

cerles saber lo que hay que hacer" (18) ya que creemos que mandar es educar, pero también discutir, informarse e interpretar valores humanos a fin de mover las voluntades a su auto-rrrealización al través de la participación en la obra y en la finalidad comunes. Al lado de la función primera, educativa, de discusión, de información y de interpretación de valores, existe una secundaria de protección y una terciaria, la función penal, las cuales creemos que tienen que ejercerse precisamente en proporción inversa de aquella que corresponde a la función primaria de educación liberadora. En cambio, creemos un acierto de las exposiciones sumarias de Daujat su afirmación de que "la autoridad es tanto más fuerte cuanto que se limita más a su tarea esencial de dirigir la obra común", aserto que es necesario tomar contextualmente, ya que esto es cierto en cuanto no sólo *se limita*, sino *puede limitarse* a esa tarea puramente directiva gracias a la labor educativa —responsabilizadora— que previamente ha realizado entre los miembros de la sociedad.

Otro punto de discrepancia —y de discrepancia grave— con respecto al capítulo concerniente a la autoridad que es el que mayores escollos ofrece es el que se refiere a la obediencia debida a la autoridad, ya que no podemos aceptar sin turbarnos el que "el motivo de la obediencia es simplemente el lugar de quien la ejerce; el hecho de que ejerza la autoridad, porque por el mismo hecho del lugar que ocupa, tiene la visión del conjunto" (23), ya que, en esta forma, la descarga se produce exclusivamente sobre el yo funcionario —concepción mecanicista, quiérase o no— sin tomar en consideración o tomando en cuenta apenas el yo personal de quien ejerce la autoridad... y, si bien la perspectiva puede ser más amplia no es tanto la amplitud

de la perspectiva lo que otorga su validez a la orientación de la obra común, sino el grado en que el funcionario, el estadista, el caudillo, han llegado a condensar en su propia personalidad las aspiraciones del grupo, el grado en que encarnan las finalidades grupales y, por lo mismo, pueden orientarlas y clarificarlas. En este sentido, y llevando las cosas al extremo de la caricatura —que, con frecuencia resulta un procedimiento eficaz para revelar absurdos—, cabría pensar en alguien que no participará en las finalidades del grupo y a quien, colocado en el puesto de autoridad hubiera que obedecer ¿qué obra común podría realizarse con él a la cabeza aún cuando, por el puesto que ocupara, tuviese la perspectiva más amplia de las acciones sociales?

Aún cuando es imposible seguir a Daujat en todas las páginas de estas notas de conferencias que se refieren a la "sociedad" familiar, a la vida económica, al orden político y a la Iglesia —culminación natural dentro del sistema, de todo su pensamiento sociológico— esperamos que, al través de líneas tan pobres como las nuestras puedan apreciarse los puntos de convergencia que una sociología secularizada puede encontrar en una sociología de aliento religioso como la suya, y asimismo la multitud de puntos en los que una polémica podría resultar fructífera.

HALMOS, PAUL: *Solitude and Privacy* (A Study of Social Isolation, its causes and therapy). Prefacio por T. H. Marshall. International Library of Sociology and Social Reconstruction (Fundada por Karl Mannheim: Editor W. J. Spratt). Routledge & Kegan Paul, Ltd. London, 1952, pp. 168.

El mejor homenaje que puede tributarle a un hombre radica, probablemente, en el reconocimiento del valor de su obra así como en el que se otorgue a la inspiración que las suyas hayan podido ser para la vida y la obra de los demás. En el caso de Karl Mannheim, un homenaje a su memoria impondría la mención de sus propias obras (*Ideología y Utopía*, *Diagnóstico de Nuestro Tiempo*, *Libertad y Planificación Social...*), la obra colectiva que, encabezada por él, constituyó la Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social, y la prolongación de una y otra en esfuerzos que se producen en diferentes partes del mundo y en los que la presencia de Mannheim es notable (en el mundo latino, cabe citar la pequeña Biblioteca de Sociología Internacional dirigida por Armand Cuveillier, y la Sección de Sociología del Fondo de Cultura Económica que dirigiera en México José Medina Echavarría, y en las que se han publicado versiones francesas y españolas de la obra mannheimiana). Pero, de haber necesidad de señalar la herencia más inmediata del sociólogo, habría que referirse a la supervivencia —en casa de Routledge & Kegan Paul— de la Librería Internacional de Sociología y Reconstrucción Social, y algunos de sus aportes singulares al conocimiento sociológico.

Entre esos aportes de primera importancia para el enriquecimiento, o, mejor aún para un enfoque o abordaje más completo y adecuado dentro de la disciplina sociológica, debe mencionarse el libro de Paul Halmos, cuyo propósito principal consiste en mostrar que la soledad del hombre constituye un problema central y no un síntoma derivado; que dicha soledad no depende, como quieren el reformismo socialista y la terapia psicoanalítica, de un problema primario más amplio; que la inseguridad material y la

neurosis humana sólo resultan inteligibles a la luz de una soledad que es preciso superar y que depende: de que el individuo vive en una eterna conversación consigo mismo, aprisionado en una conciencia culpable que quiere mantenerse secreta y teme ser descubierta en la comunicación; de que considera como extraños —como peligrosos rivales con quienes no descubre el subsuelo común que nutre su humanidad— a todos aquellos individuos que no pertenecen a su nación, a su clase, a su grupo laboral; de que el individuo se siente cósmicamente solo.

El centramiento de Halmos en el problema es casi inmediato, ya que comienza por estudiar la tendencia gregaria del hombre, en cuanto la misma representaría una inclinación del individuo a identificarse con la especie, a unirse filicamente con otros individuos o, mejor, a reunirse con la especie; la sociedad resultaría ser, según Alex Comfort —y los estudios sobre el trauma de nacimiento, la vuelta al seno de la madre, etc., parecen demostrarlo o prestarle apoyo— un vientre hacia el que podría gatearse, dirigiéndose hacia atrás y convirtiéndose en inmortal en cuanto no nacido. A la especie, en cuanto tal —y fuera de cualquier personificación— le corresponden dos categorías: la protección de su existencia *en cuanto agregado*, y la procreación. Desde el ángulo de la especie, el principio de preservación de la vida se manifiesta en un *Principium sociale* y en un *Principium sexuelle*, que sólo por derivación, distribución y participación se atribuyen al individuo, el cual aparece como resultado de las adaptaciones de la especie al ambiente (*Principium individuationis*), y *es para la especie tan indispensable como para el organismo sus órganos*. El *Principium individuationis* resulta así, una mera concreción de los dos principios fundamentales, y el indivi-

duo, en cuanto reservorio bio-energético, descarga al través de dos sistemas de actividades: el social y el sexual (que pueden reducirse a uno según Halmos). Con respecto a uno de estos sistemas —el social— puede dudarse de si el hombre, al través de la cultura, le ha dado un tratamiento que pueda considerarse consistente con el reconocimiento de que se trata de *una tendencia que posee una dirección determinada* (en cuanto principio vital básico), ya que puede demostrarse que, en la historia, el principio social de la vida ha sido víctima de una creciente frustración, y ha conducido a un estado progresivo de desocialización o de falta de oportunidades de participación social de los individuos.

La relación entre los individuos, íntima y absoluta en ciertas formas de sociedades primitivas e históricas, perdió paulatinamente su espontaneidad, se volvió rígida y negó oportunidades a la vida bio-social, según lo atestigua la declinación de las danzas corales. En la danza coral primitiva se compartía la carga de conflictos y tensiones, y con ello se reafirmaba y ahondaba el sentimiento de membresía; al mismo tiempo, se realizaba una catarsis renovadora y enervadora del individuo. Hacia fines del período feudal, las danzas corales empiezan a declinar, y si durante un cierto tiempo coexisten con las danzas en parejas (incluso algunas siguen teniendo un marco coral, como ocurre con las cuadrillas), acaban por desaparecer con la ruptura de las comunidades rurales por la Revolución Industrial, desapareciendo los espacios aldeanos consagrados a las danzas comunales y apareciendo los lugares íntimos y semi-íntimos de las ciudades en donde se baila por parejas. La declinación de las danzas corales es paralela de un proceso creciente de desocialización, y Huizinga no duda en afirmar que di-

cha declinación puede considerarse como un síntoma de cultura decadente. En tiempos más próximos a nosotros y en nuestra época misma, en tanto se han ido satisfaciendo las necesidades materiales del hombre (alimento, abrigo, salud, etc.) en forma creciente, se han descuidado cada vez más las necesidades bio-sociales, habiendo llegado la cultura, en muchas ocasiones, a romper la sociabilidad espontánea del hombre, su gregarismo creador y pacífico, llegándose al extremo de poder afirmar que “en la actualidad, el contacto bio-social es una rareza, y una rareza cuya legitimidad se niega enérgicamente cuando llega a producirse”.

El proceso de desocialización —del que el declinar de la danza coral es síntoma— puede ponerse de relieve si se contrastan las características de la participación social en la Edad Media, con las que comienzan a aparecer en el siglo XVIII en Inglaterra, y que acaban por revelarse plenamente, y por agudizarse —por la concurrencia de factores culturales— en nuestros días. En la época medieval, la participación social de campesinos y artesanos se caracterizaba por lo brutal de las condiciones materiales de vida, por lo escaso de los ocios, la tajante división clasi-sista y la relativa falta de ínfulas, la limitada conciencia de la propia personalidad y separación con respecto a los demás, la bebida abundante en todas las reuniones sociales, los bajos niveles de seguridad que hacían que el hombre buscara compañía, y “un abandono total, no adulterado, a los placeres de la compañía, experiencia que es el meollo bio-social de la participación social en la época”. (38) Hacia el siglo XVIII, la participación social cambia con la aparición de las actividades laborales y de recreo a horas fijas; con una división más neta en las costumbres y “maneras” entre la ciudad y el campo; con el proceso de “intelectualiza-

ción” y secularización de los intereses de la clase media, creadores de una nueva fuente de distancia social; con la producción industrial —barata— del alcohol. Se trata, ya entonces, de una cultura que se desocializa, pero que mantiene una intensa vida bio-social gracias al estímulo de la bebida. Al adelantar el proceso de industrialización durante el siglo XIX, y al fracasar los métodos políticos y religiosos que tratan de conseguir que el individuo salga de su apartamiento, de su soledad, éste se ve relegado a una existencia árida y formalizada. Es de este modo como se explican ciertas resistencias al movimiento centralizador marxista, ya que, como ha señalado Martin Buber “los socialistas ‘utópicos’ aspiraban más y más a una restructuración de la sociedad; no como piensa la crítica marxista, en un intento romántico de revivir estadios de desarrollo superados, sino más bien en conexión con las contratendencias descentralizadoras que —puede percibirse— subrayan toda la evolución económica y social, aliándose a algo que surge lentamente en el espíritu humano: *la más íntima de todas las resistencias: la resistencia a la soledad colectiva o de masa*” (*Paths in Utopia*, cit. 45).

Métodos políticos y religiosos, se han mostrado hasta ahora incapaces de satisfacer esa resistencia a la desocialización y —es triste reconocerlo con Halmos— se han mostrado incapaces incluso de ser substitutivos del alcohol como estímulo para una intensa vida bio-social, ya que como el propio Halmos señala “es por esta razón por la que el tema del consumo alcohólico ha ocupado tanto espacio en el estudio del aislamiento social. Si una cultura desocializada, como la de Inglaterra del XVIII, mantenía una intensa vida bio-social con la ayuda y el estímulo de la bebida y, posteriormente, la cultura de tal comunidad elimina esta ayuda y estímulo

sin introducir un *equivalente cultural del alcohol*, entonces una quiebra inevitable y sin precedentes en la participación bio-social tiene que ser el resultado de tal eliminación sin substitución”.

La desocialización o el aislamiento social “es, de un modo primario, una forma sociocultural, y secundariamente, un patrón de reacción personal”. En tales condiciones, importa considerar cuáles son los sistemas valorativos socioculturales que han influido desfavorablemente en la sociedad, produciendo la desocialización de sus individuos. Halmos señala como tales: el retiro ascético cristiano apareado con la preocupación por salvarse uno mismo; la autarquía secular individualista y la auto-suficiencia agravada por la competencia; la selectividad y la reserva protectoras del *status* con base en el privilegio hereditario, el bienestar material, los ingresos, etc.; la selección y reserva como protectoras del *status* y del prestigio, basadas en el intelecto; la insularidad familiar y el egoísmo familiar nepotista como formas de defensa en un mundo hostil en cuanto se les considera como medios de salir de sí en una comunidad desocializada.

Pero, para entender claramente qué es lo que se ventila en todo esto, es necesario distinguir con precisión —como lo hace Halmos explícitamente en algunas páginas, aunque no haga la aplicación correspondiente en otras— entre “retiro” (término con el que queremos dar el equivalente de *privacy*, reclusión, apartamiento, alejamiento, *prividad*) y “soledad”. El retiro representa la posibilidad de librarse del contacto y de la observación sociales indeseadas; la soledad implica la falta de un contacto social deseado. Quien quiere librarse de un contacto social y no lo logra, carece de una libertad fundamental de retiro y, muy posiblemente, pertenece a una sociedad totalitaria; se en-

cuentra sometido a un régimen de *ilimitado imperialismo social*. Quien desea el contacto social y no lo consigue, se encuentra aislado, solitario y, casi seguramente, pertenece a un colectivo humano desocializado, organizado mecánicamente, pero *fallido en su substancialidad humana*. Falsificación radical en el primer caso; falta de verdadera personalización en el segundo. Por otra parte, si se considera las posibilidades de retiro y de soledad en un mismo colectivo humano (ya que apenas si nos atrevemos a llamar "sociedades" a tales colecciones de individuos), se vislumbra la posible complementariedad de la libertad de retiro y de la posibilidad de liberarse de la soledad, ya que el retiro de unos parece representar, finalmente, una restricción a las posibilidades de contacto social de que los otros disfrutaban, y las posibilidades, los requerimientos de contacto de éstos, significan restricciones a la libertad de retiro de los primeros. Y es, en este sentido, como se explica el que Halmos culpe al retiro ascético cristiano del proceso de desocialización que avanza. Pero, tal inculpación es justificable sólo si se trata de un ascetismo cristiano llevado a un extremo que el sistema religioso correspondiente no puede respaldar, ya que el cristianismo —quizás más específicamente el catolicismo— impone a sus miembros una unión, y una unión efectiva —personal en cuanto al prójimo se le considera como sujeto de salvación—, no sólo directamente con Dios, sino con la iglesia militante, la purgante y la triunfante, dentro de lo que se conoce como el "cuerpo místico de la Iglesia"... Y quizás más en éste que en el sentido sectario tenga razón el *dictum* de que "fuera de la Iglesia no hay salvación", que, conforme a esto equivaldría a afirmar que no hay salvación individual fuera de la comunidad, que no hay salvación para quien —como los ascetas acusa-

dos por Halmos— piensa sólo en la propia, desvinculándose de la de los demás; retirándose y dejando a los otros en soledad... olvidando que hay un vínculo moral que es, simultáneamente un vínculo social, el reconocimiento dostoyevskiano de que "todos somos responsables de todo ante todos", ante el cual caen todas las barreras de clase, de preparación intelectual, etc.

Y, si en el aislamiento social se reconoce como primario lo social, debe reconocerse asimismo que en el combate de ese aislamiento, que en la lucha contra del proceso de desocialización se plantea, como en otros muchos casos, el problema de la interrelación entre reforma y terapia, cada una de las cuales enfatiza ya el aspecto social o ya el aspecto individual del problema. En cuanto en él lo primario es lo social, la primacía de la reforma se pone de relieve, lo cual no obsta para reconocer asimismo la interdependencia entre reforma y terapia, porque si la reforma puede prevenir por una parte, y por otra puede contribuir a la labor terapéutica, por otra, una terapia fructífera tiene que facilitar y acelerar la reforma. Esta, sin embargo, se enfrenta a las reticencias de "muchos estetas y moralistas, alarmados ante los prospectos de una reforma social radical o de una terapia social que revise la legitimidad de una porción considerable de la reserva y el retiro en nuestra sociedad, pues mientras que los vanguardistas de las llamadas comunidades utópicas no crearon sino sectarismos, los integradores totalitarios de Estados y partidos —en su comunismo fanático de todo tipo— han destruído la comunidad y paralizado a la especie al amputar las múltiples individualidades, sin las cuales la especie no puede adaptarse al ambiente cambiante de la vida y sin las que, por lo tanto, no puede sobrevivir" (105-6).

Cabe preguntar entonces, si, a pesar de todas las apostillas y de todas las adversativas puestas por Halmos a las palabras de Mannheim —y las cuales pueden ser muy atendibles desde el plano científico estricto y menos desde el político social— ¿no habrá que pensar que “sólo una generación educada al través de la religión, o, al menos en el nivel religioso como para discriminar entre las ventajas inmediatas y las cosas perdurables de la vida, será capaz de aceptar el sacrificio que un orden democrático adecuadamente planeado demandará continuamente de todos los grupos y de todos los individuos en particular en interés del todo”? Y bastaría con eliminar “al través de la religión, o, al menos en el nivel religioso”, para que resultara plenamente aceptable para muchos el pensamiento de ese sociólogo singularmente dotado para hacer el diagnóstico de nuestro tiempo y para proponerle terapias, que fuera el desaparecido Karl Mannheim.

#### C. FICHERO BIBLIOGRAFICO

##### BIBLIOGRAFIA COMENTADA

sobre la Sociología Rural en  
Latinoamérica.

Por T. LYNN SMITH.

D. *La comunidad*

54

CAMARA BARBACHANO, Fernando. *Chacaltianguis, comunidad rural en la ribera del Papaloapan*. (Serie configuración cultural de la cuenca del Papaloapan, N° 1.) Vol. . México, gobierno del Estado de Veracruz, 52, 170 pp.

Un resumen de materiales reunidos en un estudio sociológico del municipio de

Chacaltianguis se presenta en este volumen. Los datos fueron reunidos en 1947 y 1948. La parte 3, “Vida Social”, describe las configuraciones socio-culturales, la población, la condición matrimonial y la organización familiar en el pequeño centro que forma la sede municipal. Se prometen materiales sociológicos adicionales para un segundo volumen.

55

FALS-BORDA, Orlando. *Peasant society in the Colombia Andes: a sociological study of Saucío*. Gainesville. University of Florida Press, 55, xii + 277 pp.

Probablemente sea éste el estudio sociológico más intenso que se haya hecho de una comunidad rural en Latinoamérica. Después de evocar la historia de un establecimiento desde los tiempos precolombinos, el autor concentra su atención en la organización social, en la cultura y en la personalidad. Presenta y analiza una masa de datos relacionados con los límites del grupo, la población, las relaciones del hombre y la tierra, las instituciones económicas, el nivel de vida, las clases sociales y las instituciones sociales básicas. Probablemente inigualado en la bibliografía sea el análisis que hace de la personalidad del campesino, del papel de la religión en la vida de la comunidad, y del *ethos* de Saucío.

56

VAZQUEZ-CALCERRADA, P. B. “A research project on rural communities in Puerto Rico”. *Rur. Soc.* 18, (3), Sept. 53, 221-6.

57

YEPES DEL POZO, Juan. “Grupos y cuasi-grupos sociales de la comunidad ru-