

L a antropología y el estudio de la ley

Leif Korsbaek*

Recepción: agosto 16 de 2001

Aceptación: septiembre 25 de 2001

* Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El artículo continúa una serie de trabajos publicados en esta misma revista, dedicados a explorar el curso histórico de la antropología y sus disciplinas vecinas en las ciencias sociales: el primero es una introducción general a la historia de la antropología, desde la interdisciplinariedad (Korsbaek, 1999), y el segundo es un artículo acerca de la antropología y la historia de las mentalidades (Korsbaek, 2000).

Correo electrónico: lkorsbaek@yahoo.com.mx

Resumen. Se explora el territorio compartido por la antropología y el derecho, con el objetivo de captar las características de una nueva disciplina: la antropología jurídica. Se retoma el planteamiento del antropólogo Esteban Krotz, según el cual la antropología jurídica no constituye una especialización o subdisciplina antropológica, sino el corazón de la antropología, y propone buscar los problemas de la antropología jurídica en tres campos principales: en el control social, en los conflictos, y en los sistemas ideológicos. Se propone una definición general de la antropología con tres rasgos: el estudio de la alteridad, la obtención de información por medio del trabajo de campo, y el mantenimiento de una pretensión holista, dentro de la cual caben los estudios de la antropología jurídica.

Palabras clave: antropología jurídica, derecho consuetudinario, derecho indígena.

Anthropology and the Study of Law

Abstract. This article explores the territory shared by anthropology and the study of law, with the purpose of defining the outlines of a new discipline: the anthropology of law. Mexican anthropologist Esteban Krotz's proposal is followed up—that the anthropology of law is not just a specialization or a subdiscipline of anthropology, but in fact constitutes the very core of anthropology. He suggests that we may find problems pertaining to the anthropology of law in three principal fields: in social control, in conflict, and in ideological systems. A blanket definition of anthropology is presented, stressing three characteristics: the systematic study of *otherness*, the production of data through field work, and the maintenance of a holistic vision within which the anthropology of law can be defined as the study of the relation between legality and legitimacy.

Key words: anthropology of law, traditional law, indigenous law.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es partir de una discusión de las múltiples relaciones que existen entre el estudio de la ley—en el sentido más amplio, incluyendo los aspectos formales, sociales y culturales, pero también la ley como herramienta política y de trabajo de los litigantes, etcétera—y la antropología en sus variadas manifestaciones, con el fin de explorar el posible perfil de una antropología jurídica.

Durante los últimos años se ha vuelto cada día más evidente que las ciencias sociales (y también las ciencias naturales) en general, y la antropología en particular son empresas interdisciplinarias, y que las fronteras que separan las

diferentes disciplinas son mucho más frágiles y permeables, y mucho menos estables de lo que se solía suponer, lo que ha dado pie a una discusión acerca de la articulación entre la antropología y las demás ciencias sociales.

Se ha planteado que la especialización se lleva a cabo en dos pasos: “en primer lugar, la especialización científica implica la fragmentación de disciplinas completas en subdisciplinas; en segundo, cuando esta especialización llega a sus límites naturales, los investigadores innovadores recombinan los fragmentos en dominios híbridos; procuraremos demostrar que al desplazarse desde el centro hacia la periferia de una disciplina, al transgredir sus fronteras y al penetrar en el dominio de otra especialidad, el científico dispone de mayores

oportunidades para ser creativo”, así que “la innovación en las ciencias sociales aparece con mayor frecuencia, y produce resultados más importantes, en la intersección de las disciplinas” (Dogan y Pahre, 1993: 11).

La visión del artículo es antropológica y no jurisprudencial, y aunque figuran en la discusión –la antropología y la jurisprudencia–, no juegan un papel simétrico: el objetivo principal es formular una definición de la antropología jurídica, en el sentido más amplio de este término: preguntándose ¿cómo es posible tratar desde un punto de vista antropológico los fenómenos jurídicos?, y no lo contrario.

El artículo se inscribe en la discusión, también de reciente inicio, de la carrera histórica de las diferentes disciplinas científicas, y debe mucho a los conocidos planteamientos de Thomas Kuhn, con sus conceptos estratégicos de *paradigma*, *ciencia normal* y *escándalo científico*.

Existe una relación lógica y necesaria entre la antropología y la jurisprudencia. El objeto de estudio y de trabajo, tanto de abogados como de jurisperitos dedicados al aspecto teórico, son las leyes, y sin estirar el vocabulario demasiado, podemos decir que las leyes son algún tipo de reglas. Los antropólogos se dedican al estudio de la cultura, y toda la inmensa cantidad de diferentes definiciones de cultura tienen en común un elemento: incluyen un conjunto de reglas, con lo que ya se acercan las dos disciplinas. Por si fuera poco, los antropólogos se declaran frecuentemente como científicos, y la tarea de los científicos es buscar leyes. Las leyes que buscan los científicos son leyes científicas, regularidades, diferentes de las leyes de los juristas, pero a fin de cuentas leyes. Esta relación es hermosamente expresada en las primeras palabras de la obra *El espíritu de las leyes* de Montesquieu: “lo que se estudia en este libro no son las leyes de Dios, ni las leyes morales, sino las leyes de la sociedad” y más adelante: “no se debe implantar por medio de leyes divinas lo que debe serlo por leyes humanas, ni reglamentar con leyes humanas lo que debe serlo por las divinas; estos dos tipos de leyes difieren en su origen, en su objeto y en su naturaleza” (Montesquieu, 1998: XXVI, 2).

Así que la cercanía mutua de las dos disciplinas es inevitable y problemática. La cercanía de las dos disciplinas se desprende del hecho de que todos los tempranos antropólogos del siglo XIX, siglo fundacional de la antropología como ciencia, eran abogados; y lo problemático se desprende de la confusión en la cual se mete Malinowski al intentar encuadrar el estudio de las leyes primitivas en un marco positivista, buscando leyes científicas acerca de las leyes sociales (Malinowski, 1978).

El fundador del moderno derecho laboral alemán, Sinzheimer (1933: 5), nos proporciona una pista para

establecer una línea cultural de estudio de los sistemas de leyes: “la organización de un sistema jurídico se fundamenta en la concepción básica que tal sistema tiene del ser humano. La correspondiente imagen del ser humano es el secreto regulador de cada sistema de derecho”. Esta es una posición netamente antropológica, y se puede hablar aquí de una antropología del derecho.

I. El derecho

Los antropólogos solemos sentirnos inseguros ante la tarea de definir nuestra disciplina, nuestro objeto de estudio y nuestro método, pero tal vez las siguientes palabras de un especialista en derecho nos puedan servir de consuelo: “No deja de ser sorprendente que los profesionales del derecho tengan las dificultades que tienen y disientan en la forma en que lo hacen cuando se les pone ante la tarea de identificar y clasificar los fenómenos a cuyo estudio han dedicado toda su vida y que, por otra parte, no parece ser nada misterioso ni requerir técnicas especiales de observación. Seguramente, ni los físicos, ni los químicos, ni los historiadores, etc., tendrían tantas dificultades para definir el objeto de su estudio como tienen los juristas” (Santiago Nino, 1992: 205).

Otro problema que el estudio del derecho comparte con la antropología es cierta duda acerca de su estatus científico. Al respecto, señala Oscar Correas que “toda ciencia intenta formular conocimientos que tienen pretensiones de universalidad; conocimientos que, de una u otra forma, pretenden ser válidos para un grupo numeroso de casos concretos, si es que no para todos los casos. Es decir, toda ciencia intenta formular juicios *universales*, al menos ésa es la pretensión. Pero en relación con el derecho aparece una particularidad: cada país, si es que no cada provincia y hasta cada municipio, dicta su propio derecho. Si algo lo caracteriza, entonces, son estas dos cosas: 1) su contenido variable; 2) su forma normativa. El derecho siempre aparece como norma –conjunto de normas–, de contenido diverso según las sociedades de que se trata; tiene la apariencia de lo *contingente*, de lo que siendo *así*, bien podría haber sido de otra manera de haberlo querido el legislador. Y lo contingente es irracional –ininteligible– por definición, y por lo tanto no es posible ciencia alguna en su respecto. Entiéndase: no es posible conocimiento *universal* alguno. Aunque bien es posible el conocimiento empírico, casuístico; que es precisamente la forma en que se estudia y enseña el derecho positivo; la forma de la *exégesis*” (Correas, 2000: 19-20).

Y mientras que el derecho tiene que ver con leyes, no existe sin embargo unanimidad acerca de qué se entiende por *leyes*, ni en lo que se refiere a una definición precisa, ni acerca del método adecuado para su estudio, una vez que se les haya

definido con la necesaria precisión; por ejemplo, con frecuencia se confunden las leyes positivas que rigen en la sociedad, con las leyes naturales que los científicos exactos, principalmente los de tendencia positivista, buscan en sus experimentos.

El derecho contiene varias partes de muy variado carácter, y también de diferente peso: “La ciencia jurídica en sentido estricto, o sea la ciencia dogmática del derecho, la ciencia sistemática del derecho, puede ser definida como la ciencia que versa sobre el sentido objetivo del derecho positivo. Del derecho positivo: esto es lo que diferencia a la ciencia jurídica en sentido estricto de la filosofía del derecho y de la política jurídica, que tratan, respectivamente, del valor del derecho y de los medios que sirven para la realización de este valor. Sobre el *sentido* objetivo del derecho positivo: esto es lo que diferencia a la ciencia jurídica en sentido estricto de la historia del derecho y de la ciencia del derecho comparado, de la sociología y de la psicología jurídicas, disciplinas que versan todas ellas sobre la existencia del derecho y sobre los hechos de la vida jurídica” (Radbruch, 1951: 9).

El derecho tiene que ver con la moral, pero se trata de dos fenómenos diferentes, aunque relacionados: “al conjunto de normas cuya función sea la de motivar indirectamente la conducta por medio de la amenaza de un mal o la realización de la conducta contraria a la que se desea, se le denomina *orden coactivo de la conducta humana*. Al conjunto de normas que utilizan la motivación directa y que están constituidas fundamentalmente por imperativos, lo podemos comprender bajo la denominación de *moral*. El derecho es un orden coactivo de la conducta humana” (Schmill, 1992: 221). La moral es unilateral, el derecho es bilateral. Más específicamente, “la unilateralidad de las reglas éticas se hace consistir en que frente al sujeto a quien obligan no hay otra persona autorizada para exigirle el cumplimiento de sus deberes; las normas jurídicas son bilaterales porque imponen deberes correlativos de facultades o conceden derechos correlativos de obligaciones; frente al jurídicamente obligado encontramos siempre a otra persona, facultada para reclamarle la observación de lo prescrito” (García Máynez, 1992: 15).

Recientemente ha surgido en la antropología un deseo de estudiar la relación entre las leyes vigentes en una sociedad dada (teniendo en mente el carácter comparativo de la antropología), y las demás instituciones que existen en la misma sociedad, deseo que la antropología comparte con la jurisprudencia: “en la primera mitad del siglo XX, las

relaciones del orden legal con el más amplio orden social se convirtieron sin lugar a dudas en una preocupación jurídica y jurisprudencial central (quizá la principal); se dirigió la atención en forma creciente a los efectos de la ley sobre el complejo de actitudes humanas, de comportamiento, de organización, del medio, de habilidades y de los poderes relacionados con el mantenimiento de sociedades determinadas, o tipos de sociedades; y, a la inversa, a los efectos de éstas sobre el orden legal específico; en la medida en que un orden legal particular es en sí mismo parte del orden social en que surge, las interrelaciones que comprende incluyen las influencias de elementos extrajurídicos del orden social sobre la formación, operación, cambio y rompimiento del orden legal, así como las influencias del orden legal (o partes específicas, tipos y estados del orden legal) sobre estos elementos extrajurídicos” (Stone, 1973: 7).

Sin embargo, con la predominancia del formalismo en la jurisprudencia este interés ha desaparecido del horizonte, pues no tiene otro objetivo que distinguir entre las leyes y los actos que son válidos, y las leyes y los actos que carecen de validez, sin interesarse por la cuestión del origen histórico, social o cultural de la validez o de la invalidez.

Mientras que la antropología se dedica principalmente y por tradición, aunque no exclusivamente, al estudio de las sociedades no occidentales, el estudio del derecho ha nacido y se ha desarrollado dentro de una sola tradición social y cultural, sin ninguna obligación de tomar en cuenta la existencia de otras tradiciones sociales y culturales. Para la antropología y los antropólogos, el etnocentrismo es una deficiencia; para los jurisperitos es una situación normal.¹

II. Orígenes y desarrollo de la antropología jurídica

En otra ocasión ya se han discutido ampliamente las características de la antropología en cuanto disciplina (Korsbaek, 1999), y aquí solamente señalaré dos puntos que tienen importancia en la presente discusión. En primer lugar, que en toda la selva de definiciones variadas e incompatibles que existen de la antropología, parece haber tres elementos que se repiten, de manera que pueden considerarse como el denominador común de la antropología como disciplina: la sistemática atención a la alteridad, la producción de datos empíricos por medio del trabajo de campo, y la aspiración holista. En segundo lugar, es preciso recordar que a la luz de la poco afortunada división de la antropología en subdisciplinas y tendencias teóricas mutuamente excluyentes, se ha insistido en recuperar la “redondez” de una antropología “completa”, que reunificaría a la “antropología política” —en el sentido más amplio—, y a la “antropología simbólica” (Cohen, 1979).

1. Tal vez el etnocentrismo no sea un vicio nuevo, pero apenas fue bautizado como tal en 1906 por William Graham Sumner (Sumner, 1960; las páginas 28-30 contienen la primera relación del etnocentrismo bajo este nombre).

Si aceptamos tentativamente que la antropología nació como disciplina científica en la segunda mitad del siglo XIX –con los más destacados representantes del evolucionismo clásico: Bachofen, Morgan, McLennan, Maine, entre otros– entonces, como ha sido mencionado en muchos lugares, los más destacados practicantes de la antropología en los años iniciales de la disciplina eran abogados. La contribución de estos evolucionistas clásicos al desarrollo de una visión antropológica del derecho fue decisiva, pues ellos dirigieron la atención hacia la existencia de una dimensión hasta entonces no atendida: la alteridad, el hecho de que existe un mundo diferente del que envuelve nuestra vida cotidiana. Pero, que yo sepa, nunca se ha planteado con solidez esta pregunta: ¿cómo afectó este hecho la manera de formular las preguntas fundamentales en la antropología?

No obstante la importancia de su contribución, la percepción del mundo y de la antropología por parte de estos antropólogos estaba permeada por dos errores fundamentales que, juntos, convierten su antropología en una caricatura: esta antropología era especulativa, carecía de un método de adquisición de información propia de primera mano y, parcialmente como consecuencia de ello, era súmamente etnocéntrica. En resumen, podemos decir que el evolucionismo clásico era una visión jurisdiccional del carácter de la sociedad tradicional, netamente desde el mirador de la sociedad, en aquel entonces, más moderna en el mundo –la sociedad occidental decimonónica– pero, debido a su etnocentrismo, nunca llegó a ser propiamente una antropología jurídica; y debido a su falta de trabajo de campo y su carácter especulativo, llegó a negar el propio postulado de su carácter científico, degenerando en una burda ideología con un fundamento dogmático.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX surgió una reacción unida contra las especulaciones y exageraciones de los evolucionistas, ejemplificada en “Franz Boas, Bronislaw Malinowski o el Padre Schmidt; a estos tres influyentes autores de la antropología estadounidense, británica y austriaca de la primera mitad del siglo XX les unió, a pesar de todas sus diferentes inclinaciones científicas, un rasgo común importante: su orientación anti-evolucionista” (Kuppe y Potz, 1995: 14), y de los años 1920 en adelante empezaron a salir trabajos que al mismo tiempo protestaron contra la línea de los evolucionistas, introdujeron un nuevo estilo de trabajo antropológico: el trabajo de campo, y desarrollaron aspectos del derecho comparativo desarrollado por los mismos evolucionistas.

En el mundo anglosajón podemos decir que el iniciador moderno es Malinowski, quien en su pequeño libro *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1978), intenta tratar precisamente

el problema de la ley, desde su particular perspectiva de etnografía y funcionalismo biológico de corte positivista. Malinowski reseña en su introducción dos concepciones extremas de la ley y su lugar en las sociedades estudiadas por los antropólogos, que hasta entonces habían dominado el horizonte de la antropología. La ley es para él “la totalidad de las costumbres de la tribu”, así que se encuentra “lindado por ambos lados por las costumbres de su pueblo, amarrado por las cadenas de una tradición salvaje inmemorable son aceptados por él como una cosa natural, nunca intenta romper las cadenas”.

Otro antropólogo que en aquellos años protestaba contra los excesos de los antropólogos de gabinete que promovían el evolucionismo fue Radcliffe-Brown que buscó la esencia de la vida legal en las sociedades no occidentales en la existencia de las *sanciones*, estableciendo así la antropología jurídica como una extensión de la antropología política. Radcliffe-Brown hizo una gran labor para la precisión de los conceptos utilizados en la antropología, mientras que Malinowski contribuyó mucho hacia la introducción de un sano sentido común en la disciplina, a través de su trabajo de campo.

En la antropología británica estas dos vetas fueron desarrolladas por un grupo de antropólogos alrededor de Max Gluckman, cuyo trabajo se llevaría a cabo en África, y una de las contribuciones de su escuela fue una sólida discusión acerca de qué es realmente una ley, partiendo de las experiencias cosechadas por la discusión del método comparativo. Hasta hace pocos años la mejor introducción a la materia era todavía el capítulo de un libro de Max Gluckman con el título “¿Qué es la ley? Problema de terminología”, y vale la pena reseñar algunas de las definiciones que Gluckman discute en ese trabajo (Gluckman, 1978: 214-220).

El capítulo empieza con algunas quejas acerca de la falta de estudios de la ley indígena, y la falta de precisión de cualquier lengua vernacular: “puesto que nuestras palabras para designar la ley y fenómenos parecidos están ya cargadas de significados –y por cierto ambigüos– los estudiosos de las sociedades tribales tropiezan con dificultades tan pronto como tratan de aplicar estas palabras a las actividades de otras culturas”, y una de las palabras más particularmente plagada de imprecisión semántica es ley.

Como siempre, en la antropología hay dos posiciones agudamente delineadas: una émica y otra ética: “por lo menos dos importantes estudios sobre la ley tribal levantan la cuestión de si podemos traducir adecuadamente los conceptos, procedimientos y reglas de una cultura a conceptos de otra; un autor, Bohannan, arguye que nuestro vocabulario de jurisprudencia es lo que él llama un *folk system* y que es ilegítimo elevar un *folk system* a la categoría de un *sistema analítico*”. Gluckman no está de acuerdo con

Bohannan: “si él estuviera en lo cierto, tendríamos que ser *solipsistas culturales*, incapaces de comparar y generalizar con amplitud, a no ser que desarrollásemos todo un nuevo lenguaje independiente al margen de toda nacionalidad”. Gluckman no esconde pues, su desacuerdo: “trataré de demostrar al discutir varios problemas en el estudio sobre la ley tribal, qué necia es la sugerencia de Bohannan”.²

Y no es sorprendente que la posición más émica sea defendida por un antropólogo norteamericano, Paul Bohannan, mientras que la posición más ética es defendida por el británico Max Gluckman, pero nos conviene tener en mente una serie de líneas menores en la creación de una antropología jurídica anglosajona, líneas que se manifiestan en la pequeña obra de Robert Redfield (1941) *La ley primitiva*, y en una serie de obras posteriores, dominadas por la antropología británica. La presencia norteamericana es marcada por E. Adamson Hoebel (1954: 27-28), quien afirma que “la ley tiene dientes que pueden morder si fuera necesario, pero tiene que ser un mordizco justificado”, por lo que al definir la ley menciona que “una norma social es legal si a la negligencia o infracción de la misma se le opone, por amenaza o de hecho, la aplicación de la fuerza física por un individuo o grupo que poseen el privilegio socialmente reconocido de actuar así”.

La antropología mexicana ha absorbido a través de los años muchísimas influencias extranjeras: en su nacimiento, de los diferentes frailes españoles que llegaron a participar en la Conquista, en particular en la parte conocida como la *conquista espiritual*, que ha dejado huellas muy marcadas tanto en la estructura social, cultural y jurídica del país, como en la tónica de la antropología mexicana de hoy.

Contamos aquí en México con una de las tradiciones más ricas y coherentes en antropología aplicada, en la forma del indigenismo (incluyendo la crítica a este indigenismo), e igualmente, la discusión de la antropología jurídica en México es una de las más ricas a nivel mundial. Pero sería justo tener en mente la existencia de una tradición anglosajona (y también, aunque hoy de menor importancia, de una tradición alemana) de antropología jurídica, lo que nos permite iniciar la búsqueda de antecedentes y fuentes de inspiración entre los evolucionistas clásicos, todos ellos eran abogados—Maine, McLennan, Bachofen, Marx, Morgan, entre los más conocidos. Sin embargo, su utilidad para la construcción de una antropología jurídica es limitada, por dos razones fuertemente interrelacionadas. En primer lugar, su acceso a la información—de viajeros, misioneros, oficiales coloniales,

mercaderes, etcétera, toda de segunda mano y sin un filtro metodológico muy seguro—reducía sus actividades a especulaciones sin mucho fondo, que por razones muy naturales tuvieron un carácter fuertemente etnocéntrico.

En el contexto mexicano en particular, es importante el año de 1987, cuando Rodolfo Stavenhagen reunió a un equipo de estudiosos que se propusieron estudiar la problemática del derecho consuetudinario indígena.³

III. La antropología jurídica: una propuesta

A partir de lo anterior, tenemos entonces que aceptar que la creación de una antropología jurídica será una empresa interdisciplinaria, que funda el estudio antropológico y el estudio de la ley y defina el campo de la antropología jurídica y su objeto de estudio. Con base en lo anterior nacieron varias propuestas de una antropología jurídica, pero es preciso hacer primero un comentario.

Hay que recordar que la antropología no es el único punto de partida para el estudio de las leyes, sino que tenemos también a nuestra disposición una serie de disciplinas. La jurisprudencia estudia los fenómenos partiendo de la ley, deduciéndolos de ésta con el fin de decidir su legalidad o ilegalidad. La filosofía de la ley confronta la ley con sus propios presupuestos y axiomas, tanto en lo ontológico como en lo epistemológico y lo ético. La sociología de la ley estudia la ley como un fenómeno inscrito en un marco más amplio—el marco de la sociedad—para llegar a entender la dinámica de la ley como un elemento de la dinámica de la sociedad de la cual forma parte. La antropología de la ley es más o menos lo mismo que la sociología de la ley, solamente que tiende a operar en un espacio de heterogeneidad y alteridad, con la cultura como variable y no como constante, y donde no existe un sistema legal separado de otros sistemas (o subsistemas) de la sociedad, sino que se encuentra encapsulado en el conjunto de costumbres. Tenemos que plantear la pregunta: ¿qué campos tenemos que cubrir y qué métodos tenemos a la disposición para estudiar la costumbre y la ley?

Adelantándonos un poco, podemos decir que lo mismo vale para todas las instancias del derecho consuetudinario, que no es solamente derecho, sino que siempre contiene una buena parte de lo sagrado y siempre involucra también el derecho a los medios de producción.

Una nueva visión de la relación entre las dos disciplinas surge con las observaciones de Esteban Krotz, quien sugiere que “una antropología del derecho no tiene por qué limitarse a ser una subdisciplina que se ocupa únicamente de un reducido campo de fenómenos particulares—los estrictamente jurídicos—sino que se le podría comprender

2. Gluckman, 1978: 220, haciendo referencia a Bohannan, 1957.

3. Se trataba de Diego Iturralde, Victoria Chenaut, Franóis Lartigue, Teresa Sierra, Magdalena Gómez, Claudia Olvera, Ari Rajsbaum y Teresa Valdivia (Valdivia, 1994: 15, nota 1).

como un enfoque, a través del cual los estudiosos se acercan al análisis de la sociedad en su conjunto; es decir, que se usa el estudio de los fenómenos jurídicos –normas, instituciones, sanciones, procesos judiciales, mecanismos para crear y hacer efectivas las decisiones jurídicas y los universos simbólicos asociados a estas prácticas y estructuras– como un acercamiento específico al todo social”. A un nivel más operativo, Esteban Krotz llama la atención a tres campos de estudio específicos de la antropología jurídica: “el campo del derecho comparado como campo de conflictos y de luchas”, “el derecho como mecanismo de control social” y “derecho e ideología” (Krotz, 1988: 8-11).

Un aspecto que no menciona Esteban Krotz es que esta tripartición del campo total de la antropología jurídica corresponde al ritmo de trabajo de campo, un ritmo que empieza con los conflictos y termina con los valores culturales encarnados en la ideología.

Cualquier trabajo de campo se puede dividir en tres etapas: a) el sondeo, etapa en la cual se llega a un conocimiento general de las condiciones de vida y el entorno físico de algún grupo de personas, y en donde saltan a la vista los conflictos; b) la etnografía social, donde se estudian principalmente las formas conscientes de evaluar las condiciones, y las formas políticas de establecer alianzas, es decir, las formas de control social; y c) la etnografía cultural, en la que se llega a estudiar los valores que frecuentemente actúan a nivel de lo inconsciente. Es evidente que el conocimiento cultural requiere mucho más tiempo para ser lo suficientemente sólido como para apreciar las motivaciones que los mismos nativos no llegan a apreciar.

Si queremos retomar el planteamiento de García Máynez –que la moral es unilateral y personal, mientras que el derecho es bilateral e interpersonal– entonces esta distinción corresponde también al ritmo de trabajo de campo: la primera dimensión que observamos es la dimensión interpersonal en su forma más llamativa, la de los conflictos entre personas y entre grupos, para luego continuar observando las relaciones interpersonales en su forma más equilibrada, los mecanismos de control social en su funcionamiento exitoso; y finalmente llegar a “observar” lo inobservable, los valores culturales que se encierran en la ideología de un pueblo, y de los cuales el pueblo mismo a veces no está consciente, es decir, los valores culturales que pertenecen a lo inconsciente.

IV. El estudio antropológico-jurídico de los conflictos

Lo primero que capta la atención del antropólogo en el campo es el conflicto en sus mil formas. Pero es sólo muy recientemente que el conflicto se ha convertido en objeto de

estudio de los antropólogos, pues antes los fundamentos teóricos y metodológicos les cerraban a éstos el acceso al estudio del conflicto. El artículo de fe fundamental de las tendencias antropológicas dominantes era, hasta hace aproximadamente unos treinta años, el postulado del equilibrio de los diferentes elementos de la totalidad estudiada por los antropólogos: el sistema social o la cultura. Cualquier situación que se opusiera al equilibrio se consideraba como una instancia de anomía, anomalía o patología social, con lo que supuestamente caería fuera de la competencia del antropólogo.

Al respecto es ilustrativo que una obra como *African Political Systems*, editada por Meyer Fortes y Evans-Pritchard en 1940, con un prólogo teórico de Radcliffe-Brown, y ocho capítulos etnográficos de muy alta calidad, no menciona una sola palabra acerca de los conflictos, a pesar del hecho de que el espacio geográfico que enmarca las etnografías ha sido también el marco geográfico del *apartheid* en África del Sur, de la Guerra de Congo, del conflicto de los Ibos en Nigeria y de las matanzas en Ruanda.

El conflicto fue introducido en la antropología por Max Gluckman, quien en efecto proporciona el motor que pone en movimiento el proceso social. Para Max Gluckman el conflicto parece ser un estado del mundo más natural que la paz: “siempre sentí que los estudios de las causas de la paz serían más productivos que los estudios de las causas de la guerra” (Gluckman, 1956: 139).

El interés de Max Gluckman por el conflicto tiene ya sus raíces en su trabajo entre los zulúes, donde “a pesar de los muchos conflictos no resueltos e irresolubles *funcionaba*, forzándole de este modo a considerar cómo podían contener los sistemas sociales los conflictos profundos que están presentes en todos ellos” (Gluckman, 1940: 28), pero muy pronto criticó a Malinowski por no aceptar el conflicto en su campo de estudio: “en general, cuando sea que los negros y los blancos cooperan clasifica el fenómeno como *procesos de contacto social y cambio*; pero cuando entran en conflicto los considera como distintos y *no integrados*”. Citando de Malinowski: “cuando ocurre una efectiva cooperación, nace una nueva forma de organización social: una congregación cristiana nativa bajo la supervisión de y guiada por un clero blanco; una mina o una fábrica donde los obreros africanos trabajan bajo la dirección de los blancos; una escuela en la sabana donde los niños africanos son enseñados por profesores europeos; un sistema organizado de administración nativa bajo el control de europeos. Así que lo que resulta del impacto no es un conjunto confuso de rasgos, sino nuevas instituciones organizadas según una carta definitiva, manejadas por un personal mixto, relacionadas a planes, ideas y necesidades

Europeos, y a veces satisfaciendo intereses africanos” (Gluckman, 1972: 216-217).

El uso del concepto de *conflicto* se limita a “oposiciones forjadas por la estructura de la organización social”, mientras que “para los disturbios superficiales en la vida social, dependiendo de su naturaleza, podemos utilizar competencia, disputa, argumento, lucha, disensión, contención, etc. *Lucha* debería reservarse para eventos con raíces más profundas y fundamentales y *conflicto* para discrepancias en el corazón del sistema... que ponen en marcha procesos que produzcan alteraciones en el personal de las posiciones sociales, pero no alteraciones en la configuración de las posiciones. *Contradicción* debería utilizarse para aquellas relaciones entre principios y procesos discrepantes en la estructura social que inevitablemente deben de llevar a un cambio en la configuración” (Gluckman, 1978: 109).

Más tarde tres de sus seguidores hicieron un análisis pormenorizado del conflicto, cuyo curso dividieron en cinco pasos: a) el rompimiento de la paz, b) la crisis, c) las tendencias de contrapeso, d) el despliegue de mecanismos de ajuste o recompensación, y e) la restitución de la paz, llegando a discutir un rasgo muy importante que solamente de manera periférica ha ocupado a los antropólogos: la relativa velocidad e intensidad de los procesos involucrados (Swartz, Turner & Tuden, 1966: 32-38).

Los conflictos tienen diferentes formas que son culturalmente respaldadas o rechazadas. Michel Foucault hace referencia a dos formas o tipos de reglamento judicial, de litigio, querrela o disputa que están presentes en la civilización griega: “la primera de estas formas, bastante arcaica, se encuentra en Homero y presenta dos guerreros que se enfrentan para saber quién estaba equivocado y quién no, quién había violado el derecho del otro; para resolver esta cuestión se recurría a una disputa reglamentada, un desafío entre los dos guerreros; uno de ellos lanzaba el siguiente desarrollo al otro: *¿eres capaz de jurar ante los dioses que no hiciste lo que yo afirmo que hiciste?* en este procedimiento no hay juez, ni sentencia, ni verdad, y tampoco indagación o testimonio que permita saber quién dice la verdad; por el

contrario, la lucha, el desafío, el riesgo que cada uno de los contendientes va a correr, habrá de decidirlo sólo quién dice la verdad, sino también quién tiene razón” (Foucault, 1992: 63), mientras que “la segunda forma es la que aparece en *Edipo Rey*; para resolver un problema que en cierto sentido también es una disputa, un litigio criminal —quién mató al rey Laio—, aparece un personaje nuevo en relación con el viejo procedimiento homérico: el pastor; oculto en su cabaña, a pesar de ser un hombre sin importancia, un esclavo, el pastor vio y, porque tiene en sus manos ese pequeño fragmento de recuerdo, porque traza en su discurso el testimonio de lo que vio, puede contestar y vencer el orgullo del rey o la presunción del tirano” (Foucault, 1992: 63-64).

Y los conflictos tienen también diferentes soluciones, y se pueden estudiar en diferentes contextos los procedimientos institucionalizados para la resolución de conflictos. Hace muchos años trabajé con un grupo de inmigrantes gitanos en Dinamarca, y sucedió que un joven de un grupo se quiso casar con una muchacha de otro grupo. Los hermanos de la muchacha se oponían fuertemente al matrimonio, y le querían cortar las orejas al joven para que escarmentara, pero la abuela de la muchacha le salvó las orejas: en medio de la persecución plantó su voluminoso trasero encima de la cara del joven, proporcionándole la necesaria protección. Para beneficio de los lectores de inclinación romántica, se puede informar que los dos jóvenes pronto se casaron.

Es claro que en diferentes contextos sociales y culturales, los conflictos tienen causas diversas, y lo que en una cultura desencadena un enfrentamiento sangriento, en el contexto de otra sociedad no causa más que un comentario pasajero o un leve reproche. El clásico ejemplo es la cuestión de honor que es en muchas sociedades el valor fundamental; y mejor conocido es el caso de las sociedades mediterráneas en las cuales esta cuestión causa prolongadas *vendettas*, mientras que la violación del honor en otras sociedades no causa ningún escándalo y apenas se nota.⁴

V. El estudio antropológico-jurídico del control social

Existe toda una tradición británica en la antropología jurídica, tradición que al mismo tiempo surge y se desarrolla paralelamente con la antropología política. Parte de la tradición británica en la antropología es la convicción de que la antropología política nace con la publicación de *African Political Systems*⁵ (Fortes y Evans-Pritchard, 1940). Una declaración muy reciente, de 1992, es de las más entusiastas, pero de ninguna manera es la única: un antropólogo norteamericano opina, acerca de *African Political Systems*, que

4. La obra clásica acerca de las sociedades mediterráneas es la de Pitt-Rivers y Peristiany (1992) obra que dio origen a toda una “antropología del honor”.

5. *African Political Systems* que, por razones de fundamentos teóricos, niega la importancia del conflicto en el quehacer antropológico, se volvió víctima del conflicto pues cuando iba a ser publicado por Anagrama, en Barcelona, aparentemente se pelearon los traductores y la editorial, así que no existe en español. Estoy por terminar una edición en español y con un poco de suerte podría publicarse en el transcurso de este año o el siguiente.

“con un sólo golpe estableció la antropología política moderna” (Lewellen, 1992: 13).

El estrecho parentesco entre la antropología jurídica y la antropología política en la tradición británica se desprende de *African Political Systems*, pues en esta obra encontramos un capítulo escrito por Isaac Schapera, uno de los creadores de la antropología jurídica dentro de la tradición británica. El capítulo de Isaac Schapera lleva por título “La organización política de los ngwato del Protectorado de Bechuanaland”, pero realmente trata más acerca del sistema jurídico de los ngwato que de su sistema político: “El sistema judicial es fundamentalmente el mismo para todas las cortes. La víctima de una ofensa civil, como la violación de un contrato, seducción, adulterio, invasión de terreno, daño hecho a propiedad, robo, o difamación, puede hacerle caso omiso o, por conducto del anciano de su grupo de familia, intentar llegar a un acuerdo mútuo con el ofensor. Si eso no se logra lleva el caso a la corte del jefe de aldea del ofensor. Crímenes como ofensas cometidas contra autoridades políticas actuando en su capacidad oficial, violaciones de la ley decretada por el jefe, secuestro, asalto, homicidio y brujería nunca pueden ser resueltos por acuerdo, se tienen que llevar ante la corte. Todo juicio se lleva a cabo en público y cualquier miembro de la tribu tiene el derecho de atender a y participar en los procedimientos, no importa en qué corte se lleven. Las partes involucradas y sus respectivos testigos son escuchados sucesivamente, se escucha atentamente y sin interrupción, y son atentamente cuestionados por la gente presente. Luego el juez propone el caso para discusión pública, y los que así desean discuten abiertamente sus méritos. Eso es una de las funciones más importantes de sus asesores personales. Finalmente resume el caso a la luz de las opiniones expresadas y pronuncia su veredicto, si no es que siente que el caso es demasiado importante o difícil en cual caso lo refiere a la corte de su superior político. Si una de las partes queda descontenta con el veredicto también lo puede apelar, y entonces el caso será tratado desde el principio en la corte superior, suspendiendo toda acción hasta que se conozca el veredicto de ésta. De esta manera un caso que ha empezado en un grupo de familia puede pasar por tres o cuatro escalones de cortes intermedias antes de llegar al jefe. En efecto, la organización social y territorial que existe sirve para delegar asuntos de interés más local a las autoridades subordinadas, pero el gobierno de la tribu como un todo es concentrado en las manos del jefe y sus asesores personales. El jefe es la figura central alrededor de quien gira la vida en la tribu y a través de quien las actividades de la tribu son ordenadas y controladas. Él es al mismo tiempo gobernante y juez, dador y guardián de la ley y director de la vida económica, y en

tiempos pasados también su líder en guerra y su principal sacerdote y mago. Es principalmente a través de su lealtad a él que la tribu expresa su unidad. Se llama a sí mismo *Kgosi ya na baNgwato* (‘Jefe del pueblo Ngwato’), y así firma. Ceremonialmente sus súbditos se dirigen a él usando la forma personalizada del nombre de la tribu, como *Mo Ngwato*; la tribu misma es nombrada por su ancestro, el legendario fundador de la línea real; y él es el representante y el vocero en todas las relaciones exteriores. Como sus autoridades subordinadas, sus cercanos parientes paternos y otros asesores personales le apoyan en su labor. Pero en ocasiones invoca también la ayuda de consejos más amplios y otras formas de asambleas, provenientes de la tribu entera, unificando así todavía más el pueblo. A veces consulta a los jefes sólo, pero más frecuentemente llama a todos los hombres de Serowe, o aun a toda la tribu, a una reunión donde se discuten los asuntos de la tribu, y a través de la organización regimental los puede reunir para trabajos o, en tiempos pasados, para guerra. Estas formas de asamblea cruzan las lealtades parroquiales de las aldeas, pueblos y comunidades y son algunos de los medios más conspicuos para reunir a los miembros de la tribu” (Schapera, 1940: 62).

El derecho no solamente es uno de entre una variedad de medios para mantener el control social, sino que es “el más especializado y más altamente acabado” (Ross, 1901: 196), y esta antropología jurídica, de corte político, comparte con la antropología política el interés por el concepto de poder.⁶

La antropología jurídica británica se fundamenta, en los conceptos que le son comunes a la orientación teórica de la cual surge: el concepto de *rol* y el de *sanción*. En palabras de Radcliffe-Brown, el más analítico de todos los antropólogos británicos, se introduce el concepto de rol así: “Existe también un segundo aspecto de la estructura política. La estructura social de cualquier sociedad incluye alguna diferenciación de roles sociales entre personas y clases de personas. El rol de un individuo es el papel que juega en la vida social total —económica, política, religiosa, etc. En las sociedades simples existe sólo un poco más que la diferenciación sobre la base del sexo y de la

6. Se puede mencionar que la antropología política sufre de un defecto de nacimiento, y parece más bien un animal con cuatro patas traseras. Por un lado, el concepto de *poder* brilla por su casi total ausencia en la antropología cultural norteamericana (ni en la obra de Boas ni en la de Kroeber encontramos el concepto de poder, ni siquiera en los índices de sus libros); por otro lado, el mismo concepto ha sido una de las principales preocupaciones de la antropología política británica. Sin embargo, el concepto de *poder* pertenece al dominio de la antropología cultural, mientras que el correspondiente concepto en la antropología social sería el de *control social*.

edad y el reconocimiento no institucionalizado del mando en el ritual, en la caza y en la pesca, en la guerra, etc. A eso tenemos que agregar la especialización del oficio más antiguo del mundo, el de curandero. Pasando de las sociedades simples a las más complejas, registrando un aumento en la diferenciación ente los individuos, y normalmente también alguna división de la comunidad de clases, más o menos definitiva. Como se desarrolla una organización política también surge una diferenciación, cada vez más clara, a través de la cual se le asignan a ciertas personas –los reyes, los jefes, los jueces, los caudillos de guerra, etc. roles especiales en la vida social. El tenedor de un oficio en este sentido esta dotado de cierta autoridad, y al oficio se le otorgan ciertas obligaciones y también ciertos derechos y privilegios” (Radcliffe-Brown, 1940: XIV).

Debido que el concepto de rol proviene originalmente del dominio del derecho, y que la definición genérica de rol es la del conjunto de derechos y obligaciones de un individuo, el mismo concepto tiende a confirmar el postulado central de Esteban Krotz y a convertir a la antropología como tal en antropología jurídica. Nadie sabe exactamente dónde va la línea que divide lo jurídico de lo político y, en consecuencia, dónde va la línea que divide la antropología jurídica de la antropología política. Con el énfasis de los funcionalistas en la función de mantener el *status quo*, la antropología política que se apega a esta posición tiende más a tratar los fenómenos jurídicos que los fenómenos políticos.

En otro contexto, Radcliffe-Brown define así el concepto de sanción, intentando sistematizar y clasificar los diferentes tipos de sanciones: “una reacción por parte de la sociedad o de un número considerable de sus miembros a un modo de comportamiento que por este medio es aprobado (sanciones positivas) o desaprobado (sanciones negativas)” (Radcliffe-Brown, 1952: 205). Dentro del marco del método comparativo se nos ofrece una riqueza de diferentes sistemas sociales con variadas combinaciones de los diferentes tipos de sanciones.

VI. El estudio antropológico-jurídico de la ideología

Como Esteban Krotz sugiere que uno de los dominios de la antropología jurídica es el estudio del “derecho e ideología”, conviene recordar que el concepto de ideología se encuentra muy cerca del concepto de cultura.

Es sabido que Radcliffe-Brown logró desterrar por completo el concepto de cultura de la antropología británica, *grosso modo* dominada por él, y salta a la vista que sus herramientas para describir y analizar los fenómenos que se colocan en el dominio de la cultura son sumamente deficientes: “lo que llamamos conciencia es entonces en el sentido más amplio el reflejo en el individuo de las sanciones de la sociedad” (*ibid.*).

Encontramos todo lo contrario en la antropología cultural norteamericana, fundada también por un extranjero, el alemán Franz Boas, para quien la cultura pertenece al dominio de lo inconsciente.

Un intento diplomático (en mi opinión demasiado) es la definición de cultura como “aquel matrix, tanto consciente como inconsciente, que le confiere sentido al comportamiento y a la creencia sociales” (Ackerman, 1987: 1). Roberto Varela lo llama, y con cierta razón, “una mera osamenta, para llenarla de carne, músculos, órganos vitales” (Varela, 1996: 37). La propuesta alternativa de Varela es bastante más satisfactoria: “entiendo por cultura al conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías”, de manera que “la cultura, así, además de servir al actor social en la reflexión sobre su acción social, le permite situarse en el mundo social” (*ibid.*).

Se puede pensar que lo que necesitamos no es tanto un estudio de la cultura, de manera exhaustiva y en su estado puro, como un “modelo de orientación cognoscitiva” que implica una forma particular de ver el mundo y una conducta calculada para aprovechar al máximo las oportunidades que ofrece aquel mundo, pero que no es ni la orientación cognoscitiva misma, ni describe la cosmovisión de un grupo. La función de un modelo de orientación cognoscitiva es explicar concisamente la infinidad de formas que puede tomar la conducta, y formular los principios a los cuales se conforma dicha conducta, haciendo posible su predicción (Foster, 1987: 124).

En el contexto de la antropología mexicana encontramos uno de los usos más ricos del concepto de cultura (o, más precisamente, en el análisis de una serie de fenómenos que corresponden al dominio de la cultura) en la antropología jurídica. En su descripción y análisis del sistema de derecho consuetudinario en Zinacantán, Jane Collier se dedica a entender la voz *mulil*, palabra tzotzil que es el equivalente más precisa de nuestro concepto de “crimen”. Escribe la autora que “comencé con una pregunta ingenua de la palabra tzotzil para delito, *mulil*, y terminé con una cosmología en la cual los delitos se relacionaban con creencias muy abstractas acerca de la brujería y del poder político” (Collier, 1995: 117).

En una sociedad preestatal en la selva amazónica encontramos una sanción espontánea, la violación colectiva (*gang rape*), “a la que cualquier mujer que hubiera mirado a las flautas sagradas sería sometida; no se observó o se recibió información acerca de ningún caso de este tratamiento, pero es razonable pensar que podría ocurrir si se violara el tabú” (Dole, 1966: 77). Más concretamente, para entender el funcionamiento de esta sociedad ¿por qué a sus miembros les parece “natural” y aceptable, lo que a nosotros nos parece

raro y absolutamente inaceptable? Tenemos que hacer uso del factor cultural, es decir, del conjunto de valores que producen las motivaciones de los miembros de una sociedad o comunidad dada, y las bases de las evaluaciones que hacen de la realidad y de los actos hechos por miembros de la sociedad en cuestión o de otras sociedades.

Aquí entran en juego la necesidad o la falta de necesidad de hacer uso de las sanciones. Es interesante comparar dos casos similares: el del sistema de cargos en la comunidad purhepecha de Ocumicho, y el del sistema de cargos en la comunidad matlatzínca de San Francisco Oxtotilpan. En ambas comunidades existen sanciones muy parecidas que se aplican a los miembros de la comunidad que han sido seleccionados para ocupar un cargo, pero se rehusan a aceptar el nombramiento. Lo interesante es que, mientras que en San Francisco Oxtotilpan llegan al extremo de negarle al recalcitrante el derecho a hacer uso de los canales de irrigación de la comunidad, Mario Padilla me informó, que en el caso de Ocumicho sabía de la existencia de tales sanciones, pero nunca las había visto aplicadas.⁷

Perspectivas y conclusiones

Para formular una conclusión a las anteriores observaciones quisiera explícitamente partir de tres puntos que me parecen medulares.

En primer lugar, es claro que la anterior propuesta para la construcción de una antropología jurídica es parcial, en lo que se refiere al desarrollo real de esta disciplina, y solamente es completa en sus líneas generales y abstractas: en el universo de una posible antropología jurídica existen también otros temas además de los aquí señalados. Una reciente introducción a la antropología jurídica nos da una idea de la amplitud del campo de esta disciplina: "preocupan otros temas tales como el estudio del derecho primitivo, la antropología y la ley, el pluralismo jurídico, la teoría de los conflictos, las diferencias del derecho entre las sociedades tradicionales y las modernas, el derecho consuetudinario, la costumbre como fuente del derecho positivo, el etnocentrismo, prácticas y metodologías comparativas en el estudio del derecho, las instituciones fundamentales de las relaciones jurídicas, los criterios universales del derecho, la evolución de la ley, estructura y función del derecho, derecho consuetudinario y pueblos indígenas en América Latina, derecho oficial y sistemas jurídicos nativos y muchos otros aspectos que embargan la atención de los antropólogos del derecho" (Silva, 2000: 38).

El tema más importante que una antropología jurídica tendría que tratar en el contexto mexicano es el de la

autonomía, un tema cuya importancia ha salido a la superficie en la discusión reciente de una nueva ley que reglamente la relación entre el Estado mexicano y la población indígena en la República. Se nota que la última cita es de una publicación peruana, donde la problemática no tiene la misma importancia actual que en México.

El segundo punto que me interesa señalar es el intento de enmarcar todo este abanico en una definición de antropología jurídica. La definición de la antropología que he propuesto contiene tres puntos: la antropología es una disciplina que se dedica a estudiar sistemáticamente la alteridad; obtiene sus datos del trabajo de campo; y mantiene una pretensión de holismo.⁸

Lo explícitamente antropológico se encuentra en los diferentes aspectos del holismo en los intentos por tratar el material que normalmente tratan los jurisperitos: los procesos legales y los sistemas legales. Lo explícitamente jurídico se encuentra en los aspectos de normatividad de los fenómenos sociales y culturales.

Se propone definir a la antropología jurídica como la disciplina que estudia sistemáticamente la relación entre la legalidad y la legitimidad.

En mi opinión, el problema fundamental del cual se desprenden las perspectivas de un enfoque de análisis desde la antropología jurídica es la relación entre lo legal y lo legítimo. Lo legal lo definimos fácilmente: si un acto cae dentro de lo que se puede deducir de un cuerpo de leyes, entonces es legal, pero lo legítimo es un tanto más complicado. En primer lugar, legítimo puede ser un acto, un cargo, un sistema de reglas o una ley.

El concepto de *legitimidad*, que es un clásico tanto en la ética y en la filosofía política como en la ciencia política, debe gran parte de su actual conceptualización al trabajo de Max Weber, pero tengo la impresión de que no ha tenido mucho éxito en la antropología política, donde se podría esperar un mayor interés al respecto. Es evidente que el problema de la legitimidad tiene que ver con el quehacer antropológico, pues en las memorias de un reciente congreso nacional de ciencia política se encuentran las contribuciones a la discusión de la legitimidad en el volumen intitolado *Cultura política* (Peschard, 1996).

Sin embargo, de inmediato es claro que las perspectivas para llegar a una comprensión del concepto y de la

7. La información de San Francisco Oxtotilpan proviene de mi trabajo de campo; la información de Ocumicho la obtuve de Mario Padilla en la presentación de su libro (Padilla, 2000) en el Museo de las Culturas Populares el 17 de junio del 2001.

8. Definición propuesta en Korsbaek, 2001.

problemática que esconde no parecen demasiado prometedoras: “*Locus* clásico de la ciencia política, el problema de la legitimidad se parece más a un campo minado que a un apacible paraje: Huntington lo califica de *difuso* y recomienda a los analistas políticos evitarlo, pero acepta que *es esencial para comprender los problemas a los que se enfrentan los regímenes autoritarios a fines del siglo XX*, Morlino intenta hacerlo preciso y termina por ofrecer una definición tan amplia que poco se distingue de la más abierta categoría de apoyo político; Habermas supone que depende del *performance* estatal, con lo que su concepto se asemeja más al de eficacia o generación de apoyo específico que al de legitimidad en la tradición clásica; en una escuela muy distinta, Stephen Weatherford se centra en las cuestiones de medición, pero elude casi por completo proponer un piso conceptual. No es que todo sea desorden y discordia –aunque hay del uno y de la otra– pues en el cuerpo de propuestas tan disímiles, asoman construcciones rigurosas, lógicamente coherentes, que apuntalan sobre los problemas teóricos y distinguen los niveles empíricos de la legitimación, detallan en torno a la selección de indicadores, sustentan

fácticamente sus hipótesis y distinguen niveles de constitución social del fenómeno” (Loza, 1996: 127).

Pero cabría señalar también que la especialización en el estudio de pueblos, sociedades, comunidades y culturas que pertenecen a un horizonte preurbano, preindustrial y premoderno no puede limitar el radio de acción de la antropología. Sería incongruente combinar el nombre ambicioso de esta disciplina –la *antropología*, el estudio del hombre– con el estudio de tan sólo de una pequeña parte de la humanidad.

Desde este punto de vista, la antropología jurídica empieza sus estudios a través del abismo de la alteridad para luego volver su vista hacia la propia sociedad, y llegar a entender mejor la naturaleza y el funcionamiento del sistema de derecho en nuestra propia sociedad. De esta manera sería interesante integrar el estudio de la antropología jurídica como materia obligatoria en la carrera de leyes, de manera que los abogados y jurisprudentes mexicanos tendrían un conocimiento de otros sistemas de derecho para poder evaluar en su justa perspectiva las virtudes y los defectos del sistema mexicano.

arte

Bibliografía

- Ackerman, R. (1987). *J. G. Frazer. His Life and Work*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bohannon, P. (1957). *Justice and Judgement among the Tin*. Oxford University Press, London.
- Cohen, A. (1979). “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, J. R. Llobera (comp.). *Antropología política*. Anagrama, Barcelona.
- Collier, F. (1995). *El derecho zinacantec*. UNICACH/CHESAS, Tuxtla Gutiérrez.
- Correas, O. (2000). *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. Fontamara, México.
- Dogan, M. y R. Pahre (1993). *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*. Grijalbo, México.
- Dole, G. (1966). “Alternative to Political Authority Among the Kikuru”, en Swartz, Turner and Tuden (eds.). *Political Anthropology*. Aldine, Chicago.
- Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (eds.) (1940). *African Political Systems*. Oxford University Press, Oxford.
- Foster, G. M. (1987). *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, M. (1992). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona.
- García Máynez, E. (1992). *Introducción al estudio del derecho*. 24a. edición. Porrúa, México.
- Gluckman, M. (1940). “The Kingdom of the Zulu of South Africa”, en Evans-Pritchard and Meyer Fortes (eds.). *African Political Systems*. Oxford University Press, Oxford. (Traducción al español de Héctor Manuel Díaz Pineda y Leif Korsbaek).
- _____ (1956). *Custom and Conflict in Africa*. Blackwell, Oxford.
- _____ (1947) “Malinowski’s Functional Analysis of Social Change”, en Gluckman, M. (1967). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Cohen and West, London.
- _____ (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal, Barcelona.
- Hoebel, E. A. (1954). *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*. Harvard University Press, Cambridge.
- Korsbaek, L. (1999). “La antropología y sus disciplinas vecinas”, en *Ciencia Ergo Sum*. Vol. 6. Núm. 1: 76-82 y Núm. 2: 176-182.
- _____ (2000). “La historia de las mentalidades y la antropología en la actualidad”, en *Ciencia Ergo Sum*. Vol. 7, Núm. 2: 189-199.
- _____ (2001). *El sistema de cargos en una comunidad indígena en el Estado de México. Caos y coherencia en San Francisco Oxtotilpan*, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas. UNAM Iztapalapa, septiembre.
- Krotz, E. (1986). “Poder, símbolos y movilizaciones: Sobre algunos problemas y perspectivas de la antropología política”, *Nueva Antropología*. Núm. 31: 7-21.
- Krotz, E. (1988). “Antropología y derecho”, *México Indígena*. Año IV, Núm. 25: 6-14.
- Kuppe, R. y R. Potz (1995). “La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro”, *Antropología Jurídica*. Cuaderno No. 3. Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM.
- Lewellen, T. C. (1992). *Political Anthropology: An Introduction*. Bergin and Garvey, Westport.
- Loza Otero, N. (1996). “¿Por mandato divino? La autoridad legítima en situaciones de cambio

- político”, en J. Peschard. (comp.). (1996). *Cultura política*. UAM/IFE/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.
- Malinowski, B. (1978). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ariel, Barcelona.
- Montesquieu, B. de (1998). *Del espíritu de las leyes*. Porrúa, México.
- Padilla Pineda, M. (2000). “Sistema de cargos, intercambio ceremonial y prestigio”, *Cuicuilco*, Núm. 19, mayo-agosto: 117-134.
- Peschard, J. (comp.) (1996). *Cultura política*. UAM/IFE/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, México.
- Pitt-Rivers, J. y J. G. Peristiany (1992). *Honor y gracia*. Alianza, Madrid.
- Radbruch, G. (1951). *Introducción a la filosofía del derecho*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). “Prólogo”, en Meyer Fortes and Evans-Pritchard, (eds.) *African Political Systems*. Oxford University Press. Oxford. (Traducción al español de Leif Korsback).
- Radeliff-Brown, A. R. (1952). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península, Barcelona.
- Redfield, R. (1941). “La ley primitiva”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. III, Núm. 2: 17-44.
- Ross, E. A. (1901). “Social Control”,
- Sandoval Forero, E. A. (2001). *La ley de las costumbres en los indígenas Mazahuas*. UAEM, Toluca.
- Santiago Nino, C. (1992). “La definición de derecho y de norma jurídica”, en M. del R. González (comp.). *Historia del derecho*. Instituto Mora, México.
- Schapera, I. (1940). “The Political Organization of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate”, en M. Fortes and Evans-Pritchard. (eds.) *African Political Systems*. Oxford University Press, Oxford. (Traducción al español de Mette Wachter Rodarte y Leif Korsback).
- Schmill Ordóñez, U. (1992). “El sistema del derecho y sus implicaciones”, en M. del R. González (comp.) (1992). *Historia del derecho*. Instituto Mora, México.
- Silva Santiesteban, F. (2000). *Introducción a la antropología jurídica*. Fondo de Cultura Económica/Universidad de Lima, Lima.
- Sinzheimer, H. (1933). *Das Problem des Menschen im Recht*. Gröningen.
- Stone, J. (1973). *El derecho y las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Sumner, W. G. (1960). *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Mentor Books, New York.
- Swartz, M. J.; V. W. Turner and A. Tuden (eds.) (1966). *Political Anthropology*. Aldine, Chicago.
- Valdivia Dounce, T. (1994). “Introducción”, en T. Valdivia Dounce (ed.) (1994). *Usos y costumbres de la población indígena de México*. INI, México.
- Varela, R. (1996). “Cultura política”, en H. Tejera Gaona (coord.) *Antropología política. Enfoques Contemporáneos*. Plaza y Valdés, México.

QUIVERA

REVISTA DE ESTUDIOS TERRITORIALES

Año 3 Núm. 5, mayo de 2001

En este número

Avances de Investigación

Aplicación de las técnicas de análisis multicriterio con SIG para la delimitación de áreas con potencial para acuicultura costera de camarón en la zona Pacífico sur de México.

Jesús Díaz Salgado
Jorge López Blanco

El proceso de reestructuración urbana de la ciudad de Toluca (una primera aproximación a su estudio)

Carmen Valverde V.
Mercedes Cárdenas B.

El potencial económico y fiscal de México ante el proceso de reestructuración del capital

José Gerardo Moreno Ayala

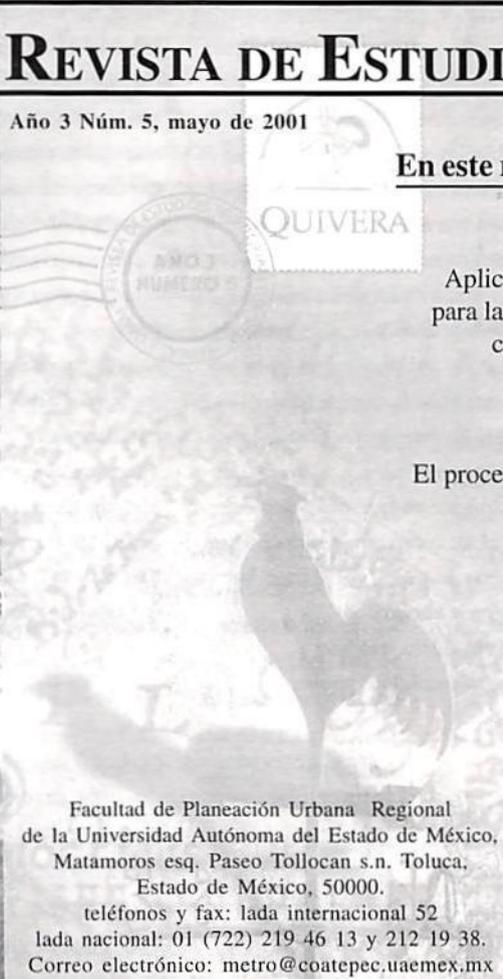
Artículos de reflexión

Los contaminantes persistentes en México

Greenpeace México

Reseñas de libros

Cosmópolis
Roberto Ehrman Fiorio



Facultad de Planeación Urbana Regional
de la Universidad Autónoma del Estado de México,
Matamoros esq. Paseo Tollocan s.n. Toluca,
Estado de México, 50000.
teléfonos y fax: lada internacional 52
lada nacional: 01 (722) 219 46 13 y 212 19 38.
Correo electrónico: metro@coatepec.uaemex.mx