

## Dualismo y pluralismos de los sistemas políticos paramodernos africanos

LUIS BELTRÁN

Dos aclaraciones conviene que hagamos respecto a nuestro trabajo. En primer término, se sitúa en el cuadro de unas investigaciones llevadas a cabo en África subsahariana por espacio de tres años, en pos de una conceptualización más adecuada de la realidad socio-política africana actual; después de numerosas constataciones, podemos afirmar que sin la aplicación simultánea de los conceptos de “dualismo” y “pluralismo” —especialmente el “pluralismo etnocultural”— todo análisis y toda interpretación científico-social se perderán en contradicciones y confusiones insolubles. En segundo lugar, el empleo del neologismo “paramoderno” tiene una explicación: traduce mejor la realidad y las aspiraciones de las “sociedades en vías de desarrollo”; en efecto, su objetivo final no es el de ser “desarrolladas” (esto no es sino un medio) con relación a modelos preconcebidos y extranjeros de “desarrollo”, sino de llegar a ser “modernas”: disponer de unas estructuras (sociales, culturales, políticas, etcétera) que respondan a su propio contexto y a su propia evolución, y que ésta se compagine al ritmo del progreso universal.

Al abordar el estudio de un sistema político paramoderno africano, nos encontraremos en presencia de un sistema superpuesto a varias sociedades políticas tradicionales que, en la mayoría de los casos, atraviesan sendos procesos paulatinos de estructuración, causados en gran parte por el impacto colonial, sin que a ellos sigan necesariamente otros de reestructuración inmediata. Esta observación, sin embargo, no debe dar lugar a inferir que esas sociedades se encuentran en vías de extinción.

La superposición a que aludimos supone una multitud de fenómenos complejos y dispares que son —evidentemente— la causa de confusiones a veces insuperables en los estudios africanistas “modernos”; son todos aquellos que derivan del *dualismo* y de los *pluralismos* simultáneos de las sociedades paramodernas africanas. Las sociedades contemporáneas

africanas, como toda sociedad, son una combinación más o menos lograda de formas de sociabilidad, y en este sentido se impone no solamente una “sociología diferencial” —como ha propuesto Gurvitch—<sup>1</sup> sino también una “politicología diferencial”.

En consecuencia, situándonos ante hechos constitutivos de la nueva sociedad independiente, como tales deben ser vistos, analizados e interpretados. Una rígida metodología e interpretación funcionalista “clásica”, que descansa en el postulado de la integración total, completa de la sociedad, no es apta para los estudios de las “sociedades plurales” del tercer mundo.

Dualismo y pluralismo son, sin lugar a dudas, el motor propulsor de la dinámica trasegada y transvasante inherente a los Estados emergentes africanos; condicionan su desarrollo y forjan —en virtud de sus múltiples interconexiones— sus nuevos rostros (cultural, social, político, etcétera), mostrando que no son el mero trasunto de los Estados occidentales o socialistas.

Esta superposición característica implica un dualismo de sectores (modernizante y tradicional), un pluralismo etnocultural o primario y los pluralismos secundarios, unos procesos de transculturación entre los términos de este dualismo y de estos pluralismos, que deberían —en la dialéctica del sistema político paramoderno africano— conducir a nuevas y mejores formas de integración. Las contradicciones del sistema se cierran en torno a estas fuerzas centrípetas y centrífugas, y en la amenaza de que el sistema trate de galvanizar la unidad a través de criterios subordinadores, a lo que se presta el dualismo heredado de la colonización, que es, a fin de cuentas, la que impuso el sector modernizante al crear las entidades político-administrativas coloniales.

SECTOR MODERNIZANTE							
			SECTORES	TRADICIONALES			

### *Dualismo y pluralismo etnocultural en los nuevos Estados africanos*

El dualismo implica la existencia de “un” sector modernizante y de “los” sectores tradicionales. El primero, identificado con las aglomeraciones urbanas y los centros de desarrollo económico (zonas mineras, industrializadas, etcétera), esencialmente interétnico —a pesar de las predominancias que puedan manifestarse en su seno debido principalmente a su localización geográfica— tiende a diluir los particularismos

tribales y, con menor intensidad, los étnicos (que en la dinámica de la nueva sociedad tratarán de remodelarse), si bien no por ello éstos dejan de ejercer diferentes tipos de presiones, creándose nuevas pautas universales homogeneizadoras —gracias a la implantación de una infraestructura de comunicaciones y transportes que permite la movilidad geográfica, y unos sistemas modernos de comunicación social que facilitan al individuo la movilidad social, si las condiciones de exposición a ellos son más o menos óptimas—; al mismo tiempo que son el medio del que partirán las primeras tentativas organizadas de acción política moderna o nacional del futuro Estado, quedando luego centralizadas en él sus estructuras. El segundo sector está compuesto por un número variable, pero casi siempre numeroso, de sociedades tradicionales con sus pautas culturales propias y sus sistemas socio-políticos más o menos estructurados.

Los pluralismos están determinados precisamente por este mosaico de sociedades tradicionales incorporadas a unidades territoriales trazadas por la Europa expansionista del siglo XIX y que hoy coexisten en el interior de los sistemas paramodernos a diversos grados de integración en él, según su permeabilidad y su plasticidad de adaptación a nuevas situaciones sociales, culturales, políticas y técnicas. Aparte de este pluralismo que llamaremos “etnocultural” pueden detectarse otros tipos de pluralismos, como los que tienen su origen en las confesiones religiosas (especialmente en el Senegal, Gambia, Sudán, Nigeria, Níger, Tchad, Etiopía, etcétera), en los regionalismos constituidos en virtud de los esquemas de industrialización o de desarrollo económico localizados en zonas determinadas (las tensiones “norte-sur” en varios Estados oeste-africanos: Togo, Dhomey, Costa de Marfil, etcétera); en la diversidad lingüística (salvo Rwanda, Burundi, Botswana, Somalia, Lesotho y Ngwane, próximamente independiente, y en cierto sentido Etiopía); en el grado de “permeabilidad” frente a la cultura o civilización extranjera (Nigeria, Sierra Leona, Congo-Kinshasa, Guinea Ecuatorial próximamente independiente, etcétera); en los pluralismos políticos, trátense de fórmulas federales o cuasifederales (Uganda, Nigeria, Congo-Kinshasa) o en la existencia de varios partidos políticos (lo que ha sido progresivamente eliminado, como las soluciones federalistas, si se exceptúan los casos que veremos más adelante); en la estratificación social, cuyos contornos se definen cada vez mejor; o, en fin, en toda esa amplia escala de diferenciación social a la que pueden dar lugar los diversos grupos primarios o secundarios de una sociedad global, lo que no es, visiblemente, una exclusividad de los sistemas paramodernos africanos.

A primera vista podría pensarse que estas características mencionadas son universales y que se encuentran más o menos manifestadas o dosifi-

cadadas en otras sociedades globales, lo que en cierta medida es evidente. ¿Cuáles serían, entonces, las peculiaridades del dualismo y de los pluralismos en África?

### *El dualismo africano*

El dualismo ofrece un corte horizontal del sistema paramoderno africano. En las sociedades occidentales, por ejemplo, existen sectores tradicionales o conservadores y progresistas, como los simplificados y tipificados en la dicotomía rural-urbana, pero ellos son el resultado de la evolución propia consentida de la sociedad y son, preferentemente complementarios, tienen un origen más o menos común, y las diferencias no los hacen incompatibles. El dualismo de las sociedades paramodernas africanas difiere del precedente esquema; los sectores modernizante y tradicionales no provienen de un proceso común de cambio natural de ninguna de las sociedades locales; el sector modernizante emana de la irrupción de un cuerpo extraño —la potencia colonial— en un momento de la historia de las sociedades tradicionales africanas y al superponerse a ellas introduce e impone un sector que refleja las características y los objetivos del colonizador en un periodo, también, de su historia, iniciando así una aculturación utilitaria y limitada frente a las sociedades autóctonas; los sectores confrontados tenían poco o nada en común (nos referimos particularmente a colonizador y colonizados) y las diferencias entre la sociedad colonizadora y la colonizada hacen que los sectores se revelen más bien antitéticos y sus elementos a veces incompatibles.

El sector modernizante no corresponde exactamente ni a las características de una sociedad moderna ni a las de las sociedades tradicionales y en ello estriba su peculiaridad más sobresaliente. Aunque no exista una línea imaginaria, un “ecuador” social, cultural o político que nos permita hacernos la ilusión de que las sociedades globales contemporáneas africanas puedan ser divididas en dos hemisferios socio-culturales, el dualismo de estas sociedades consiente —más fácilmente que en las sociedades “desarrolladas”— la identificación de los sectores modernizante y tradicionales en función de las acentuadas diferencias en las pautas sociales y culturales de uno y otros, o de la heterogeneidad del primero y de la homogeneidad más o menos conservada de cada uno de los grupos etno-culturales que componen los segundos. La doble dimensión horizontal de las sociedades nacionales africanas, tomando como punto de referencia el sector modernizante, puede apreciarse en los aspectos político (predominancia y concentración del poder en este sector), racial (multirracial, conviven nacionales y extranjeros de razas

diferentes de manera armónica o antagónica) y étnico (mezcla de grupos neta diferenciación de los sectores de economía monetaria y de la de étnicos, aún no muy perfectos), o bien, en el orden económico (por la subsistencia, lo que no excluye relaciones discontinuas entre ambos), en el cultural y técnico (por la penetración extranjera, la ausencia de pautas arraigadas y el contraste de técnicas empleadas en el modernizante y en los tradicionales) y finalmente en el social (por la diversidad racial y étnica y por la reestratificación que se impone en el sector modernizante, de acusada movilidad social).

Tratemos entonces de establecer las características del sector modernizante en el sistema bifurcado paramoderno africano. Primeramente, es de destacar su origen, en el establecimiento de la situación colonial, equivalente —síganse políticas “diferenciadoras” (Gran Bretaña o Bélgica) o “identificadoras” (Francia o Portugal)— a rasgos raciales definidos especialmente en contraposición con los del “aborigen”, y en el consiguiente cambio operado con la independencia que lo hace equivaler a pautas de comportamiento más que a características etno-biológicas, trastocando —política, pero no social ni económicamente— la “pirámide racial”<sup>2</sup> aunque siga siendo el único sector “multirracial”. En segundo lugar, se distingue por constituir el timón político del sistema, si bien que por más que quiera imponer una dirección, ésta será marcada —en última instancia— por la evolución de todas las secciones de la sociedad global, como asimismo se distingue por quedar en él concentradas las estructuras políticas del nuevo Estado. En tercer lugar, se caracteriza por el incremento de su población debido al éxodo rural y al mejoramiento de las condiciones sanitarias, consecuencia esta última de la introducción de la técnica moderna; sin embargo, al no estar preparadas las aglomeraciones urbanas —en particular las capitales— para este flujo migratorio, se produce una gran inestabilidad social y una proliferación de “zonas de *squatting*”. En cuarto lugar, la preocupación del desarrollo ha llevado a los dirigentes a hacer converger, prioritariamente, los esfuerzos sobre las áreas urbanas, epicentros de la modernización, y así, el progreso de este sector tiene un ritmo mucho más rápido que el de las rurales, agravándose el distanciamiento que media entre ambos desde la colonización. En quinto lugar, su diversificación, su fluidez y propensión al cambio, punto de contacto y crisol de culturas y grupos étnicos, dificultan su definición; medio en el que se desenvuelven con cierta libertad de acción los diferentes tipos de pluralismos (étnicos, religiosos, político, cultural, social, etcétera), que tratan directa o indirectamente de orientarlo, siendo, por sus cualidades, el embrión de la “nación” (inter-étnico, inter-cultural, inter-religioso, etcétera), gracias a su capacidad de absorción, de asimilación y de integración. Por último,

se distingue por su separación de los sectores tradicionales que constituyen la gran mayoría de la población (aproximadamente el 80%) sea por su distanciamiento en los procesos de desarrollo, por los tipos de pautas sociales y culturales que imperan en el medio modernizante y en los tradicionales, o por ser una sociedad “abierta” frente a las consuetudinarias “cerradas” (especialmente en lo que se refiere a la integración de individuos que provienen de otros grupos y en lo que respecta a la movilidad social).

La originalidad del dualismo africano radica en la procedencia de los elementos de los sectores en presencia y de los resultados de esta múltiple confrontación, en especial su dinámica, que deriva precisamente de éstos y crea, a su vez, nuevas situaciones, dotando progresivamente al sistema paramoderno de una fisonomía propia.

Los procesos de transculturación<sup>3</sup> contribuirán a allanar la fosa que separa uno de otros, ello a largo plazo, pero no por esto todas las aristas serán limadas, porque la cuestión —en suma— no está en la disyuntiva “tradición o modernismo” sino en acoplar “tradición y modernismo”.<sup>4</sup> Además, si en la evolución política africana se pasa de una sociedad basada en la función de subordinación (la colonial) a una que parte del presupuesto de la integración (la nacional), es obvio que se produzca un proceso irreversible de aproximación que sólo podrá consumarse, como hemos dicho, a largo plazo.

El peligro del dualismo para estos sistemas paramodernos africanos consistiría en la consolidación de esta bifurcación social de la que adolecen, pudiendo engendrar aquel “*colonialismo interior*” del que han hablado algunos autores<sup>5</sup> y que comienza a dar señales de vida. En todo caso resultará empresa difícil el querer construir dos mundos separados en una sociedad con vocación nacional en la cual ya no hay esa identificación de los polos del dualismo con determinados grupos raciales, lo que impidió, en su día, la movilidad social; hoy sólo sería posible el monopolio de la cultura y de las técnicas modernas por la minoría del sector modernizante, y estaríamos más cerca de una ósmosis que de una simbiosis.

Los sectores tradicionales del dualismo constituyen el “pluralismo etno-cultural” o “pluralismo primario” —por contraposición a los “pluralismos secundarios” (políticos, sociales, lingüísticos, etcétera)—, serán examinados dentro del contexto de los pluralismos para evitar una repetición de las consideraciones que haremos.

Para concluir la temática aislada del dualismo, diremos que un sistema político es considerado *dual* cuando se aprecia en la sociedad una bifurcación de sectores culturales (con la correspondiente proyección en todos

los aspectos de la vida social que el hombre pueda crear o adquirir), uno de ellos local (constituido por una o varias culturas autóctonas, a diferentes niveles de "des-tradicionalización") y otro en el que predomina una cultura alógena en interacción con las autóctonas, impulsando dicho sector la dialéctica del sistema. Toda sociedad recientemente descolonizada, como son las del "tercer mundo" (salvo Iberoamérica), que adoptan nuevas pautas de procedencia exógena, son necesariamente "sociedades duales". La influencia de culturas y técnicas extranjeras puede percibirse en cualquier sistema político contemporáneo, pero a diferencia de los sistemas integrados modernos, en los paramodernos africanos no existe una cultura nacional articulada que pueda asimilar de una manera relativamente uniforme y más o menos armónica los elementos no locales y sea apta para traducir los imperativos de desarrollo que impone la edificación del sistema moderno. El dualismo se define en función de una situación cultural y no basándose en supuestos de raza o grupo étnico, aunque no haya faltado esa coincidencia de los sectores con grupos raciales (como actualmente en Sudáfrica y Rodesia) lo que no ha sido privativo de los sistemas coloniales (muchos sistemas políticos tradicionales africanos fueron "duales" como el caso de los Estados "Fulani" de Nigeria septentrional, lo que el sistema colonial re-legitimó o destruyó).

#### *Hacia la separación de los conceptos de "dualismo" y "pluralismo"*

Hasta ahora, dualismo y pluralismo han sido confundidos en el análisis social y político de las sociedades paramodernas africanas, por lo cual nos proponemos aquí el tratar de establecer el alcance de ambas nociones, pero muy en particular el de "dualismo" y "pluralismo etno-cultural". En un sentido lato, toda sociedad es plural, ya que contiene elementos dispares, con intereses divergentes y hasta puede decirse que toda sociedad es plural desde el momento en que existe en ella una pluralidad de individuos.<sup>6</sup> Por ello, conviene desde un principio delimitar nuestra noción de "pluralismo", apresurándonos a distinguir el "etno-cultural o primario" del "secundario".

En el sentido etno-cultural, "un sistema es plural cuando está constituido por un número variable de grupos etno-culturales que conservan (aunque transformados) sus particularismos sin haberse integrado de una manera efectiva, careciendo por otra parte de un conjunto de pautas socio-culturales básicas aceptadas por todos los grupos que componen la sociedad".

Tres son, pues, los rasgos sobresalientes de una sociedad plural en el sentido etno-cultural:

- a) existencia de diversos grupos etno-culturales a diversos grados de integración en el sistema paramoderno y a diversos niveles de “des-tradicionalización”.
- b) pervivencia de particularismos no integrados efectivamente en la cultura nacional, lo que implica ciertas tendencias centrifugas; esta integración que se realiza débilmente y de modo fragmentario e irregular, discontinuo, proviene de que,
- c) falta una cultura a escala nacional bien definida y aceptada, que asimile elementos de las diversas culturas tradicionales, y una vez integrados, actúe como una pantalla de refracción.

El “pluralismo secundario”, creemos, no presenta dificultades para su comprensión y aplicación ya que la nación ha sido ampliamente utilizada por los científicos sociales y politicólogos.

Estimamos oportuno, antes de proseguir, evocar el estado en que se encuentran las ciencias sociales y políticas en el estudio del dualismo y del pluralismo etno-cultural. No traeremos a colación aquí las reflexiones primigenias de Tocqueville o las surgidas del análisis o estudio de las sociedades occidentales, y en vez de imbuirnos de la “ortodoxia funcionalista”, pasaremos revista a los intentos de la que podríamos llamar interpretación “conflictiva” del pluralismo etno-cultural, la cual —lo admita o lo rechace— está condicionada por la realidad y la teoría occidentales.

Una de las primeras tesis sustentadas sobre el pluralismo de las sociedades no occidentales ha sido la ya hoy clásica de Furnivall,<sup>7</sup> quien basándose seguramente en el concepto sorokiano de *congeries*,<sup>8</sup> considera que las sociedades plurales no son otra cosa que un conglomerado de pueblos contiguos, pero desvinculados, o, en sus palabras, “sociedades que abarcan dos o más órdenes sociales que coexisten sin vincularse dentro de una misma unidad política”, la comunidad tiende a organizarse para la producción más que para la vida social y al contrario de las confederaciones, no pueden realizar la secesión al estar sus elementos entrelazados de manera anarquizante —porque provocarían la destrucción del sistema social—, faltos de técnicas sociales y políticas que correspondan a su realidad multidimensional, tratándose de grupos reunidos, a pesar de ellos, una especie, pues, de magma social supeditado a un orden político. Lo positivo de esta conceptualización sería el poder interpretarla como un “sistema desprovisto de un aparato estructural que corresponda a la realidad social, canalizando y siendo el *relais* de su contexto dual y plural”, verbigracia como un sistema no integrado de estructuras duales y plurales.

Más tarde será Smith<sup>9</sup> quien proponga una definición de menor alcance que la de Furnivall para las sociedades plurales no occidentales, que no son sólo culturalmente heterogéneas, sino que también coexisten en ellas sistemas institucionales incompatibles, ejerciendo una de las secciones culturales el monopolio del poder. Si las tesis enunciadas por Furnivall han sido superadas, ya que no resulta fácil hoy en día concebir grupos que colinden al interior de una sociedad global sin interactuarse, el concepto de Smith adolece del olvido de los procesos de transculturación que van haciendo poco a poco “menos incompatibles” los sistemas institucionales en presencia, aunque dichos procesos pongan de relieve la preeminencia de uno de los sectores del dualismo (al que como tal Smith no hace mención) así como la diversidad cultural. Coleman y Rosberg<sup>10</sup> siguen de cerca a Smith achacando la “malintegración” política de las sociedades plurales africanas a la existencia de una minoría cultural y —generalmente— racial que ejerce una dominación actual o presunta sobre la masa de la población; pero no vemos nosotros muy claro en qué argumentos se fundan estos autores para afirmar, en sus conclusiones, la frecuencia de esta dominación racial, puesto que de los doce Estados analizados en su obra, sólo en Sierra Leona, Zanzíbar y en la ex región del Norte de Nigeria puede aludirse a minorías raciales en el poder, pues hemos dicho —y es fácilmente comprobable al analizar la procedencia etno-cultural de las poblaciones urbanas y de los dirigentes de la nueva África— que el sector paramoderno es esencialmente “interétnico” Sklar y Whitaker, en su estudio sobre Nigeria, hacen una breve alusión a la “cultura política de una sociedad plural”, afirmando que la cultura política nigeriana es pluralista porque incorpora varias y divergentes tradiciones políticas y sobreimpuestas a éstas, opera un conjunto de instituciones de origen occidental,<sup>11</sup> pero omite el hecho de que cada una de las culturas políticas tradicionales es más o menos válida a escala regional.

Más elaborada y ecléctica es la posición asumida por Van den Berghe,<sup>12</sup> para quien una sociedad es plural en la medida en que las dos características siguientes se encuentren en ella: a) una división segmentaria entre colectividades que pertenecen frecuentemente —si bien no necesariamente— a culturas o subculturas diferentes; b) una división segmentaria de su estructura social a nivel de instituciones, estas últimas análogas, paralelas, pero no complementarias; distintas y polimorfos. Así el pluralismo se define simultáneamente por el “carácter segmentario de las colectividades o grupos y la polimorfía de las instituciones”. También este pluralismo etno-cultural podría ser la versión más genuina del fenómeno llamado “comunalismo” que Sir Ivor Jennings<sup>13</sup> mencionaba en su estudio sobre el autogobierno y que posteriormente

ha pasado a designar la colisión o la tensión de diversas comunidades que cohabitan un territorio único, apoyándose en raza, lengua, religión, etcétera.

Finalizamos esta referencia a las consideraciones indiferenciadas del pluralismo y del dualismo con la que hace Friedland.<sup>14</sup> Para él existe un “pluralismo genuino” cuando el poder se encuentra disperso entre las diversas instituciones de tal modo que ninguna domina la sociedad, pero cuando una institución penetra y domina las demás, ello constituye el pluralismo “focal-institucional” que se da en sociedades plurales como Ghana o Tanzania (y en casi toda África) donde el partido único forma el pináculo estructural del sistema.

Las tres referencias a que haremos mención a propósito del dualismo, resultan todas de estudios sobre países iberoamericanos, las cuales han sido influidas directa o indirectamente por el análisis económico. Rangel<sup>15</sup> estima que la economía y la sociedad brasileras son incomprensibles si no se las estudia como las dualidades que son. Stavenhagen<sup>16</sup> escribe en la segunda de ellas que las sociedades de estos países no deben considerarse “duales” porque tanto el sector tradicional como el moderno son el producto de un proceso histórico común único. Pero Eisens-tadt,<sup>17</sup> al contrario, reafirma este carácter dual, al existir una “dualidad estructural” dentro de la sociedad, es decir, una continua coexistencia, en condiciones de una permanente transformación social, de diferentes sectores sociales, especialmente de la sociedad tradicional “desorganizada” y de la moderna también desequilibrada y dispersa; esta dualidad —agrega— se evidenció en distintos planos: el primero de ellos quedó reflejado en el hecho de que continuaran coexistiendo ecológicamente las viejas estructuras tradicionales y las estructuras relativamente más modernas aunque con escasa conexión entre ellas; el segundo se caracterizó por el trasplante a los centros de la vida moderna (las capitales) de grupos de inmigrantes rurales desarraigados que constituyen nuevas formas de barrios bajos; el tercero —y más importante— fue que esa dualidad estructural estuviera caracterizada en la mayoría de estos países (excepto México) por la persistencia de las diferencias básicas entre los sectores rural y urbano —“el centro”—, por la ineficacia de los intentos de reforma agraria y por la incapacidad de integrar los sectores rurales en marcos sociales más modernos.

El dualismo es más fácilmente aprehendido desde el enfoque económico de las sociedades duales y plurales, porque quedan claramente diferenciados los sistemas económicos monetario o de intercambio y el de subsistencia. Un estudio reciente sobre una ex provincia congoleña deja constancia de que la economía moderna, que se presenta bajo la forma de empresa capitalista establecida originariamente por extranjeros en el

seno de una sociedad autóctona que vive en régimen de economía de subsistencia, no puede considerarse una “economía de enclave” en virtud de los múltiples contactos entre una y otra.<sup>18</sup>

En nuestra opinión —y después de lo expresado— puede perfectamente hablarse de un sistema plural o dual sin que se piense necesariamente en un desdoblamiento total e independiente del sistema político paramoderno, de la misma manera que se admite el carácter plural de las sociedades en general. En otras palabras, que la existencia de uno y otro elementos constitutivos de los sistemas emergentes no implique *a priori* unas consecuencias “disfuncionales” en el sistema paramoderno, ya que no puede alterar o disminuir el ajuste funcional del sistema, lo que constituye precisamente una de sus características fundamentales. El proceso histórico al que alude Stavenhagen comienza en el instante en que se crea la entidad colonial y desde entonces la nueva sociedad global se definirá de acuerdo con ese dualismo y esos pluralismos, aunque durante la colonia —y esto contribuyó en mucho a la confusión de dualismo y pluralismos— el énfasis recaía sobre el dualismo diferenciador, cuyo vehículo más apropiado fue el criterio racial, lo cual fue también función del bajo índice de mestizaje.

Conviene formular dos aclaraciones sobre el pluralismo etno-cultural en los nuevos Estados africanos, sin entrar en la polémica antropológica polarizada en torno a los conceptos de “cultura”, “raza” y “sociedad”: si se parte del postulado de que todo grupo étnico comporta una cultura más o menos original —debiéndose, sin embargo, rechazar la confusión “grupo étnico” y “cultura”— ello se debe al hecho de que se toman en cuenta la primacía de los lazos de parentesco entre las sociedades tradicionales, el tipo de diferenciación que han llevado a cabo, y las necesidades de adaptación a la situación colonial y nacional, resultando así que todo grupo étnico implicará una cultura más o menos propia. Pero a pesar de ello, existen ciertas excepciones, las cuales pueden ser vistas como procesos homogeneizadores o unificadores realizados al margen, o mejor dicho antes, de la colonización: las de Somalia (unidad cultural del país, pero grupos tribales o clánicos como los Sab o Saamale con variaciones lingüístico-dialectales y socio-políticas), Rwanda y Burundi (homogeneidad cultural y lingüística del Estado —Kiñarwanda y Kirundi respectivamente— pero diversidad étnica —Ba-Hutu, Ba-Tutsi, Ba-Twá— lograda por la integración de los tres grupos étnicos en un mismo sistema político dominado por uno de ellos: Ba-Tutsi en Burundi y en Rwanda hasta poco antes de la independencia Ba-Hutu en Rwanda), Madagascar (semejante a los dos anteriores: homogeneidad cultural y lingüística —Nalgache— pero múltiples grupos étnicos: Merina, Sakalava, Antandroy, Betsileo, y otros quince repartidos a lo largo de la geografía insu-

lar; la importancia de uno de ellos, Merina, en la unidad nacional ha sido muy grande, imponiéndose a los demás) y los casos de Lesotho y Swazilandia, Estados diminutos del África austral (homogeneidad cultural, lingüística, étnica —con otras minorías Nguni en el primero—cotérminos con un sistema socio-político precolonial).

La otra aclaración concierne al pluralismo racial, que tiende a presentarse en formas nada conciliantes en el África subsahariana actual —lo que evidentemente tiene sus explicaciones políticas, sociales y económicas, las cuales no deben empero limitarse a la situación colonial—trátese de los territorios aún dependientes, de los Estados regidos por minorías “blancas” o de los nuevos países independientes, siendo en estos últimos uno de los síntomas de las “enfermedades infantiles de la independencia”. Tres situaciones se presentan —con bastante nitidez— en los países situados al sur del Sahara:

- a) Los Estados con minorías raciales de origen extranjero numéricamente insignificantes —integradas en el sector modernizante— constituidas por “expatriados”, expresión ésta muy utilizada en la terminología anglosajona y que según Coleman designa “un no africano, normalmente un europeo, empleado por alguna sección del gobierno de Nigeria (su estudio trata de este país) o por compañías comerciales extranjeras”.<sup>19</sup> aunque el término “europeo” tenga una acepción “racial” y no “geográfica”, como se esfuerzan en demostrarlo africanos como “europeos” de las regiones austral y oriental del continente. Así pues, estas minorías las componen funcionarios (los mismos coloniales o sus reemplazantes en los “puestos sombra” de la administración), cuadros directivos de las grandes empresas económicas, comerciantes (como las minorías levantinas en África Occidental), profesores, médicos, misioneros, etcétera. La importancia de estas minorías se asienta en su poder económico, su influencia política, su *know-how* técnico o su ascendiente moral. Ésta es la situación que prevalece en la casi totalidad de los nuevos países, exceptuando los que citaremos a continuación.
- b) Los Estados con minorías raciales de origen extranjero numéricamente importantes (“europeas” o/y “asiáticas”); generalmente las ex colonias de población, cuya política diferenciadora determinaría el curso de la evolución colonial y postcolonial.<sup>20</sup> La sociedad multirracial es un tipo —se ha dicho— de sociedad prural,<sup>21</sup> pero —agregaremos— el más fácil de reconocer, motivo éste que ha inducido a limitar el calificativo de plural, las sociedades multirraciales. El exponente más radical es la política del *apartheid*

seguida por Sudáfrica, donde la “pirámide racial” alcanza grados de diferenciación y de estructuración que lindan en lo irreal, aunque en principio se trate tan sólo de un sistema político ideado —estiman los sudafricanos “blancos”— para asegurar la coexistencia paralela de grupos étnicos y raciales con culturas y lenguas diferentes; dicho sistema puede ser interpretado como la condición que permita establecer una sociedad multirracial o como un sistema de dominación sin atenuantes.

Las fórmulas de participación “multirracial” preconizadas en algunos de los Estados emergentes (en el África Oriental) no han tenido la efectividad que se pudo pensar para garantizar los derechos de las minorías —de ascendencia asiática— que han iniciado el penoso camino del éxodo.<sup>22</sup> Al contrario de los países iberoamericanos, la integración racial-nacional tiene aún que vencer no pocos obstáculos (África Oriental y Austral especialmente): Keña, Uganda, Tangañica, Zambia, Rodesia, Sudáfrica) para que se deje de considerarla como una utopía se encuentren africanos o “europeos” al frente del gobierno. La presencia de población de origen asiático (descendientes de trabajadores procedentes de la India y Pakistán) complica la escena racial en estos países mencionados, pero evita al mismo tiempo una confrontación aún más directa entre europeos y africanos. Un caso bastante singular lo ofrece la isla Mauricio, en el Océano Índico, en donde las minorías de origen asiático constituyen la mayoría.<sup>23</sup> La “respuesta científica” a estas sociedades han sido los estudios de *race relations* (relaciones raciales) que han prosperado en Inglaterra, Sudáfrica, Rodesia y en el África Centro-Oriental y Oriental de habla inglesa.

- c) La tercera situación es la de los Estados birraciales o multirraciales con minorías africanas de otra raza: se trata en la mayoría de los casos de Estados adyacentes al Sahara o de islas del Índico. En algunos la integración efectiva —porque “formal” la pueden exhibir a través de los textos legales— va tratándose de conseguir, a pesar de los antagonismos (Mauritania, Tchad, Níger), pero en otros se está aún muy lejos de ella (Sudán o Zanzíbar). Los particularismos raciales citados coinciden generalmente con los religiosos y culturales (especialmente en el Sudán).

Los pluralismos etno-culturales han sido los principales blancos de la búsqueda de la unidad de los sistemas políticos paramodernos africanos; las constituciones de no pocos países sancionan expresamente la discriminación étnica, racial o tribal y la propaganda regionalista, como asi-

mismo la discriminación religiosa (constitución congoleña de 1967: artículo 3; constitución senegalesa de 1963: artículo 4; constitución maliana de 1960, modificada en 1961: artículo 4; etcétera). La importancia del problema étnico o racial queda patente en el artículo sexto de la constitución nigeriana de 1960, modificada en 1961:

“La República asegura a todos la igualdad ante la ley sin distinción de origen, raza, sexo o religión.

Ella respeta todas las creencias.

Toda propaganda particularista de carácter racial o étnico, toda manifestación de discriminación racial será penada por la ley.”

### *Los “pluralismos secundarios”*

Los pluralismos secundarios constituyen —de una u otra manera, en mayor o menor grado— una característica universal de los sistemas políticos modernos o paramodernos. En las sociedades “desarrolladas” este tipo multifacético de pluralismo o los “cuerpos intermediarios” del sistema pueden manifestarse o encontrar y ocupar el sitio que en él les corresponde sin amenazar su continuidad, siendo precisamente una garantía de su efectividad, en virtud de la arquitectura estructural-funcional que les es inherente, lo que no sucede en las paramodernas africanas, cuya carencia de “cultura nacional” —debido a su reciente creación— les ha impedido encontrar aún las vías estructurales idóneas para su desarrollo eficaz y su integración real.

Pasaremos revista, en forma sucinta, a los pluralismos políticos, sociales, religiosos y lingüísticos, así como al problema de los regionalismos en los nuevos Estados africanos.

De los pluralismos secundarios, el *pluralismo político*, sea el expresado en las fórmulas federales o semifederales, como el ilustrado por la existencia de partidos, ha ido progresivamente eliminándose a medida que nos alejamos de la fecha de la declaración de la independencia. Ello se explica en gran parte por la importancia inigualada del fundamento político del sistema paramoderno africano, falto de otra apoyatura (cultural, étnica, religiosa, lingüística, etcétera), que pueda contribuir a su unidad, aunque —por supuesto— se registren las excepciones de rigor que confirman las reglas generales.

Paradójicamente los *sistemas federales* basados en la realidad etnocultural (Uganda, Nigeria, tendencias étnicas de las provincias congoleñas) han fracasado rotundamente en el África subsahariana postcolonial, pero no así los “federalismos artificiales” que responden a transacciones de origen colonial (la federación de los dos Camerunes

administrados por Francia e Inglaterra respectivamente, si bien una parte del Camerún bajo fideicomiso inglés fue unida a Nigeria).

El *pluralismo de partidos* ha tenido una oscura trayectoria en el África subsahariana, aunque forme y sea uno de los pilares del sistema político adoptado como modelo. La pluralidad de partidos es vista en África como una fuente de pérdida de energías “nacionales”, como la más negativa de las fuerzas diversificadoras, ya que su impacto se concentra en la más preciada de las estructuras unificadoras del nuevo Estado, la política. En los países en que se mantiene todavía con cierto arraigo o bien se trata de Estados con una unidad nacional conseguida (Madagascar, Somalia) o bien de micro Estados (Gambia, Lesotho); en los demás, que aún respetan el pluripartidismo, el futuro no es muy prometededor (Zambia, Kenia, Uganda); el caso de Nigeria como el del Sudán son bastante particulares. Por regla general los países africanos tienen un régimen de partido único (o unificado) o un pluripartidismo formal. Puede ocurrir también que al no poderse expresar este pluralismo de partidos, los de la oposición recurran a las armas (Níger, Camerún, Malawi). En todo caso, el multipartidismo —como ha dicho Decraene— no será el único fenómeno transitorio en la vida política contemporánea de los Estados africanos.

La dimensión longitudinal de los pluralismos secundarios está dispuesta por la *estratificación social* —o para ser más precisos, por la “*reestratificación social*”— de acuerdo con el papel y el *status* desempeñados por el individuo en la nueva sociedad nacional, y en este aspecto los cambios en la estructura social serán —después de la independencia— significativos. La primera cuestión que debemos elucidar es saber si, efectivamente, existen clases sociales en el África de los nuevos Estados.

No deja de ser llamativo el hecho de que en el mundo actual sean posibles disquisiciones sobre la existencia o ausencia de clases sociales en un sistema político. Antes de la independencia los líderes africanos la negaban (Senghor, Houphouët-Boigny) y después de ella preconizarán una sociedad “sin clases” fundada en el carácter comunitario e igualitario de las sociedades tradicionales (Nyerere, Kaunda), a lo que se opondrán los ortodoxos del marxismo: la sociedad tradicional era una sociedad clasista (Mahemout Diop, editoriales de *Etumba* diario oficial del Congo-Brazzaville) y “los partidarios del socialismo africano subestiman en mucho el grado de diferenciación al que ha llegado la sociedad (actual) africana” (Pothekin, africanista soviético).<sup>24</sup>

Conviene retener el hecho del dualismo imperante en la sociedad colonial, que la seccionaba en dos hemisferios: africano y europeo, condicionando totalmente la estratificación social entre africanos y facilitando la unidad de éstos en la lucha pacífica por la independencia. Una

vez obtenida ésta, el dualismo subsistirá, pero los rasgos de diferenciación no serán —como hemos visto— predominantemente raciales, sino culturales, económicos o —sobre todo— políticos, y entonces se establece rápidamente una “estratificación social unificada” (“reestratificación” respecto a la estratificación social de las sociedades tradicionales) que se ve reforzada por tocar a su fin la colaboración y la solidaridad que acercaba a intelectuales y obreros, funcionarios y administrados, élites y masas durante la descolonización; el “ritmo estratificador” se acelera a medida que se afianza el nuevo Estado y, con él, quienes detentan el poder.

Dos hechos aparentemente contradictorios se manifiestan en las nuevas sociedades africanas: a diferencia de la estratificación social imperante en las sociedades tradicionales y coloniales, que suponían criterios rígidos, la movilidad de las postcoloniales hace de ellas unas sociedades “abiertas” en virtud de la ausencia de módulos culturales, políticos, económicos, etcétera, arraigados y unificados, pero —y aquí entramos en la contradicción— el movimiento unificador de la sociedad comienza por la instauración de una estratificación con vocación bipolar, especialmente en razón de la participación del individuo en el poder político. Resumiendo: a la gran movilidad social que caracteriza las modernas sociedades africanas se contraponen una estratificación social sin “clases medias” que la va dificultando progresivamente, sin contar las “poblaciones marginales” (o sectores tradicionales de la población ni totalmente integrados a la nación ni completamente aislados de ella, conservando, con alteraciones, su propia estratificación social a escala local, pero difícilmente a escala regional). Véase el siguiente cuadro:

ORDEN DE CRITERIOS REESTRATIFICADORES Y BIPOLARIZACIÓN DE CLASES EN ÁFRICA

1. participación en la política nacional:	<i>dualismo de clases</i>			
	a) dirigentes—masa	/	pob. marginales	
	b) funcionarios—administrados	/	" " "	
2. participación en la economía monetaria:	burguesía—proletariado	/	" " "	
3. participación en la cultura moderna:	instruidas—analfabetas	/	" " "	

A pesar de la precaución con la que deban manejarse las estadísticas africanas, debe calcularse que la población marginal representa entre el 60-80% de la población de estos países, y que los porcentajes de asalariados en el África Occidental varían entre 1.5% (Nigeria) y 6% (Liberia y Costa de Marfil) llegando a 24% en Zambia y a 9% en el Congo-

Kinshasa, de lo que puede inferirse que el “proletariado” africano dista mucho de ser numéricamente importante.

La bipolarización —creemos— tiene un triple origen: a) la herencia de las estructuras coloniales supeditadas a la compartimentación dual de la situación política, social, económica, etcétera, no apta para categorías “intermedias”; b) paradójicamente, en la misma ideología igualitaria de una sociedad sin clases, que evita la promoción de “subclases”, consolidado el dualismo; c) en la “aristocratización” —como ha dicho Mazrui<sup>25</sup>— de la nueva clase dirigente.

Las religiones monoteístas foráneas (islamismo y cristianismo) han contribuido en más de un aspecto a superar los particularismos etno-culturales, constituyendo una poderosa fuerza unificadora, pero su coexistencia y la supervivencia de cultos ancestrales origina un *pluralismo religioso* común a todos los nuevos Estados africanos. El segundo efecto de las religiones extranjeras es el de haber sido responsables —como opina Coleman refiriéndose al cristianismo<sup>26</sup>— de la rapidez con que se ha operado la reestratificación que ha caracterizado los procesos de cambio social: la admisión indiscriminada en el seno de las iglesias cristianas (lo que suponía para el recién venido el acceso a la cultura moderna y eventualmente un nuevo *status* en la sociedad moderna y en la colonial) produjo un cambio de *status* en muchas sociedades. Contrariamente a la actitud observada frente al pluralismo racial, o político, los dirigentes africanos se muestran generalmente tolerantes frente al pluralismo religioso (excepciones más notables: Guinea, Sudán, Somalia). No obstante, y a pesar de los efectos homogeneizadores o estabilizadores de la religión no local, ella ha podido cooperar a reavivar conflictos políticos, como el caso bien conocido del reino de Buganda en Uganda<sup>27</sup> por sus efectos disgregadores en este grupo etno-cultural y se ha identificado con los campos antagónicos de la guerra civil nigeriana.

Entre islamismo y cristianismo median grandes diferencias: el Corán tiende a ser aceptado por grupos etno-culturales mientras que el Evangelio lo es por individuos, permitiendo el primero la formación de “nacionalismos religiosos” como el pansomalí. El islamismo se expresa colectivamente mientras que el cristianismo lo hace individualmente, garantizando este último mejores condiciones para el pluralismo a nivel familiar, etno-cultural o nacional. Debe tenerse también presente que ambas confesiones alumbraron cultos sincréticos o disidentes africanos: muridismo y jamalismo musulmanes, iglesias etiópicas o disidentes africanas de inspiración cristiana. Las religiones ancestrales deben considerarse como parte integrante de los particularismos de los grupos etno-culturales, o sea, como una de sus expresiones.

Pocos han sido los estudios sobre la religión en África después de la

independencia, pero parece que ha vuelto a tomar en algunos países el papel mesiánico de protesta, siendo uno de los más fuertes movimientos opositores (la iglesia Lumpa en Zambia, el movimiento Watchtower en Malawi, y algunos movimientos insurreccionales congoleños también tuvieron inspiración religiosa: los “fidélistes”).

Únicamente dos Estados neoafricanos han proclamado la confesionalidad del Estado: la República Islámica de Somalia y la República Islámica de Mauritania (99% y 98% de musulmanes) y el proyecto de constitución sudanesa la incluye. Por norma general todas las constituciones reconocen la libertad y el pluralismo religioso, aunque la intolerancia de hecho, como en el Sudán, puede conducir a una oposición armada (otros factores entran en juego en la insurrección del sur sudanés).

El *plurilingüismo* es una característica de las más representativas de los Estados emergentes subsaharianos. Se da a tres niveles: por una parte, las lenguas propias de cada grupo etno-cultural y las diversas derivaciones dialectales tribales y locales, por otra las vehiculares africanas (que se superponen a las locales o que son el resultado de la unificación de las diferentes formas dialectales de una misma lengua) y las europeas “nacionales” (también puede tratarse del árabe).

Los Estados africanos han sido agrupados en tres categorías, de acuerdo con el grado de pluralismo lingüístico vernacular, ya que siempre usa lengua europea es considerada nacional (privilegio a veces compartido formal o efectivamente con alguna lengua africana: Somalia —somalí—, Rwanda —kiñarwanda—, Burundi —ki-rundi—, Tanzania —ki-swahili—, Madagascar —malgache—). Alexandre formula la siguiente clasificación, a la que hemos añadido algunas modificaciones:<sup>28</sup>

a) Estados relativamente homogéneos lingüísticamente, son aquellos en los que una lengua tiene carácter nacional: en Rwanda (kiñarwanda) y Burundi (ki-rundi) ella ha sido reconocida constitucionalmente como nacional, junto con el francés; en Somalia (somalí), Lesotho (sesotho), Botswana (se-tswana) en Madagascar (malgache) de hecho es hablada por la casi totalidad de la población. En Etiopía el amhárico es la de mayor difusión y la oficial del Estado. En Mauritania y Sudán septentrional el árabe es la lengua nacional.

b) Estados lingüísticamente heterogéneos, pero con una lengua o grupo de lenguas dominante:

- i) países en los que una lengua es empleada por la administración o por la enseñanza: Nigeria septentrional (jausa), Nigeria occidental (yoruba), Nigeria oriental (ibo), Uganda (lu-ganda), Kenia y Tanzania (ki-swahili), Malawi (chiñanja), Zambia (chi-bemba), Sudán (árabe).

- ii) países en que una o más lenguas son numéricamente importantes sin que se las utilice como en el caso anterior: Senegal (wolof, serere), República Voltaica (mossi), Malí (malinké, bambara), Gabón (pamúe o fang).
- c) Estados lingüísticamente heterogéneos, pero en los que ninguna lengua o grupo de lenguas representa una mayoría:
  - i) países en los que una lengua vernácula perteneciente a una minoría es empleada oficialmente: Ghana (akan), Sierra Leona (mande), Congo-Kinshasa (li-ngala, ki-swahili, ki-kongo, chi-luba)
  - ii) países en los que destaca una lengua, pero sin llegar a ser reconocida oficialmente: Congo-Brazzaville (li-ngala), Togo (mina), Dahomey (fon, dendi), Camerún (fulb- y Gamileké), Níger (jausa y songhai), Costa de Marfil (akan y dyula).

Por regla general la lengua africana representa un grupo etno-cultural más o menos definido, pero caben algunas excepciones, como las del ki-swahili, y de otras que han superado el marco étnico o tribal: li-ngala, jausa, ibo; en general las “nacionales” y las vehiculares más o menos “destribalizadas”. Algunos aspectos concernientes el pluralismo lingüístico en el nuevo Estado han sido objeto de estudio y la tendencia que priva es la de preservar el plurilingüismo.<sup>29</sup>

Pasemos por último al problema del *regionalismo*. Entendemos por regionalismo “la convergencia de dos o más particularismos (religioso, lingüístico, etno-cultural, derivado de la técnica o de la cultura modernas, etcétera) en un área geográfica definida de una forma relativamente concisa y la ulterior identificación de aquéllos con ésta, dando así una fisonomía propia al territorio en que tiene lugar este proceso identificador”. El Congo-Kinshasa, Nigeria y el Sudán constituyen los ejemplos más fehacientes de la virulencia que puede alcanzar el antagonismo regionalista.

En casi todos los nuevos países el regionalismo ha llegado a tener, directa o indirectamente, una existencia más o menos concretizada. Tomemos como ejemplo el regionalismo sur-norte de los Estados de la costa del África Occidental, basado en la desigual penetración de la cultura y técnica modernas, identificado más tarde con afinidades etno-culturales o tribales y religiosas (Dahomey, Togo, Ghana, etcétera); el regionalismo sur-norte en los países sahelosudaneses (Tohad, Níger, Volta, etcétera) basado en el criterio de afiliación al Islam, identificado con particularismos etno-culturales.

Recordemos que los regionalismos actuales del África subsahariana (salvo casos aislados como el de Uganda) se han ido desarrollando y

definiendo durante la colonización (incluso en los Estados sahelosudaneses por las facilidades de las comunicaciones, permitiendo la expansión del Islam) y comienzan a aflorar con mayor libertad (aunque ello esté prescrito por las disposiciones legales o constitucionales) después de la independencia. Katanga y Biafra son los símbolos más representativos y dolorosos del regionalismo africano actual y el único país de habla castellana del África tropical, la Guinea Ecuatorial, corre peligro de verse sumida en antagonismos regionalistas en cuanto acceda a la independencia.

No obstante, a pesar de haberse estigmatizado el regionalismo en África, pudiera ser que sea una escala intermedia entre los particularismos que separan poblaciones heterogéneas y el objetivo de la unidad nacional; la dificultad está en encontrar la fórmula que lo haga viable y constructivo.

### *Consideraciones finales*

La primera se refiere a la propensión que tienen los pluralismos a entrecruzarse e identificarse unos con otros, abocando en tensiones que se polarizan, pudiendo dar cauce a conflictos abiertos, los cuales, en sus formas se "regionalizan", como el caso nigeriano, donde el particularismo etno-cultural y lingüístico jausa/ibo se identifica con el religioso islamismo/cristianismo, político NPC/NCNC, de origen económico zona subdesarrollada/zona en vías de desarrollo y regional norte/este, precipitando así la situación que predomina en nuestro días en Nigeria.

#### IDENTIFICACIÓN DE PLURALISMOS EN NIGERIA (CASOS IBO Y JAUSA) (1960-1968)

<i>Tipo de particularismo</i>		<i>de origen</i>				
<i>etnocultural / político / religioso / económico / lingüístico / regional</i>						
*	N.P.C.	Islam	área subdesarrollada	jausa	Norte	
Jausa (Fulani)	(Northern Peoples Congress)	Cristianismo				
Ibo	N.C.N.C. (National Convention of Nigerian Citizens)		área en vías de desarrollo	ibo	Este	

\* Jausa e Ibo representan el 27 y el 17% de la población total del país respectivamente.

Como queda sobreentendido a través de nuestra exposición, los pluralismos que pueden ser una fuente de equilibrio para las sociedades paramodernas africanas, dejan de serlo en cuanto se afianza la identificación de pluralismos de diversa índole, reagrupando las posibles tendencias antagónicas alrededor de ciertos ejes que llevan generalmente la etiqueta étnica, y cuando ello ocurre y si no se llega a un reajuste estructural, la cohesión a la que el sistema haya podido alcanzar queda seriamente comprometida. Por eso, muchos de los “tribalismos” postcoloniales —que deberían ser llamados, con más propiedad, “neo-etnismos”— resultan ser fenómenos bastante más complejos —y en nada “primitivos”— de lo que comúnmente se cree.

Puede entonces colegirse que dualismo y pluralismo se interaccionan mutuamente y que no implican, en modo alguno, una ruptura o una independencia total de los sectores o polos, sino que uno y otros son la resultante de un proceso histórico, social y político común que se inicia con la colonización, antecedente directo e inmediato del sistema paramoderno. Dualismo y pluralismo forman parte, en sus interacciones recíprocas, de una misma sociedad global (“macrocosmos de macrocosmos sociales, grupo social soberano, morfológicamente amplio, estructurado, suprafuncional) que combina las formas de sociabilidad, dándoles sentido; es pues, en palabras de Gurvitch, un fenómeno social total,<sup>30</sup> creada con la colonización (no incluiremos Rwanda, Burundi, Madagascar, Etiopía, Lesotho), representando el funcionamiento de una sola entidad global, razón por la cual tanto dualismo como pluralismo deben ser entendidos como parte de ella y en relación a ella.

Idealmente, los grupos y sectores que constituyen y participan de ese dualismo y de esos pluralismos deberían dirigirse hacia mejores niveles de integración, a través de una estandarización de base que asegure la participación más o menos igualitaria de todos los miembros de la sociedad global, meta que no está en contradicción con los principios de las sociedades políticas tradicionales ni modernas, conviniéndose que uno de los problemas cruciales del sistema político paramoderno africano es el de la integración de sus estructuras duales y plurales. En el periodo de construcción nacional sólo se ha verificado la predominancia indiscutible del sector modernizante interétnico (uno de los términos del dualismo) y raramente la hegemonía de uno de los grupos sociales tradicionales (uno de los componentes del pluralismo primario), como en los casos de Ruanda y Burundi.

La confusión que ha existido, hasta ahora, entre dualismo y pluralismo primarios y secundarios en el estudio de los sistemas políticos paramodernos africanos, no siempre concebidos como características inherentes de los mismos o bien tomados como una pluridimensionalidad que

supone compartimientos estancos sin comunicación alguna. Una vez que se haya delimitado claramente este aspecto del análisis sociopolítico, se esfumarán no pocos obstáculos que han ido entorpeciendo y frenando su estudio, viéndose más diáfano los “vínculos primordiales” (“primordial attachments”) que perduran en las sociedades transicionales.<sup>31</sup>

No creemos incurrir en el error de considerar que pueda reducirse el pluralismo (y el dualismo) a una simple estratificación social funcional ni a una pura yuxtaposición de pueblos con sistemas institucionales incompatibles.<sup>32</sup> Pero sí es posible, después de nuestra experiencia en África, que seamos partidarios de una visión que juzgue —sin por ello entrar en el campo de la prospectiva— la necesidad, no de la desaparición de los ricos particularismos o del dualismo —propulsores de la dinámica actual de estas sociedades— sino de su complementariedad dentro del sistema político, porque hasta la fecha la sombra del “tribalismo” causa mayores estragos al intentar eliminarlo y no condicionarlo. La preocupación de neutralizarlos y de acelerar el proceso integrativo es la causa de la represión de las manifestaciones “tribalistas” y de la adopción de medidas de unificación acelerada, como la instauración de partido único. La alternativa más grave está en reducir o adaptar dualismo y pluralismos a los objetivos que se asignen las sociedades paramodernas africanas.

<sup>1</sup> Guvitch, G.: *La Vocation actuelle de la Sociologie: Vers une Sociologie Différentielle*.

<sup>2</sup> Nations Unies: *Reconstruction sociale dans les pays de l'Afrique de l'Est Nouvellement Indépendants* (pp. 4-9 y 18-28). *Les Services de la protection Sociale en Afrique*, Nueva York, 1965, 92 pp.

<sup>3</sup> Dado lo equívoco del término “aculturación” y su carácter unilateral implícito, empleamos el concepto de “transculturación” que hemos definido como “los procesos de interacción recíproca entre culturas que alteran las características de cada una de ellas en el medio en que se realiza”, y como las culturas en presencia (occidental y africanas) son siempre numerosas, ello da lugar a una “multitransculturación”, vocablo más explícito para poner de relieve esta diversidad de interacciones. En México, la palabra anglosajona “acculturation”, ha sido traducida al español por “transculturación”, pero nuestro concepto difiere de éste (cfr. Herskovits, M. J.: *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, 782 pp., esp. pp. 565-585).

<sup>4</sup> Varios autores: “L'Afrique en Devenir”, p. 19. *Prospective N° 13*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, 139 pp.

<sup>5</sup> El término *colonialismo interior* fue empleado en el libro de Dumont *Terres Vivantes*; posteriormente el mismo autor francés recogería el texto de un discurso político en un pueblo camerunés (conviene recordar el hecho de que el Camerún padeció una insurrección armada dirigida por el partido de corte progresista “UPC” desde 1955, proseguida después de la independencia hasta ser definitivamente neutralizada) en el que se hacía mención de este “colonialismo de clase” (las clases sociales tienden a bipolarizarse, como veremos, en África). Muy posible es que el presidente camerunés, Ahidjo, haya tenido en cuenta estas acerbas críticas al hablar en su libro

dé la "autodescolonización". Aplicado a Iberoamérica (aunque se aluda de paso al África subsahariana) el concepto de colonialismo interno corresponde, para el doctor González Casanova, "a una estructura de relaciones sociales de dominación entre grupos culturales heterogéneos distintos". Compartimos esta aserción en lo que se refiere al hecho de que el colonialismo interno corresponde a diferencias culturales y a niveles de vida diferentes, pero siempre y cuando estas diferencias no se identifiquen *necesariamente* con rasgos raciales definidos, y no debe excluirse que si se profundiza en el análisis del colonialismo interno, éste no será exclusivamente una característica de los países del "tercer mundo". En otras palabras la raza no es esa barrera imposible de franquear en la movilidad social de los Estados independientes "en vías de desarrollo", y de hecho en la casi totalidad de los nuevos países africanos las diferencias raciales entre sectores modernizante y tradicionales no existen (salvo casos aislados como podrían ser el Sudán, Zanzíbar hasta la revolución de 1964, las minorías "criollas" de Sierra Leona o Gambia, o los afro-americanos de Liberia) o bien puede subsistir en los territorios o países donde el sistema colonial se ha perpetuado con la identificación racial (Sudáfrica o Rodesia).

Para nosotros el "colonialismo interior" es una consecuencia del carácter "substitutivo" del sistema político paramoderno africano, y puede empezar a manifestarse una vez que se efectúe la transferencia pacífica de poderes, "africanizándose" el gobierno y la administración pública. El colonialismo interior se produce a partir del momento en que una minoría —excepcionalmente en el sentido racial— que ha accedido al poder político (y con ello a los resortes económicos del país, de manera directa o indirecta —como puede ser a través de la corrupción) utiliza las técnicas sociales y políticas modernas, heredadas de una forma más o menos intacta de la administración colonial, en su propio y exclusivo beneficio. Éste es el riesgo de las "transferencias sin revolución", el *statu quo ante* se prolonga a veces incluso desprovisto de camuflajes.

El valor práctico y político de la categoría de colonialismo interno —dice el doctor González Casanova— consiste en dar, además de un análisis psicológico y un juicio de valor, un análisis de estructura que puede tener un valor económico y político que acelere el proceso de descolonización, y con él, el de desarrollo.

Cfr.: Dumont, R.: *Terres Vivantes*, "Voyages d'un agronome autour du monde" (cap. 1). Plon, Paris 1961, 334 pp.

Dumont, R.: *L'Afrique noire est mal partie* (pp. 7-9). Éditions du Seuil, Paris 1962, 287 pp.

Ahidjo, A.: *Contribution a la construction nationale* (p. 127). Présence Africaine, Paris 1964, 137 pp.

González Casanova, P. "Sociedad Plural, Colonialismo interno y desarrollo." *Revista América Latina*, Río de Janeiro, set.-oct., 1963, año vi, núm. 3, pp. 3-15.

(Otro trabajo de este último autor, sobre este tema aplicado a México apareció en la misma Revista en 1962).

<sup>6</sup> Gould, J. y Kolb, W. L. (edit.): *A Dictionary of the Social Sciences*. (pp. 506-7). Tavistock Publications, Londres 1964, 761 pp.

<sup>7</sup> Furnivall, J. S.: *Netherlands India* (pp. 446-7). The University Press, Cambridge 1944.

<sup>8</sup> Sorokin, P.: *Social and Cultural Dynamics*, pp. 1-9. Extending Horizon Books, Boston 1957, 718 pp.

<sup>9</sup> Smith, M. G.: "Social and Cultural Pluralism", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 83 (20 I 1960), pp. 763-777.

Smith, M. G.: "The Plural Society in the British West Indies". pp. 75 y ss. University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1965.

(Ver también el capítulo de este autor en el libro de Van der Berghe —citado más adelante— sobre "Pluralismo social y cultural".)

<sup>10</sup> Coleman, J. S. y Rosberg, C. G. (edit.): *Political Parties and National Integration in Tropical Africa* (pp. 9 y 686). University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1966, 730 pp.

<sup>11</sup> Sklar, R. L. y Whitaker, C. S.: "The Federal Republic of Nigeria"; en Carter, G. M. (edit.), "National Unity and Regionalism in Eight African States", Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1966, 565 pp., pp. 7-150.

<sup>12</sup> Van der Berghe, P. L. (edit.), *Africa: Social Problems of Change and Conflict* (especialmente el capítulo del autor "Towards a Sociology of Africa"), pp. 81 y ss., Chandler Publishing Co., San Francisco, 1965.

Van der Berghe, P. L.: "Pluralisme Social et Culturel". Revista *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, jul-dic., 1967, vol. XLIII, pp. 67-75.

<sup>13</sup> Jennings, I.: *The Approach to Self-Government*, p. 34. Cambridge University Press, Cambridge, 1958, 204 pp.

Gould, J., y Kelb, W. L. (edit.), "A Dictionary of the Social Sciences", obra cit., p. 508.

<sup>14</sup> Friedland, W. H.: "Basic Social Trends", en Friedland, W. H. y Rosberg C. G. (edit.), *African Socialism*, Stanford University Press, Stanford, 1964, 313 pp., pp. 15-34.

<sup>15</sup> Rangel, I.: "A Dinâmica da dualidade brasileira". Revista Brasileira de Ciências Sociais, *Belo Horizonte*, julio 1962, vol. II, núm. 2, pp. 215-35.

<sup>16</sup> Stavenhagen, R.: "Sept Thèses erronées sur l'Amérique Latine". Revista *Partisans*, núm. 27/28, Paris 196, pp. 5-14.

<sup>17</sup> Eisenstadt, S. N.: "El Desarrollo de Centros Sociopolíticos en la segunda fase de la Modernización". *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, mayo-agosto 1966, pp. 137-60.

<sup>18</sup> Comelieu, C.: *Fonctions Économiques et Pouvoir Politique: La province de l'Uélé en 1963-64*. IRES, Léopoldville 1965, 152 pp.

<sup>19</sup> Coleman, J. S.: "Nigeria: Background to Nationalism" (apéndice, pp. 419-27). University of California Press, Berkeley 1958, 510 pp.

<sup>20</sup> Señalaremos tres estudios ilustrativos al respecto:

Franck, Th. M.: "Race and Nationalism: The Struggle for power in the Rhodesias and Nyassaland". Allen & Unwin, Londres 1960, 369 pp.

Gray, R.: "The Two Nations: Aspects of the Development of Race Relations in the Rhodesias and Nyassaland", Institute of Race Relations, Oxford University Press, Londres 1960, 373 pp.

Kuper, L.: "An African Bourgeoisie: Race, Class and Politics in South Africa", Yale University Press, New Haven y Londres 1965, 452 pp.

<sup>21</sup> Heard, K. A.: "Political Systems in Multiracial Societies" (pp. 18 y ss.) South African Institute of Race Relations, Johannesburg 1961, 77 pp.

<sup>22</sup> El creciente flujo de emigrantes de ascendencia asiática a Inglaterra, procedentes de Kenia ha promovido una ley que la limita en el Reino Unido (marzo 1968). Una de las causas inmediatas ha sido la "keniatización" que ofrece prioridades a los ciudadanos keniatas en el mercado del trabajo y en la práctica del comercio (algunos miembros de estas minorías tuvieron oportunidad de optar por la nacionalidad local y la discriminación teóricamente es mucho menor). Uno de los artículos más palpitanes sobre el problema de las minorías de origen asiático en África es el de:

Theroux, P.: "Hating the Asians", *Rev. Transition*, Kampala oct- nov. 1967, pp. 46-51.

<sup>23</sup> Benedict, B.: "Mauritius: Problems of a Plural Society". Praeger, Nueva York 1965, 100 pp.

<sup>24</sup> Pothekin, I. I.: "L'Afrique regarde vers l'avenir" (p. 17). Éditions de Littérature Orientale, Moscú 1962, 88 pp.

<sup>25</sup> Mazrui, A. A.: "The monarchical tendency in African Political culture", *Revista The British Journal of Sociology*, Londres sept. 1967, pp. 231-50.

<sup>26</sup> Coleman, J. S.: "The Politics of Subsaharan Africa", en: Almond, G. A. y Coleman, J. S.: *The Politics of Developing Areas*, Princeton University Press, Princeton 1960, 591 pp. (pp. 278 y ss.)

<sup>27</sup> Welbourn, F. B.: "Religion & Politics in Uganda: 1952-62". East African Publishing House, Nairobi 1965, 78 pp.

<sup>28</sup> Alexandre, P.: "Problèmes linguistiques des États Negro-Africains à l'huere de l'indépendence". Revista *Cahiers d'Études Africains*, Paris 1961, núm. 6, pp. 177-195.

<sup>29</sup> Beltrán, J.: "Comunicación social y desarrollo: la comunicación social en los nuevos países africanos." *Revista Española de la Opinión Pública*, Madrid jun-sep. 1967, núm. 9, pp. 107-51.

CCTA-Conseil Scientifique pour l'Afrique: "Colloque sur le Multilinguisme" (Colloque de Brazzaville), Londres 1962, 279 pp.

<sup>30</sup> Gurvitch, G.: "Les Sociétés Globales et les types de leurs structures" en: Gurvitch, G. (edit.), "Traité de Sociologie." vol. I, Presses Universitaires de France, Paris 1962. 514 pp., pp. 216-235.

<sup>31</sup> Geertz, C.: "The Integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the New States", en: Geertz, C. (edit.): "Old Societies and New States". *The Quest for modernity in Asia and Africa*, The Free Press of Glencoe, Nueva York 1963, 310 pp., pp. 105-157.

<sup>32</sup> Kabongo, I.: "Pluralisme et Intégration: Réflexions sur la dynamique politique en Afrique Noire post-coloniale". Revista *Cahiers Économiques et Sociaux*. Kinshasa mar. 1967, pp. 121-142.