

INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE: *Actes du XVIIe Congrès International de Sociologie*. (Beyrouth, 23-29 Septembre 1957). Vol. I Séance inaugurale, Conférence publique: Progrès et Instabilité. Histoire e Méthodologie. Tendances sociales modernes. Stabilité et progrès. Interaction des Cultures. Structure et mobilité sociale. Sociologie démographique. Sociologie rurale. Personnes déplacées. Vol. II. Conférence publique: The Family System and Cultural Longevity in the U.S.A. Travaux de sections: Effets sociologiques des moyens modernes de diffusion. Sociologie des Jeux. Sociologie Médicale. Effets sociologiques du Développement Technique. Sociologie préhistorique et des primitifs. Sociologie familiale. Sociologie animale. Le Point de vue géographique en Sociologie. Problèmes sociologiques des pays insuffisamment développés. Publiés avec l'aide du Gouvernement Libanais par les soins du Comité d'organisation. Beyrouth, 1958. pp. 854 + 800.

Entre el 23 y el 29 de septiembre de 1957, se celebró en Beirut, Líbano, el Decimoséptimo Congreso Internacional de Sociología, antecedente —junto con el decimoctavo reunido en Nuremberg, Alemania, del 10 al 17 de septiembre de 1958— del que en 1960 se reunió en la ciudad de México, al que consagramos una breve nota en esta misma Revista¹. Del Congreso de Beirut nos da ocasión de ocuparnos la magnífica publicación de sus Actas lograda gracias a la espléndida cooperación del Gobierno Libanés. Ellas ponen de manifiesto de por sí, sin necesidad de que se enfatice su importancia, el enorme interés de dicho Congreso.

En la sesión de apertura, el discurso del Presidente de la República Libanesa, señor Camille Chamoun, vinculó el interés que el Líbano manifestaba en ese momento hacia la sociología al través del patrocinio dado al Congreso, con rasgos antiquísimos de sus pobladores, movidos siempre por el deseo de establecer rela-

ciones humanas con los habitantes de otras regiones a las que llevaban no sólo mercaderías, sino “su cultura, su sentimiento de lo humano, su gusto por descubrir hombres y cosas, su deseo de progreso”.

Por otra parte, si el propio presidente Chamoun reconoció los vínculos estrechos existentes entre el Líbano y sus hermanos del Cercano Oriente, manifiestos al través de “la voluntad común de promover activamente la organización de estructuras sociales sólidas, adaptadas al progreso y a la civilización”, no dejó por ello de señalar cuál era la posición peculiar del Líbano, situado en un punto de encuentro o confluencia de corrientes socioculturales, sujeto a un difícil equilibrio sociopolítico entre Oriente y Occidente.

Como que —en efecto— podríamos agregar, por nuestra parte, Líbano constituye una de esas “marcas” del siglo xx, análogas a las del Medioevo, con el que esta Edad nuestra tiene tantas semejanzas (y, si hemos de decirlo de una vez, tantas semejanzas más en lo negativo que en lo que de positivo pudo tener y tuvo el Medioevo).

Líbano es, en efecto, uno de esos actuales puestos avanzados de Occidente, entre los que se cuentan asimismo Alemania (a pesar de su bipartición dolorosa), Polonia (a pesar de su colocación economicopolítica detrás de la cortina de hierro), Finlandia (a la que en muchas ocasiones se ha querido colocar detrás de dicha cortina y que, en una situación eminentemente difícil de sostener, permanece identificada con los valores supraculturales de Occidente).

Líbano, por boca del sociólogo Hassan Kabalan, Presidente del Congreso, agradeció el que los delegados argentino y portugués ante el previo congreso, reunido en Beaune, Francia —no obstante su interés porque el Congreso se celebrase en Buenos Aires o en Lisboa— hubieran dado prioridad al Líbano, mostrándose dichosos: el uno, por la posibilidad de visitar “un país cuyo nombre figura en uno de los libros más antiguos”; el otro, por poder llegar a desembarcar “en las costas en las que nació el alfabeto y de donde partieron los primeros mensajes del humanismo”.

Y, si de Líbano partieron los primeros mensajes humanistas, en Líbano había de afirmarse sobre todo —quizá con un poco de exceso, como ocurre siempre que no se reconocen los derechos y virtudes de la posición antagónica— la directriz humanista que parece trata de reconocer cada vez más como cosa propia —como característica que la distingue de otras instituciones internacionales de cientificismo más acentuado— y como orientación consciente, voluntariamente aceptada, el Instituto Internacional de Sociología, el cual viene reiterándola y afirmándola al través de estos bienales congresos suyos.

Pasión por el análisis del “pacto nupcial entre el hombre y la vida” y, por lo mismo, asunción de una cierta actitud existencialista. Análisis de lo social desde el interior de lo social mismo y, consiguientemente, desde una postura principalmente comprensiva. Exposición de resultados de la investigación al través de formas de apariencia más literaria que científica. Tales parecían ser, para Kabalan, tres rasgos distintivos de la disciplina sociológica, cuyos escritos “al presentar esa forma más literaria que científica” producen la impresión de algo que es más humano y calmante.

Excesiva afirmación unilateral ésta —como excesiva suele ser la afirmación unilateral contraria, de la otra institución sociológica internacional— en cuanto que una postura existencialista ante los problemas sociales debe ir complementada por

la tecnificación adecuada que se haga del estudio sociológico así como de la manipulación política de fenómenos y problemas sociales respectivamente.

Excesiva en cuanto la comprensión —que nosotros también creemos imprescindible— de los hechos, fenómenos, problemas y trastornos sociales debe ser, por su parte, coronación y complemento (así como quizá haya comenzado por ser base) de la explicación sociológica. En cuanto la *subjetividad con que se participe* en determinadas situaciones sociales tiene que complementarse con la *objetividad con que se observen* esas mismas situaciones sociales, dando lugar a la técnica del observador-participante que quizá debiera unirse o complementarse con una técnica del participante-observador. Técnica —en un caso— de quien, observando desde fuera, trata de participar e identificarse con el deseo de que sus observaciones tengan una *significación humana* de la que, en otra forma, carecerían. Técnica —en el otro caso— de quien, participando desde dentro, trata de desvincularse de las que sin ello serían determinaciones sociales del conocimiento, a fin de que las significaciones que encuentra alcancen una cierta consistencia en la objetivación.

Excesiva en tanto es verdad que el revestimiento literario no es un mal —y ni siquiera un mal menor— en la exposición de resultados sociológicos, sino una necesidad academicosocial (como que la ciencia social, más que la ciencia física debe librarse del peligro de esotarización, si ha de contribuir a una toma de conciencia democrática). Revestimiento literario que no es un mal sino un bien, pero que, por su parte, debe descansar en buena parte, en una sobria, desnuda, desapasible —aunque no deje de tener su propio encanto— exposición científica.

En dos de sus partes constitutivas, el discurso pronunciado por Kabalan en el Congreso de Beirut había hecho la presentación del Líbano ante los sociólogos no libaneses, así como la presentación de un modo de concebir la sociología (la subrayada por el Instituto Internacional de Sociología) ante los libaneses no sociólogos. En su tercera parte, habría de hacer la presentación de los sociólogos libaneses y de su contribución a los trabajos del Congreso.

Contribución, la libanesa, que, de acuerdo con las palabras de Kabalan, era “modesta, pues la delegación libanesa tendrá algo que ofrecer y mucho que ganar”. En cambio, él mismo señalaba: “Líbano se ofrece por entero a vuestra meditación. . . País de raíces profundas, permanece joven; amigo de culturas y de libertades, abierto a todas las corrientes del pensamiento, no deja de ser menos personal y armonioso”, encontrándose —asimismo— dotado de una notable facultad de asimilación.

Los lineamientos del discurso de Kabalan bien podrían servir como modelo para la presentación de un pueblo como el mexicano. Quizá —conociendo o no el antecedente, y siguiendo o no en forma inconsciente el delineado— fueron lineamientos parecidos los que siguió en la sesión inaugural del Decimonoveno Congreso Internacional de Sociología el licenciado Gilberto Loyo, presidente de la asamblea reunida en México.

Sin embargo, cabe preguntarse, tanto en uno como en otro caso (y pasando por encima de ciertas declaraciones —las que parece obligar la cortesía, y que esa misma cortesía unida al valor podría permitir suplir por otras más adecuadas): ¿Es prudente que se enfatice el relativamente escaso desarrollo de una disciplina científica —más aún, de la disciplina sociológica— en un pueblo joven (como el nuestro o como el libanés)? ¿Es prudente que —en un caso— se muestre a la sociedad correspondiente en cuanto materia de observación para el estudioso llegado

de fuera más —mucho más— que en cuanto venero formativo de estudiosos de las sociedad humanas? ¿Es prudente el que, en uno de esos casos, en la mención onomástica —no sujeta a jerarquización— de investigadores y de investigaciones, se conceda un lugar un tanto descompasado a los estudios hechos sobre el país por extranjeros, en tanto se da un sitio relativamente modesto a los estudios e investigaciones realizados por los estudiosos del país mismo sobre su propia sociedad o sobre otras sociedades?

Parece, en efecto, que tal línea de conducta no es prudente.

¿No incurre en un serio error y en una grave responsabilidad el estudioso originario de un país periférico que presenta principal o únicamente a los demás estudiosos de su país en cuanto comprobadores de hipótesis y teorías ajenas, producidas por estudiosos de otros lugares del mundo y silencia las aportaciones modestas —pero aportaciones al fin— que esos mismos estudiosos de su país han hecho al repertorio de conceptos, de hipótesis de trabajo, de conclusiones teóricas —más o menos discutibles, como todas las conclusiones científicas—. . .? ¿No incurre en grave error y responsabilidad cuando la sociología en su país, sin serlo, adquiere a los ojos de aquellos a quienes la presenta un desagradable rostro de colonizada?

Tal parece que la obligación principal de quien presenta la Sociología de su país a otros sociólogos consiste en mostrar las aportaciones hechas por los nacidos en ese país, al conocimiento sociológico general, así puedan ser éstas, con frecuencia, grandes síntesis. Como que, en efecto, parece ser que los pueblos latinoamericanos (o, más específicamente, sus estudiosos) están llamados a realizarlas también en este terreno y, volviéndose múltiplemente dependientes de las variadas concepciones sociológicas surgidas en otros países (por ellos unificadas) tomarlas como punto de arranque para realizaciones más originales. Asimismo, y en forma no menos importante, una presentación de este tipo parece que *tiene que señalar* cuál es la concepción que los estudiosos de la sociología en ese país tienen sobre el mismo, en cuanto situado en un marco convivencial internacional.

Debe mostrarlas como prolongaciones necesarias, pero dándoles siempre la debida jerarquía. . . Podrán figurar en la presentación los reconocimientos que se hagan de las corrientes nutricias —parentales incluso, si así gusta de denominárselas— que han nutrido, desde fuera, las grandes síntesis sociológicas propias o han estimulado los descubrimientos originales de los estudios vernáculos. . . Podrán figurar también, a título reconocido —y quizá sobre todo marcando concordancias y discrepancias con respecto a las concepciones relativas— las presentaciones que se hagan de la visión que del país han tenido los estudiosos nacidos fuera de él.

Como que, por este camino, además, no sólo se cumple la misión cortés de presentación propia de las sesiones inaugurales del Congreso, sino que, en beneficio del mismo y de la ulterior colaboración entre estudiosos, se prepara el camino para la adecuada integración de perspectivas complementarias (o hacia lo que, de acuerdo con una expresión hacia la que llama nuestra atención Guillermo Floris Margadán) hacia lo que denominaríamos “la compensación de la subjetividad”.

Como que la perspectiva propia se complementa siempre y se enriquece (al enriquecer) con la perspectiva ajena, y es precisamente por este camino por el que la sociología puede buscar obtener la objetividad al través de la subjetividad, la contemplación humanista de los problemas al través de una previa visión nacionalista o etnocentrista de los mismos; la visión humanista, nuevamente, a partir de visiones parciales sujetas a todas las determinantes o delimitantes de clase o partido.

El discurso pronunciado por el doctor Corrado Gini, Presidente del Instituto Internacional de Sociología durante el Congreso de Beirut —y la realización en México del Decimonono Congreso no haría sino confirmar las intenciones que manifestó entonces— señalaba que la realización de ese Decimoséptimo Congreso representaba “una nueva etapa en la completa internacionalización de nuestra gloriosa institución ya que, desde su fundación en 1893, era ésa la primera vez que el Instituto se reunía fuera de Europa”, exactamente en la misma forma en que en 1960 fue la primera ocasión en que el Instituto se reunió en territorio americano.

Pero, frente a la afirmación de ese noble propósito de internacionalización del Instituto (que el doctor Gini preside desde 1950), cabría observar que la más profunda y auténtica internacionalización se puede lograr, sí, seguramente, pero NO sólo: 1, al través de la mcra elección que se haga de un sitio fuera de Europa para sede de sus congresos o 2, al través de la afiliación un poco más numerosa que antes, de miembros no europeos (Gini señaló la proporción variable entre “miembros franceses” y “miembros no franceses”), sino que es preciso que europeos, asiáticos, americanos (tanto de Estados Unidos de América y Canadá como de Latinoamérica) y, eventualmente, en el futuro, africanos, que hemos participado, que participamos o que hayamos de participar, ya con nuestra presencia física, ya con nuestra colaboración económica, ya con nuestras comunicaciones a estos congresos, *desarrollemos las actitudes adecuadas* para lograr dicha internacionalización; *nos manifestemos al través de conductas propias*, correspondientes a esas actitudes nuevas que tanto la directriz dada por el Presidente del Instituto Internacional de Sociología como las fuerzas nuevas que obran en el mundo trazan para el más amplio enfoque de los problemas humanos (sociopsíquicos o psicosociales, como mostró con cabal comprensión científica y humanista, el doctor Jaime Torres Bodet, al inaugurar la asamblea de México).

Cuando en Nuremberg, el doctor Pitirim A. Sorokin presentó una tesis según la cual los centros de la cultura humana se estarían desplazando del llamado “antiguo” al conocido como “nuevo” mundo, se produjo una reacción que es la que nos hace pensar en esa necesidad de modificar actitudes y conductas si se quiere, verdaderamente, esa plena internacionalización del Instituto. En esa reunión y en tal momento, cuando el doctor Sorokin no había acabado aún de exponer su tesis, uno de los delegados europeos más representativos abandonó —ostensiblemente molesto— el salón, y muchos de los que permanecieron en él se mostraron considerablemente inquietos.

La tesis del doctor Sorokin pudo lisonjearnos a nosotros (empleamos en este momento un “nosotros” exclusivo), los americanos; e incluso nos halagó por el momento como —ojalá y también por el momento— disgustó (“haya disgustado” diríamos en el optativo) a muchos europeos. Pero, si se reflexiona más detenidamente sobre ella, habrá que concluir que no eran ni las de los europeos ni las de los americanos (las nuestras) las actitudes más apropiadas.

Esas actitudes de molestia o de halago por oír afirmar que hemos perdido o que hemos ganado (y tratamos ahora de usar un “nosotros” inclusivo, en cuanto queremos identificarnos con la posición contraria sin abandonar la nuestra) el centro de la cultura humana NO parecen servir, en forma alguna, a la internacionalización de los enfoques; a la fructífera colaboración de estudiosos de todos los continentes; a una verdadera integración científica de las perspectivas nacionales de contemplación de los problemas.

Si bien es cierto que aún prescindiendo del hecho de que en los Estados Unidos de América hay múltiples centros de cultura sociológica, en América Latina existen centros de gran inquietud y creatividad sociológicas e incluso de una considerable madurez (en Brasil, en México, en Argentina, en Chile, en Venezuela, etc.), no por ello creemos que ni en sociología ni en ninguna otra disciplina o en la cultura en general, haya el desplazamiento que creyó observar Sorokin. Lo que nos parece más fácil afirmar es que, manteniéndose como se mantiene Europa como respetable y productivo centro de cultura, ha dejado de ser *el único* y que, en adelante, *puede y debe* hablarse, tanto por europeos como por no europeos, de múltiples centros culturales que deben colaborar, desde su perspectiva, a una auténtica comprensión humanista y no etnocentrista o "continentalista" de los problemas humanos.

Es de este modo como el Congreso de Beirut representa el necesario antecedente de los esfuerzos realizados por el Instituto Internacional de Sociología en Nuremberg y en México.

ALGUNAS COMUNICACIONES PRESENTADAS AL CONGRESO DE BEIRUT. Probablemente entre los trabajos más serios que se hayan elaborado en los últimos años para determinar los orígenes de la Sociología, se encuentre el de Carmelo Viñas y Mey. Trabajo que considera —es cierto— en forma primordial, el nacimiento de la idea de "sociología" y, ulteriormente, de la disciplina misma filiándola dentro de la historia de las ideas más que refiriéndola a los hechos de la vida social que suscitaron la aparición de esta disciplina y que impondrán su progreso, pero trabajo que con todo, hace una aportación de primera calidad para el conocimiento de cuáles son las corrientes que han vivificado la disciplina a fin de que se precise en cuáles de ellas parece conveniente que nos afirmemos y cuáles son aquellas contra las que tendremos que luchar si la disciplina misma ha de avanzar seguramente y proporcionarnos conocimiento válido y socialmente útil.

La Sociología, para Viñas y Mey, nace como producto de conjunto del romanticismo y el idealismo, el tradicionalismo, la escuela histórica y la nueva biología espiritualista. En la convergencia, la Historia aparece como creadora de los acontecimientos en virtud de los valores ideales; el sujeto de la evolución es la Humanidad personificada y la Sociología nace como una dialéctica de la Humanidad con lo cual se ocupa en elaborar esquemas unitarios de evolución espiritual de la humanidad, reduciéndose la historia a un sistema o a una historia inteligible. A partir de Kant y Herder, la Sociología del XIX se dedica a forjar la visión previa de la evolución global de la humanidad en torno de una ley tripartita.

La idea de evolución, el concepto de generación y el método de las generaciones, la idea de meta, las religiones de la humanidad y la personificación de la humanidad sociológica así como la idea de totalidad y de organismo y la de ley y conocimiento anticipado contribuyen al proceso configurativo de la Sociología, la cual consideraba a la Humanidad como forma última y superior de evolución universal, productora de diferentes formas sucesivas de sociedad.

Por su parte, en una contribución breve y luminosa, Eugenio Pennati indica cuál ha sido, bajo diversas formas (hechos sin ideas, ideas sin hechos; investigación empírica; pesquisa teórica; observación de hechos concretos; construcción apriorística de conceptos; pragmatismo, especulación) la oposición que se ha establecido en forma casi permanente entre una "sociología de hechos" y una "sociología de ideas", señalando asimismo la forma en que la "sociología de ideas" ha llegado a

re-descubrir, tras despreciarlos, la importancia de los hechos, y la manera en que la "sociología de hechos" ha tenido que re-conocer, tras desconocerla, la importancia de los conceptos. Además de esto, Pennati da pruebas numerosas de que aun cuando la distinción entre "sociología de hechos" y "sociología de ideas" puede conservarse para propósitos simplificadorios lo que existe en realidad es un tránsito continuo de unos a otros planos, de unos a otros niveles de unas a otras perspectivas que impiden que se hable de una alteridad esencial, confirmándose así la posibilidad y necesidad de hablar de una indisoluble unidad del conocimiento que permite que los diferentes planos, perspectivas y procedimientos intercambien para beneficio mutuo "materia y luz".

Y que la Sociología no es tan sólo desarrollo más o menos tardío y accesorio de la historia de las ideas, ni se debate y trata de salir simplemente del atolladero por caminos más o menos ideológicos a fin de salvar oposiciones irreductibles en apariencia, sino que son los hechos sociales mismos los que imponen la configuración creciente de la sociología e imponen asimismo, desde fuera del puro dominio de las ideas, la necesidad de integración íntima entre hechos e ideas, es algo que pone de manifiesto Pierre Hadji-Dimou cuando constata: 1. que en el panorama social de nuestro tiempo han aparecido nuevas estructuras económicas; 2. que las antiguas concepciones resultan insuficientes para captarlas; 3. que para poder aprehenderlas y actuar sobre ellas hay que modificar la teoría sociológica correspondiente. O sea, que hay que elaborar conceptos y diseñar procedimientos que permitan captar en su integridad fenómenos crecientemente complejos; que sean capaces de aprehender sin inmovilizar, fenómenos de una gran dinamicidad; que brinden una visión tan poco deformada como sea posible, de esas mismas realidades, a fin de poder actuar sobre ellas con probabilidad de éxito.

Fernando Nestor Arturo Cuevillas hace una oportuna revisión de los problemas y la historia de los métodos en Sociología. Reconoce, con Kauffman que "el objeto de experiencia radical es anterior al método que, por su parte, es anterior al objeto de conocimiento", aunque señale que esto no es absoluto pues, como ha señalado Gómez Arboleya, la Sociología procede circularmente de las realidades a la extracción de propiedades sistemáticas más generales para volver sobre las realidades y ahondar en su conocimiento. Su revisión del método en Comte, en Durkheim, en Weber (cuyo método revoluciona los métodos físico-naturales de los positivistas) y la que hace más que de métodos de técnicas —señaladas por Adorno, por Yates, etc.— termina con el examen de las concepciones de Sorokin para quien "cada fuente de saber —los sentidos, la razón, la intuición— ofrece un conocimiento genuino de la múltiple realidad". Frente a la crítica que Sorokin hace del exceso de cientificismo, Cuevillas considera criticable el conceder gran sitio a la intuición y prefiere considerar la labor de Sorokin como una jerarquización de las facultades humanas: "el aspecto empírico-sensitivo está servido por los sentidos; el racional por la razón; el sobrenatural por le fe". En relación con Hispanoamérica, Cuevillas señala que más que haber originalidad en metodología social, existe un cierto sentido conciliador de distintas posiciones metodológicas. Treves y Freyre ven, así, en la Sociología, una especie de "ciencia anfibia" abierta a los métodos de las ciencias de la naturaleza y a los de las ciencias del espíritu; Poviña, aunque reconozca la dicotomía ciencias de la naturaleza, ciencias del espíritu no acepta que la sociología sea puramente ciencia del espíritu y señala, además, que la sociología tiene que complementarse con la filosofía social para captar la sociedad. Raúl Orgaz señala que

los fenómenos sociales son conocidos de un modo doblemente indirecto: 1. por exteriorizaciones, símbolos o signos que percibimos mediante los sentidos, y 2. por la norma, institución o estado mental con que esos signos y exteriorizaciones se relacionan y que necesitamos captar.

La gran importancia del reconocimiento que Orgaz hace de la presencia de lo simbólico en la vida social puede apreciarse por la atención que Giorgio Braga presta a un tema arduo pero que probablemente tienda a convertirse en central de la teoría sociológica: el de la sociología de los signos. Los signos, reconoce Braga, interesan a diferentes disciplinas; su aspecto estructural corresponde a la sociología de la comunicación; el cultural a la semántica general. En cuanto lo estructural y lo cultural de los signos se interinfluyen (pues lo cultural promueve la creación de redes especializadas de signos y lo estructural proporciona mensajes ejemplares y fija y hace respetar lo institucional de los códigos al través de "expertos semánticos") es indispensable que haya una integración de estos aspectos en una sociología de los signos que "estudie el conjunto de las interacciones culturales bajo su aspecto formal, es decir, perceptivo, y establezca una relación con los aspectos cognitivos y de comportamiento de dichas reacciones".

Antonio Scandura, por su parte, observa la forma en que la sociedad humana se transforma y, al hacerlo, conserva, con todo, ciertos caracteres esenciales mientras desaparezcan otros secundarios, lo cual no obsta para que, finalmente éstos mismos desaparezcan. En tales condiciones, si bien la Sociología debería de dar leyes inmutables sobre la sociedad, parece casi imposible elaborarlas a menos que se reconozca que las leyes sociológicas son de amplitud limitada en el espacio y en el tiempo, debiendo, por ello la sociología basarse mucho más aunque no exclusivamente en la observación de hechos que en la especulación elaboradora de conceptos, debiendo descansar en buena parte en la estadística que sabe descubrir lo que hay de típico en lo variable; de probable en lo aparentemente accidental; pero la cual también deberá considerar la importancia limitadora que tiene para la generalización la existencia de diferentes mentalidades, instituciones y estructuras sociales. De ahí que para Scandura sea asimismo de primordial importancia en el estudio de lo social, el significado de las conductas sociales.

Como Scandura, si bien Antonio Perpiña Grau —de quien conocemos algunos muy buenos trabajos— señala que "la sociedad, a diferencia de la naturaleza, no está escrita en lengua matemática", reconoce que, en situaciones concretas y con propósitos más indicativos que plenamente explicativos —menos aún comprensivos— debe emplearse la cuantificación pudiendo señalarse como índices de socialización: el número y volumen de bienes económicos que dependen de la gestión pública; el número e importancia de funciones, empleos y puestos absorbidos por ella; el número de personas que están profesionalmente al servicio de la entidad pública. Perpiña distingue, además, entre un índice real de socialización (presupuesto/renta nacional) un índice funcional (funciones sociales públicas/funciones sociales totales) y un índice personal de socialización (funcionarios públicos/población).

En cuanto nos hemos prometido no referirnos sino a los trabajos de mayor amplitud señalaremos brevemente la importancia que en esta sección de las comunicaciones tiene el trabajo de Esteva Fabregat sobre la Teoría y los Métodos de la Antropología Social, en el que indica que ésta es estudio de la situación humana en lo que tiene de reiteración en el espacio y el tiempo pero, asimismo, en lo que tiene de peculiar en cuanto cada grupo social tiende a hacer surgir cierto tipo de

problemas por su orientación fundamental y tiende a integrar influencias múltiples en el hombre que, siendo como es quien resiente los efectos, impone a la antropología social una actitud humanista y no culturalista y marca como método por excelencia la observación directa y personal del observador.

En forma semejante, en una mención a vuela pluma no puede sino indicarse que en las Consideraciones de Elio Caranti sobre la Metodología en el Estudio de la Sociología Electoral se marca la diferencia entre la antigua escuela de Dupeux y la nueva de Lazarsfeld. Entre el método indirecto de base territorial (relación entre voto y relaciones sociales) y el directo de consulta electoral para formar diversas categorías de votantes. Métodos que, finalmente no se excluyen en cuanto una da idea de corrientes subyacentes y otra de fuerzas presentes. La aportación de Falcao Machado, sobre el Método según Paul Deschamps puede, por su parte, integrarse útilmente en las revisiones metodológicas, especialmente en cuanto este sociólogo belga estudiado por el portugués Falcao, no obstante pertenecer en lo fundamental a la escuela leplayana hizo interesantes contribuciones a la sociología experimental como lo muestra su libro publicado por Marcel Rivière y en la que esta aparece sobre todo como una integración del conocimiento sociológico y de la acción social, puesto que la primera parte del análisis e investiga, mientras la segunda parte de la síntesis y crea situaciones sociales.

En el conjunto de trabajos que el Congreso de Beirut agrupó con el nombre de "Tendencias Sociales Modernas" pueden distinguirse dos grupos: uno, referente a problemas de desarrollo de la enseñanza y de la investigación sociológicas; el otro, en el que figuran cuatro valiosos trabajos sobre el trabajo y los trabajadores desde el ángulo sociológico. Aislado de los dos grupos anteriores, se presenta el muy valioso de Juan Dalma, sobre la densidad psicológica de la población. Como es probable que de los trabajos sobre la enseñanza y el status de la sociología en Italia y en Japón (escritos por Santache y por Hayashi) se ocupe la Revista de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales y en razón de la posibilidad de unir los relativos al trabajo, nos ocuparemos de estos últimos.

José Ignacio Alcorta nos brinda una fenomenología del trabajo a la que asigna como tarea determinar qué es el trabajo, cuáles sus funciones, cuáles sus efectos, cuál su significación humana, cuál su encuadramiento dentro de la actividad humana a fin de determinar la problemática que le es propia y que abarca lo mismo problemas técnicos que económicos, jurídicos que morales, sociológicos que teológicos. El propio Alcorta señala, tras un recorrido rico en atisbos, que "cabría aludir en una fenomenología del trabajo a las condiciones del mismo y a su posible evolución en relación con sus formas y medios y en especial con respecto a la automatización".

Tortora Fulvio, en su estudio de las luchas del sindicalismo británico parece apuntar hacia un aspecto más claro, más específicamente sociológico, del trabajo. Se trata, en efecto, de agrupaciones surgidas de la función laboral de sus componentes, y se trata también de las luchas reivindicatorias sostenidas por tales agrupamientos.

Las luchas de los trabajadores dieron vida en Inglaterra al tradeunionismo. En 1868, condujeron a un gran congreso tradeunionista. A partir de ese momento, y sin que desaparezcan los conflictos, se entra en el período de la discusión democrática de los problemas laborales que coloca a Inglaterra —de acuerdo con el autor— en un puesto avanzado de la lucha sindicalista. La organización interna de los sindicatos y la repercusión de sus actuaciones sobre la vida económica del

país son apenas dos —pero dos ineludibles— de entre lo múltiples aspectos sociológicos que tiene el estudio de los sindicatos.

Pero, no es sólo el trabajo material el que tiene importancia sociológica y valor económico, y así lo hace ver Christian Chulliat, quien en sus conclusiones ha mostrado que el valor de la mercancía no varía sensiblemente por el hecho de que el obrero permanezca o no de continuo al cuidado de la máquina, o porque se ocupe o deje de ocuparse en regular periódicamente su marcha, sino que ese valor sufrirá transformaciones mucho más considerables en cuanto varíe —como ha variado y seguirá variando— el rendimiento enormemente acrecentado de la máquina, y conforme mejore la organización laboral gracias a los esfuerzos intelectuales. Esto significa, para Chulliat, que la importancia del obrero disminuye en proporción, acrecentándose en cambio la de quien hace posible ese acrecentamiento en la productividad, sea por mejoras técnicas o de organización. Y esto, sin implicar demérito del trabajo manual, representa una constatación favorable a las reivindicaciones de los trabajadores intelectuales que piden remuneraciones adecuadas a la importancia de sus labores tanto intelectuales como de organización y de mejoramiento tecnológico.

En la imposibilidad de hacer referencia, así sea solamente lineal, a todas las comunicaciones presentadas al Decimoséptimo Congreso Internacional de Sociología, mencionaremos algunos de los estudios agrupados bajo epígrafes especialmente interesantes para México y los demás países latinoamericanos.

No nos parece, en efecto, que deba desestimarse la importancia que para los estudios sociológicos tienen los problemas de estabilidad y progreso, de estructura y movilidad social —entre los que habría que subrayar los de Valentín Müller y los de Georges Hill y Jeanette Abouhamad referente este último a Venezuela—, los de “sociología demográfica” (o mejor los de la “demografía desde el ángulo sociológico”), los de las personas desplazadas, los relativos a los efectos sociológicos de los medios modernos de difusión, los de sociología de los juegos —entre los que figura uno magnífico de Alfredo Poviña sobre la sociología del futbol, al lado del erudito trabajo de Gini sobre Ludología— tampoco qu deba desconocerse en modo alguno la importancia de la sociología de los grupos prehistóricos y primitivos, el punto de vista geográfico en sociología, la “sociología animal” (aun cuando no fuera sino por su resistencia a desaparecer del panorama sociológico), así como el alto interés que tienen la sociología familiar y la “sociología médica” (que quizá conviniere mejor denominar “sociología de la salud” o “sociología de la salubridad” de una población) pero resultan de máximo interés para pueblos —como los nuestros de Latinoamérica— étnica y culturalmente heterogéneos, insuficientemente desarrollados y que se ponen en vías de desarrollarse sobre el plano tecnológico, los rubros que se refieren precisamente a: “interacciones entre las culturas”, “problemas sociológicos de los países insuficientemente desarrollados”, “defectos sociológicos del desarrollo técnico”

Indudablemente la más amplia, clara e importante —no obstante su gran brevedad— de entre las comunicaciones integrantes de la sección consagrada a la interacción cultural es la del recientemente fallecido doctor Manuel Gamio. En ella muestra la forma en que la introducción de planes de mejoramiento integral resulta más fácil y puede tener mayor rendimiento inmediato —con menos riesgos, además— en países homogéneos en los que, frecuentemente basta con mejorar el aspecto económico para que las clases inferiores mejoren sus niveles de vida, mientras que la

elaboración y puesta en práctica de un plan integral de mejoramiento tropieza con obstáculos casi insuperables en países heterogéneos como México, en donde la conquista enfrenta a individuos de cultura europea con una gran variedad de grupos de cultura no europea que, además diferían entre sí grandemente, cubriendo una amplia gama desde las más primitivas a las más elevadas civilizaciones.

Gamio puntualiza que las diferencias prehispánicas, que se prolongan más o menos hasta lo actual, cran antropofísicas, lingüísticas, de grado de cultura. Señala que, desde un punto de vista estrictamente científico sería de interés hacer una clasificación de los grupos indígenas de México tomando en consideración el número y la importancia de los restos de cultura precortesiana (y si lo mismo hubiera de aplicarse a otros pueblos latinoamericanos, precolombiana) existentes en su vida sociocultural. Pero asimismo, puesto ya en la vía de lo que alguien llama, precisamente con respecto a la labor de Gamio, "sociología práctica" y que nosotros preferiríamos denominar como "investigación social orientada a una práctica político-social", el doctor Gamio apunta la conveniencia de enfocar el problema de las interacciones culturales en Latinoamérica en términos de grupos que viven en un "marco científico" y de grupos que viven en un "marco convencional". Contraste y relación entre grupos que habitan moradas construídas por arquitectos, que tienen doctores, cuyo vestido, mobiliario e instrumentos responden a técnicas modernas, cuya dieta es variada, etc. frente a quienes viven en chozas, dependen de curanderos y brujos, visten harapos y tienen un instrumental primitivo. Y si bien alguien podría recordar, frente a estas distinciones de Gamio, algunas categorías sociológicas —folk, urbano; consenso, contrato, etc.— ello no podría impedirle reconocer que, probablemente, las distinciones que él hace son indudablemente las que mayor funcionalidad y rendimiento pueden tener para esa "investigación social orientada hacia una práctica políticosocial" que —independientemente de nuestras particulares aficiones y sin que deba desconocerse los derechos de la investigación básica orientada hacia la cimentación teórica y filosóficosocial de toda pesquisa concreta— parecen demandar de modo más urgente nuestras sociedades latinoamericanas.

Frente a la sensación de desaliento que pudiera embargar a alguno de nosotros al oír decir a Gamio en su trabajo que, no obstante todos los esfuerzos hechos en siglo y medio, hasta ahora no se ha logrado sino una transfusión o intercambio relativamente insignificante de elementos energéticos entre los grupos que viven en el marco científico y los que viven en el marco convencional, debe reconocerse: en primer término, que la distinción entre uno y otro marco puede hacer aparecer la situación de nuestros pueblos como estática, o como menos dinámica, de lo que es en realidad —en cuanto hay un paso continuo, aunque no advertido, al tomar pequeñas unidades de tiempo— de los individuos que viven en el segundo de los marcos, al primero (y aquí cabría traer a colación nuestras nociones de "sociología diferencial" y "sociología integral" en el sentido que "diferencial" e "integral" tienen matemáticamente); en segundo término, que hay que aceptar que el proceso transculturativo es un proceso largo que ni siquiera hombres del temple y capacidad de trabajo, de la dedicación de Manuel Gamio pueden esperar ver completados en el transcurso de su periplo vital. Proceso tanto más largo y difícil cuanto más heterogéneos son los grupos sujetos al proceso de transculturación.

Llama nuestra atención hacia ese hecho Nurettin Sazi Kosemihal al desprender una serie de conclusiones del estudio que hace de la asimilación de la cultura occidental por los turcos. Muy desnudamente, Kosemihal concluye que el cambio de

civilización “no se realizó de un golpe, sino que tiene tras sí un pasado de dos siglos”; que el cambio se realizó mediante un movimiento que partió de lo material para progresar hacia los valores espirituales; que la resistencia al cambio fue en aumento conforme se realizaba este progreso de lo material a lo espiritual; que, habiendo comenzado por ser fragmentaria la toma en préstamo de elementos culturales de la civilización occidental se ha llegado al fin a concebir dicha cultura como totalidad orgánica y sistemática. Creemos, frente al trabajo de Kosemihal que —sin que se desconozcan las diferencias, en muchos puntos, sustanciales, entre la situación de contacto cultural en Latinoamérica y en Turquía— sus conclusiones son iluminadoras de muchas situaciones o coyunturas que aquí se repiten y habrán de hacerse notables aún durante largo tiempo.

Frente a trabajos de mucha amplitud como los mencionados, otros, más delimitados y concretos como el de René Saint Louis o como el de Carlos A. Echánove Trujillo brindan asimismo un aporte del mayor interés. Por otra parte, siendo como es mucho más delimitado o específico el del segundo que el del primero, existen entre ambos vinculaciones indudables.

René Saint-Louis habla de la yuxtaposición y fusión de diversas culturas en Haití. Para Saint-Louis —le recordamos en Nüremberg, orgulloso y polémico— la cultura de un pueblo es manifestación por excelencia del existir de ese pueblo, y, en el caso de Haití esa cultura existe, gracias a la amalgamación de diferentes culturas sí, pero sobre todo, como un producto surgido del esfuerzo “del negro que actúa sobre un fondo de indianismo”. Esto si bien es verdad que en los primeros tiempos de la vida haitiana independiente, las manifestaciones culturales no siguieron cauces de autenticidad popular por buscar la meta del universalismo al través de la imitación servil de modelos occidentales denunciada por Price Mars en “Ainsi parla l’Oncle” que Saint-Louis considera como obra que señala una fecha en la evolución del pensamiento haitiano. Porque gracias a los cambios de actitud consecuentes y gracias a esta que podría considerarse como una verdadera revolución cultural, hace notar su presencia en forma insoslayable, una cultura haitiana.

La fusión cultural, el sincretismo religioso, han hecho nacer un arte propio, en la pintura, en la literatura. El intercambio cultural, la confrontación lingüística han producido, al lado del francés, el creole. Y, en el aspecto religioso, junto al cristianismo —católico y protestante— subsiste entre las masas haitianas el vodú, cuya alta jerarquía religiosa (pues “encierra una filosofía altamente humana”) reivindica el propio Saint-Louis, quien reconoce sí, que existe un cierto sincretismo cultural con el catolicismo, pero que “sigue siendo, a pesar del aporte del catolicismo francés y de las supersticiones venidas de las provincias francesas, una religión próxima de las religiones del antiguo oriente mediterráneo, que testimonia la preponderancia del elemento africano sobre los otros formativos”.

El mismo problema o uno parecido es el que enfrenta Carlos A. Echánove Trujillo, al referirse a la “santería” cubana, que reconoce como una religión híbrida, producto de sincretismo religioso de sistemas africano-occidentales y del catolicismo hispánico, como que cada “santo” es fusión de un oricha africano y un santo católico. Echánove considera que “la santería, el vodú haitiano y el candomblé brasileño no son sino especies de un mismo género y que el estudio comparado de estas manifestaciones de un mismo fenómeno cuasi-típico de sociología americana no dejaría de tener interés científico”. Por su parte no duda en considerarlos como sistemas demónicos con elementos fetichistas provenientes del catolicismo.

La aportación que Mandour Almady hace a esta sección con respecto al “Contacto de Culturas en la Historia Sudanesa” ofrece el inconveniente —que sería insuperable para nosotros, de no existir un resumen en francés— de estar redactado en Árabe. Y el inconveniente es grave, porque el resumen permite percatarse de que las referencias concretas a Sudán del que quisiéramos saber más deben tener tanto interés como las conclusiones generales obtenidas por abstracción de los materiales correspondientes. Almady reconoce que los conquistadores han empleado en el pasado dos métodos para comunicar su cultura: el método de fuerza, que impone, y el método humano, que propone, siendo el segundo el que ha llegado a resultados más profundos “y conduce a una real comprensión mutua”. Es fácil ver, en casos como éste, la forma en que una convicción humanista —una actitud filosófico-social finalmente— busca ponerse a prueba en los hechos, y la manera en que la observación —incluso desapasionada— de esos hechos, suele brindar argumentos en la polémica político social que es frecuente se entable entre las posturas auténticamente democrático-humanistas y las posturas propias del totalitarismo y del colonialismo, deshumanizador éste, tanto de los colonizados como de los colonizadores.

Guy Durand —amigo nuestro, miembro del grupo de Sicard— es de quienes creen, con razón, que si bien la Sociología no puede ser substituída por una Filosofía (así sea “filosofía social”) tampoco puede romper en absoluto o radicalmente sus vínculos con toda filosofía. De ahí que reconozca el carácter parcialmente filosófico de los trabajos que elabora pero, no menos, que trate de hacer que se reconozca el carácter sociológico de otra parte de ellos. “Sociología de alto nivel de abstracción”, es posible que dijéramos. Como que esa sociología de alto nivel es la que se requiere para la vinculación con lo filosófico. Como que esa sociología de alto nivel es la única que puede permitir el tránsito de lo axiológico —humanamente significativo por un extremo— a lo pragmático —humanamente significativo por el otro extremo— al través de lo científico —humanamente real, deshumanizado en lo que de deshumanizable pueda tener, deshumanizado en el grado en que convenga deshumanizarlo—.

Para Durand, “la cultura de un grupo aparece como un juego de influencias, de naturaleza ideológica y espiritual hacia el conocimiento de sí y la autorrealización en obras; movimiento que tiende a polarizarse en torno de un elemento de conciencia unitaria del grupo que da cimiento a estos diversos elementos y asegura su cohesión”. Considerada desde un ángulo procesal no existe una Cultura, sino un conjunto de culturas vinculadas cada una de ellas a un centro geográfico e histórico, con tendencia a irradiar sus formas respectivas y que, en ese proceso, se encuentran e influyen mutuamente, pudiendo darse diferentes reacciones de parte de una cultura que se encuentra frente a otra ya que puede haber: resignación y abandono de sus valores internos, revuelta declarada o aceptación de la influencia o incluso del trasplante o “injerto” cultural (y *greffe*, injerto es un término que nos place en cuanto habla de unión de una rama nueva, viva y fecunda en el viejo tronco necesitado de renovación, pero no muerto). En función previsor, Durand piensa que las interacciones culturales —quizá precisáramos, “tanto en el dominio nacional como en el internacional”— no conducirán a una “cultura mundial”, uniforme y, por ello, utópica que fuera la negación de la especificidad misma y de las particularidades de la cultura... sino un campo internacional en el que todas las formas de cambio puedan desarrollarse en las condiciones más favorables posibles”.

El trabajo de Chazli Klibi acerca de la "Interacción Cultural en los Países subdesarrollados" proporciona un buen elemento de transición entre el tratamiento de las interacciones culturales en general y el que se hizo en el Congreso de Beirut acerca de los problemas sociales propios de los países llamados "subdesarrollados".

En relación con la interacción cultural, Klibi hace una diferenciación dicotómica —que tiende por lo menos a la tricotomía y que quizá pudiera llegar a ser multicotómica— de los países que en ella intervienen. Más precisamente, establece —con base en la observación de la realidad— una diferencia en el grupo de los países que, dentro del proceso de interacción cultural, y adoptando una perspectiva occidental —conforme a un criterio que nos ha parecido siempre criticable— pueden considerarse como "receptores" en el intercambio cultural, para en seguida diseñar —proyectándose hacia el descubrimiento de una idealidad por lograr— una tercera situación posible, que deben reclamar los países subdesarrollados y que deben respetar los países que, dentro de las denominaciones al uso, podemos designar, muy convencionalmente, como "donadores" culturales. Ejemplo claro éste, utilizable por toda metodología sociológica que quiera orientarse por las vías de la "investigación social que apunta a una práctica políticosocial", en cuanto la tipología no se constituye sólo a base de situaciones reales, sino se completa a base de situaciones realizables (que un momento antes son meramente "posibles") diseñadas, gracias a una verdadera "tipología constructiva" de acuerdo con los datos de la realidad, sí, pero también y muy principalmente de acuerdo con los ideales que se pretenden alcanzar.

Forman uno de los grupos de países constituidos por Kibli, aquellos que han conservado intactas su lengua y su cultura, mientras que el otro se constituye por países en los que el colonialismo ha barrido con la lengua y la cultura. La distinción podría hacernos recordar —en la forma en que un negativo fotográfico recuerda con sus sombras las luces del positivo— dos de los tipos mertonianos de adaptación de entre los cinco propuestos por el propio Merton (conformismo, innovación, ritualismo, retracción, rebelión) en cuanto los países del primer grupo rechazan por igual las metas culturales y los medios institucionales de la cultura con la que entran en contacto (retracción) en tanto que los del segundo, si bien aceptan muchos de los medios institucionalizados, rechazan, no aceptan o no pueden llegar a captar los fines o metas culturales de la cultura con la que entran en contacto (ritualismo).

Se trata, claro está, en el caso de Kibli, de un estudio de tipos extremos como el que parece incluíble en todo estudio tipológico inicial. Es indudable, asimismo, que hay toda una serie de gradaciones entre ellos. Y, frente a la tipología mertoniana que se refiere a "adaptación del individuo a la sociedad", hay que recordar que, en este caso se trata, sobre todo, de una doble adaptación entre sociedades y que ello impondrá la constitución de una tipología aún más compleja. En todo caso, incluso en las condiciones dadas, la distinción de Kibli permite mostrar que, en el primer caso se produce una rigidez, una impermeabilización de la sociedad subdesarrollada de que se trate; de que, en realidad, si no física sí psicológica, social y culturalmente, se levanta una verdadera "muralla china" entre la propia cultura y las exteriores, que no hace sino propiciar una decadencia interna de los valores culturales por falta de confrontación y fortificación en el contacto con otros diferentes. Que, en el segundo caso, adoptadas las formas pero rechazadas las metas, las formas o medios institucionales se agotan, por falta de vivificación por

los valores y actitudes que originariamente les nutrían o por falta de comunicación y de transformación gracias a su revivificación por valores culturales diferentes (los de la sociedad "receptora"). En efecto, en el Congreso Internacional de Sociología, de México, hemos tenido ocasión de señalar que la Independencia representa, en buena parte, una adopción de instituciones propias de los países que proporcionan el contexto de la independización, pero adopción que si no quiere hacer abortar la independencia plena, sociológica y no solamente política de los países que la logran, es indispensable que en forma progresiva se enriquezca con los contenidos espirituales propios del pueblo en proceso de independización, dentro de una secuela que, finalmente conducirá a la transformación de los medios institucionales mismos que se adecuarán a dichos contenidos espirituales.

Y, por lo menos, Kibli —consciente o no de que seguía los dictados de una verdadera "tipología constructiva"— ha ofrecido un tercer tipo (ideorrealista) de interacción cultural. Si se quiere lograr una interacción sana entre las culturas —nos indica— ésta deberá obtenerse "mediante una comprensión profunda y un respeto de sus actitudes y valores; mediante la afirmación de una libertad cultural que garantice la coherencia y la autenticidad espiritual". La perspectiva ha cambiado: no se habla ahora ya tanto —desde la perspectiva occidental— de las resistencias de las culturas o de un —más aparente que real— estar dispuestas las culturas "receptoras" a la interacción cultural; se habla ahora —desde la perspectiva de esas culturas— de la actitud necesaria de las culturas "donadoras" frente a la interacción cultural si la misma ha de ser fructífera para unos y para otros y, finalmente para la constitución de una auténtica sociedad humana en la que se persigan —en lo posible— comunes finalidades humanas.

Los trabajos que junto con el de Kibli figuran en la sección consagrada a los países subdesarrollados pueden ordenarse más o menos a lo largo de un continuo en el que aparecen diferentes grados de aceptación o de reclamo de cooperación intercultural en la resolución de los propios problemas. Con todos los riesgos que puede implicar tal ordenación apresurada y que se atiene a la presentación misma de las comunicaciones, sin recurrir a ningún otra información externa —que no es asequible a quien redacta rápidamente una nota informativa de este tipo— nos parece que el estudio de Abdul Jalil Ali Al-Tahir sobre el "Al-Asimah: la serifa y los moradores de casas de adobe en Bagdad" representa el grado máximo de búsqueda de autorresolución de los propios problemas en país subdesarrollado.

La aceptación de una perspectiva propia de planteamiento y solución de los problemas se revela en el trabajo de Al-Tahir incluso en la terminología. Su comunicación se inicia, en efecto con una definición de términos locales: "Al-Asimah", originalmente designativo de "capital" en árabe, anteriormente definición cínica de las zonas más deterioradas de Bagdad, "serifa" o habitaciones construidas de esteras de caña, fácilmente trasladables de sitio, levantadas en terrenos de los que el ocupante no es dueño y habitadas por gente pobre de Irak central y del sur... etcétera.

Al Tahir, tras un estudio en el que no faltan las estadísticas, señala la gran atracción que Bagdad ejerce sobre los *fellahin* de Amarah Liwa por la rápida industrialización y la esperanza de obtener salarios más altos y mejores condiciones de vida que no llegan a realizarse en cuanto el rural migra a la ciudad. Las sugerencias para resolver el problema se refieren tanto al centro atractivo como a su zona de influencia. Hay que resolver el problema del campo iraquiano mediante distri-

bución de tierras estatales, préstamos, obras hidráulicas, estímulo a industrias rurales, establecimiento de centros que proporcionen servicios comunitarios. Y hay que resolver el problema en Bagdad, preparando planes de distribución demográfica en los centros residenciales así como la localización de las industrias, proveyendo de agua, electricidad, drenaje, asfaltado; construyendo habitaciones apropiadas y facilitando los medios para adquirirlas en propiedad. Y, como algo, que en la pintura más o menos generalizada que esto nos ofrece, puede parecernos que brinda color local al cuadro, “mediante el alejamiento que se haga de los búfalos de las inmediaciones de la serifa”.

La aportación que, por su parte, hace Jacques Berque al conocimiento de la sociedad iraquiana misma, no obstante proceder de alguien no-iraqués, resulta próxima de la hecha por Al-Tahir en cuanto transcribe y trata de aproximarse y comprender la visión que de su propia sociedad tienen algunos de los escritores iraqueses. Berque —con una actitud digna de encomio— indica que, si bien es cierto que hay que admitir con Gibb la dificultad que hay en estudiar las sociedades orientales por la escasez de trabajos sobre las mismas “sería injusto no dar reconocimiento a las publicaciones árabes, sea que emanen de científicos habilitados, por una formación sólida, para la explicación de su país, o sea que traduzcan, bajo los velos de la ficción romanesca o política y en el lenguaje del arte, las reacciones subjetivas frente a la realidad vivida”.

Concretamente, Berque sigue de cerca la tesis oxfordiana de Chakir Muçtafa Salim, se refiere a los volúmenes que ‘Abbas al-Azzawí consagra a las tribus beduinas y se refiere asimismo a varias obras literarias afines de las anteriores. En todos estos escritos, Berque constata la existencia de una verdadera inquietud por la vida beduina, cuyos contrastes con la vida sedentaria se remonta en el mundo árabe hasta Ibn-Jaldún. Para muchos autores, el acceso al maquinismo representa la liquidación de antiguos valores “de los que la vida patriarcal, hierática y caballeresca del beduino parecía símbolo duradero”.

En todas las obras analizadas por Berque, encuentra éste la oposición entre nomadismo y sedentarismo, especialmente en ‘Ali al-Wardi que señala los contrastes hasta el extremo y trata de explicar ciertas manifestaciones sociopatológicas en función de tales contrastes. Berque indica que no ha de seguir este pensamiento hasta sus últimas consecuencias pues le interesa sobre todo como documento social que hay que situar en la perspectiva, contra el trasfondo adecuado para entenderlo. Aunque haya tentación a clasificarlo así, el pensamiento de estos iraqueses no nos parece que sea puramente conservador o retrógado, en cuanto, frente a lo que el mismo al-Wardi considera como una revolución social (el “populismo chiista” opuesto al “aristocratismo coraíquita”) precave contra el riesgo que corren sus doctores de que “al luchar contra el progreso temporal [o contra sus indeseables consecuencias], se desolidaricen del porvenir”.

En todo caso, Berque se abstiene de emitir enjuiciamientos sobre un pensamiento referente a una realidad muy poco conocida puesto que “muchas sociedades árabes se encuentran aún en estado de exploración”, ya que “las dificultades clásicas de toda monografía se complican por una aproximación lingüística que la dualidad entre lengua hablada y dialectos hablados no hace sino acrecentar”. Lo cual le lleva a concluir en la necesidad de concurso entre investigadores locales y extranjeros que no solamente, como él ve, pueden superar cooperativamente obstáculos en otra forma insuperable, sino lograr una complementación de perspectivas que

no hará otra cosa que facilitar la resolución conjunta de problemas que no por estar radicados histórica, geográfica y culturalmente dejan de ser, en sentido amplio, problemas *humanos*.

La forma en que los aportes exteriores, debidamente integrados a la sociedad y a la cultura propia, pueden ayudar a resolver problemas sociales con criterios autonómicos, nos la muestra Hassan El-Saaty en su informe sobre la Sociología en Egipto y en sus consideraciones sobre el papel que comienza a desempeñar y que deberá seguir desempeñando en el cambio social de su país. Como en otro caso anterior hemos dicho, las referencias institucionales (estudios sociológicos en las universidades del Cairo, Alejandría, Ain Champs) pueden interesar más a la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales que a nosotros. En cambio, nos parece de primordial importancia destacar las etapas de influencia creciente de la sociología y de la investigación social en sentido amplio, para las posibilidades de cambio social en Egipto.

En primer término, el cambio social dependió de cierto mejoramiento de algunas condiciones sociales por el trabajo social; como una segunda etapa, se presentó la necesidad de mejorar, sí, pero con una más amplia y firme base científica de investigación social de referencia práctica (en cuanto referida más a una problemática que a una temática) y que, iniciada en 1940 adquiere dinamismo hacia 1950. La tercera etapa, en que aparece la idea de planeación (respuesta al planteamiento de una problemática, a la sistematización de las soluciones y a la debida instrumentación de las mismas), se presenta "con la Revolución, que estimuló la investigación y el progreso" Con ello, vuelve a mostrarse, como en el caso de la Revolución Mexicana —de la que, si no nacieron sí obtuvieron definitivo encauzamiento los estudios sociales en México con vistas a la solución de problemas prácticos— que estos grandes movimientos transformadores son asimismo fuentes fecundas vivificadoras de la vida académica de la que, más tarde, las sociedades habrán de recibir —a su vez— indudable beneficio.

Mucho más teñida de ideología; mucho más representativa del cambio de la perspectiva propia por la perspectiva ajena, nos parece la comunicación de Sania Hamady. En ella, si bien comienza por delinear las motivaciones que los Estados Unidos de América tienen para brindar ayuda económica y técnica a los países árabes, y por indicar que éstos deben responder en alguna forma a esa acción que, si bien es filantrópica, lo es sólo parcialmente en cuanto también representa una medida estratégica y de seguridad y una acción económica, el profesor de la Universidad de Chicago se refiere sobre todo a aquellos "aspectos del sistema social árabe y a aquellos rasgos del temperamento árabe que constituyen problemas en la adopción y empleo de las técnicas mecánicas provenientes de América" (actitud árabe frente al trabajo y especialmente frente al trabajo manual, frente al trabajo agrícola) señalando asimismo que "lo que el árabe debe hacer para ayudar al mejoramiento de su estado psicológico y social es cambiar algunos rasgos de su personalidad, reorientar su agresión, informarse sobre el sistema totalitario" siendo estas últimas indicaciones y sus referencias específicas a ciertos países, contenidas en el texto, las que nos hacen hablar de una tintura más fuertemente ideológica en esta comunicación.

Lincoln Armstrong, en su estudio sobre la influencia de la sociología estadounidense en Meso-oriente aprecia un aumento considerable de la investigación cuantitativa que se realiza actualmente frente a los enfoques tradicionales histórico-

filosóficos en el Medio Oriente y considera que los sociólogos de Meso-oriente de tendencia estadounidense brindan, para su adopción por los estados árabes una habilidad metodológica y un enfoque empírico benéfico para dichos estados. Nos encontramos ahora, naturalmente, dentro de la perspectiva ajena a dichos países, porque si bien es verdad que tales enfoques han de ser indudablemente útiles para esos países también es indudable el que, de continuarse tales tendencias hasta su límite —eliminador en última instancia de los enfoques tradicionales— lo que se conseguiría sería —al través de una pretendida asepsia científica— una verdadera esterilización ideológica de tales países, que en ningún modo podría serles benéfica.

Dentro de las perspectivas ajenas, debe catalogarse asimismo el estudio de Maurel acerca de los aspectos sociológicos de la evolución de las estructuras en la zona árida sahariana francesa. La zona sahariana, según el autor, sufre un cambio y un cambio peculiar: cambio que del hombre va a la tierra, para después volver de la tierra al hombre y cambio que, por lo mismo, necesita planificarse para que el mismo resulte benéfico para el hombre (como que, según el decir de Kjelling y Esterez en el X Congreso Nacional de Sociología, de México, “Las Relaciones entre el Hombre y la Tierra imponen la Planificación”). Pero, la principal característica (por lo menos, de acuerdo con los textos jurídicos) de este empeño, se encuentra en que se busca “promover cualquier medida apropiada para mejorar el nivel de vida de las poblaciones y para asegurar su promoción social, en el marco de una evolución que deberá considerar sus tradiciones”. ¿Reacción oral, puramente ideológica, mera máscara de realidades mucho menos dignas de lo que no pueden presentarse descaradamente ante un amplio movimiento de opinión apoyado por las autoridades francesas y saharianas y que condujo a la Organización Común de las Regiones Saharianas? Nadie puede decirlo de inmediato con justificación. Si hemos de juzgar por los textos, hay que decir que el intento parece de los más respetables en cuanto respetuoso de la autenticidad de los pueblos.

Pero, no sólo hay que respetar lo que es auténtico en un pueblo —tal respeto puede conducir finalmente a un conservadurismo o a un verdadero deterioro de los más altos valores de ese pueblo bajo el impacto de desfavorables condiciones sociales y de la introducción de mejoras tecnológicas que tengan de por sí, sin que haya ningún fin avieso en quienes las propicien, un efecto disruptivo social—, también hay que promover la creatividad surgida de esa autenticidad en ese pueblo. Y si bien limitado espacialmente, el movimiento de “desarrollo de la comunidad” —que en nuestros pueblos debían extrapolar hasta convertirlo no en movimiento de pequeñas comunidades muy localizadas, sino en un verdadero movimiento de “desarrollo de la comunidad nacional” y de tránsito de la misma de lo comunitario a lo societario— debe de considerarse como benemérito en estos respectos; debiendo de reconocerse al mismo tiempo cuánto es lo que el mismo debe a los esfuerzos de los más liberalmente orientados de los estudiosos estadounidenses.

En efecto, tal movimiento de desarrollo comunitario busca la promoción de las comunidades, pero a partir de mínimos estímulos externos, contando sobre todo, con la energía interna y con la participación democrática de las mismas en sus esfuerzos progresivos. En este sentido, el propio Lincoln Armstrong a quien ya nos hemos referido, presenta en unas veinte páginas, una tipología (que en cierto modo constituye un pequeño tratado) de los diferentes procedimientos para el desarrollo

de la comunidad (incluyendo el tipo proporcionado por las “misiones culturales” (mexicanas) y hace asimismo un examen de cuáles de entre ellos pueden resultar más apropiados para las condiciones del Meso-orienté. Y aunque considera que sus tipos y ejemplos están lejos de ser exhaustivos, tiene la esperanza —que creemos justificada— de que sus páginas “den alguna claridad y concreción al concepto altamente general de ‘desarrollo de la comunidad’”.