

Los Modelos de Sociedad y la Realidad Social de los Nuevos Estados de Africa

Por Floyd DOTSON, de la Universidad de Connecticut, Estados Unidos de América.—Colaboración especial para el número Conmemorativo del Vigésimoquinto Aniversario de la Revista Mexicana de Sociología, vertida del inglés por Oscar Uribe Villegas.

CUANDO un lego le pregunta a un sociólogo profesional cómo define la sociología, lo más probable es que éste responda con una frase usada en los libros de texto: la sociología es el estudio de la sociedad. Por fortuna la pregunta se detiene usualmente ahí.

Si el lego persistiera y siguiera preguntando, “Entonces ¿qué es la sociedad?” podría ser que descubriera la verdad un tanto embarazosa de que los sociólogos todavía no encuentran una respuesta que sea realmente satisfactoria para esta pregunta, antigua y elemental.

Esto —apresurémonos a decirlo— no es necesariamente catastrófico en sus implicaciones para las tareas cotidianas de la sociología, según podría llegar a concluir un mente literalista. Todas las ciencias y las disciplinas académicas, poseen términos generales, cuya utilidad consiste, en buena parte, en su imprecisión misma. “Sociedad” sirve como un término más o menos vago para designar áreas amplias y mal definidas de los fenómenos sociales, y, si no sirviera para ello, entonces otro término taquigráfico de la misma generalidad se tendría que inventar en breve para que ocupara su lugar.

En la investigación (en la que la precisión de los términos básicos es una necesidad) el término “sociedad” puede seguir siendo definido nor-

malmente en términos muy amplios, por la razón muy simple de que la mayoría de los sociólogos, en la mayoría de las ocasiones, están preocupados por unidades sociales —grupos o instituciones— infinitamente más pequeños que la entidad amplia e inclusiva que sugiere el término “sociedad” en cualquiera de sus connotaciones usuales. Pero, ocasionalmente, en la realización de sus tareas de investigación, un sociólogo *llega a verse* enfrentado a la totalidad mayor, y tiene que pensar en términos de ella, con objeto de que su material adquiera sentido. Una experiencia de esta clase nos lleva, en lo personal, a hacer una revisión y una re-aprehensión de los modelos conceptuales de sociedad, actualmente existentes, que es lo que aquí presentaremos.

Desde septiembre de 1959 hasta agosto de 1961, mi esposa y yo nos ocupamos de estudiar la minoría india oriental de las Rodesias y de Niasalandia.¹ Areas como las de los estados emergentes de Africa Oriental y Central, ponen de manifiesto, en forma muy clara, algunas de las deficiencias y ambigüedades inherentes al nuestro modelo básico, corriente, de qué es empíricamente la sociedad; de qué es lo que la mantiene unida; de cómo “trabaja” o funciona. Aquí hay docenas de grupos tribales que en alguna ocasión fueron autónomos y que bracean entre sí y con las minorías europeas y las minorías indias orientales en un campo social fluido y asombrosamente dinámico. ¿Qué es la sociedad en tal situación?

Una respuesta fácil —que se da en algunas ocasiones— consiste en afirmar que la sociedad no existe; tiene que crearse, todavía. Sin embargo, el sistema social que abarca a todos estos varios grupos es real empíricamente, y lo es, sea que lo llamemos o no “sociedad”. Rehusarnos a hacerlo equivale a escapar del dilema, por definición. Más comúnmente, tal situación se caracteriza con la denominación de “sociedad plural”. Pero, si bien es, analíticamente, una contradicción en los términos, y por eso, con el término “sociedad” damos a entender lo que la mayoría de los sociólogos y antropólogos piensan corrientemente que dan a entender cuando usan dicho término.

1. Como lo ha mostrado Parsons en una revisión notable, hay en disponibilidad, en el pensamiento social occidental, dos modelos básicos de sociedad previos a la emergencia de la sociología moderna como disci-

¹ Mientras estuvimos en Africa tuvimos el apoyo de una beca de investigación de la Comisión Educativa Estadounidense (Fulbright).

plina consciente de sí. El modelo más familiar para los angloparlantes es el atomístico: la sociedad es un agregado de individuos discretos, únicos, cada uno de los cuales tiene una "mente" y una capacidad innata para la razón natural, los cuales crean colectivamente su sociedad para el bien común, y la alteran a voluntad. En breve: la sociedad es una asociación voluntaria, que, no es—inherentemente—distinta de un club privado. Aun cuando haya sido desarrollada más explícitamente en la teoría política y en la economía anglosajona esta forma de concebir la sociedad, la misma tiene hondas raíces históricas en la religión cristiana, en la filosofía estoica y en el derecho romano. Sigue siendo, por supuesto, la concepción fundamental de sociedad que posee el lego en los países anglosajones en particular y en la mayoría de los países occidentales, en general.

Desde el ángulo filosófico, el modelo atomístico es de carácter nominalista y su inspiración también lo es. El segundo modelo (que contrasta con él) por otra parte, descansa en la construcción idealista del universo y de la realidad. En este modelo, la sociedad es anterior al individuo, tanto en sentido moral como en uno sustantivo: se identifica, más o menos explícitamente, con una unidad mayor—"la mente", el "espíritu" o el "alma"—que trasciende al individuo. La filosofía social alemana (de Fichte a Spengler) proporciona ejemplos abundantes, pero la concepción idealista del universo en cuanto mente (de la que depende en última instancia el realismo social) se remonta en la tradición filosófica occidental a los griegos: a Platón y aún más allá.

Ahora resulta suficientemente fácil ver, desde una perspectiva moderna, que cada una de estas grandes tradiciones captaron una faceta de la realidad social e ignoraron la otra. El modelo atomístico enfatizó lo que en la literatura actual se denominaría interdependencia funcional. El vínculo que mantiene unidos a los hombres en los grupos, desde este ángulo, no constituye un gran misterio. Es, ni más ni menos, la dura necesidad. Les guste o no, y sea que capten plenamente o no lo que están haciendo, mientras lo hacen, los hombres deben cooperar con objeto de llegar a tener una vida humana. Pero, la unidad social es, obviamente, más complicada que una simple cooperación en términos del propio interés. Es esta verdad de la que se hacen los realistas sociales, en forma un tanto torpe, ciertamente. Saben, intuitivamente, que la mente no ha de captarse en la experiencia individual aislada, a pesar de que, a falta de una psicología social adecuada, fueron incapaces de captar su intuición en forma que fuera distinta de la de los términos místicos. De la participación del hombre en esta "mente" más amplia,

procede la identificación “espiritual” con otros, una convicción del parentesco y de la pertenencia. Los escritores modernos se refieren generalmente a la unidad que se basa en sentimientos de identidad, con el término “consenso”, aún cuando este término tiene también otras connotaciones.

El obstáculo básico que confrontan tanto los otomistas como los realistas sociales consiste en que carecieron de una concepción adecuada de la naturaleza humana tanto en su forma individual como social. Tal concepción —fruto combinado de la antropología moderna, de la psicología social y de la sociología— no estuvo disponible sino bien entrado el siglo veinte.

2. Es central, para todas las concepciones modernas de la naturaleza humana, el concepto de cultura. Al mostrar la forma en que la mente y el comportamiento individual pueden entenderse en términos de una tradición históricamente evolucionada, mantenida colectivamente por el grupo a través del mecanismo de la comunicación simbólica, el concepto de cultura proporcionó, por primera vez, una explicación razonablemente adecuada de cómo el hombre puede ser simultáneamente individuo único en el sentido biológico y psicológico, y animal profundamente social, ampliamente dependiente del grupo en lo espiritual. El concepto de cultura, de este modo, trasciende el dilema planteado por la falta de adecuación de las teorías más antiguas sobre la naturaleza humana.

De esta nueva perspectiva sobre la naturaleza humana, proporcionada por el concepto de cultura, provino una nueva concepción de la sociedad, un modelo teórico, tan avanzado con respecto a los previos que sus premisas básicas no se han puesto en duda sino hasta muy recientemente. Un antropólogo social británico contemporáneo no duda en llamar a esto la “visión moderna de la sociedad”.² Linton establece su definición del modo más simple y explícito: una sociedad es el agregado mayor de personas que organizan su vida diaria de acuerdo con los patrones de una cultura distintiva.³

En esta definición, “patrones” o “modelos” y “distintiva” son términos clave. Por la naturaleza misma de su propia dinámica interna, la

² M. G. Smith, “Social and Cultural Pluralism”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 83 (January 1960), pp. 763-777.

³ Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*. New York, D. Appleton-Century Co., 1945.

Este pequeño volumen, en su totalidad, está dedicado a las interrelaciones entre el individuo, la sociedad y la cultura. Véase particularmente la página 57.

cultura sólo puede existir en unidades que tienen un cierto grado de consistencia e integración internas. En cualquier punto dado del tiempo, tales unidades culturales se presentan a la experiencia y a la observación como brotes del pasado, como si se tratara de sedimentaciones de la historia. Existencialmente, en último análisis, en cuanto no es más que conjunto de patrones mentales, la cultura sólo puede existir —también— si es portada y mantenida por un grupo organizado de personas, suficiente por su tamaño y por su diversidad interna para la realización de todos los patrones de comportamiento presentes, para transmitírselos a la generación siguiente.

Este grupo inclusivo, organizado y definido por su participación en una unidad de cultura históricamente integrada, es *una* sociedad. El artículo indefinido “una” es importante, puesto que —por definición—, hay necesariamente tantas sociedades como culturas distintas.

Este modelo normativo-funcionalista de sociedad, fue desarrollado, de un modo primario, por la primera generación de etnólogos de campo, dentro del contexto de un conjunto particular de problemas y de condiciones; este contexto hay que entenderlo con objeto de aprehender cuál es su aplicabilidad a los sistemas sociales modernos.⁴ La generación precedente de antropólogos clásicos —Taylor, Lipper, y otros— habían tenido una concepción unitaria de la sociedad y de la cultura. Concebían a la cultura, en sentido más o menos tradicional como una herencia, colectiva de experiencias de la humanidad y como un todo, y la estudiaban en las bibliotecas mediante el método comparativo. En el grado en que esta concepción se asociaba con la “sociedad” (y no se establecía, típicamente, ninguna distinción clara entre “cultura” y “sociedad”, por aquél entonces), la implicación era la de que la “sociedad” también era, en última instancia, unitaria, y resultaba ser igual a la humanidad en cuanto un todo. Pero cuando se aceptó la investigación de primera mano en el campo como método aprobado del estudio etnológico, la atención se enfocó necesariamente en cada ocasión de un modo intensivo, en una sola área cultural; frecuentemente una sola comunidad y, más frecuentemente, una sola comunidad aislada geográficamente. En estas circunstancias, los etnólogos se volvieron expertos en una cultura y, de este modo, se encontraron en mejor posición para apreciar los rasgos distintivos de esa cultura, frente a otras

⁴ Este punto ha sido señalado por un cierto número de escritores recientes. Una de las mejores presentaciones se encuentra en Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956, pp. 1-34.

(que los no expertos suponían que eran esencialmente semejantes). En esta forma, se vieron obligados a concluir que en realidad con lo que ellos estaban tratando no era con una “cultura” en el antiguo sentido unitario —herencia de la humanidad— sino con fenómenos culturales aislados que eran verdaderas “totalidades” en sí y de por sí. Cuando Radcliffe-Brown y Malinowski insistieron en que estos aislados no eran meramente algo conveniente desde el ángulo descriptivo o clasificatorio, sino, en realidad, entidades altamente integradas, con una autonomía histórica y existencia propia, se habían puesto cimientos firmes para una definición explícita de la sociedad en términos normativo funcionalista.

3. Producto de la antropología funcionalista principalmente como era, el modelo normativo de sociedad se adoptó de un modo apresurado y entusiasta por los sociólogos al verse expuestos al mismo. Con él el sociólogo podía hacer lo que no habían podido hacer anteriormente, o sea, especificar (con plausible detalle) lo que es la sociedad existencialmente; la forma en que se conjunta y se mantiene unida; la forma en que moldea y motiva la acción de sus miembros individuales. Más aún, el modelo se puede aplicar empíricamente con facilidad. Con un poco de esfuerzo y aplicación diligente pueden descubrirse y describirse los valores básicos que constituyen la estructura institucional subrayante de cualquier grupo cultural razonablemente homogéneo; asimismo se pueden señalar las interconexiones funcionales que existen entre cada par de valores y entre todos ellos. Si se admite el supuesto amplio, pero inherentemente plausible, de que estos valores ejercen vigilancia y dominio relevantes sobre las relaciones sociales en los grupos concretos, se puede esquematizar una imagen convincente de la estructura total de una sociedad; imagen que no podría lograrse fácilmente en otra forma, si se considera que cualquier sistema social amplio es algo increíblemente complejo. La concentración en unas cuantas normas institucionales básicas y no en las relaciones mismas, es —así— lo que proporciona el alto nivel de abstracción y generalización que se necesita.

Con todas estas virtudes, apenas si ha de asombrar el hecho de que este modelo de sociedad haya dominado casi completamente el pensamiento social y los esfuerzos realizados en Gran Bretaña y en Estados Unidos de América durante más de una generación.⁵

4. Una gran dificultad de la teoría normativo-funcionalista consiste en que da por supuesta una unidad fundamental de valores y me-

⁵ Para una interpretación normativa completamente elaborada de sociedad en

tas que, simplemente, no existen en el mundo moderno. El modelo se adapta muy bien a las colectividades aisladas, pequeñas y primitivas, a las que fue aplicado por primera vez, en forma sistemática, por los antropólogos. Tales sociedades son homogéneas; existe una "sociedad" y una "cultura" y las dos se adaptan perfectamente entre sí, conforme señalaron Radcliffe Brown y Malinowski. A menos que sean afectadas traumáticamente desde el exterior, no hay cambio perceptible de una a otra generación. No hay conflicto en el nivel institucional, puesto que hay pocos patrones alternativos de comportamiento, y no los hay realmente aceptables para asuntos verdaderamente importantes con respecto a los que hay convicciones bastante fuertes. El conflicto social interno existente es el que surge entre personas de grupos emparentados: en cuanto son social y culturalmente homogéneas, estas sociedades no tienen estratos o grupos de interés, en el sentido moderno de tales términos. En breve: las normas institucionales están establecidas de modo firme y claro; tienen esa apariencia de solidez y de permanencia que sugiere el término "estructura", favorito de los antropólogos.

En cualquier sociedad moderna, el observador obtiene una impresión muy diferente. En ella, ve un comportamiento que es, ciertamente cultural por su naturaleza y por su origen, y que es aprendido más que innato; pero no ve (a menos que use un par particularmente eficiente de tapajos funcionalista) una cultura, en el sentido, unitario de integración avanzada. La variabilidad de las respuestas y el conflicto de normas y valores se imponen a su atención. Sobre todo, se da, como un hecho, el cambio a través del tiempo. Sea cual fuere la "estructura" de una sociedad moderna, ciertamente no será la misma en la generación siguiente.

5. Los sociólogos del periodo clásico trabajaron antes de que se desarrollara el concepto de cultura, y, por esta razón, sus modelos de sociedad se encuentran viciados (sin excepción) por ciertas nociones anticuadas de la naturaleza humana. Sin embargo, los mejores de entre ellos son en ciertos aspectos, mas congruentes con la realidad social; más de lo que podemos percibir en el caso del modelo normativo-funcionalista. ¿Por qué?

Estados Unidos de América, Robin M. William, *American Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1951.

En el nivel de la teoría "pura" Parsons ha reelaborado y sintetizado conceptos corrientes derivados de la antropología funcionalista con una noción paretiana de equilibrio del sistema, para producir una presentación monumental de la sociedad desde el ángulo normativo. *The Social System*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1951.

La respuesta parece radicar en las circunstancias en que se desarrolló la sociología clásica en contraste con las subrayantes del modelo normativo-funcionalista. A diferencia del antropólogo, principalmente responsable de la teoría normativo-funcionalista, el sociólogo vanguardista estaba intensamente interesado en el mundo moderno, y fue este mundo, más que el primitivo, aislado, el que tuvo en mente cuando se sentó y trató de determinar qué es lo que es la sociedad.

De este modo, a pesar de sus serias deficiencias con respecto a una teoría de la naturaleza humana, las mejores de las sociologías clásicas tienen una gran ventaja sobre los modelos normativo-funcionalista en ciertos aspectos fundamentales. Antes que nada, tienen, todas ellas, una cualidad dinámica que falta en la teoría normativo-funcionalista. Aun cuando no lo hayan hecho adecuadamente, al menos han intentado dar cuenta de los hechos sociales fundamentales referentes al conflicto y al cambio. Conciben a la sociedad como algo que tiene estructura y forma; pero una estructura y una forma logradas y mantenidas como equilibrio dinámico que se extiende a través del tiempo. ¿Qué son estas fuerzas integradoras? y ¿cómo debe de concebírselas exactamente? Las respuestas varían de uno a otro sistema y marcan las diferencias más notables entre ellos. Para Adam Smith —gran sociólogo como economista— la unidad social crece por una adaptación mutua de los papeles creados por una expandente división del trabajo; las decisiones ampliamente económicas de que depende este proceso, son racionales, pero limitadas y funcionalmente específicas; colectivamente, se funden en un nivel no planeado, no premeditado y ampliamente inconsciente, para producir el orden social, que funciona como una máquina bien aceiteada sólo si se le deja solo. Para Marx, este equilibrio dinámico, inestable, se considera como algo que es creado, no por una “mano invisible” benévola, constituida por la competencia guiada por el propio interés individual, sino a través de la tensión y el conflicto entre grupos opuestos de interés, las clases sociales, creadas históricamente, que en su carácter y en su papel representan fases de la evolución sociocultural. Para Simmel, esta vieja noción de que la unidad brota del conflicto y de la competencia es algo a lo que se le ha dado un tratamiento más moderno y estrictamente sociológico. Es así como el sociólogo de hoy se vuelve, inevitablemente, a Simmel para encontrar la afirmación prototípica de cuál es el papel del conflicto en la creación del orden social.⁶

Las concepciones clásicas de la sociedad que acabamos de citar (y es obvio que la lista podría extenderse considerablemente) tienen en común el hecho de que las mismas enfatizan, en diferente forma y grado, el papel de la interdependencia funcional en la creación y mantenimiento de la unidad, más que el que tiene el consenso basado en valores y normas comunes, que es en el que insisten los modernos enfoques normativo-funcionalistas. Otro tipo de pensamiento sociológico clásico con respecto al problema de la unidad y el orden social reconoce tanto el consenso como la interdependencia funcional impersonal como fuentes de integración societaria, pero ven esto en una secuencia evolutiva. Toennies es el ejemplo representativo. En este tipo de teoría, el consenso (*Gemeinschaft*) se considera como el factor integrador dominante de las sociedades primitivas y campesinas; en las sociedades industriales y urbanas, la unidad social descansa en los principios de la *Gesellschaft*, o sea, sobre una racionalidad percibida como propio interés, concebido en gran parte en los mismos términos en que lo concebían los economistas clásicos.

En su forma original, este tipo de teoría sufrió a causa de la falta común de concepciones adecuadas de la naturaleza humana que fue una plaga de todas las sociologías más antiguas. Sin embargo, contiene una intuición importante, en cuanto es un desplazamiento evolutivo en el modo de integración sociocultural pues las sociedades evolucionan hacia formas más complejas de organización y la tendencia de este cambio se produce del consenso universal, basado en una intensa interacción primaria dentro de los pequeños grupos y comunidades, hacia la participación impersonalmente mediatizada en grandes sistemas extendidos de interdependencia funcional.

6. La variante de la teoría del tipo Toennies, desarrollada por Park para dar cuenta de la organización de la moderna comunidad urbana es de interés especial para nosotros en este contexto, puesto que los problemas básicos de Park guardan un cercano paralelo con la organización social de los nuevos Estados que emergen en territorios que anteriormente eran coloniales.⁷ Como escribió el propio Park, éste tenía en mente Chicago hacia 1910. Chicago, por aquel entonces era

⁶ Lewis Coser, *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill., The Free Press, 1956.

⁷ Los trabajos de Park sobre la ecología humana se han recolectado agrupándolos en un solo volumen. Robert E. Park, *Human Communities*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1952.

ciudad de inmigrantes. Llegados a los cuatro puntos cardinales, hablaban una multitud de lenguas y manifestaban en su vida diaria un verdadero abigarramiento de vestidos, de modales y de costumbres. Sin embargo, no fue la diversidad lo que fascinó a Park cuando consideró este escenario; fue, más bien, la unidad en la diversidad, el hecho asombroso de que, en alguna forma, esta gran masa heterogénea de tres millones de personas se organizará hasta constituir una comunidad viviente. Este principio organizador no podía ser el del consenso, pues, en el grado en que podía verlo el propio Park, no había un consenso omnicomprendivo. Esto no significa que el consenso no existiera en Chicago; al ver hacia el interior de cualquiera de las numerosas comunidades étnicas que, como un agregado, constituían Chicago —los “ghetos”, las “Bohemias”, las “pequeñas Italías”, las “pequeñas Polonias” se encontraba un sistema de orden social que puede entenderse en términos de consenso. Aquí el orden se basaba en normas morales compartidas por la comunidad y puestas en vigor por sus miembros, y estas normas habían tenido su origen en la cultura tradicional del grupo. Pero, por encima de estas pequeñas comunidades morales —y, de este modo, según es de presumir, más allá de la ley moral— ¿cómo había que explicar el orden? A pesar de las impresiones superficiales en sentido contrario, no todo era caos más allá de este límite; había un orden más amplio que se aplicaba a la comunidad en cuanto un todo. Lo que un individuo o un grupo hacían estaba íntimamente relacionado con el comportamiento de otros, a través de una cadena elaborada de interdependencias funcionales, a pesar de que la mayoría de los eslabones pueden haber quedado por encima de la posibilidad de aprehensión cognoscitiva de los miembros participantes, para no decir nada de su íntimo control moral. Por encima de todo, este orden más amplio —la comunidad en cuanto todo— exhibía el poder viviente de desarrollarse. En la propia vida de Park, Chicago había crecido de la nada virtual a una metrópoli de cerca de tres millones de personas.

Esta actualidad viviente y parecida a lo orgánico que Park vio en la comunidad urbana diferencia su modo de pensar de concepciones racionalistas más antiguas, como las de Adam Smith. Para Smith, la explicación básica de la unidad que presenta la comunidad urbana le hubiera parecido suficientemente simple. Pero, Park había estado ocupado con la nueva ciencia de la ecología de las plantas; en ella pensó ver paralelismo entre la comunidad biótica descrita por los ecólogos y la comunidad humana que le parecía a él que daba al todo un orden

a través de una interdependencia funcional de significación más honda. Los ecólogos han mostrado de modo convincente, que todos los seres vivientes, y no pura y simplemente los seres humanos, viven en sistemas intrincados de interdependencia mutua; o, dicho brevemente en comunidades o sociedades. ¿No podría ser, entonces, quizá, que esas relaciones funcionales en la comunidad humana que se encuentran más allá de los límites de la percepción, la vigilancia y el señorío conscientes sean simples proyecciones de este orden universal biológicamente determinado? Park se convenció cada vez más de que este debía ser el caso.

Si esto es cierto, entonces los sociólogos necesitan reconocer dos bases fundamentalmente diferentes de la estructura y la organización social: 1) el nivel estricta y únicamente humano del *orden moral* basado en la comunicación y el consenso, y 2) por debajo de él, un substrato ampliamente inconsciente y no reconocido, compartido con las otras especies biológicas: el *orden ecológico*, que depende de mecanismos fundamentalmente biológicos de competencia y de cooperación ciga. A este orden ecológico, le atribuyó Park la mayor parte de la unidad en la diversidad de la moderna comunidad urbana.

Nuestra comprensión de la naturaleza y de la conducta humana ha cambiado —según esperamos, pues esto es algo que debemos anticipar— desde los días de Park, y los estudiantes modernos rechazan en cuanto completamente demodada la noción de que una proporción considerable del comportamiento humano social haya de entenderse esencialmente en términos biológicos. Sin embargo, el problema teórico, que suscitó Park y que estableció de un modo tan vigoroso en su teoría “ecológica” —o sea, el de la base, carácter y mecanismo de esa porción de integración social que cae más allá de la percepción, la vigilancia y el dominio conscientes— sigue siendo descuidado, curiosamente, por el pensamiento sociológico corriente. El problema, como hemos tratado de mostrarlo, ha sido pasado por alto en vez de haber sido resuelto por la adopción del modelo normativo de sociedad, que interpreta la integración social casi enteramente en términos de consenso. Sin embargo, conforme Park y muchos otros sociólogos clásicos lo entendieron muy bien, esto no puede hacerse de modo consistente. Una proporción amplia —aunque debemos admitir que desconocida— de la unidad que se manifiesta en los sistemas sociales modernos seguramente se mantiene con base en principios distintos de los de consenso.

Una solución radical para el problema de definir la “sociedad” consiste en negar que haya tal entidad, en cualquier sentido en que se la tome; en identificarla, en otras palabras, con los *procesos* de interac-

ción y asociación, más bien que con sus límites y formas determinables. Esto, por supuesto, está en conformidad con una de las más antiguas imágenes vernáculas del término y con un gran cuerpo de teoría clásica altamente respetable.⁸

Una ventaja principal de modelo procesal consiste en que la “sociedad” y el “Estado” se pueden mantener, analíticamente, como separados. Esto constituye, ciertamente, una gran ventaja, puesto que en mucho la confusión teórica inherente al intento de aplicar la teoría normativo-funcionalista a la escena moderna procede de la casi inevitable ecuación entre la “sociedad” y el Estado nacional.⁹ Sea cual fuera la forma en que se les defina, el Estado y la sociedad en cualquiera de sus connotaciones usuales son dos niveles fenoménicos distintos, incluso aunque se encuentren íntimamente relacionados. La Federación de Rodesia y Niasalandia es un Estado.¹⁰ Hasta que grado es una sociedad es asunto completamente distinto.

Un modelo procesal de sociedad —que es el que nosotros adoptaríamos si nos viéramos obligados a hacer una elección— facilita la distinción necesaria entre la sociedad y el Estado. Pero no trata adecuadamente el problema de la integración socio-cultural *dentro de* los Estados, que es el principal problema que los normo-funcionalistas tienen en mente cuando intentan establecer una ecuación entre sociedad y Estado. En otras palabras, el problema básico, en esta área, no es tanto si definimos la sociedad como una “entidad” o como “un proceso”; el problema básico es el de la naturaleza de la unidad y la vinculación social: el de la integración.

8. Personalmente, estamos convencidos —por razones que deberían resultar claras en este momento— de que una teoría realmente adecuada de la integración sociocultural espera una concepción más adecuada del cambio socio-cultural. Y, en esto, pensamos que estamos generalmente de acuerdo en que no la poseemos actualmente. Sin embargo, decir que carecemos de una teoría completamente satisfactoria

⁸ “En dondequiera los seres vivientes entran en relación o la mantienen entre sí, existe sociedad”, Robert M. MacIver, *Community: A Sociological Study*. London, MacMillan, Co., 1917, p. 4.

⁹ El Prof. M. G. Smith establece esta ecuación de un modo explícito e inequívoco: “Desde mi punto de vista, sólo unidades territorialmente distintas que tienen sus propias instituciones gubernativas pueden ser consideradas como sociedades, y se las mira como tales.” “Social and Cultural Pluralism”. *Loc. cit.*, p. 766.

¹⁰ La Federación de Rodesia y Niasalandia surgió en 1953. La separación de Niasalandia es inminente ahora, y puede esperarse para un término breve la de Rodesia del Norte.

de la evolución sociocultural —y de este modo, de la integración— no es lo mismo que decir que no hemos probado ninguna teoría en absoluto. Consideramos que se han conseguido ciertas intuiciones parciales, difícilmente logradas, en la naturaleza de este molesto problema. Concluamos nuestra presentación tratando de conjuntar las más importantes de entre ellas.

1. La primera de estas intuiciones —que, en cierta forma, incluye todas las restantes— deriva de los evolucionistas clásicos y de los marxistas. Desde la perspectiva de la historia, no se ve una “sociedad”, sino fases de evolución sociocultural, cada una de las cuales ejemplifica, en su organización, diferentes principios de integración.

2. Dentro de lo aislado primitivo —y, por tanto dentro de la humanidad— el orden social se consiguió a base del consenso universal. La cultura, como un cuerpo de normas, y la sociedad como totalidad de contactos y relaciones entre gentes que poseían esas normas definitorias, coincidían, con pocas excepciones. Esta integración cerrada de la “cultura” y de la “sociedad” —tal y como la tendría el modelo normativo-funcionalista— no es un accidente. Se desprende del carácter del campo “interactivo” en tales situaciones —un campo social que, a su vez, está limitado y restringido por el bajo nivel del desarrollo cultural. En los estadios inferiores de la evolución socio-cultural, el sistema está restringido necesariamente en cuanto en contacto constante e íntimo con el mismo número limitado de “alters”, y ellos interactúan necesariamente sobre la base del mismo cuerpo limitado de entendimientos simbólicos compartidos (“cultura”) que poseen. Esta interacción es, inevitablemente, *moral*, puesto que la gente juzga constantemente las realizaciones mutuas sobre la base de normas establecidas, de conducta “correcta”. Más aún, esta calidad moral de las relaciones dentro de un campo social tal, se encuentra grandemente reforzada por el hecho de que tales relaciones son *personales* —hecho de gran importancia teórica. Puesto que se mantiene la interacción con unas mismas personas, de manera más o menos continua, sobre todo el campo de la actividad cotidiana, cualquier acto dado, en cualquier tiempo, no puede aislarse del resto en su significado e importancia simbólica. Moralmente, esto significa que las relaciones personales conllevan un compromiso ilimitado, puesto que cualquier acto dado en la vida diaria no puede ser aislado funcionalmente del resto.

Todo esto es, con mucho, teoría normativo-funcionalista corriente. Pero, si hemos de repetir: el error de la teoría normativo-funcionalista

—si lo captamos correctamente— no estriba en su supuesto básico, concerniente a la naturaleza de los primitivos aislados en particular, y, más generalmente, de todos los grupos primarios o comunitarios (*Gemeinschaft*). El error ha consistido, más bien, en aplicar esta teoría de modo crítico, a las estructuras modernas, construidas en parte sobre principios diferentes.

3. Aquí la intuición básica de gran parte de la sociología clásica resulta más pertinente; o sea, la de que las modernas sociedades industriales no son simples comunidades morales, en el mismo sentido que los primitivos aislados y el grupo primario. La determinación de los principios integrativos que se aplican *realmente* en este caso, es algo que, con todo, sigue dando materia a disputas considerables. Desafortunadamente, ha resultado mucho más fácil mostrar lo que no son que lo que son. Ninguna afirmación teórica de estos principios (de entre las que conocemos) es ni tan concisa explicativamente ni tan plausible como las concepciones normativo-funcionalistas, dentro de los límites de su aplicabilidad.

Sin embargo, toda la teoría clásica y moderna está de acuerdo en que la base de tal integración debe de ser alguna especie de interdependencia funcional, sea cual fuere la forma en que esta opera en la práctica. Son dos las explicaciones clásicas de cómo se educa a las personas para papeles diferentes pero funcionalmente complementarios dentro de un sistema social impersonalmente organizado; el intercambio y la coerción.¹¹ El intercambio y la coerción han sido conceptualizados de un modo tan crudo que las interpretaciones de los procesos sociales en estos términos ha sufrido distorsión considerable; pero, concebidos crudamente o no, tanto el intercambio impersonalmente mediado de bienes y servicios, como la ruda coerción desempeñan un gran papel en la creación de la unidad y el orden social en el mundo moderno. En el Chicago de Park, y en los nuevos Estados de Africa, con mucha frecuencia la integración social parece que apenas si descansa sobre algo más que esto.¹²

¹¹ En el término de los últimos diez años, la literatura sociológica contemporánea sobre el poder ha aumentado de la nada a una proporción considerable. El más reciente de los libros de Homans intenta hacer una presentación moderna de la vinculación social sobre la base de un modelo de "intercambio" que recuerda el de los economistas clásicos. George C. Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1961.

¹² Esta es necesariamente una afirmación alíptica, pues requeriría mucho más espacio de aquel del que podemos disponer en un solo artículo para amplificar y

4. Lo que no se ha establecido tan claramente —lo que constituye negocio inconcluso dentro de la sociología moderna— es una explicación cualquiera, convincente, sobre la manera en que los grandes sistemas sociales modernos logran y mantienen el grado muy considerable de integración moral que poseen indudablemente, a más de esa unidad creada impersonalmente por la interdependencia funcional.

La observación de que las sociedades se expanden en una dirección “moderna”, en grado considerable, al través de una interdependencia funcional impersonalmente mediatizada que por su naturaleza misma es de carácter amoral ha hecho que sienta escalofríos el grueso de los filósofos sociales. Conceptualizada o no en esta forma, esta es la base sociológica del temor muy extendido frente a la sociedad industrial y la gran ciudad tal y como éstas han emergido en el siglo XIX y a principios del XX. Sin embargo, el hecho puro y simple es que esta tendencia, aparentemente obvia y ominosa hacia un atomismo inhumano que no se mantiene por nada más que por vínculos impersonales o simbióticos, nunca ha materializado, y ciertamente no lo ha hecho, por lo menos, en la forma señalada por los pronósticos tempranos. Más bien, paradójicamente, hemos vivido para que se nos diga, *ad nauseam*, por la cosecha más reciente de alarmistas, que estamos amenazados, no por el atomismo o la anomia, sino por una conformidad, aplanante, sobre-poderosa.

Esto sugiere que, en vez de los dos modos primarios de integración socio-cultural, conceptualizados por las dicotomías clásicas, hay, por lo menos tres perspectivas discernibles y evolutivas: 1) la integración moral de la comunidad *Gemeinschaft* y el grupo primario o; 2) la integración de tipo ecológico, que surge de una interdependencia impersonal funcional, creada ya sea por el intercambio, por la coerción o por ambos, y 3) un nuevo tipo de consenso moral, mediatizado impersonalmente, pero concebido y experimentado personalmente, el cual es portado por las nuevas macro-comunicaciones, por la tecnología y la participación reforzada en una cultura común de masa.

El nacionalismo es la primera ilustración empírica de este modo de integración social. La realidad de la “nación” —por la cual personas completamente desconocidas entre sí desde un ángulo semejante es difícil de captar conceptualmente, pero es tan obvio, empíricamente, que no se puede ignorar. Millones de británicos dispares entre sí, de dispares

sustantizar lo que tenemos en mente. Esperamos lograr esto en mejor forma en nuestro próximo libro sobre los indios orientales de Africa Central.

franceses, de estadounidenses, de mexicanos, piensan de sí mismos como de británicos, franceses, estadounidenses, mexicanos, y se sienten guiados y constreñidos en muchos aspectos importantes por esta concepción, aunque difieran tanto como pudieran diferir de sus semejantes desconocidos, en su destino y su fortuna.

La psicología social de este tercer modo de integración tiene muchas semejanzas y parecidos superficiales con el modo primario. Así, por ejemplo: la esencia de ambos es la identificación de la mismidad o del ego con la unidad social. En el nivel de la *Gemeinschaft*, esa unidad es una realidad social percibida directamente, la comunidad o grupo primario dentro del cual vive el individuo. En el nivel pseudo-comunitario de la nación (pseudo *Gemeinschaftico*) la unidad mayor de identificación se percibe, necesariamente, sólo de modo simbólico. Así, difiere profundamente de su prototipo primitivo a pesar de las semejanzas superficiales.

Negativamente, es la falta notable de esta clase de unidad mayor impersonalmente mediatizada, entre cada par y entre todos sus grupos componentes, lo que les da a las "sociedades plurales" su carácter peculiar. En su extremo, las relaciones intergrupales, en estos territorios, parecen detenidas en el nivel estrictamente "ecológico" de interdependencia funcional impersonalmente mediatizada. Estos sistemas sociales no han alcanzado aún el nivel super-(y pseudo-) *gemeinshaftico* o comunitario de los países razonablemente bien integrados. El que éstos puedan hacerlo o no antes de escindirse por los conflictos internos es para ellos un problema real, de su supervivencia como Estados nacionales.