankfurt, 1974, p.97.

⁸ El inconsciente de Le Bon no es por cierto el mismo de Freud a pesar de sus marcadas analogías. Hay cuando menos una diferencia entre ambas concepciones. Dos diferencias fueron destacada por el propio Freud. La primera es inencontrable en Le Bon: su concepción muestra la ausencia de la *represión* como factor constituyente, estructurante; la segunda es un silencio del psicoanálisis: "El inconsciente de Le Bon escribe Freud contiene ante todo los rasgos más profundos del alma de la raza, algo que el psicoanálisis

Bon éste último es el sustrato causal de los actos. Pero el propio inconsciente no es sino una decantación de "innumerables residuos ancestrales". Esta tierra heterogénea, decantada azarosamente, residual, despojada de todo vínculo con el sentido de la experiencia que la engendra y que Le Bon denomina "el alma de la raza"⁹, es el fundamento causal de los actos y el vínculo que confiere a la masa su fisonomía indivisible.

La preocupación por la raza no es exclusiva de Le Bon. Las inquietudes sobre las determinaciones impuestas a la cultura por la carga genética está presente en el pensamiento europeo de manera particularmente insistente en el siglo XIX: punto de confluencia de la tentativa evolucionista, la invención de la genética como ciencia modelizable y de la gran irrupción del pensamiento biológico en el campo del pensamiento social. Un cuerpo "inmediato", con las dimensiones de lo mirable, medible, y en el que cada una de sus magnitudes orienta un juego clasificatorio, cada rasgo longitud de ejes craneales, radio de las bóvedas óseas, estaturas, longitud de los huesos de las extremidades, proporciones relativas de las partes del cuerpo es síntoma, testimonio de una calidad de respuesta del sujeto al medio, cada proporción corporal se convierte en una revelación de una imaginaria inteligencia adaptativa, pero se convierte también en una geometría de los estigmas. Las fisonomías corporales de la raza devuelven la clave cifrada de un futuro de jerarquías y sometimientos. Pero esos cuerpos visibles se implantan en espacios, toman posiciones, definen territorios: hay también una geografía racial que arrastra consigo esa otra exactitud de los estigmas.

individual propiamente no toma en consideración. No desconocemos, por cierto, que el núcleo del yo (el ello, como lo he llamado más tarde), al que pertenece la 'herencia arcaica' del alma humana, es inconsciente, pero además distinguimos lo 'reprimido inconsciente', surgido de una parte de esa herencia." Cfr. Freud, Sigmund, *op.cit.*, núm.1, p.69.

⁹ No es el único texto en que Le Bon constituye en punto cardinal de su exposición el lugar de la raza como factor definitivo del comportamiento, tanto de individuos como de colectividades. En la *Psychologie des foules* es uno de los conceptos más inquietantes que articulan la contradictoria arquitectura explicativa de Le Bon. Al tratar explícitamente el tema de la raza con relación a las masas, Le Bon enfatiza: "En muchos capítulos de la presente obra, tendremos ocasión de volver sobre la influencia de la raza, para mostrar que esta influencia es tan grande que domina los caracteres especiales del alma de las masas." (Gustave Le Bon, *op.cit.*, p.46). No deja de ser significativo que en la lectura de Freud, apenas aparezca mencionado este recurso explicativo de Le Bon, para ser inmediatamente desplazado por otros recursos argumentativos.

Los textos de Le Bon no son sino uno de los girones extravagantes de esa figura del cuerpo erigida desde las nuevas potencias de la mirada, esa exaltación de las naciones, esa adivinación cifrada del destino de los pueblos por una demografía de los estigmas. La lucha entablada por Franz Boas desde numerosos artículos y textos por desmentir las evidencias biológicas del racismo bastan como un mero testimonio del arraigo que la determinación racial imponía sobre la reflexión antropológica y psicológica a principios de nuestro siglo. Pero la propia trayectoria de la biología, y sus secuelas en la antropología física, habría de desmentir la pertinencia de esa posición dominante del factor hereditario mediante la invención de nuevas evidencias. Lévi-Strauss lo señala explícitamente:

Durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX, se preguntó sobre si la raza influenciaba la cultura y en qué forma. Después de haber corroborado que, planteado así, el problema es insoluble, estamos hoy convencidos de que las cosas ocurren en otro sentido: son las formas de la cultura que los hombres adoptan aquí y allá, las maneras de vivir que han prevalecido en el pasado o prevalecen todavía en el presente, las que determinan, en muy amplia medida, el ritmo de su evolución biológica y su orientación.¹⁰

La psicología de Le Bon lleva la huella de esta pasión despótica de su tiempo. No obstante, Le Bon vacila en su descripción. La raza como principio de explicación y clasificación de las multitudes responde a este imperativo pero toma un rumbo extraño que lo aproxima a la inversión causal que desembocará en la propuesta de Lévi-Strauss.

La inversión causal de Le Bon se revela en la fuerza metafórica que adquiere en su texto el concepto de raza. La raza se convierte en una metáfora de la escritura, es el nombre de la escritura secreta, invisible, de una historia. La raza abandona su visibilidad, sus magnitudes atestiguables, es un registro azaroso e indeleble, pero visible sólo en "ciertas condiciones": en el *acto* desconcertante de la masa. La raza es una narración que resguarda la *historia* desigual, heterogénea, inconmensurable de las colectividades. "El pueblo escribe Le Bon es un organismo creado por el pasado. Como todo

¹⁰ Lévi-Strauss, Claude, "Race et culture", en *Le regard éloigné*, Plon, París, 1983, pp. 35-36.

organismo, sólo se puede modificar por lentas *acumulaciones* hereditarias.¹¹ Es una unidad, puesto que es transmisible como una decantación de trazos que se adentran en la materia de cuerpos inaprehensibles. Es la donación de una generación a otra de los lugares fragmentarios de una memoria: una escritura hecha de girones de actos preservados erráticamente y cuya figura rehusa quizá hasta la mera evocación. No es la identidad genética de la raza la que informa la civilización, sino la historia de los actos la que sedimenta en una escritura subrepticia y desgajada, confinada a los cuerpos, a su memoria.

Se advierte en Le Bon una metamorfosis. La identidad íntima de la raza es una herencia hecha de fragmentos carentes de identidad. Subyacente a la diversidad de los actos colectivos no hay otra cosa que una historia virtual, no formulada, no imaginada, privada de figuras, un mero troquel cuyo efecto sólo se percibe en el acto colectivo. El pensamiento acerca de la identidad se invierte: la raza es el nombre la heterogeneidad de la memoria que culmina en la consonancia efímera de los actos individuales en el acto de masas; la singularidad irreductible y dispersa de la escritura inconsciente, esos rasgos acumulados, disgregados, arcaicos son la materia misma de la unidad de las multitudes. La superficie monolítica de la masa se construye sobre esa herencia informe de las colectividades, desde esa incisión de la memoria que enlaza de manera errática la experiencia de los sujetos, la identidad de los individuos.

La unidad aparente del individuo, el enlace de sus singularidades no desmiente esta fragmentación que, no obstante, traza vínculos impalpables entre los actos, los impregna de historias compartidas e indiscernibles, pero eficaces. Los actos más ajenos entre sí de miembros de una misma raza histórica¹² tendrían, para Le Bon, estas similitudes, obedecerían a las marcas de esta tierra inobservable e idéntica, a los sedimentos, a residuos comparables. Esta disgregación de las marcas, esta conjugación imposible de los "residuos" de la experiencia colectiva es la matriz, para Le Bon, de la identidad profunda de los individuos, y que la masa pone al descubierto dotándolos de una potencia inquietante. Es también el

¹¹ Le Bon, Gustave., *op.cit.*, p.47.

¹² Hay cierto contraste vertiginoso entre la constancia, la identidad, la duración asignada a la raza y la cuota de fragilidad, de inestabilidad, de mutación insinuada en la atribución de historicidad. Esta dualidad irresoluble marcará de manera definitiva la concepción de raza en Le Bon y, con ella, la concepción misma de la identidad de la masa.

sustrato de todo lo que alienta la comunidad de los pueblos: es donde residen las inclinaciones a la solidaridad, es decir, donde se conforma la moralidad de los pueblos.

... desde el momento en que sus caracteres [de la raza histórica] se forman, sus creencias, sus instituciones, sus artes, en una palabra *todos los elementos de su civilización, se convierten en expresión exterior de su alma.*¹³

La concepción de Le Bon se despliega según un movimiento inconsistente: un círculo que no se cierra sobre sí. La raza engendra todo elemento de civilización cuyos residuos, a su vez, engendran los nuevos signos de la raza que sedimentan en constelaciones equívocas. La raza no es una identidad que engendra su reflejo para recobrar una nueva identidad. En Le Bon, la civilización es un equilibrio inútil, la materia de un abandono a un impulso de disgregación de la propia raza. El círculo no es tal, es sólo un retorno de la escritura de la memoria y de los cuerpos sobre su propia inconsistencia. Sólo que este ciclo conserva sin embargo una facultad: borra siempre las huellas de su tiempo originario. Cada recommienzo se funde con la historia que le dio origen. No hay fechas en esta ciclicidad, no hay otro origen que el de los gestos míticos donde se inventa el argumento de la propia identidad. La civilización, la raza, aparecen siempre con la intemporalidad de lo dado, de la tradición, de un monumento unívoco e inmemorial. Ese es quizá el punto más extremo de la inconsistencia de esa circularidad.

La masa conserva y despliega escénicamente ese punto de fuga. El punto donde debía cerrarse desemboca sobre un sentido indecible; lo neutro, lo que escapa a la propia temporalidad de la raza, a cualquier univocidad. La raza genera un efecto de sentido dual: la unidad colectiva y su corrosión. Engendra en los actos de la masa sentidos parásitos para instaurarlos más tarde como una arqueología emblemática de cuya superficie ha sido borrado cualquier rastro de genealogía. Leemos en Le Bon: "Los señores invisibles que habitan en nuestras almas escapan a cualquier esfuerzo y no ceden sino a la lenta usura de los siglos."¹⁴ Esa *lenta usura*, esa ganancia oscura y censurable, secreta, esa acumulación perversa e inútil que

¹³ *Ibid.*, p.46.

¹⁴ *Ibid.*, p.48.

doblega el alma de las colectividades, las múltiples señales preservadas de la mirada, es la figura misma de lo neutro, lo que desborda su propia cifra, lo que la propia tradición hace irrecuperable.

Al margen de todo racionalismo, la civilización se erige sobre esa errática sedimentación de trazos que es la raza. Pero Le Bon no apela a la visibilidad de la raza, ni a su delimitación territorial: acaso sólo sean los rasgos contingentes de otra visibilidad y de otra concepción de cuerpo que atraviesa la masa. Hay también una secreta acción de las masas sobre su propia raza. La tradición y la historia son para Le Bon los nombres de una potencia de la masa, los recursos de ésta para una revocación y restauración de las potencias de su propia escritura.

La tradición aparece en Le Bon como un segundo momento, una escritura que recubre la escritura primaria de la raza. "La tradición escribe Le Bon es la síntesis de la raza y pesa con todo su peso sobre nosotros." Es un signo donde se condensa la trama esencial de esa escritura de la raza: reflejo y depuración. Esta síntesis es también el surgimiento de una visibilidad: la raza se exhibe en el tiempo de la tradición. La tradición la hace visible como una narración inmemorial, como una ficción de los orígenes. Borra así su actualidad, la virulencia de su invención inmediata.

Pero la visibilidad que hace posible la tradición modela los cuerpos, las cortesías, las atribuciones, los dones. Fabula toda visibilidad: la tradición es la invención de la identidad colectiva como visibilidad. Los propios cuerpos son una materia desgajada de esa oscura y cíclica escritura primordial de la raza. La tradición hace de los cuerpos el lugar donde condensa una memoria que *ha tenido lugar pero no residencia*. La tradición descubre una incisión sobre el cuerpo indeterminado de las colectividades, un pliegue sobre una superficie incalificable de la memoria persistente y sin contornos del deseo colectivo.

La tradición como esa escritura que adviene en un segundo momento revela una calidad extravagante del tiempo colectivo: la tradición, al escribir sobre los cuerpos visibles, la resonancia de la raza, escribe la identidad misma de la raza, este gesto subordinado de escritura es el acto primordial de la escritura colectiva. Es la tradición la que escribe en su trayecto errático la huella misma que será arrastrada hasta los simientos primordiales e inarticulables de la raza.

La tradición es el nombre en que se agolpa la diversidad apreciable de los actos de masas: las ideas, las necesidades, los sentimientos del pasado. *Es una escritura perturbadora porque emerge como acto inaugural desde la materia misma de la escritura secreta de la raza histórica.* El vínculo entre la raza y la tradición es, en *La psychologie des foules*, dual: al mismo tiempo, como en todos los textos que surgen uno de la síntesis del otro, conjugación de olvidos recíprocos y desbordamiento de las evocaciones y los signos que las alimentan. *No hay síntesis. Cada síntesis excede y degrada su texto originario. Lo encumbra y lo devasta. La raza es al mismo tiempo el residuo del acto de la masa y su preservación, es el olvido de los acontecimientos, de la historia y el conjuro del olvido de esa historia.* Pero a su vez esa historia, la tradición, es tanto emanación, resonancia, como también despliegue, renovación, es la suma incalculable e irregular, es la imaginación excéntrica de la propia escritura inconsciente de lo que Le Bon llamó la "raza histórica".

Cuando Le Bon escribe: "Los verdaderos conductores de los pueblos son sus tradiciones", para después señalar:

También las dos grandes ocupaciones del hombre desde que existe han sido crearse una red de tradiciones, para destruirlas después cuando sus efectos bienhechores se han desgastado.¹⁵

Esta alternancia de destrucción y edificación de tradiciones traza otro lugar al *acto de masas*: lo coloca *al margen* de la conducción, identifica en él un impulso capaz de edificar el lugar mismo de la construcción. Un extraño dualismo del acto de masas se hace patente: no sólo la *invención conservadora* de nuevas tradiciones, sino también el sometimiento a una conducción suscitada desde sí misma y, ante la cual, la masa permanece ausente.

La conducción de la masa obedece a un doble simulacro y a una exterioridad equívoca de la masa frente a la ley. No es sólo garante de la legitimidad de la norma, es también el lugar de su ejercicio y el recurso mismo de su aplicación.

La cultura para Le Bon surge entonces de este sustrato hecho de huellas, quizá despojadas incluso de toda fertilidad

¹⁵ *Ibid.*, p.47.

puramente evocativa. Así, la cultura no proviene de una memoria figurante, de una restauración de las imágenes de la experiencia vivida, tampoco "expresa" el *sentido* de esa experiencia. Si la civilización es expresión de algo, es de esas potencias que dibujan el vacío de una identidad. La cultura, las instituciones, proyectan esta interioridad hecha de trazos, no una historia recobrada en imágenes, sino de las fisuras entre signos; no una memoria hecha de recuerdos sino arrastrada por vacíos que se constituyen como el origen mismo de la figuratividad. La cultura no es un cúmulo de imágenes restituyibles. Es el desdoblamiento, en el espacio del sentido, de este resguardo de señas mudas capaces de incitar la invención de normas, regulaciones, apto también para la invención de imágenes, de fidelidades, para dar a las creencias el arraigo de algún signo.

Le Bon recurre al "alma de la raza" para desplegar más allá de su evanescencia, la representación de una identidad, de una presencia colectiva, para aludir a una corporalidad inmaterial de la masa, una comunión que no es posible presentar sino como una alianza vacía, pero que no puede significarse sino privada de cualquier imagen, incluso la imagen misma del vacío.

Es esta alianza que gira sobre una donación imposible, que da su forma y su tiempo a las colectividades, lo que Le Bon presenta bajo el nombre de "raza *histórica*". La imagen de la raza es una profesión de fe: un testimonio de la creencia en la densidad temporal de la masa. Le Bon afirma la trascendentalidad de la masa. No su ocaso, ni su fatalidad, sino su latencia marcada sólo por ocasos repentinos, por sepultamientos provisorios.

El alma de la raza insiste Le Bon se muestra entonces, más allá de su latencia, sólo mediante resonancias equívocas, emanaciones vacilantes, cuya única verdad es un tiempo que excede a las masas, las prepara, las incuba, las informa, las desmembra. El "alma de la raza" se vuelve interpretable, como esa sustancia sin contorno, una movilidad conjeturable desde el perfil mismo de las instituciones y la moral de los pueblos, sus rituales, sus fantasmas y sus invenciones, sus delirios; pero es al mismo tiempo un poder incesante capaz de transformar todos los signos, de hacer in formulable toda universalidad de las instituciones. La trascendencia de la masa, de su

potencia subyacente conforma los límites de las instituciones, las erige en un cuerpo solipsista:

El poder de la raza es tal que ningún elemento podría pasar de un pueblo a otro sin sufrir las transformaciones más profundas.¹⁶

En una nota añadida al párrafo anterior Le Bon subraya:

... ni la lengua, ni la religión, ni las artes, ni, en una palabra, ningún elemento de civilización, puede pasar intacto de un pueblo a otro.¹⁷

El solipsismo institucional es el punto culminante de esa escritura entregada a la inquietud de un cuerpo informulable, para Le Bon, y confinado a la historia, el nombre despojado de claves de lectura, asediado, corrompido en su literalidad: es el nombre de un cuerpo colectivo, cuya presencia se atestigua, acallando cualquier tentativa de descripción. De ahí la *imposibilidad de traducción* de los elementos de toda civilización sometida a la escritura de la raza: es la autonomía cultural como condena, como clausura. No es posible restituir el sentido de la vida de las colectividades de una cultura a otra. El relativismo de Le Bon es sin duda intransitable.

Las vías de Le Bon hacia el relativismo son extrañas. En 1911, pocas décadas después de la publicación de *La psychologie des foules*, Franz Boas, quizá uno de los pensadores más significativos del relativismo antropológico, llevaba a cabo una demolición irremediable de toda sustentación racial de la diferencia cultural, para afirmar la tesis de la relatividad cultural.¹⁸ La conclusión de Boas es definitiva:

Tipo [racial], lenguaje y forma de cultura no están estrecha y permanentemente ligados. Consideraciones históricas y etnográficas prueban la veracidad de esta teoría.¹⁹

¹⁶ *Ibid.*, p.46.

¹⁷ *Ibid.*, núm. 1, p.46.

¹⁸ Cfr. Boas, Franz., *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Hachette, 1964.

¹⁹ *Ibid.*, p.154.

Sin embargo, la afirmación de Boas no contradice las consideraciones de Le Bon. Más bien contribuye a reconocer en el concepto de raza de Le Bon un desprendimiento metafórico. El nombre de raza constituye pues en el autor de *La psychologie des foules* una mera designación oblicua, deslizante, de un principio de identidad de acción, un principio de unidad en la textura heterogénea de la masa, un principio de cohesión en el movimiento uniforme de una congregación de individuos carentes de otro lazo de solidaridad o cualquier marca de participación compartida.

Sólo que la identidad toma a su vez, en el texto de Le Bon, una multitud de nombres. Esos nombres no despliegan la discreta monotonía de los sinónimos, sino un movimiento contrario, un juego serial: la resonancia de la "raza histórica" de Le Bon se descubre bajo la palabra herencia, pero reaparece también bajo el término de tradición o de inconsciente, de "alma colectiva", "alma de la raza"; la acumulación de tentativas para recobrar la intuición de una identidad sugieren no una convergencia sino un desplazamiento. Los distintos nombres elegidos por Le Bon señalan la identidad sin encubrir por sí mismos ninguna pretensión de designar unívocamente lo idéntico: herencia y tradición son irrenunciablemente dispares, lo mismo que "alma de la raza" e inconsciente. Sus zonas de coincidencia hacen más flagrante su extrañeza recíproca.

Le Bon despliega la ínfima paradoja de designar lo común mediante una heteronomía sin linderos y despojada de horizontes.

La raza ha sido no sólo la huella de una tentación de unidad, sino más todavía la metáfora desconcertante y violenta de la diferencia. Esa metáfora invoca una referencia ineludible a la fisonomía virtual que reaparece en los cuerpos, a sus genealogías, al territorio o la nación, a los linajes y a las narraciones que inventan la potencia mítica de las colectividades: la raza no es otra cosa que la invocación imposible del deseo de las colectividades. Pero también esta invocación *inscribe* la diferencia sobre esos cuerpos, una diferencia irreductible e irrenunciable, vínculo simultáneamente deseado y exaltante, la fatalidad de un arraigo y la condena cifrada de un vínculo en un origen sin memoria con los otros. La raza es el nombre de esa escritura que subyace a ese punto imaginario donde converge la acción de las colectividades. Es al mismo tiempo margen y solidaridad, es estigma y consigna.

El cuerpo racial aparece como la sonoridad simultánea, en esta metáfora de la identidad, de un mismo origen. Historia y herencia, génesis y secreto, visibilidad, destino y escritura adivinatoria, son otros tantos sentidos de la raza, pero quizá más enfáticamente condensa una intuición de signos primordiales y la nostalgia de un territorio sobre una escritura ilegible pero patente. Las razas preservan su enigma, su materia indescifrable, pero señalan los cuerpos y éstos a su vez delimitan territorios establecen incluso fronteras que, simultáneamente, confirman y desbordan las nacionalidades²⁰; la raza es la afirmación de un origen inadmisiblemente intemporal, una historia primordial de los actos, de su sentido; es un origen cuyo sentido no puede escapar al mito, un origen indeleble e intacto, pero transitorio que se desdobra en bifurcaciones *progresivas*, un desbordamiento y la presencia indefectible del sentido de la finitud, desde la finitud.

La raza desmiente la finitud de la muerte, desmiente la fragilidad, pero la somete a los impulsos del azar o de los vértigos evolutivos. La raza es, en el tiempo, la imagen especular, invertida, de la transitoriedad de la masa, de su régimen precario de preservación; es también la metáfora de su visibilidad, de su territorialidad, de su implantación en la memoria y como memoria en el perfil de los cuerpos de la colectividad.

La raza es también una metáfora que conjunta el peso temporal de la identidad: su duración, su persistencia, su preservación en el tiempo, pero esta duración es también su lejanía. La raza junto con las tradiciones, el tiempo, las instituciones políticas y sociales, la instrucción y la educación aparece en *Le Bon* como factor lejano (*lointain*) de las creencias de la masa. Sería necesario ahondar en esta autonomía del tiempo en *Le Bon*, como esta extraña lejanía del tiempo que se conjunta a la lejanía corporal de la raza.

Le Bon, mucho más que Freud, es sensible a esta irreductibilidad del acto de masas. De ahí esa reiterada expresión de rechazo, las censuras a veces escandalizadas o bien el asombro e

²⁰ Nuestra lectura trata de dejar a un lado el análisis de las exaltaciones nacionalistas y sus tonalidades morales y sus escandalosas para algunos evidencias de afiliaciones políticas dudosas. Este análisis fue el privativo durante muchos años y el lector interesado puede recurrir a algunos de los numerosos análisis de *Le Bon* o referidos a él, hechos con el expreso propósito de denunciar sus filiaciones políticas antirrevolucionarias, antipsicoanalíticas, etcétera.

incluso la reverencia ante los acontecimientos y los actos multitudinarios.²¹

El contagio: la degradación mítica como origen del acto de masas.

Las masas han engendrado la intimidación de la epidemia. Le Bon y Freud, ejemplarmente, fundamentan la unidad de acción de la masa sobre la imagen del contagio. El contagio se encuentra como una presencia fantasmal en las prácticas que guardan algo al mismo tiempo de atemorizante y enigmático: la explicación de la potencia de la magia, la propagación de la impureza en las comunidades, la difusión de los rumores, la proclividad al mal. La masa, como la enfermedad infecciosa, arrastra consigo la destrucción: la provoca, la convoca, la realiza. Su destrucción puede ser efecto de su aparición súbita o puede ser la lenta y postergada secuela de su emergencia. Canetti hace de este ejercicio de destrucción un rasgo de la masa:

Se habla con frecuencia del impulso de destrucción de la masa; es lo primero de ella que salta a la vista y es innegable que se encuentra en todas partes, en los más diversos países y culturas. Es un hecho absolutamente comprobable y que se desaprueba, aunque jamás ha sido verdaderamente explicado.²²

A continuación Canetti despliega descripciones donde la masa ejerce su placer destructivo en objetos frágiles y de una quebradura patente y sonora: vidrios, vajillas, ventanas. Atribuye al fragor de la destrucción un rasgo de espectacularidad que alimenta a la masa. Para Canetti, la masa quiere hacer patente su impulso iconoclasta, atenta también contra "todos los límites". Es la figura misma de la propagación, la incorporación de todo lo que difiere.

La descripción de Canetti es más vívida que estricta o apegada a los hechos históricos, y más enfática en sus detalles que reveladora de sus móviles. Le Bon también comparte esta observación acerca de la propensión de la masa a la destrucción, pero no deja de contenerse en su descripción y, al mismo tiempo, señala un nuevo dualismo:

²¹ Estas expresiones recargadas han valido a Le Bon más de una lectura precipitada y no pocas condenas de quienes guardan entre sus fervores la identidad entre masa y verdad.

²² Canetti, Elias, *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt, 1980, p.14.

Si la masa es capaz de incendio y de toda clase de crímenes, lo es también de actos de sacrificio y de desinterés mucho más elevado que aquellos a los que es susceptible el individuo aislado... Sólo las colectividades son capaces de grandes abnegaciones y de grandes desintereses. ¡Cuántas masas se han hecho masacrar heroicamente por creencias e ideas que apenas comprendían!²³

Esta complicidad entre grandeza, devoción, fervor, y la violenta intolerancia acompañados de una reflexión nula o incipiente, son los signos de la adhesión plena de la masa a la emoción religiosa. La religión en la masa cesa de ser creencia, para ser *acto derivado* de la creencia. Y este vínculo es el estigma del fanatismo. La religión como *acto de masa* es el extravío de la intolerancia religiosa.

Para Le Bon, el acto de masa, irreparablemente teñido por un velo religioso, es por necesidad dual: purificador y contaminante; es la degradación de los límites rituales y su desbordamiento paroxístico; conjura de la amenaza que compromete las regularidades de la vida colectiva, y despliegue de sí más allá de toda normalidad, violentando toda la ritualidad cotidiana transformado en amenaza vívida del hábito ritual, comprometiendo todos los tiempos y los cuerpos cotidianos, corrompiendo los ritmos y las certidumbres de la comunidad; es el retraimiento de la colectividad sobre su propio fantasma de identidad y el impulso irrefrenable a la propagación de la identidad a todo lo diverso: la búsqueda de conversión de toda presencia ajena.

La masa es ineludiblemente un acto dual que emerge simultáneamente como irrupción y restauración, como dislocamiento de los hábitos y su consagración, anomalía de los tiempos ritualizados de la colectividad, para precipitar al mismo tiempo la intimidad en otros ritmos sin equivalencia en la vida comunitaria; es un acto dual constituido para acrecentar la densidad de las presencias, para iluminar de manera contrastante la trama familiar de los actos al aparejarla a la desmesura de la potencia colectiva.

El acto de masas es ese juego: el acto *en los confines de lo sagrado*. Para Le Bon y también para Freud la masa se encuentra sumergida en un estado hipnótico o bien en transe, es un cuerpo colectivo sacudido por el abandono a una fuerza que le es siempre infundida, ajena, se erige en testimonio de la vigencia de una

²³ Le Bon, Gustave, *op.cit.*, p.30.

potencia colectiva, cuyo centro está en otra parte, que alimenta su poder de una presencia extraña: el líder, el enemigo, la amenaza. La masa es el testimonio también de la legitimidad de los actos insospechados.

La masa emerge como la transparencia del estigma, la convivencia de lo transgresivo, el resplandor del advenimiento de los propios actos como potencia. Comparte ese estigma que señala la virulencia de la impureza, de la enfermedad y el estremecimiento singular de la iluminación. Iluminado y enfermo: los dos polos que ancestralmente se alían para señalar la heterogeneidad, para marcar una potencia que convoca simultáneamente la amenaza de la extinción y la potencia inadvertida de lo inmediato. La masa comparte esta dualidad: restauradora de lo durable y agente de la ruptura, es la incorporación de la irracionalidad y el acto reiterado de fundación de una ética.

La masa como contaminación está enlazada, en el pensamiento que se somete al imperativo de la racionalidad, con otras "manifestaciones" de la enfermedad: la animalidad, la infantilidad, la feminidad, la histeria ("las masas escribe Le Bon son en todas partes femeninas, pero las más femeninas de todas son las masas latinas"), la irreflexividad, lo incontrolable, el eclipse del lenguaje bajo la implantación definitiva de los cuerpos en el orden colectivo. El propio Freud señaló esa semejanza anómala: la masa y la neurosis, la masa y los estados regresivos, la masa y la suspensión de la represión y el primado del principio del placer.

A la imagen del contagio se añade también, como rasgo propio, la propagación, el crecimiento. La masa se ha escrito se complace y se constituye en la contemplación de su magnitud creciente. La metáfora añade a la imagen de la masa resonancias inesperadas. El acrecentamiento de la masa sugiere el predominio de la representación sobre la mirada, la multiplicidad de fisonomías fecunda la saturación. No hay reposo ni punto de anclaje para quien mira a la masa o desde la masa: la mirada sólo puede desplazarse sobre esa superficie hecha de perfiles, de rostros casuales, de encuentros prometidos a un olvido sin residuos. ¿Quién mira a la masa, salvo ese centro imaginado quizá sólo desde ese lugar lejano de la convocatoria mutable, virtualmente ajeno a la experiencia de la masa? La masa construye su planicie, sus corrientes, sus sacudimientos y su exaltación como un fantasma; es la imaginación insostenible de

lo mirado por otro, edifica un panorama contemplado desde un cuerpo visible por sí mismo, pero al cual está vedado el acceso: cada que lo contempla y que lo disipa en la trama de los cuerpos.

¿Dónde fijar los ojos desde dentro de la masa si no en ese centro donde se llevan a cabo las invenciones teatrales, en ese centro vacío que alimenta la espera? La mirada es siempre una tensión expectación de la masa, una espera que habrá de cesar ante la plenitud de ese centro, lugar de la génesis imaginaria de la congregación de las multitudes, pero irreductible a ella: el centro convocatoria y promesa. La masa es esa escucha expectante, ese acto inminente, esa excitación aletargada por la espera del llamado.

Quizá esta fase de la masa, de la errancia de la mirada, de la espera tensa, de la ausencia de una voz y un cuerpo que saturen el centro, ha sido poco valorada. Freud explora con mayor detenimiento la presencia de esa figura central y no su espera, Canetti privilegia por su cuenta no la espera, la tensión sino la descarga. Ambos descartan la intensidad de la errancia multitudinaria y el placer que suscita. Quizá ambos privilegian en el destino de la masa, el desenlace del acto²⁴, como un placer de la masa al mismo tiempo que la masa, en su calidad de expectante, impone a la mirada la búsqueda de ese punto extrínseco de residencia. La espera del acontecimiento.

Ese centro de la masa que como reconocimiento de su propia negación, ese lugar donde emergen los líderes, las voces; ese centro es al mismo tiempo origen mítico y culminación de la masa. A ellos apunta la congregación, la escucha del llamado, de la convocatoria.

²⁴ La descripción de Canetti no deja de poseer resonancias sexuales. No es éste el único vínculo con Freud quien, por otra parte, no es citado una sola vez en todo el texto de Canetti ni, acaso, el más relevante. La coincidencia entre momento de descarga y constitución de la identidad, una identidad excluyente y semejante a un olvido de todos los lazos y las normas que determinan a un sujeto y a sus vínculos, son todas marcas inscritas en la perspectiva tanto de Canetti como de Freud. Ambas comparten también la misma limitación. No sólo descartan el placer de la tensión surgida en el trayecto hacia el momento de la descarga. Rudé no es en este punto menos severo con las intensidades de la espera. Destina un capítulo de su libro: "Éxito y fracaso de la multitud", a una larga consideración acerca de este desenlace final del movimiento; poco y al sesgo se dice de los "efectos" del proceso mismo, del trayecto y la realización del acto de masas, menos aún se toma en consideración el placer de esta transición hacia el borde en que la masa se constituye en olvido.

La masa impulsa a un ritmo de la mirada: entre el rechazo a la fijeza de los ojos la mirada deambula entre los rostros, los cuerpos, búsqueda de asentimientos, filiaciones y su gravitación expectante en torno del centro: en ese centro la conducción se yergue en espectáculo. Para Le Bon, la conducción de la masa se gesta en la conjugación de dos figuras. Por una parte, la presencia, los cuerpos, la gestualidad, la voz y sus tonalidades: el contorno visible del arrebató de la promesa, la visibilidad exuberante del centro. Por otra parte, la "verdadera conductora de los pueblos": la intransigencia infranqueable, apenas patente, de la tradición. Esta doble polaridad que conduce a la masa: centro y tradición, engendra una tensión equívoca. Espera del gesto siempre inaugural de la promesa, dilapidación de lo escenificable; por otra parte, la impaciencia del deseo que se tiende más allá de cualquier presencia, de cualquier imagine, un deseo perfilado por la serie de acciones colectivas que acrecienten la potencia. Este ritmo no es otro que la violencia inscrita ya en los residuos de la memoria, sobre la narración de los agravios, sobre la leyenda exasperada espera sustentada por testimonios valdíos, sin otra densidad que los destierros de las potencias de la colectividad: el deseo engendrado por las tradiciones, hecho de la historia de la degradación y de los relatos íntimos del abatimiento.

Espera y deseo cobran también la figura del reclamo de una identidad. Esta identidad se consolida paradójicamente sólo en el instante del acto, se extingue con su culminación. La masa no reclama el cumplimiento de la promesa, el cumplimiento de lo anunciado. Reclama la nueva promesa de un acto que prolongue y suspenda la finitud del acto que la anticipa: el acto culminante de la masa es la irrupción de una identidad de la multitud y su disipación simultánea.

El acontecimiento más importante que se desarrolla en el interior de la masa es la *descarga*. *Antes de esto, a decir verdad, la masa no existe, hasta que la descarga la integra realmente.*²⁵

La espera para Canetti es la inexistencia misma de la masa, la tensión que la recorre, que la prepara, que la dispone tanto a la escucha discontinua, abismada del lenguaje, hecha más de hundi-

²⁵ Canetti, Elias, *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt, 1986, p.12.

miento y abandono del sentido que de precipitación²⁶, como a la suspensión momentánea de la memoria de sus ataduras extrínsecas, de la masa. Ese vacío no es el de una liminaridad, un reclamo iniciático de exhuberancia y despojo de las identidades como vía de construcción de nuevos lugares simbólicos. Por el contrario, para Canetti, este lugar limítrofe no es más que una muda destrucción rechazando a umbrales infranqueables para el propio cuerpo y el de los otros. La formación de la masa se convierte así en un encuentro aún inconmensurable y vacío; no el tiempo denso de una acumulación, de una intensificación, sino un lapso premonitorio: la insinuación de un estallido, una súbita irrupción del movimiento colectivo; antes de ese estallido es sólo apilamiento, coincidencia multitudinaria.

Acaso esta concepción de la masa como irrupción desconoce la imagen de un tiempo que suscita la confluencia de los cuerpos, la acumulación de sus contactos como una invención primordial de un *rito elemental*, su primacía absoluta. La pureza del ritual es la congregación sin otra finalidad que la escucha. El ritual del acto de masas es al mismo tiempo irrepetible y ancestral. Su ritmo es contradictorio: al mismo tiempo fundación y rememoración, es el ritmo de los acontecimientos mismos del acto de masas.

El ritual del acto de masas puede ser sino la dialogicidad pura. Un mero acto de respuesta, una acción pura, el agotamiento de los imperativos heredados: la tradición no es representación sino horizonte, tiempo de la acción futura. No hay restauración de un ciclo arcaico, salvo una conciencia *mítica* de la repetición. Dialogicidad pura, la congregación de masas elude toda regularidad sustentada en tiempos pasados. La masa es el vacío mismo del peso de la tradición y, por el contrario, es la afirmación tajante de la vitalidad de la memoria colectiva. La repetición en el acto de masas no es la mimesis de la perseverancia de la naturaleza, de las estaciones, de la secuencia perfectamente reconocible de la reproducción, o la conmemoración de las sucesiones inexorables que llevan de los

²⁶ Quizá lo que Le Bon consignó en sus descripciones de la masa como una comprensión deficiente, una particular vocación a la simplicidad, una consagración a la simpleza del lenguaje sea precisamente *otra* escucha: no simple sino fragmentaria, errante. La masa escucha, literalmente, lo que *desea*. Fragmentación del discurso, espera de palabras cuyo magnetismo se anticipa, adhesión a fórmulas que suscitan un universo evocable, la figura de un destino. Se busca la palabra mágica, o devolver a la palabra su fermento.

nacimientos a las muertes. Son rituales regidos por la fatalidad del acontecimiento, por su implantación abrupta. La masa celebra en el acto de su propia descarga la extinción de su propia identidad como cuerpo colectivo y el deslumbramiento de la finitud de las identidades individuales, es también el momento del placer soberano de la masa.

Canetti entrevió esta fascinación de la extinción de la identidad en el abandono del propio cuerpo al contacto de los otros. Pero admitió este estemecimiento propio de la experiencia táctil de otro cuerpo bajo el dominio del temor. Temor al contacto de un cuerpo sin identidad: sería la cifra de toda identidad singular. Para Canetti ésta sería *la* experiencia extrema de un individuo: ese contacto con un cuerpo incierto. No obstante, quizá sea precisamente lo contrario: la magnitud de ese rechazo sería una medida de la fascinación que ejerce ese despojo de la identidad, esa anulación de los obstáculos frente a la indiferencia de los cuerpos. Es posible que lo que atemorice sea menos el tacto mismo que la condición desigual de la identidad: un cuerpo con nombre y su conjunción con otro cuerpo despojado de él. Las congregaciones anónimas extinguen esa desigualdad: son todos cuerpos anónimos. Sólo el centro, quien convoca está al margen del contacto. Pesa una prohibición sobre ese contacto con el cuerpo central y, al mismo tiempo, ese contacto, de ocurrir, tiene algo de milagroso: vía de acceso a una singularidad sin nombre. Quien toca a un cantante de rock y le arranca una prenda, quien saluda al líder, quien recibe de éste una mirada o una palabra que le está expresamente dirigida es tocado por un índice de singularidad, pero éste no pierde su carácter: el cuerpo preserva su anonimato.

Una vez que uno se ha abandonado a la masa no teme su contacto. En este caso ideal todos son iguales entre sí. Ninguna diferencia cuenta, ni siquiera la de los sexos. Quienquiera que sea el que se oprime contra uno, se le encuentra idéntico a uno mismo. Se le percibe de la misma manera en que uno se percibe a sí mismo. De pronto, todo acontece *como dentro de un cuerpo*. Acaso sea ésta una de las razones por las que la masa procura estrecharse tan densamente: quiere desembarazarse lo más perfectamente posible del temor al contacto de los individuos. Cuanto mayor es la vehemencia con que se estrechan los hombres unos contra otros, tanto mayor es la certeza con que advierten que no se tienen miedo entre sí. Esta *inversión del miedo a ser tocado* forma parte

de la masa. El alivio que se propaga dentro de ella [...] alcanza un proporción notoriamente elevada en su densidad máxima.²⁷

Este vértigo de la disipación de la identidad ha sugerido las más diversas explicaciones. Todas comprometen la identidad como el desenlace reiterado de los ritmos, los tiempos de la colectividad.

Pero la expectación y la espera como figuras de suspensión de la identidad individual y colectiva apuntan a un momento denso, paradójico, de la masa: el fantasma de la plenitud de la identidad como renacimiento, como fundación, como nueva creación de la fragilidad del cuerpo colectivo. Rudé habla del papel jugado por la esperanza, por la visión milenarista en los disturbios populares durante la Revolución Francesa:

"Las fantasías milenaristas se esconden, sin duda, detrás de muchas de las acciones de los pobres durante el transcurso de la Revolución Francesa, pero en ninguna de ellas son tan evidentes como en la súbita esperanza que surgió entre ellos ante la noticia de que los Estados Generales habrían de reunirse en verano de 1789. La noticia fomentó lo que los historiadores franceses, desde Taine, han llamado *la gran esperanza*: la esperanza de que al fin las promesas pasadas se cumplirían y las cargas, sobre todo las odiadas *taille*, serían levantadas de las espaldas de los campesinos, al mismo tiempo que comenzaría una nueva era dorada. El estado de exaltación así engendrado produjo igualmente su corolario: la convicción, una vez que estas esperanzas parecieron peligrar, de que su realización estaba siendo frustrada por un *complot aristocratique*. Se ha sostenido que este fenómeno dual explica en gran parte el fervor casi místico con el que el *menu peuple* persiguió a sus enemigos aristocráticos durante la Revolución."²⁸

Quizá Le Bon constituya no menos que Freud y toda la reflexión contemporánea sobre las masas: su psicología, su historia, su fenomenología o su poética sólo un extravagante capítulo de una tentativa de aprehensión de ese juego de tensiones entre la esperanza y la expectación, un episodio en una narración sin horizonte de la historia de la muchedumbre como recurso límite de la fundación y la destrucción de nuestras identidades.

²⁷ Canetti. Elias, *op.cit.*, p.10.

²⁸ Rudé, George., *op.cit.*, p.238.