



## La búsqueda de los principios de organización de la sociedad

Searching principles of social organization

Mar Llinares García

Universidad de Santiago de Compostela.

---

### RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo mostrar la forma en que cuatro autores clásicos de los inicios de la antropología y la sociología han propuesto la existencia de dos formas diferentes de organización de la sociedad. Esta división de las sociedades en dos grandes tipos ha seguido siendo utilizada por la antropología y la sociología modernas, sin hacer normalmente referencia a sus orígenes, y sin que haya sido sometida a revisión o crítica de ninguna especie. Esta división es a su vez la base del reparto de trabajo entre la sociología y la antropología: las sociedades más «sencillas», las «comunidades» corresponderían a la antropología, mientras que las sociedades más «complejas», las «sociedades» serían el campo de estudio de la sociología.

### ABSTRACT

The purpose of this paper is to illustrate the way in which four classical authors from the beginnings of anthropology and sociology propose two different ways of social organization. This division of societies in two blocks has continued to be used by modern anthropology and sociology, without making any reference to its origins and without submitting it to any revision or criticism, as it warrants. This division is the basis of the distribution of tasks between anthropology and sociology: the «simple» societies, or «communities», belong to anthropology, whereas the most «complex» ones, or «societies», pertain to sociology.

### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

organización social | sociedades simples | sociedades complejas | antropología y sociología | social organization | simple society | complex society | anthropology and sociology

---

Es un lugar común en la antropología y en la sociología (e incluso la historia) que existen dos tipos básicos de organización social de la vida humana, sostenidos por dos formas de entender el vínculo que une a los seres humanos formando grupos y que dan origen a esos dos tipos de organización social: según los diferentes autores de los orígenes comunes de ambas disciplinas, estos dos tipos de vínculo se han denominado solidaridad mecánica o solidaridad orgánica (E. Durkheim), estatuto o contrato (H. J. S. Maine), y los tipos de organización social a los que dan origen comunidad o sociedad (F. Tönnies), *societas*/ sociedad gentilicia o *civitas*/Estado (L. H. Morgan), sostenidas cada una de estas formas por diferentes principios que marcan una diferencia de esencia entre las formas de organización social.

La suerte que han corrido estos diferentes autores es diversa. Morgan ha tenido gran influencia a través de Engels, que elaboró *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* a partir de las notas que Marx tomó de *Ancient society* (Lisón, en Morgan 1971; Engels 1975; Kader 1988) y otras obras de los iniciadores de la antropología. La influencia, generalmente ignorada, de Morgan sobre la búsqueda en los autores marxistas de los orígenes del Estado, como hito que supone el paso a la sociedad civilizada, capitalista, moderna, etc., fue enorme. En cuanto a Durkheim, su figura aparece citada en cualquier historia de la sociología y de la antropología que se quiera mencionar, aunque parece que este aspecto concreto de su obra es el que recibe menos atención, sin duda eclipsado por su aportación a la definición de hecho social. Tönnies, por su parte, resulta una figura borrosa. A pesar de que algunos autores señalan que la ciencia social moderna no puede explicarse sin su aportación, mencionando explícitamente la escuela de Chicago y a T. Parsons (Flaquer y Giner, en Tönnies 1979: 15-16; Freund, en Bottomore y Nisbet 1988), apenas aparece citado en las historias de la sociología (como por ejemplo Ritzer 1993) y la antropología, y solamente algunos autores como R. Redfield (1960) reconocen explícitamente la influencia de sus ideas. En cuanto a Maine, a pesar de según algunos autores puede ser considerado el iniciador de esta oposición tipológica dentro de la antropología moderna, escasísimas veces aparece citado por esta causa, excepto, una vez más, en la obra de R. Redfield (Calhoun 1980, n. 6).

Todas estas clasificaciones tienen algo en común: dividir a los grupos humanos en dos grandes clases, la primera de las cuales por lo general carece de algo que sí tiene la segunda, que es la de los autores (la «nuestra»). Vamos a ver a continuación, de forma resumida evidentemente, las ideas que algunos de los fundadores de la antropología y la sociología expusieron sobre las sociedades humanas y sus principios básicos de organización. No se trata de analizar pormenorizadamente la obra completa de cada uno de ellos, tarea ingente por otra parte (Bonte e Izard 1996; Gordon 1995; Aron 1992; Ritzer 1993; Bottomore y Nisbet 1988), sino de resumir brevemente sus ideas sobre la organización de la sociedad, expuestas en una obra concreta, que es la que se recoge aquí ¿Por qué se escogen estos autores y estas obras? No hay más que consultar cualquier obra sobre el tema para observar que aparecen una y otra vez como los iniciadores de este tema, aportando ideas que todavía en la actualidad se encuentran en la base de la antropología y la sociología: qué es la sociedad, cómo se forma, cuáles son los principios que la sostienen... La exposición de sus teorías se hará de forma cronológica, atendiendo a la fecha de publicación de cada una de las obras en las que exponen sus hallazgos.

Las obras que tratan el tema de los orígenes de la antropología coinciden en señalar los años entre 1860 y 1880 aproximadamente como la época del nacimiento de la disciplina. En este momento se establecen sus fundamentos y se definen sus ámbitos y los problemas que va a tratar (Bonte e Izard 1996: *Orígenes de la antropología*). También es en este momento cuando aparece el tema a tratar, vinculado según algunos autores a los cambios drásticos asociados a la revolución industrial (Calhoun 1980). En un momento inmediatamente anterior se había producido un cambio en las discusiones sobre la sociedad humana: de la oposición entre estado de naturaleza y estado de sociedad presente en los filósofos de la Ilustración, oscilación que suponía una ambivalente consideración del estado de naturaleza (el buen salvaje de Rousseau o Montaigne, o el caníbal sometido a sus pasiones de Hobbes, Kant o Hegel) (Bonte e Izard 1996: *Salvaje*; Duchet 1975) se pasa a la oposición entre situación primitiva de la humanidad y situación moderna, dentro del modelo evolucionista que articula el conocimiento de la época. Los pueblos no occidentales y los considerados marginales dentro del mundo occidental (campesinos, montañeses, incluso enfermos mentales y niños) conformarían un estadio anterior, tanto histórica como lógicamente, dentro de la historia progresiva de la humanidad. A este período pertenecen los dos primeros autores a considerar: Henry Maine y Lewis H. Morgan.

### **Henry James Sumner Maine (1822-1888)**

La obra más destacada de Maine y a la que vamos a hacer referencia en este momento es *Ancient law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, Londres, 1939, publicada originalmente en 1861, justo al comienzo del período señalado como de formación de la disciplina antropológica.

La ley, las normas legales, son las bases sobre las que Maine asienta su estudio del carácter del vínculo que une a los humanos en una sociedad. La ley antigua es el recurso a la hora de comprobar «los rudimentos del estado social», junto con «los relatos de observadores contemporáneos de civilizaciones menos avanzadas que la suya, [y] los registros que razas concretas han conservado respecto de su historia primitiva» (Maine 1861: 99). Evidentemente, se trata de un evolucionista, y no se va a insistir más en ello. Cuando se estudian estas evidencias, resulta que la condición primitiva humana era un régimen patriarcal, en que los hombres estaban dispuestos en grupos perfectamente aislados entre sí, grupos que se mantenían unidos por la obediencia al padre. La palabra del padre es «la ley»(1861: 103). Cuando se va avanzando hacia el estado de sociedad, la obediencia a un soberano todavía tiene algo del carácter del poder paterno, pero la propia existencia de un soberano «presupone una unión de grupos familiares en alguna organización más amplia» (p. 104). Ya desde muy pronto en su obra, Maine expone con claridad las diferencias entre las sociedades primitivas y las del presente: «la sociedad en los tiempos primitivos no era lo que se supone que es en el presente, una colección de *individuos*. De hecho, y desde el punto de vista de los hombres que la componían, era una *agregación de familias*. El contraste puede ser más enérgicamente expresado diciendo que la *unidad* de una sociedad antigua era la familia, y de una sociedad moderna el individuo» (p. 104).

La ley antigua presenta ciertos aspectos que se derivan directamente de esta diferencia. En primer lugar, está estructurada para ajustarse a un esquema de pequeñas corporaciones independientes. En segundo

lugar, resulta insuficiente porque aún se mantiene la autoridad despótica de los cabezas de familia. Y en tercer lugar es ceremoniosa porque regula algo más parecido a asuntos internacionales que a relaciones entre individuos.

La secuencia por lo tanto es la siguiente: «El grupo elemental es la familia, conectada por la sujeción común al más alto ascendiente varón. La agregación de familias forma la *gens* o casa. La agregación de casas forma la tribu. La agregación de tribus constituye la nación (*commonwealth*)» (Maine 1861: 106). La única base posible de las comunidades políticas es entonces el parentesco de sangre, real o ficticio (ver 106 ss.). Llega un momento en que este reclutamiento por parentesco, ya ficticio, se convierte en una aristocracia, cuando una población, que ya no puede reclamar una comunidad de origen, se reúne alrededor del núcleo originario. Estos «inferiores» desarrollan entonces otro principio, que demostrará ser más útil: «Era el principio de la *contigüidad espacial*, ahora reconocido en todas partes como la condición de la comunidad en funciones políticas» (p. 109).

Al mismo tiempo, se produce otro cambio en la forma del vínculo personal. La «reciprocidad de derechos y deberes que tienen origen en la familia» (p. 140) da lugar a un lazo entre hombre y hombre: es el contrato. Se trata de la famosa expresión de Maine: «Si empleamos estatus (...) para expresar estas condiciones personales solamente [las que tenían lugar dentro de la familia], y evitamos aplicar el término a condiciones que sean el resultado inmediato o remoto de un acuerdo, podemos decir que el movimiento de las sociedades progresistas ha sido hasta ahora un movimiento *del estatus al contrato*» (1861: 141).

Maine desarrolla entonces las características que presentan las sociedades que entran en la primera categoría. En ella, los hombres son tratados no como individuos, sino como miembros de un grupo particular. Según esto, entonces, la ley antigua no se ocupa de individuos, sino de familias. La propiedad es conjunta, de familias y grupos de parientes. Y el vínculo mental que hace que estas comunidades arcaicas se mantengan unidas es el sentimiento, o incluso el «instinto» (p. 304).

### **Lewis Henry Morgan (1818-1881)**

La obra de Morgan es el ejemplo más claro de cómo en los inicios de la antropología la aparición de un concepto, el de evolución, sirvió como principio directivo para interpretar los hechos socioculturales, conformando una serie de sistemas en los que se intentaba dar cuenta de las diferencias entre las sociedades estableciendo series ordenadas de etapas que los diferentes pueblos de la historia humana recorrerían hasta llegar al punto máximo de desarrollo.

La obra de Morgan que vamos a considerar es su famosísima e influyente (en su momento y con posterioridad, gracias al uso que hizo Engels de sus teorías) *Ancient society, or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, publicado en Nueva York en 1877.

Morgan establece varias secuencias de evolución de los diferentes aspectos de la vida en sociedad: subsistencia, gobierno, lenguaje, familia, religión, arquitectura, propiedad, y luego intenta casarlas todas ellas, estableciendo sus famosos tres estadios de evolución de las sociedades humanas: salvajismo, barbarie y civilización. Vamos a ir directamente al aspecto que nos interesa en este momento, que es el de la evolución del gobierno.

Las formas de gobierno que desarrollan los grupos humanos encajan en uno de estos dos planes (=modelos). «El primero, en el orden cronológico, se funda sobre personas y sobre relaciones puramente personales, y se puede distinguir como una sociedad (*societas*). La *gens* es la unidad de esta organización» (Morgan 1877: 79).

En sucesivas etapas de integración, en este período arcaico, la unión de *gentes* daría lugar a la *fratría*, la unión de *fratrías* a la *tribu*, y la unión de estas últimas a la confederación de tribus, las que constituirían un pueblo o nación (*populus*). «En un período posterior, la unión de tribus en un mismo territorio, ya como nación, reemplazó a la confederación de tribus que ocupaban áreas independientes. Tal fue la organización sustancialmente universal de la sociedad antigua» (1877: 79).

«El segundo [de los modelos de gobierno], se funda sobre el territorio y la propiedad y puede ser considerado como un estado (*civitas*). La base o unidad del estado es la villa o barrio circundante

espacialmente delimitado, con las propiedades que contiene, «y la sociedad política es el resultado» (p. 80).

La sociedad política está organizada sobre áreas territoriales, y se ocupa tanto de la propiedad como de las personas, mediante relaciones territoriales. Las etapas sucesivas de integración son el departamento o provincia, que es la reunión de villas o barrios, y el territorio nacional, que es la reunión de departamentos o provincias. Morgan ejemplifica estos procesos con los datos de su trabajo de campo entre los iroqueses y con los ejemplos tomados de la historia griega y romana, poniendo así claramente de manifiesto la vocación histórica del evolucionismo clásico.

Nos encontramos entonces con que Morgan establece dos criterios de base que están marcando el carácter de las sociedades humanas. Por una parte, el parentesco, forma de organización que primaría en los dos primeros períodos de evolución de la humanidad, el de salvajismo y el de barbarie. Y por la otra el territorio, ejemplificado en el «gobierno de la propiedad» (p. 79) logrado por griegos y romanos, que marcaría el paso al período de civilización.

El primer criterio, el del parentesco, sería la base organizativa de la *societas*, en la cual la organización social está basada en *gentes* o clanes y tribus, que son el medio a través del cual se ejerce el gobierno sobre la persona (en los estadios más avanzados de la barbarie). Las relaciones son puramente personales y no existe el Estado.

El criterio del territorio y la propiedad es la base de la *civitas*. El gobierno actúa sobre las personas mediante el territorio (pueblo, provincia) y existe el Estado. Con este tipo de gobierno, característico ya del período de civilización, se corresponderían la familia monógama, la herencia por parte de los hijos del propietario (en la *societas* heredaban los miembros del clan) y la aparición de la escritura.

Los otros dos autores a considerar pertenecen a un período ligeramente posterior, y su definición es más como sociólogos que como antropólogos, aunque intentar afinar de esta forma en estas épocas tempranas de creación de ambas disciplinas es sin duda excesivo. La formación de todos estos autores y sus ocupaciones profesionales son demasiado variopintas como para encajar en el actual marco académico de las disciplinas universitarias: Maine era jurista, catedrático de derecho civil, y ocupó altos cargos en la administración colonial británica; Morgan era abogado; Tönnies estudió filosofía, historia, lenguas clásicas, arqueología, economía y estadística, siendo profesor de filosofía y de economía política (fue además fundador de la Asociación Alemana de Sociología, junto con Simmel, Weber y otros); y Durkheim se formó en la École Normale Supérieure, fue profesor de filosofía y pedagogía (cátedra convertida más tarde en sociología) y fundador del *Année sociologique*.

### **Ferdinand Tönnies (1855-1936)**

En la introducción de la traducción española utilizada, L. Flaquer y S. Giner se asombran de que, a pesar de que «no existe practicante de las ciencias humanas recién mentadas [antropología, sociología y teoría social en general] que, a sabiendas o inconscientemente, no haga uso de las nociones y teorías que forman parte de ella» (1979: 5), la obra de Tönnies es muy poco leída, comparada con autores de esos mismos momentos iniciales de las ciencias humanas como Weber o el propio Durkheim. Este es el destino de muchos clásicos, condenados a ser resumidos, compendiados y repetidos sin que nadie se tome la molestia de acudir al original (con lo cual, por otra parte, se evitarían muchas simplificaciones y errores). Y a pesar de ello, su influencia es enorme, sobre todo entre los sociólogos estadounidenses de la escuela de Chicago, y en autores a su vez tan enormemente influyentes como Talcott Parsons y Robert Redfield.

Tönnies parte de la idea de que lo esencial a la hora de elaborar la ciencia social es la subjetividad. La conducta estrictamente humana (la que no es simple reflejo biológico) es fruto de unas tendencias que orientan al ser humano hacia otros de su misma especie, tendencias que Tönnies explica con el concepto de «voluntad» (*Wille*). Cuando predomina la pasión y la fe, nos encontramos con la *Wesenwille*, voluntad esencial o natural. Si predomina el cálculo y la evaluación crítica de las situaciones, tenemos la *Kürwille*, voluntad arbitraria, racional o instrumental (ver libro II, sección primera).

Los dos tipos de voluntades humanas mantienen entre sí diferentes formas de relaciones. Tönnies sólo va a considerar las positivas, a las que da el nombre de ligamen (*Verbindung*). Esta relación «se concibe aquí bien como vida orgánica y real --característica que es esencial en la *Gemeinschaft* (comunidad)--, bien como estructura imaginaria y mecánica --es decir, concepto de *Gesellschaft* (asociación)--» (Tönnies 1979: 27; *Gesellschaft* suele traducirse por «sociedad»). Puesto que los autores de la traducción española optan por «asociación», así aparecerá en las citas, aunque utilizaré ambas formas como equivalentes).

Tönnies expone a continuación las características contrapuestas de ambas formas de vínculo humano: la vida en comunidad es íntima y privada; la vida en sociedad es pública. La *Gemeinschaft* es antigua; la *Gesellschaft* moderna. La vida en comunidad es la forma genuina de la convivencia, es más fuerte; la sociedad es transitoria y superficial. «A este tenor, la *Gemeinschaft* (comunidad) debería ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (asociación) como un artefacto, un añadido mecánico» (1979: 29).

El germen de la idea de comunidad aparece en la relación padre-hijo, de donde surge la idea de autoridad, autoridad en el sentido de «educación e instrucción como cumplido perfeccionamiento de la procreación» (p. 36). En este sentido, el preferido es el primogénito, puesto que está llamado a ocupar el lugar del padre cuando éste lo abandone por razón de edad. La autoridad del padre reúne en sí las tres clases de autoridad (que en Tönnies equivale «a un poder superior que se ejerce en beneficio del subordinado y que, al hallarse en concordancia con su voluntad, es aceptado» (p. 38)): de la edad, de la fuerza y de la sabiduría.

La comunidad se basa entonces en la sangre, en la relación tierna, benévola y respetuosa entre padres e hijos, y en la vecindad, que queda establecida por la propiedad colectiva de la tierra, todo ello reforzado por la comunidad de pensamiento, representada «por los lugares sagrados y las deidades a las que se rinde culto» (p. 39). Los lugares donde mejor se expresan estos tres tipos de relaciones son primero la casa y luego la aldea: «La proximidad de los habitáculos, los campos comunes y hasta la mera propinuidad de pertenencias exigen múltiples contactos humanos y propician el conocimiento íntimo de los individuos. Exigen también la cooperación en el trabajo, en el orden y en la administración y conducen a la común petición de gracia y misericordia a los dioses y espíritus de la tierra y el agua...» (p. 40). La base de la comunidad son entonces la familia y el clan, que mantienen una relación especial con la tierra cultivada, que fija a la familia en un enclave.

Las figuras de autoridad que corresponden a la comunidad son primero el padre, dentro de la casa, y luego el príncipe o señor feudal, cuando se pasa a la agrupación vecinal. La tercera autoridad, la sacerdotal, sobrepasa a las otras dos, puesto que es la forma que la comunidad tiene de mantener el contacto con la divinidad. El sentimiento que mantiene unidos a los miembros de una comunidad debe ser el consentimiento recíproco, o consenso (*Verständnis*), que a su vez da lugar a un «común estado mental que, en sus formas más elevadas --costumbres y creencias comunes--, compenetra a los miembros de un pueblo (*Volk*)» (Tönnies 1979: 45).

En cuanto a la sociedad, se trata de una construcción artificial, mecánica, que en la superficie se asemeja a la comunidad (individuos relacionados entre sí), pero que resulta ser esencialmente diferente.

Tönnies expone a continuación algunos otros aspectos de ambos tipos de voluntades, de forma que establece aquéllos tipos de personas en los que predomina cada una de ellas, hecho que también tiene consecuencias para la caracterización «psicológica» de los tipos de vínculo social.

La voluntad esencial o natural es el equivalente psicológico del cuerpo humano, o «el principio de la unidad de la vida» (1979: 115). La voluntad racional o instrumental «es un producto del pensamiento y por tanto posee realidad sólo con referencia a su artifice, el pensamiento individual» (p. 115). La voluntad natural deriva del pasado y la voluntad racional sólo se puede entender en relación con el futuro. Ambas voluntades se encuentran presentes en todo ser humano, en diferentes proporciones. Si domina el sentimiento, el espíritu y la conciencia, nos encontramos con un dominio de la voluntad natural, que se encuentra más presente en las mujeres, los niños y el pueblo. Si predominan la intención (el cálculo) y la conducta consciente, nos encontramos con un dominio de la voluntad racional, que aparece sobre todo en los hombres y en las clases cultas (ver libro II, sección tercera).

Veamos en forma de cuadro la serie de oposiciones que Tönnies establece entre ambos tipos de vínculo

social:

<b>COMUNIDAD</b>	<b>SOCIEDAD</b>
voluntad natural	voluntad racional
vida orgánica y real	vida mecánica e imaginaria
vida íntima y privada	vida pública
antigua	moderna
genuina	transitoria
organismo vivo	artefacto mecánico
sangre-familia-clan	individuo
aldea	ciudad
agricultura	comercio-industria
consenso	contrato
religión	ciencia
<i>Volk</i> (pueblo)	Estado
mujeres-niños-clases populares	hombres-clases cultas

### **Emile Durkheim (1858-1817)**

Durkheim es frecuentemente considerado como el fundador de la sociología francesa, pero de una ciencia social que no se corresponde exactamente con el campo actual de esta disciplina. El campo de conocimiento que abarcaba el proyecto de Durkheim era amplísimo, y en él la antropología ocupaba un lugar importantísimo. Tampoco hay que olvidar su enorme influencia en la antropología moderna, tanto en Francia como sobre todo en los funcionalistas británicos. De ahí que su figura aparezca en todas las historias de la disciplina antropológica y a la hora de tratar ciertos aspectos de la vida social, sobre todo la religión.

Durkheim lee en 1893 su tesis de doctorado *De la division du travail social*. Según Durkheim, la función

de la división del trabajo social «es crear entre dos o más personas un sentimiento de solidaridad» (1893: 65). Esta división del trabajo social es inversamente proporcional a la antigüedad del ser humano en el mundo: cuanto más nos remontamos en el tiempo, más se reduce la división social del trabajo. En una lejana época sin determinar claramente, hombres y mujeres no se diferenciaban apenas: a medida que aumenta la civilización, el tamaño del cerebro del varón, y por lo tanto su inteligencia, aumenta. Cuando se va avanzando hacia los «tiempos modernos», se desarrolla el matrimonio, y aumenta la división sexual del trabajo: la mujer se retira de la guerra y los asuntos públicos y su vida se concentra «en el interior de la familia» (p. 70). «El efecto más notable de la división del trabajo no es que aumente el rendimiento de las funciones divididas, sino que las hace más solidarias» (p. 71). Si esta hipótesis, formulada por Comte fuese correcta, la división del trabajo sería una condición de la existencia de las sociedades. Gracias principalmente a ella la sociedad «se aseguraría su cohesión; determinaría los rasgos esenciales de su constitución» (p. 74). Durkheim prosigue su argumentación señalando que el símbolo externo de esta solidaridad social creada por la división del trabajo es el derecho. Por lo tanto, no hay más que clasificar las diferentes especies de derecho para encontrar las diferentes especies de solidaridad social. Una vez que rechaza la clasificación entre derecho público y derecho privado (pp. 80 ss.), establece las categorías que considera pertinentes: «Se deben, pues, agrupar en dos grandes especies las reglas jurídicas, según les correspondan sanciones represivas organizadas, o solamente sanciones restitutivas. La primera comprende todo el derecho penal; la segunda, el derecho civil, el derecho mercantil, el derecho procesal, el derecho administrativo y constitucional, abstracción hecha de las reglas personales que en éstos puedan encontrarse» (p. 81).

Una vez sentada esta afirmación, Durkheim procede a establecer qué forma de solidaridad social corresponde a cada forma de derecho: «el lazo de solidaridad social a que corresponde el derecho represivo es aquel cuya ruptura constituye el crimen» (p. 83). La característica general del crimen es que constituye un acto reprobado por los miembros de cada sociedad, en virtud de la ofensa que supone para la conciencia colectiva, que a su vez Durkheim define como «el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad [que] constituye un sistema determinado que tiene su vida propia» (1893: 94). La conformidad de todas las conciencias individuales al tipo psíquico común de la sociedad produce un tipo de cohesión social que Durkheim denomina mecánica o por semejanzas: «De ahí resulta una solidaridad *sui generis* que, nacida de semejanzas, liga directamente al individuo a la sociedad (...). Esta solidaridad no consiste sólo en una unión general e indeterminada del individuo al grupo, sino que hace que también sea armónico el detalle de los movimientos (...). Por consiguiente, siempre que entran en juego, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido» (1893: 124-125). La pena, el castigo social del crimen, tiene como función «mantener intacta la cohesión social, conservando en toda su vitalidad la conciencia común» (p. 127).

El otro tipo de solidaridad social es la denominada orgánica o debida a la división social del trabajo. Se basa en la sanción de tipo reformativo, no penal, un «simple *volver las cosas a su estado*» (p. 131). Las reglas de la sanción reformativa son extrañas a la conciencia común, y las relaciones que determinan se establecen «no entre el individuo y la sociedad, sino entre partes limitadas y especiales de la sociedad, a las cuales relacionan entre sí» (p. 135). Estas relaciones y la solidaridad que resulta de ellas proceden de la división social del trabajo. Estas tareas y partes especiales de la sociedad escapan a la conciencia colectiva, «pues para que una cosa sea objeto de sentimientos comunes, la primera condición es que sea común, es decir, que se halle presente en todas las conciencias» (p. 149).

En el caso de la solidaridad mecánica, la sociedad «es un conjunto más o menos organizado de creencias y sentimientos comunes» (p. 151) a todos los miembros del grupo. Es de tipo colectivo. La solidaridad orgánica, por su parte, crea un tipo de sociedad que consiste en un «sistema de funciones diferentes y especiales que unen relaciones definidas» (p. 151). De todas maneras, ambos aspectos se encuentran presentes en todas las sociedades, y el peso de cada una de las solidaridades se puede medir cuantificando el peso de cada uno de los derechos que las reflejan (p. 128).

En las sociedades en las que predomina la solidaridad mecánica (que Durkheim denomina así por analogía con lo que une entre sí a los elementos de los cuerpos «brutos»), la conciencia individual depende directamente de la conciencia colectiva. El individuo no se pertenece: «es literalmente una cosa de que dispone la sociedad» (1893: 153). En cambio, en las sociedades en las que predomina la solidaridad orgánica [denominada así por semejanza con los organismos animales: cada órgano tiene

autonomía pero «la unidad del organismo es tanto mayor cuanto que esta individuación de las partes es más señalada» (p. 154)], los individuos difieren unos de otros. Cada individuo, o cada personalidad individual debe tener una esfera de acción propia.

Durkheim pasa seguidamente a caracterizar los tipos ideales de sociedades en las que estos dos tipos de solidaridad se den en estado puro. De todos modos, señala que el tipo puro de sociedad de solidaridad mecánica (para la que propone el nombre *horda*, que sería «una masa totalmente homogénea en que las partes no se distinguirían entre sí», p. 207), no existe. Las sociedades «inferiores», que se encuentran más próximas a la situación originaria, se hallan formadas por una simple repetición de grupos de este tipo. La horda que ha dejado de ser independiente para convertirse en un elemento de un grupo más extenso recibe el nombre de *clan*, y los pueblos formados por una asociación de clanes serían «sociedades segmentarias a base de clanes» (p. 208-209). La solidaridad del clan deriva simplemente de la semejanza. Las únicas autoridades son los jefes de clan, en el que todos los miembros se consideran, o son de hecho, parientes. Esta comunidad de sangre es la que engendra las afinidades que los mantienen unidos. Las relaciones que mantienen entre sí los miembros del clan son calificadas por Durkheim de domésticas: venganza colectiva, responsabilidad colectiva, herencia mutua.

Las sociedades de solidaridad orgánica ya no están formadas por segmentos homogéneos, similares entre sí, sino que constan de órganos diferenciados con funciones especiales, coordinados y subordinados «alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto una acción moderatriz» (1893: 216). La función que desempeña cada uno de estos órganos sustituye a la consanguinidad, real o ficticia, como forma de situarlos dentro de la sociedad. Estos órganos de la nueva organización provienen de los segmentos de la anterior: de la mezcla entre la organización familiar y la organización profesional, y del clan se pasa a la organización territorial. Esta división social del trabajo, esta especialización de los órganos de la sociedad, surge de la necesidad de hacer frente al aumento del volumen y la densidad de las sociedades.

\* \* \*

Hasta aquí la somera exposición de las teorías de los principales creadores de las tipologías sociales. Evidentemente, podría echarse en falta a algún autor clásico (como por ejemplo M. Weber), pero considero que estos cuatro autores son los más representativos en la historia de la antropología y la sociología a la hora de tratar este aspecto concreto. A pesar de las diferencias que se pueden observar entre ellos (utilización de la oposición mecánico/orgánico de forma exactamente opuesta en Durkheim y Tönnies, diferente utilización del criterio territorial como componente de cada uno de los tipos establecidos, búsqueda en diferentes aspectos del criterio de percepción del vínculo social, etc.), existen una serie de semejanzas que permiten establecer características comunes que se pueden agrupar en dos grandes bloques: el vínculo familiar, la sangre, el sentimiento, en fin, lo no racional, como base de la comunidad, la *societas*, la solidaridad mecánica y el estatus; y la racionalidad, los vínculos profesionales y el interés como base de la sociedad, la *civitas*, la solidaridad orgánica y el contrato. Los intentos de diferenciación entre tipos de sociedad, casi siempre adoptando una forma dual, han buscado también otras formas de expresarse, en muchos casos a partir de la tradición marxista, que establece dicotomías en forma de sociedades sin Estado y sociedades con Estado, o sociedades precapitalistas y sociedades capitalistas, conservando la idea originaria de que algunas sociedades carecen de algo que sí tienen otras (por lo general, la «nuestra» es el elemento último de comparación). En este mismo sentido, aunque intentando no hacer juicios de valor (sin conseguirlo del todo), se sitúa la distinción entre sociedades «frías» (congeladas en una historia lenta) y sociedades «calientes» (inscritas en una historia de ritmo rápido) de C. Lévi-Strauss (1964).

De todos estos conceptos, la terminología «comunidad» frente a «sociedad» ha sido la que ha perdurado más, tanto en el trabajo antropológico como en el histórico, introduciendo además una nueva oposición, o mejor, un matiz en la ya existente. A la ya clásica, perfectamente asumida (y cuyas bases nunca se explicitan del todo) división de las sociedades en general entre «primitivas», «tribales», precapitalistas o sin Estado y modernas, capitalistas o con Estado, se ha añadido una subdivisión en estas últimas: las sociedades «tradicionales» o comunitarias, donde este término ha hecho fortuna, compartiendo características con las «primitivas» (importancia de los vínculos de parentesco, relaciones cara a cara, sentimiento de «pertenencia» y de «inmutabilidad») pero teniendo en cuenta un factor que ya estaba presente por ejemplo en Tönnies y Durkheim: su inclusión dentro de una sociedad abarcante, que además las va cercando y eliminando poco a poco, aunque algunos autores matizan esta influencia

negativa de las sociedades industrializadas sobre la vida comunitaria «tradicional». Ambos autores (p. 234 y Prefacio respectivamente) reflexionan en tono pesimista sobre la desaparición de las formas de vida comunitarias y las posibilidades de recuperación de algunas de sus características. Sobre este punto, Assier-Andreu (1986) menciona las posibilidades de desarrollo económico moderno, por medio del turismo en este caso, dentro de marcos «tradicionales».

La gran variedad de usos del término «comunidad» parece organizarse alrededor de dos polos. El primero de ellos proviene de una aproximación culturalista al hecho de comunidad, destacando los aspectos que más tienen que ver con las relaciones personales entre los miembros. Ésta es la orientación que ha privilegiado la antropología americana, siendo R. Redfield el autor que más se ha preocupado por definir qué cosa sea la comunidad. El otro polo de significación reside en una aproximación de tipo histórico a la comunidad, destacando sobre todo sus dimensiones institucionales o económicas.

Hemos mencionado en numerosas ocasiones a R. Redfield. En efecto, la obra anteriormente citada supone el arranque de los «estudios de comunidad» en antropología. Redfield cita expresamente a los autores escogidos como conformadores de la dualidad en la que engloba a su «pequeña comunidad», incluyendo además a Fustel de Coulanges, incorporando así la dimensión histórica a la que antes hacíamos mención, aunque él no la desarrolla, centrándose más en la dimensión culturalista (1960, cap. IX). Las características de la pequeña comunidad según Redfield serían: es un «todo humano», un sistema ecológico, una estructura social, una biografía típica, un punto de vista sobre la vida (*ethos*), una historia... En los ejemplos de pequeñas comunidades que aporta, se percibe claramente que está incluyendo tanto sociedades «primitivas» como «tradicionales»: poblados neolíticos de los lagos suizos, bandas de cazadores de la selva boliviana, aldea medieval, ganaderos del Alto Nilo, y pueblos o pequeñas ciudades actuales en Provenza o Missouri (Redfield 1960: 1). Es decir, toda clase de colectividades humanas percibidas como discretas diferentes de los Estados modernos o las grandes urbes.

En el trabajo antropológico moderno, esta concepción se mantiene en la mayoría de los casos de forma implícita, puesto que los diversos autores que realizan estudios «de comunidad» (en antropología a partir de los trabajos de Redfield; en sociología a partir de la escuela de Chicago; y en historia a partir sobre todo de los trabajos de los historiadores ingleses; ver Calhoun 1980 y MacFarlane 1977) no suelen exponer los supuestos en los que se basan para caracterizar de esa forma al grupo que están estudiando. Y es que se trata de un proceso común a la generalidad de las ciencias sociales: cuando un concepto, un término o una idea quedan consagrados por el uso, los diferentes autores no se interrogan sobre el sentido originario que tenían y sobre su pertinencia o no, sino que se limitan a repetir lo ya hecho por otros autores, suponiendo que «todo el mundo sabe» qué se quiere decir cuando se habla de comunidad, de sociedad, de civilización, o de cultura (MacFarlane 1977, que de todos modos tampoco propone ninguna solución).

Una vez desarrolladas la antropología y la sociología como disciplinas académicamente establecidas, cada uno de estos dos tipos básicos de organización social quedan del lado de una de ellas. El primer tipo, que incluye a las sociedades «primitivas» y «tradicionales», caracterizado por los factores irracionales y afectivos, queda del lado de la antropología, que desarrolla tácticas de investigación de tipo cualitativo (convivencia). El segundo tipo, que incluye a las sociedades «civilizadas» y «modernas», queda del lado de la sociología, que adopta tácticas de estudio de tipo cuantitativo. Las sociedades modernas, de grandes dimensiones, producen datos numéricos, «que aparecen como indispensables para la validación de las hipótesis sociológicas» (Laburthe-Tolra y Warnier 1993: 8 y 5-10), mientras que el estudio prolongado, cara a cara, en situaciones en las que los datos estadísticos pueden no significar gran cosa, queda del lado de la antropología. Esta división temática de las disciplinas supone, como señalaba antes, asumir que existen dos clases de sociedades, o dos clases de formas de relacionarse en sociedad. Creo que es la antropología, y no la sociología la disciplina que más ha reflexionado sobre este aspecto, sin llegar por otra parte, a pesar de su insistencia, desde los orígenes, en la unidad de la especie humana, a superar esa visión dualista de las colectividades humanas.

Para concluir, no se trata en este momento de proponer una solución a un dilema que parece formar parte desde los orígenes de las disciplinas relacionadas con la sociedad. Lo que he intentado es exponer cuáles son los inicios de esta forma de contemplar las sociedades humanas, que proceden de los primeros contactos masivos de la cultura occidental con el Nuevo Mundo y se refuerzan con un momento

de cambio en la propia Europa a raíz de la revolución industrial. Lo cierto es que se sigue manteniendo esta dicotomía, y las dudas que se plantean algunos autores respecto a su pertinencia se solventan en la mayoría de los casos con un simple entrecomillado que quiere dejar constancia de los problemas que plantea esta división, pero que indudablemente supone también reconocer la impotencia para buscar una terminología que recoja todas las posibilidades y que no suponga juicios de valor implícitos.

---

## Bibliografía

Aron, A.

1992 *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires, Siglo Veinte, t. II.

Assier-Andreu, L.

1986, «La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique», *Ethnologie Française*, 16 (4): 351-360.

Bonte, P. (y M. Izard)

1996 *Diccionario de antropología y etnología*. Madrid, Akal.

Bottomore, T. (y R. Nisbet)

1988 *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.

Calhoun, C. J.

1980 «Community: toward a variable conceptualization for comparative research», *Social History*, 5: 105-129.

Duchet, M.

1975 *Antropología e historia en el siglo de las Luces*. México, Siglo XXI.

Durkheim, E.

1985 *La división del trabajo social*. Barcelona, Planeta-Agostini (según la 2ª ed. francesa, 1902).

Engels, F.

1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en *Obras escogidas*. Madrid, Akal, 1975, II: 177-345.

Flaquer, Ll. (y S. Giner)

1979 «Prólogo: Ferdinand Tönnies y la ciencia social moderna», en F. Tönnies, *Comunidad y asociación*. Barcelona, Península.

Freund, J.

1988 «La sociología alemana en la época de Max Weber», en T. Bottomore y R. Nisbet, *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.

Gordon, S.

1995 *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona, Ariel.

Kader, L.

1988 *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid, Siglo XXI/Ed. Pablo Iglesias.

Laburthe-Tolra, P. (y J.-P. Warnier)

1993 *Ethnologie. Anthropologie*. París, PUF.

Lévi-Strauss, C.

1964 *El pensamiento salvaje*. México, F.C.E.

Lisón Tolosana, C.

1971 «Prólogo», en L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso.

MacFarlane, A.

1977 «History, anthropology and the study of communities», *Social History*, 5: 631-652.

Maine, H. J. S.

1861 *Ancient law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. Londres, Oxford University Press, 1939.

Morgan, L. H.

1877 *La sociedad primitiva*. Madrid, Editorial Ayuso, 1971 2ª ed. Prólogo de C. Lisón Tolosana.

Redfield, R.

1960 *The little community. Peasant society and culture*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Ritzer, G.

1993 *La teoría sociológica clásica*. Madrid, McGraw-Hill.

Tönnies, F.

1979 *Comunidad y asociación*. Barcelona, Península.