

Derecho y Antropología Social en pie de igualdad. Una introducción

Legal Studies and Social Anthropology on an equal footing. An Introduction

Ignasi TERRADAS SABORIT

Universitat de Barcelona
terradas@ub.edu

Recibido: 14 de abril de 2015

Aceptado: 1 de mayo de 2015

El objetivo de los estudios reunidos en este número de la Revista de Antropología Social¹ es mostrar una determinada dirección de diálogo y cooperación entre dos disciplinas. Se trata —por nuestra parte— de una recuperación de la identidad de la propia disciplina —la Antropología Social— a través de un paso obligado por otra —el Derecho— defendiendo la necesidad de ambas para varios cometidos. Únicamente, de este modo, se puede asegurar un respeto y confianza mutuas, lejos de las susceptibilidades del “colonialismo intelectual”, o invasión, menosprecio, malentendido o saqueo puntual de la una por la otra. Se trata de reconocer deudas recíprocas, a veces más importantes de lo que se suele aceptar, y a menudo más implícitas que explícitas. Están escondidas tras numerosos conceptos teóricos, en las formas de explicar la realidad social en la Antropología, y en exponer el Derecho o decidir una verdad judicial.

La historia de la Antropología Social como desarrollo teórico, debe mucho a su planteamiento como Derecho comparado. Surge a mediados del siglo XIX, en gran parte como la realización más universal del derecho comparado (con Morgan, Bachofen, Maine, McLennan, Fustel de Coulanges...). Y, por otra parte, la confrontación constante del Derecho con sus límites hace que éste alcance a menudo la existencia de otras culturas jurídicas u otras culturas en general. La Jurisprudencia (en el sentido más amplio) trata a menudo de hacerse intérprete de la sociedad y a la vez dirigirla, y no puede hacerlo de otra manera si no es fundiéndose con una propuesta antropológica². Y ello obliga a acercarse, por lo menos momentáneamente, al conocimiento de órdenes sociales, morales y jurídicos diversos, alternativos.

Lo que podemos referir como el *otro* o lo *otro* jurídico, por ser precisamente *otro* deja de ser estrictamente jurídico, y por ello decimos *antropológico*, que

¹ A cuyo Consejo de redacción agradezco mucho el haber considerado la importancia de esta iniciativa.

² Véase la propuesta de Pierre Legendre (1985, 1988, 1999) sobre la estructuración del Derecho como proyecto antropológico. Véase también de Alain Supiot (2005) su *Homo juridicus*, que subtítulo *Ensayo sobre la función antropológica del Derecho*.

sencillamente quiere decir diversamente *humano*. Y este *humano* se revela complejo por dos motivos principales. Por la alteridad que cuesta comprender, y que se alcanza mediante aproximaciones sucesivas, y por la complejidad de capas o manifestaciones diversas del ser humano, que ha dado lugar a un abanico de ciencias humanas o sociales con un sinnúmero de especialidades.

Esa tarea ingente del Derecho comparado no ha quedado prácticamente excluida del Derecho instituido. Ha sido pero relegada por no formar parte del ordenamiento jurídico que debe conocerse en cada país o unión de países. Así, se ha ubicado en la Filosofía e Historia del Derecho, con una responsabilidad que se supone ajena al ejercicio más habitual del Derecho.

En lo que concierne a la identidad de la Antropología Social no nos cansaremos de recordar que la teoría que ha conferido dicha identidad como disciplina ha procedido de ideaciones y reflexiones sobre cuestiones jurídicas fundamentales (identidades y símbolos sucesorios, legitimaciones de alianzas y pactos, derechos y obligaciones de órdenes y roles sociales...) incluso por parte de antropólogos que no venían del Derecho (Tylor, Frazer, Rivers, Hocart...). Disponemos de todo un desarrollo teórico de la Antropología Social en consonancia con formulaciones que también son propias del Derecho. Así ocurre desde la generación fundacional de la Antropología hasta la actualidad. Un ejemplo: la historia del contrato en relación con la reciprocidad, partiendo de Maine (1965), pasando por Davy (1922) y Mauss (1989), y alcanzando un sinfín de corolarios como los de Nancy Munn (1986) o Mark Mosko (2000). La distinción entre reciprocidad y contrato, jurídica y moral, y por supuesto también económica (estamos ante un concepto holístico por excelencia) es de crucial importancia, tanto para la teoría antropológica como para la teoría jurídica. Dicha distinción requiere el horizonte epistemológico característico de la Antropología Social cuando se asocia con otra disciplina (Derecho, Economía). Ello trasciende el enfoque estrictamente normativo o institucional del Derecho, o el enfoque estrictamente convencional o “técnico” de la Economía. Así, con la Antropología Social el concepto de reciprocidad adquiere una perspectiva procesual que va más allá de su expresión normativa y registral. Adquiere el conocimiento de una intencionalidad histórica que significa mucho más que la norma y que se conoce como costumbre. Ello trasciende el fenómeno jurídico en su manifestación más instituida. La “informalidad” atribuida a muchos procesos de reciprocidad (informalidad en itinerarios, ritos, roles, etc.) revela precisamente la acción de esa intencionalidad y costumbre, que no se manifiesta propiamente en el conocimiento restringido a lo normativo e institucional. Así se constituye una diferencia enorme con el contrato propiamente dicho, a pesar de que no son pocos los antropólogos que siguen confundiendo ambos conceptos. El contrato como acción social evade precisamente todo ese ámbito intencional y de costumbre. Para entenderlo mejor podemos oponer el tradicional *trato* al, digamos moderno, *contrato*. El contrato especifica su materia y concreta su intencionalidad en una manifestación instituida (de aquí la importancia de su consignación, registro o escritura) y cierra el proceso social con un significado instrumental. En cambio a la reciprocidad le corresponde la idea tradicional de *trato* en el sentido de realizarse *tratándose* las personas, no

conviniendo solo en *una objetivación de lo tratado*. En el *trato* —en la interacción de tratarse— se está ante la presencia de una intencionalidad y una costumbre que no pueden restringirse a la estipulación estricta. Si se piden explicaciones de ese *trato* se evocan conceptos irreductibles a lo jurídico o económico, como el respeto, la confianza, la amistad, una tradición moral o el sentido del deber. El Derecho se ha visto obligado a incorporar por lo menos el de la buena fe, para no alienarse tanto de la fuerza real de la intención y la costumbre en su acción jurídica autoreferenciada.

Y es también por ese efecto procesual que cuando se realiza el acuerdo, cuando “se cierra el trato”, este no queda cerrado aún, puesto que hay que celebrarlo, y otra vez se disuelve indefinidamente en la intencionalidad y la costumbre. Tampoco queda cerrado fuera de lo que podrá ir ocurriendo en lo sucesivo, por más que sea ajeno a su naturaleza instrumental. Se aprecia entonces la moralidad de la intención y la costumbre, la consistencia —no solo la perseverancia— que da sentido en el tiempo a la personalidad moral de los que han pactado. Es así como surge la construcción de un “hombre de palabra”, de honor, o persona en la que se puede confiar. En cambio en el otro extremo contractual —en las antípodas de la reciprocidad moral— nos encontramos con figuras estrictamente jurídicas como la responsabilidad reducida a la lectura de la materia pactada, a las cláusulas penales o al *efficient breach of contract* (véase Supiot 2005: 26-27).

Otros conceptos compartidos por el Derecho y la Antropología están en las bases de los estudios de Parentesco (en el sentido amplio que le otorga la Antropología Social, incluyendo la estructuración de la sociedad y el orden político) y de Derecho civil (en contexto realista, teniendo en cuenta “como están las cosas” en la sociedad). Malinowski (1947) ya estudió esa conjunción, y tomando conciencia de ello, en sus propios análisis, así como en los de Schapera (1977, 1966), Firth (1957), Gluckman (1967) y sus continuadores, se enfatiza el estudio del Parentesco no solo como el estudio de nomenclaturas y reglas sociales, sino como el de la identificación de obligaciones y responsabilidades, derechos y participaciones, que deben interpretarse según los casos. Es decir, no como modelos o tipologías estáticas, sino como expectativas y conflictos que enfrentan capacidades humanas y crean derecho y cultura. Así se han revelado unas sociedades “primitivas” mucho menos cercanas al paradigma de la solidaridad mecánica que Durkheim había imaginado para ellas y que todavía subsiste en la mente de muchos científicos sociales.

El gran obstáculo epistemológico actual para una mejor confluencia del Derecho con la Antropología Social es el sesgo individualista que la ideología liberal ha incrustado en el Derecho de un modo recalcitrante, y también en la misma Antropología. Este defecto ya fue comentado por Paul Vinogradoff³ a comienzos del siglo XX y en este dossier lo destaca Louis Assier-Andrieu. Nos dice que la ideología liberal condena no solo el Derecho, sino el objeto tradicional de la Antropología, que es lo humano con toda su variedad de experiencias culturales, a una visión abstracta del individuo, un ser desprovisto de pertenencias o solidaridades concretas, y dotado

³ Especialmente en su obra sobre el sentido común en el Derecho (Vinogradoff, 1913)

en cambio de derechos universales. Además, éstos, para la inmensa mayoría de la humanidad resultan ser más potenciales que vividos.

También, para establecer un itinerario más igualado entre Derecho y Antropología resulta interesante fijarse en la temática de las ficciones jurídicas, destacada aquí por Louis Assier-Andrieu y Lidia Montesinos. Son “Figuras de verdad”, muy relevantes en el nacimiento de la Antropología Social y en su desarrollo posterior. Como dice Assier-Andrieu, todo el armazón conceptual de L.H. Morgan⁴ se basa en los vocablos de consanguinidad y afinidad del Derecho civil romano. Ello le permite fijar y a la vez extender el sentido de los términos, utilizándolos como ficción jurídica; es decir para poder deducir significados aún en contra de los que se hallan en la definición precedente del Derecho romano. Porque una vez que se ha asumido el carácter ficticio de un término, puede usarse para mostrar juegos de lenguaje y cambios en las convenciones sociales que lo resignifican constantemente.

Assier-Andrieu destaca en esta dirección la paradoja de la acción ficticia del concepto de propiedad privada (en el moderno individualismo posesorio), tema compartido por los análisis de Raúl Márquez y Lidia Montesinos: cuanto más se ha querido establecer con rigor la propiedad privada, más se han dado a conocer sus indefiniciones y todo un repertorio de costumbres de posesión colectiva. Y es porque ese tipo de ficciones llevan consigo las prácticas arraigadas que las delatan en su débil convencionalismo. En la época contemporánea, cuanto más se representa la propiedad como un valor fijo y firmemente atribuido a alguien, más se descompone en la realidad vivida: mayor disponibilidad o fluctuación de su valor en el mercado; afectaciones, servidumbres y expropiaciones; corrosivas variantes tributarias; incertidumbres sucesorias; riesgos hipotecarios y fallos demográficos en el ciclo doméstico; arrendamientos, ausencias y abandonos; relaciones erráticas entre residencia, sucesión y propiedad; y aún hay que ver como una parte social —la comunidad, el vecindario y la familia— reacciona según una variedad de intereses e inercias subjetivas. Ese conjunto de cosas resignifica la propiedad para la existencia de una persona ¿Qué es una propiedad para el curso de la vida del supuesto propietario? Casi nunca lo que se desprende de la lectura del Código civil⁵.

Uno de los grandes acercamientos históricos entre la Antropología y el Derecho, que Assier-Andrieu también refiere, se produjo en la época (años 1930) en que antropólogos como Malinowski o Schapera fueron requeridos a publicar en ámbitos de conocimiento jurídico de gran prestigio, y en que juristas como Llewellyn⁶ (1941) hacían estudios detallados sobre el Derecho en sociedades “primitivas”. Eso hizo que por lo menos en parte, las sociedades indígenas comenzaran a ser consideradas como iguales jurídicos de los grandes Estados de derecho, al descubrir que poseían

⁴ Uno de los más destacados juristas fundadores de la Antropología Social. La obra fundamental para esta cuestión: sus *Systems* (1870).

⁵ La distancia entre la propiedad legislada y la propiedad vivida ha sido objeto de varios dramas literarios. El jurista Salvatore Satta lo plantea magistralmente en su novela *Il giorno del giudizio* (1990). Y puede citarse también como una profunda reflexión sobre la misma distancia el *Mastro-don Gesualdo* de Giovanni Verga (2000).

⁶ Jurista promotor de la corriente del realismo jurídico (Twining, 1973).

instituciones de obligación y responsabilidad que podían parangonarse perfectamente con el civilismo romano⁷. La clave está en uno de los grandes conceptos divisorios entre “ellos” y “nosotros”, y a la vez de contraste necesario, al que ya hemos hecho referencia, la reciprocidad. La cual se asocia y se contrapone a la vez con el contrato como creación jurídica.

Y otra clave que facilitó el acercamiento entre la cultura jurídica occidental —especialmente la anglosajona— y la jurisprudencia primitiva⁸ fue el compartir con esas culturas primitivas o anteriores la doctrina de la precedencia jurisprudencial —tema muy apreciado por Gluckman (1955, 1965, 1967). Gluckman pudo comprender muy bien la substanciación de las causas en determinados procedimientos —a modo de *leges actiones*— y otros elementos jurisprudenciales (por oposición a las de legislación uniforme) gracias a su familiaridad⁹ con la tradición jurídica anglosajona. De este modo, tanto el Derecho como la Antropología Social pudieron comprobar que las diferencias entre civilizaciones no eran tanto de ideas y prácticas de justicia, como de formalización o institucionalización del Derecho. Y que las tradiciones jurídicas euroamericanas se enfrentaban a problemáticas radicales similares a las de otros pueblos. La tradición “continental” (respecto al Reino Unido) con mayor énfasis en la legislación, revelaría precisamente un momento de la jurisprudencia más que una tendencia totalmente opuesta: la de la codificación. Así, descubrir que los códigos legales antiguos y altomedievales eran fijaciones paradigmáticas de jurisprudencia —algunas leyes generales podían estar basadas en la resolución de un solo caso— ya supone una lección desde una alteridad jurídica a la propia versión etnocéntrica de la historia del Derecho. Y también, un tema de Antropología jurídica, la memoria de normas legislativas, yuxtapuestas a algunas formas de arbitrar o juzgar, han actuado después también como códigos consuetudinarios¹⁰.

Por otra parte, Assier-Andrieu hace ver la estrechez de miras con que los juristas de la corriente *Law and Economics* tratan de legitimar —naturalizar y legalizar— sus costumbres mercantiles, postulando el orden natural y espontáneo del mercado y negando cualquier otra costumbre que parezca contradecirla. Negando precisamente las más antropológicas como la reciprocidad o las composiciones basadas en solidaridades sociales. Resulta significativo que Costa (1908) —en los albores del siglo XX— reuniera costumbres mercantiles, contractuales y de derechos y

⁷ Cuestión que aquí también defiende Rafael Ramis frente a quienes han tratado el Derecho romano como incomparable y con sesgos ahistóricos.

⁸ Utilizo la feliz expresión de Llewellyn en el subtítulo de su *Cheyenne Way* (1941).

⁹ Un recorrido análogo señala Assier-Andrieu para Llewellyn, con la perspectiva de un *American case lawyer* que perfecciona con los Cheyenne el arte de la casuística y nos descubre el valor de la “jurisprudencia primitiva”, deteniéndose especialmente en detalles que en nuestros ordenamientos se obviarían por considerarlos extrajurídicos, pero que los Cheyenne cocinan con un suculento “sabor jurídico” al decir de Llewellyn.

¹⁰ Este es el tema de un estudio paradigmático de Assier-Andrieu (1987) en el que la memoria de un artículo del Código de los *Usatici* de Barcelona (Us. *Stratae...*) como memoria de una ley, se funde con un Derecho consuetudinario posterior, y también con el anterior a dicho Código, puesto que —como en muchos códigos o repertorios normativos medievales— se venía a reconocer un derecho consuetudinario.

responsabilidades subjetivas, con costumbres comunales, de cooperación y altruismo social, haciendo ver que tanto unas como otras se desarrollaron, no tanto como principios sociales enfrentados, sino necesariamente complementarios. Frente a esta experiencia histórica —conocida reiteradamente—, los apólogos del exclusivo individualismo posesivo y de la apropiación privada de los esfuerzos sociales, así como los partidarios de las colectivizaciones despóticas, se encallan en argumentos que solo pueden acometer la realidad violentándola.

Assier-Andrieu concluye que la Antropología no deja de ser en buena medida una ciencia de lo normativo. No elude la relación entre lógicas normativas y representaciones simbólicas. Su relación con el Derecho tiene dos posibilidades: enriquecerse, incorporando la normatividad del Derecho, analizándola en contexto, o bien sucumbir sin más, a una normatividad “antropológica” que entonces no difiere demasiado de la que el Derecho expresa con dogmas y corolarios que solo significan una relación de poder. Una vez más, el mejor aliado sigue siendo el realismo jurídico, que es capaz de disolver —por lo menos de un modo pragmático— la normatividad en la *realidad social* que la gente vive, y en la que normas y procedimientos jurídicos forman una parte importante, pero que se transforman ya en sus mismas vivencias¹¹. En el artículo de Encarna Bodelón y Ricardo Rodríguez Luna tenemos un ejemplo notable de ello: se parte de lo que la Ley orgánica 1/2004, de *Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género*, y lo que los *Juzgados de Violencia sobre la mujer* han tratado de hacer, para tutelar judicialmente, en especial, a las mujeres víctimas de la violencia de género. Pero, a pesar de que dicha tutela tenía que ir acompañada de esas *medidas de protección integral*, se ha producido un desencuentro importante —lo señala el citado trabajo— entre lo juzgado y lo vivido, lo sentenciado y lo percibido, lo dispuesto y lo recibido. Una experiencia clave de ese desencuentro es la ofrecida por el contraste entre los intentos de las víctimas en narrar, en expresar lo vivido como una historia con muchos aspectos reveladores de una peculiar interacción entre dos personas, y el reduccionismo judicial restringido a los hechos denunciados y a su estricto itinerario probatorio. Sí que las mujeres víctimas de violencia de género toman como referencia la ley y la incoación procesal, pero pronto quedan perdidas y confusas, porque no se les permite expresar lo que para ellas supone *el sentido de la justicia*. Deben poder manifestar en sus relatos la búsqueda de ese sentido, lo cual puede suponer un rodeo excesivo para la productividad juzgadora y sentenciadora, eso, si no ocurren además otros sesgos. Sin embargo, hay jueces/as que sí saben dar esa voz, sin la cual la justicia pierde su sentido de equidad para la parte que más la reclama. Pero conservar la imparcialidad y a la vez ofrecer empatía para establecer equidad¹² —fines que deberían obtener el

¹¹ Se trata de la cuestión del derecho vivido como opuesto, o como transformación necesaria, del derecho predicado, instituido.

¹² De hecho lo que ha motivado los recursos de inconstitucionalidad contra la Ley 1/2004 puede entenderse como una incomodidad frente a la práctica de la equidad judicial. Porque de hecho la salida más convincente al impasse entre legislación y jurisprudencia parece inclinarse a favor de una jurisprudencia atenta a la equidad del caso (Véase *La Ley 2010*, especialmente el artículo de Araceli Manjón-Cabeza) y que por ese mismo motivo parte de una ley capaz de

mismo peso jurídico— no es virtud que adorne a la mayoría de juzgadores, según se desprende de este y otros trabajos que hacen etnografía en los juzgados.

Como sostienen Encarna Bodelón y Ricardo Rodríguez, la invisibilización judicial de la violencia habitual, que solo puede expresarse mediante una narración personal, forzosamente subjetiva y repleta de evocaciones digresivas, corre en detrimento de la justicia. Deberíamos acudir a otras culturas jurídicas para apreciar lo importante que es la expresión del dolor, la manifestación de lo que se quiere en relación al reo, lo que realmente se teme y lo que se desea recuperar. Todo ello no es ajeno a la justicia —y en la parte civil suele aceptarse mejor y compensarse. Pero el juicio penal parece quedar corto en esa humanización¹³. No obstante, la etnografía pone en evidencia la realidad judicial que se acerca o se aleja de la justicia en su perfeccionamiento de discernimiento y equidad según cada caso. Cosa que en buena medida depende de factores extrajurídicos, como la educación moral, la sensibilidad social y el conocimiento experimentado de la vida humana que tienen los jueces. Y, en cambio, Rodríguez y Bodelón señalan que esta parte de cultura y ética, no aprendida jurídicamente, sí se manifiesta, y con más ligereza, en valoraciones y desvaloraciones afectas a prejuicios morales o ideológicos.

Assier-Andrieu expone también en qué consiste la metodología antropológica eficazmente alternativa a la disquisición que solo avanza gracias a razonamientos etnocéntricos, lo cual es característico de mucha dogmática jurídica. La Antropología —dice Assier-Andrieu— halla motivos y lógicas en lo que aparentemente es irracional, construcciones culturales y motivaciones sociales en lo místico o sagrado, y banalidades de poder tras sofisticadas instituciones políticas. Podríamos hablar de la “ofensa antropológica”, siguiendo con la terna de Freud, y decir que la Antropología Social ofende a cualquier centrismo, planteando siempre la alteridad, la existencia y razón de otro modo de ser, de un sentir y pensar vario frente al que domina o protagoniza un territorio o un discurso.

Otro tema de crucial importancia, que también suscita Assier-Andrieu, deriva de un efecto quizás inesperado de lo que puede ser la búsqueda generosa del Derecho en otra sociedad. Ocurre cuando no se respeta el porqué de su fusión o disolución en otros ámbitos, y consecuentemente, la falta o pérdida de sentido de su segregación instituida. Entonces, la segregación “jurídica” suele obtener un alcance más bien tímido frente al ordenamiento jurídico de un Estado moderno, mucho más formalizado e institucionalizado. Y además pierde la razón y la fuerza que se encuentran precisamente en aquella disolución en otros ámbitos. Assier-Andrieu dice que cuando una reivindicación autóctona cree que puede hacerse oír ante una

compensar la mayor vulnerabilidad de una parte —la desigualdad de hecho desde la incoación—, pero que el juzgador puede y debe sopesar para cada caso. Es decir, que la ley permite jugar con ventaja a favor de la parte desaventajada, *pero* corresponde al juzgador decidir la aplicación de esa ventaja por equidad o “discriminación positiva” (la cuestión arranca del caso de amenazas leves que la ley eleva a delito para el autor hombre en violencia de género, y afecta también al desplazamiento de la carga de la prueba para ese mismo autor).

¹³ Es por ello que incluso en este campo algunos juristas — en contra de lo que por ahora es vigente en la ley— apelan a la Mediación y la Justicia Restaurativa (Ríos Martín, 2015).

jurisdicción occidental, tiende a presentarse conforme al lenguaje que el poder tutelar atiende, es decir, el lenguaje del Derecho. Con ello se sacrifica todo el complejo conceptual autónomo que es el que de hecho prueba la validez del fenómeno o costumbre que se reivindica. Y en el caso de que esa reivindicación se represente con el lenguaje de la propiedad, se reduce todo un complejo de existencia social y expresión cultural, que no requiere la voluntad de posesión ni la propiedad eminente, a lo que presuponen estas ideas jurídicas en el Derecho civil. Así se acaba, de acuerdo con Assier-Andrieu, degradando y avasallando una cultura porque se adoptan los medios mercantiles y jurídicos de su alienación. Assier-Andrieu atribuye este vicio a los propios juristas autóctonos, más preocupados por consolidarse como mediadores culturales, que como defensores de la cultura no traducible a sus oficios. De hecho tanto un abogado, un sacerdote o un médico pueden defender e interpretar un complejo cultural de ese tipo con análogos problemas de reduccionismo y consecuente degradación. Uno de los casos paradigmáticos de la Antropología Social es la reivindicación de tierras por parte de los originarios de Australia. El complejo social y cultural conocido a través del concepto de *Alcheringa* o *Dream Time* con sus tótems (*churingas*), mitos, ritos, historias sociales y personales, paisajes reconocidos y recreados, con itinerarios de seres diversos, con interacciones sociales necesarias para su reconocimiento, y con la tradición de un saber autónomo en sus expresiones y representaciones, todo ello, deja de tener sentido y valor si se clasifica según nuestras instituciones o campos discretos de conocimiento. Ahora bien, es comprensible que ante el desprecio de la cultura aborígen por parte de la sociedad colonial, ésta acabe defendiéndose con las armas del poder superior. Y el Derecho puede parecer la más “justa”. Este tema lo trata también Marco Aparicio en su artículo. Sin embargo esta defensa o resistencia casi póstuma de la cultura, sacrifica todo el complejo que le da vida como existencia. En Australia, la reducción del *Alcheringa* a un derecho de posesión o propiedad de la tierra es lo mínimo que parece dispuesto a entender el Derecho del Estado, pero implica a la vez una mutilación aterradora de la cultura. Y el establecimiento de los nuevos derechos de propiedad introduce experiencias de pérdidas de identidad, de sentido de la tradicional indefinición de lo que ahora define la propiedad, y de las consecuencias de una nueva ideología de cosificación y reducción de todo un cosmos, un orden relativo a todos los fenómenos de la vida, a un orden únicamente interpretado por el Derecho. Ahora bien, dada la desigualdad de fuerzas en la contienda, resulta lógico que con el Derecho del Estado se consiga quizás lo más que pueda conseguirse. Pero también hay que tener en cuenta que el Estado derrota con mayor facilidad con su Derecho. Así, apenas reconoce “la propiedad indígena” sino que aquello que podría interpretarse como aún superior al concepto de propiedad eminente o alodial, por englobar más de lo que un propietario de la nobleza europea pretendía poseer, queda la mayoría de las veces solamente reconocido como de usufructo o de dominio útil. Con lo cual el Derecho puede predicar su expropiación mediante una compensación material¹⁴.

¹⁴ Véase Para el caso australiano entre muchos estudios: Elkin 1974; Beckett 1994; Rumsey 1994; Morphy 1990; Lloyd Warner 1937.

La problemática jurídica y cultural de la propiedad ocupa también los trabajos de Raúl Márquez y Lidia Montesinos. Ambos ponen de manifiesto el carácter sumamente convencional de los fenómenos posesorios en general y de la propiedad en particular, con significados harto diferentes según diversos contextos. Así, Raúl Márquez lo manifiesta en el contexto de una ocupación para edificar viviendas. *¿Cómo es que invades algo y después lo quieres vender?* exclama un ocupante, defendiendo que la motivación de la ocupación debe ser la necesidad de una vivienda para uno mismo. En este contexto se defiende una usucapión definida por el tiempo de ocupación y por el trabajo en la edificación y adecuación de la vivienda. Pero este ejercicio de la posesión busca legitimarse como propiedad de acuerdo con el Código civil para obtener *seguridad*. Y a partir del alcance de esa seguridad se ofrecen dos lecturas de la propiedad, una a nivel de necesidad posesoria y otra a nivel de lucro con la propiedad. La primera se centra en una Economía moral en la que por *seguridad* se reclama el reconocimiento jurídico de la propiedad. Se entiende que el ordenamiento jurídico del Estado puede asegurar un derecho, al que no le basta el reconocimiento de la comunidad local, porque esta se va viendo articulada con el Estado. Pero esa necesidad se troca en “no necesitar tanto” como dice la misma persona que cita Márquez, cuando se usa el reconocimiento de la propiedad para venderla. Entonces se alcanza el mercado. Pero entre la posesión por necesidad y la propiedad como capital se desarrolla toda una serie de posibilidades según situaciones e interacciones sociales. Márquez las enfoca a través del estatus que cada persona obtiene, según como se va ordenando la convivencia y se distribuyen los derechos y deberes entre los miembros de la comunidad ocupante. Ello demuestra la significación social de todos los fenómenos relativos a la posesión y la propiedad: son fenómenos típicos de interacciones sociales. Márquez pone en evidencia como es más bien “la posición social” conseguida en el conjunto de la sociedad local, la que asegura tanto la posesión como la propiedad. Esa posición social, en principio, otorga más seguridad que un poder de mercado. La usucapión pasa por una lectura social del derecho: la manifestación de la posesión ante los demás de forma consensuada. Ser vecino es un estatus en constante relación dialéctica con ser propietario. Y en esto, las consideraciones morales pueden primar sobre las de mercado, especialmente en el periodo de constitución de un agregado de viviendas como vecindario¹⁵.

La reificación neoliberal¹⁶ de la propiedad que Márquez destaca, acaba con gran parte de la lógica moral del periodo de formación del conjunto residencial *Nova Constituinte*, y como sucede con tantas instituciones en las que sus principios resultan contradichos por sus finales, la de comunidad o vecindario común va cediendo ante el código civil afín a la supremacía del mercado. Con todo, se dan determinados casos que todavía contraponen a las fuerzas del mercado los principios éticos y jurídicos de la primera posesión y su sociedad.

¹⁵ Para mayor desarrollo de estas cuestiones, véase Márquez, 2013.

¹⁶ Utilizamos el término neoliberal tal como se ha introducido en la Antropología en su acepción crítica, entendiendo que choca con el propio liberalismo y que significa especialmente una nueva ofensiva del capitalismo como abuso y exceso (Greenhouse, 2010; Supiot, 2011).

Lidia Montesinos abunda en los corolarios de la transformación de una realidad histórica que podía complementar los frutos de la propiedad comunal con la familiar. Lo que según los casos y las épocas se ha vivido como articulación necesaria y pacífica, en otros se ha vivido con tensión o en conflicto abierto. La misma autora destaca el papel del Derecho positivo de inspiración liberal como doctrina y legislación que ha fomentado el desequilibrio entre lo comunal y lo privado a favor de este último. Y cómo determinadas instituciones —la más notable al respecto ha sido el Registro de la propiedad— han jugado como garantes del positivismo privatizador. Realizando un esfuerzo de interpretación teórica —a la par que el de Raúl Márquez sobre la misma cuestión— plantea que el Derecho (el positivismo jurídico) no parece tener muy en cuenta la realidad temporal de la vida humana. Es decir, el modo cómo las diferentes duraciones de las vidas humanas — y otros imponderables de esas mismas vidas— se enfrentan a unos criterios rígidos de sucesión y pactos sobre heredades. Solamente la etnografía y la literatura son capaces de ver por qué fracasan tantas previsiones y provisiones sucesorias y de muchos contratos. Entre la inseguridad futura y la eventualidad del poder que se tiene en un momento dado, se proyecta ingenuamente un deseo que suele desequilibrar la naturaleza interactiva de las personas y sus circunstancias. Así, unos más bien por inseguridad, y otros más bien por codicia, según casos y épocas, van tratando como privadas sus parcelas comunales. De este modo las legitiman en herencias y las rubrican en Notarías y Registros. La razón del equilibrio se olvida y se abre una discusión de extremos: lo comunal contra lo privado, como si nunca hubiera existido una articulación equilibrada entre ambos, que se debía a un saber agropecuario¹⁷, no a un compromiso político. Luego, se llega a la paradoja actual: lo comunal se defiende como público precisamente por constituir una articulación óptima con el mercado, la que explota el turismo de parques naturales y de todo tipo de patrimonios protegidos. Estas realidades —en constante articulación no desprovista de tensión— han ido primando. No se puede ver únicamente el progreso de la privatización —desde luego muy importante— sin oponerle el de la nueva patrimonialización pública, que como muestra Montesinos, se justifica en gran medida por su articulación con el mercado. Pero también se enfrenta a los privatizadores de antaño, que ven que no pueden sacar provecho de la nueva utilidad pública ni de los derechos comunales que ellos mismos se esforzaron en echar a perder.

Montesinos esboza también un trayecto para el futuro de la antigua articulación entre lo comunal y lo particular o privado. Destaca, con Alain Supiot, la persistencia ideológica, no solo de los derechos en común, sino del Derecho como bien común. Y en esta dirección llama la atención sobre algunas de las nuevas demandas de inspiración comunal en varios proyectos cooperativos y de reciprocidad solidaria, alternativos a la práctica contractual de mercado. Y aquí se plantea una cuestión política y académica: ¿pueden reconocerse los derechos comunales solo a través de

¹⁷ Vinogradoff avanzó esa interpretación para la historia agraria inglesa (1892). Un estudio empírico muy detallado sobre esta articulación, confrontada con el colectivismo socialista y la privatización neoliberal lo proporciona Miriam Torrens (2013).

una reinención útil para la actualidad? O ¿es mejor conocerlos en su realidad histórica, tratarlos como patrimonio, pero no solo como patrimonio, y destacar cómo podemos inspirarnos en ellos a partir de la realidad actual? Quizás entre la reinención fácilmente criticable y la patrimonialización excesivamente fosilizadora, cabe su valoración realista como experiencia de sociedad. Un esfuerzo distinto al de un comunitarismo frívolo y al de la imaginación de un colectivismo manirroto como en la fantasía de Garrett Hardin (1968)¹⁸.

La capacidad comprensiva del estudio de Lidia Montesinos¹⁹ se debe a un criterio antropológico fundamental: la perspectiva procesualista como agotamiento de las relaciones causales. Se trata de algo muy importante para el sentido de una Antropología jurídica: abordar todo el proceso histórico relevante para explicar la causa y el contexto del fenómeno en cuestión. Es por ello que estudia primero el origen conocido de la articulación de aprovechamientos comunales con explotaciones familiares, para, a través de diversas vicisitudes históricas, poner de relieve el constante forcejeo que da lugar a muchas indefiniciones jurídicas sobre el alcance de los derechos de dominio y usufructo. Luego, llega a la época contemporánea en la que el liberalismo económico parece imponerse en algunas instituciones y se produce una hegemonía jurídica de la propiedad privada desvinculada; pero a su vez, lo comunal se resuelve con un nuevo derecho administrativo que lo hace público y patrimonial. El estudio de los conflictos o disputas —sobre todo las que más duran— resulta clave para comprender los hitos de ese proceso de larga duración histórica. En este, la fluctuación parece dominar el cuadro de la realidad, más que el progreso unidireccional de uno de los extremos. Así, no significa lo mismo la época o los casos en que la privatización es más de uso, de hecho, para la subsistencia familiar, que la época en que la privatización es más de derecho y la realizan los grandes propietarios ávidos de certificar y registrar nuevas propiedades. La vida real, social y personal discurre en este ir y venir entre el Derecho consuetudinario y el positivo, entre la articulación de la economía familiar con la comunal, bien sea pensada a partir de la seguridad para la subsistencia, o en la acumulación de tierras para el lucro; y aún con las transformaciones contemporáneas que resignifican lo comunal como público, y pronto como patrimonial, para articularlo con más posibilidades con otra idea de mercado. Así, la Antropología jurídica —como sostiene Lidia Montesinos, coincidiendo con Carol Greenhouse, debe atender no solo a lo que procede del ámbito de la costumbre — o específicamente del Derecho consuetudinario— sino aquello que puede dominar aún más la vida realmente vivida de las personas, y que procede del Derecho instituido del Estado. Y frente a ese Derecho se alza —como recurso contrahegemónico— la tradición de un derecho ya perdido, muy mal perdido, por malentendido además de perdido, el de la necesaria complementariedad de lo comunal con lo familiar, experiencia histórica cuyo punto

¹⁸ Puede pensarse mejor la historia de la sostenibilidad social y económica de los comunales en un caso como el proporcionado por Tünde Mikes (2010).

¹⁹ Puede verse esta perspectiva de un modo más desarrollado en su tesis doctoral (Montesinos 2013)

de partida fue —y lo sigue siendo aún en muchas sociedades— la equidad para la subsistencia, una de las pocas partidas de justicia para el Derecho.

Assier-Andrieu hace hincapié también en el valor del Derecho como tradición, y en lo que encierra de costumbre y filosofía de la vida. Esta cuestión ya fue destacada en su momento por Costa (1908) al yuxtaponer costumbres privadas con comunales o públicas en la emergencia del propio Derecho positivo; igual que Vinogradoff (1913), quien además hacía ver que la formación histórica del Derecho positivo era el resultado de varios compromisos entre la costumbre, el derecho refrendado por la misma costumbre y la legislación de los nuevos Estados del siglo XIX. En este sentido hay que decir que los Códigos civiles y penales europeos del siglo XIX parecen estar mucho más atentos a la sanción de la costumbre o de las opiniones públicas que los del siglo XX, más atentos en general a los dictámenes de la burocracia del Derecho. El antropólogo tiene pues ante sí un compromiso muy elocuente del Derecho con costumbres y opiniones de amplios sectores de la población. En gran medida el propio Derecho, aún en sus códigos, es una fuente etnográfica nada despreciable. Y mucho más en épocas anteriores como las medievales, y también en ciertas disposiciones y procesos de la época moderna y contemporánea, en que el Derecho parece querer, no solo no inquietar, sino incluso satisfacer, agradar, a lo que se tiene por una sociedad arraigada en costumbres muy respetables. Así sucede notablemente con temáticas relativas al honor y la disponibilidad de la vida, la riqueza y los deberes familiares, la seguridad y la lealtad con los privilegios estamentales²⁰. Esa interacción constante entre las personas y las costumbres, o tratos humanos que se dan en general, sigue creando derecho; y esta misma creación, estima Assier-Andrieu, es la que puede hermanar a juristas y antropólogos en el estudio de la producción cultural del derecho y la justicia. Eso, en vez de los excesos de la ideología del individuo, y de cualquier persona jurídica, reducida a contratista universal. Perspectiva que elimina la realidad de los constantes encuentros y desencuentros entre personas, y entre sociedades, que precisamente se dan como tales cuando se expresan primordialmente a través de una cultura, no a través de una compraventa.

En la reivindicación del Derecho también como supervivencia cultural podemos situar el artículo de Marco Aparicio. Así, a pesar de la hegemonía del discurso y la praxis del Derecho de los Estados frente a las poblaciones indígenas, existe un nivel en el que puede sostenerse un desafío que sitúa en pie de igualdad las reivindicaciones indígenas y los intereses defendidos por el gobierno del Estado. Se trata del nivel Constitucional, al que Marco Aparicio ha dedicado una ingente labor. En este nivel se puede reconocer una sociedad y cultura indígenas sin tener que reducir las a figuras de Derecho positivo. Esto se debe a que el nivel jurídico constitucional permite reconocer jurisdicciones, aunque la interpretación de su contenido y alcance

²⁰ Incluso aún se mantiene alguna de esas costumbres de privilegio estamental, como se revela en una sentencia reciente del TS español en la que se declara la sucesión en títulos nobiliarios a favor de los hijos consanguíneos, con exclusión explícita de los adoptivos, obviando testamentos y voluntades de los causantes —un privilegio nobiliario— reclamando un *ius sanguinis* dinástico que debe ser tolerado por el principio de igualdad constitucional (Diario del Derecho 16/02/2015).

sea controvertida. Y, al mismo tiempo, como que las cartas constitucionales están adheridas en lo fundamental a las declaraciones de Derechos humanos, se respeta la autodeterminación jurídica y política bajo la jurisdicción indígena. Sin embargo, el Estado prevalece con su interpretación del bien jurídico y de la prioridad nacional frente a cualquier otra jurisdicción. Pero también, el nivel constitucional puede establecer una relación entre Estado y sociedad indígena respetando dos jurisdicciones independientes y aliadas. La cuestión se plantea como un desafío para la justicia, la jurisprudencia, y las doctrinas de derechos humanos fundamentales. El forcejeo continúa: se ganan algunos casos para mayor libertad de las sociedades indígenas, quedan otros confundidos en los compromisos entre élites y liderazgos, tanto indígenas como “nacionales”, y aún otros se pierden claramente. Finalmente, la forma de arrasar del neoliberalismo imposibilita el respeto entre dos sociedades con sistemas de propiedad, producción y consumo diversos. La diversidad cultural suele transformarse en un problema de desigualdad económica y social. Y la desigualdad de hecho acaba interpretando el Derecho, y a la postre, como dice Marco Aparicio “Los derechos sirven en buena medida para cubrir las vergüenzas de la desigualdad, para hacerla menos obscena”.

En relación con la misma problemática, los artículos de Mariona Rosés, Ramón Rodríguez Montero y José Luis Ramos plantean dos cuestiones fundamentales de la Antropología jurídica²¹, la de las posibilidades y límites del pluralismo jurídico y la dificultad para establecer la costumbre o el derecho consuetudinario en una sociedad dividida y discontinua. Porque el problema es doble: por un lado está el conflicto entre el derecho estatal y el consuetudinario (el de un pueblo bajo ese Estado) y por otro el hecho histórico de que este derecho consuetudinario puede responder también a una sociedad ya dividida tradicionalmente y que además ha cambiado.

La costumbre puede ser reivindicada como ficción jurídica para amparar un antiguo privilegio, o para defender un derecho social que se establece en unas condiciones sociales nuevas. Antes, ya hemos referido la prelación consanguínea como costumbre del “derecho nobiliario”, la cual es acatada por el Tribunal Supremo como excepción al principio de igualdad constitucional. Ahora podemos hablar también de necesidades sociales que se defienden como derechos y que pueden ampararse en antiguas costumbres, aunque estas estuvieran pensadas para otros usos o apenas resultaran practicadas. En el caso gallego se reflexiona sobre si esta mínima referencia al recuerdo consuetudinario es la mejor legitimación para la necesidad actual de una parte de la población. La práctica persistente y notoria —sin oposición significativa— de un uso lo convierte en costumbre y puede registrarse como derecho consuetudinario. Así se reconoce, además, como fuente para la legislación y la jurisprudencia. Pero si fallan esa persistencia y esa notoriedad ¿tiene sentido reivindicarlas para defender lo que ahora puede parecer a algunos que es una utilidad social? ¿Es útil esa ficción jurídica, en el sentido de dotar de legitimidad? ¿O es mejor partir de una dogmática nueva que tiene que ver con la realidad que es de hecho nueva? Así, la usucapión para adquirir una servidumbre de paso —que en la

²¹ Véase la exploración de una problemática análoga en Nicolau (2007).

actualidad puede consistir solo en un acuerdo tácito para determinados lugares y circunstancias— no va a legitimarse más buscando amparo en una ficción jurídica consuetudinaria que la aliena de la realidad fáctica actual. El recurso a la tradición debe respetar la historia y también el presente, so pena de debilitar la acción del Derecho en el presente. No toda tradición o derecho consuetudinario sirve de refuerzo para un derecho que reviste características distintas en su actualidad.

El artículo de Mariona Rosés muestra un resurgimiento del poder jurisdiccional local con arreglo al derecho consuetudinario. El poder judicial local desafía la jurisdicción estatal que ha pretendido incorporarlo a su ordenamiento. En Madagascar, el Estado se representa habiendo asumido una jurisdicción comunitaria local y consuetudinaria. Pero la comunidad local sigue aplicando su jurisdicción después de la actuación estatal. De tal modo, que el tribunal local puede juzgar y condenar con más severidad o componer con más eficacia que el estatal.

El hecho, la circunstancia histórica, es la que impone una vez más el sentido de todo el complejo. Se trata del abigeato de cebúes, frecuente y a gran escala. Puede pensarse en una inversión de la jerarquía jurisdiccional: el tribunal local condena a veces con mayor severidad y eficacia lo que el estatal ha condenado más lenitivamente, y también arbitra una composición efectiva y aceptada por la comunidad local. Es decir que la jurisdicción local consuetudinaria puede resolver con un registro más amplio que la estatal. Dice la autora: “de esta forma, quebrantando la ley, se procederá a dar voz a los implicados en el robo... para que mediante la aplicación de los procedimientos propios de la costumbre, las partes lleguen a un acuerdo, hagan las paces y se resuelva el conflicto”. No se trata pues de un pluralismo jurídico sino de un conflicto entre jurisdicciones, que se desarrolla como si fuera un pluralismo gracias a cierta tolerancia. A nivel local —ni que decirse tiene— solo se vela para que se cumplan las resoluciones de la jurisdicción consuetudinaria local. Estas contemplan composiciones y penas que no se conocen en el ámbito estatal, como la de la “gran exclusión” o pérdida del derecho a la tumba de los antepasados. La satisfacción de la opinión pública con la justicia administrada —según la autora— se refiere casi siempre a la del ámbito local. Fijémonos además en que el tribunal local interpreta los hechos según su repercusión social, más que de acuerdo solamente con la transgresión legal. Mariona Rosés pone en evidencia una de las perspectivas fundamentales de la Antropología jurídica: darse cuenta del procedimiento de obtención de justicia, que ante la realidad de unos hechos, satisface mejor a la sociedad. De eso se trata, más que de seguir la mejor interpretación de la transgresión de la Ley (referente del Derecho positivo).

Y hablando de una justicia localizada, nos encontramos con la aportación de Carol Greenhouse cuya investigación viene caracterizada desde hace tiempo (Greenhouse, 1986) por el estudio de las representaciones y expectativas locales de justicia. Su estudio analiza sutilmente de qué modo la jurisprudencia del Tribunal o Corte Suprema estadounidense trata de alinear la justicia con un privilegio disfrazado de igualdad y libertad. Cómo enarblando la dogmática de unos principios legales fundamentales se enmascara una realidad fáctica que los retuerce. Greenhouse aplica una hermenéutica antropológica para descubrir la intención y el efecto de la

maniobra: *de qué manera* los principios y las resoluciones van a imbricarse en la vida real de las personas.

El Tribunal Supremo de los Estados Unidos se decanta por la opinión de que las empresas —interpretadas como “corporaciones” en inglés²²— poseen unas *cualidades sociales* que precisamente las legitiman como tales (*corporateness*). Greenhouse reinterpreta la terminología de Laski en el sentido de implicar una determinada conexión política con el Estado. Así, los gobiernos incluyen a las grandes empresas —como *corporations*— como órganos que actúan en colegiatura con el Gobierno —este también como otra empresa o *corporación*— para implementar diversas políticas, arrinconando a otros organismos estatales. En España quizás serían las comunidades autónomas o los grandes municipios los que podrían quedar equiparados o arrinconados ante una empresa o *corporación* financiera, industrial o comercial que actúa “colegiadamente” con el Estado. Este fenómeno político y económico significa un cambio importante para la apreciación del derecho vivido. Greenhouse expone que ese derecho depende, para gran parte de la vida de la población, de aquello que ejerce un poder *efectivo* sobre esa vida. Y existe el poder que procede del mercado, de los tratos que caracterizan los negocios y las empresas. Unas formas que finalmente han sido amparadas por los tribunales, por el Supremo estadounidense en el caso de Greenhouse. Eso es lo que significa la neoliberalización del poder del Estado. Los tribunales se valen de su poder jerárquico para legitimar los tratos y las formas que imponen las corporaciones de un modo muy cercano a como si las propias *corporaciones* legislaran, en vez de valerse de sus lobbies. La lucha política por el control del Supremo estadounidense significa esa confluencia o invasión del interés privado en la administración pública. Y el éxito de las *corporaciones* se traduce en las resoluciones del alto tribunal, equiparando la “parte social” de la empresa privada a la de un organismo de naturaleza pública y política. Y aún más: atribuyéndole una gran capacidad en la arena de la libertad de expresión, por una supuesta proximidad con el nivel de lo ciudadano, y su “distancia con el poder”. De este modo se recupera la esencia de la ficción de la persona jurídica: la de que esa corporación equivale a un individuo libre. Y el individuo libre es el dogma fundamental del constitucionalismo de tradición republicana y liberal estadounidense.

Greenhouse destaca como esas poderosas corporaciones afectan el ordenamiento constitucional al más alto nivel. Y como que en los EEUU la Corte Suprema es la gran interpretadora de la Constitución, sus resoluciones pasan por nuevos reordenamientos constitucionales que afectan extraordinariamente la vida de los norteamericanos, como en los casos del sistema de salud, educación o acceso a la propiedad. La etnografía lo detecta en lo vivido: no son únicamente los hábitos de salud o

²² *Corporation* es un vocablo de origen latino que pone el énfasis en el aspecto formal o institucional de una agrupación de personas. En el siglo XVII se extendió en Inglaterra para significar organismos o instituciones políticas. Y pronto adquirió el sentido —tan conspicuo para una empresa en el mercado y popularizado en los EEUU— de un grupo de personas autorizadas a actuar como un solo individuo (*Oxford Dictionary of English Etymology* y *Dictionary of American English*). Esa ficción jurídica es la más destacada para el sentido actual de *Corporation* en el mundo estadounidense que redundaba en la ideología del individualismo capitalista.

educación escogidos en el ámbito familiar y local los que explican sus cualidades, por más que los neoliberales insistan en responsabilizar a la gente a ese nivel, sino que se explican mejor por las políticas que han hecho verdaderos cambios de régimen educativo y de seguridad social para el conjunto de la sociedad.

Reflexionando sobre un caso (*Federal Election Commission vs. Citizens United* (2010) Carol Greenhouse pone en evidencia como la resolución judicial suprema transforma la empresa, cuyo objetivo es el lucro, en algo absolutamente distinto y más cercano a un proceso de representación política de la ciudadanía. Es decir que transforma el interés privado en una vocación de responsabilidad pública, imbuida incluso de altruismo. De este modo, acerca la empresa —la *corporación*— al ciudadano, a sus intereses más inmediatos, a su vida privada, con mayor idoneidad que cualquier institución de gobierno²³. Greenhouse afirma que esa “*corporateness*” (esa cualidad de ser social y representar ciudadanía por parte de la empresa privada) no es una categoría legal, sino el concepto de la visión profundamente conservadora (en realidad neoliberal) de la Corte Suprema estadounidense. Ello significa que los intereses privados de las empresas se coaligan con los intereses públicos de la democracia. Incluso los primeros representan lo más genuino de los segundos. De este modo lo más típico de la corrupción en la política es situado en el núcleo de la ingenuidad democrática. Además, en este proceso ideológico del alto tribunal se utilizan ficciones jurídicas para dotar de más poder al interés empresarial *per se*. Así, se utiliza una sentencia, en la que se justificaba el solapamiento entre los fondos de inversión empresarial y los fondos para donaciones, porque se trataba de una empresa pequeña, para justificarlo también en las grandes. Entonces se pasa totalmente por alto el hecho de que una gran empresa pueda destinar una inversión importante como donación para conseguir un favor de política económica o un contrato con el gobierno.

Luego, la mayor influencia de la propaganda hecha con más dinero se justifica diciendo que sería adoptar una actitud paternalista creer que los ciudadanos pierden el derecho a decidir porque unas fuerzas políticas tengan más o menos dinero procedente de empresas privadas para emitir sus propagandas. Así, el *quid pro quo* o determinación de políticas públicas por inversiones privadas en partidos políticos se neutraliza, brindando la idea de que una propaganda a la que se ha destinado una cantidad considerable de dinero no puede nada contra la independencia de la “conciencia” y la “libertad” de la ciudadanía.

Finalmente, en palabras de un alto magistrado, resulta que esas empresas o corporaciones de negocios deben ser tomadas como “asociaciones de ciudadanos” que cumplen con los mandatos originales de la Constitución, asociaciones que deben ser liberadas de un “gobierno de opresión”. Y precisamente por no ser “el gobierno” —que forzosamente oprime²⁴— la empresa privada se convierte en el mejor aliado

²³ Esa creencia en la idoneidad constitucional de la empresa privada y del individualismo económico frente a cualquier solidaridad y asistencia social o gobierno público es un *leit-motiv* de lo que Thurman Arnold llama el folklore del capitalismo en los Estados Unidos (Thurman Arnold, 1960; Terradas, 2011).

²⁴ Otra vez el credo del neoliberalismo “anarquista” analizado por Thurman Arnold (1960). El mismo autor pone en evidencia de qué modo los estadounidenses —a pesar de su fe

del ciudadano indefenso ante el superpoder del Estado. Es la iniciativa que garantiza la libertad de expresión ante la censura. Greenhouse viene a concluir que la retórica de la resolución del Tribunal Supremo estadounidense trata de representar la riqueza de los negocios como el motor de la democracia abierta.

Este incisivo artículo pone de relieve el enorme interés etnográfico de las sentencias de un tribunal que se hace intérprete de derechos fundamentales para la vida de las personas, puesto que esa interpretación —o su crítica— alcanza pronto aquella que la gente da a sus propias vidas, la que otorga sentido a las mismas. No hace falta pertenecer al organigrama de una empresa o ser un destacado militante en un movimiento social para asumirlo. Cualquier persona —dentro o fuera de una ciudadanía— se halla influida por esa interpretación. La hermenéutica neoliberal no cesa como ofensiva paralela a su acción de mercado. Debe interpretar constantemente una realidad que violenta la veracidad de la experiencia de vida. Greenhouse expone de qué modo en el caso estudiado todo vale para esa retórica: extrapolar lo justificable en un pequeño negocio a una gran empresa, disfrazar un afán de lucro de libertad de expresión y de responsabilidad política, hacer lo mismo con el dirigismo político a favor de ese lucro como si se tratara de una política verdaderamente altruista y de interés nacional. Todo ello para faltar a la equidad fundamental de la justicia: ignorar la desigualdad material de las fuerzas que concurren ante un tribunal, estableciendo el principio de igualdad legal para ahogar más la vulnerabilidad material de una de las partes. Así se establece la ley del más fuerte —la corporación o gran conglomerado de negocios— haciéndole pasar por víctima que implora un derecho democrático.

Pasemos al artículo de Rafael Ramis. Posee un mérito muy importante para la Antropología jurídica: el de hacer ver cómo el Derecho romano se puede colocar en un contexto histórico, social y cultural, lejos de su concepción como una ciencia ahistórica del Derecho y en cierto modo “exacta”. Nos dice que precisamente lo que el Derecho positivo ha hecho con el Derecho romano es lo anti-etnológico: expropiarlo de su propia historicidad y significación social y cultural, e integrarlo en la construcción positivista del Derecho como ciencia autoreferenciada. Hay que aclarar esta cuestión: por una parte es evidente que cualquier sociedad genera una cultura jurídica —basada en relaciones sociales con normas y procedimientos— con una lógica determinada, y que para el conjunto de la humanidad esas lógicas forman sistemas jurídicos únicos. Ciertamente, al comparar las diversas civilizaciones nos percatamos de dos grandes tendencias jurídicas universales (Terradas 2008) que constituyen dos ámbitos con lógicas bastante específicas, el vindicatorio, basado en la prelación compositiva; y el civil-penal, basado precisamente en el sentido de esa separación, especialmente en lo concerniente a la responsabilidad. No son sistemas puros ni ahistóricos, pero establecen unas lógicas y valores dominantes. A veces el primero aparecerá dominado por una lógica estrictamente vindicativa, con tiempos, alineaciones, progresiones y proporcionalidades en acciones de venganza o castigo,

neoliberal— estaban ya gobernados en sus vidas privadas y cotidianas en los años 1930 mucho más por poderes privados que públicos y había mucha más burocracia privada que pública.

y a veces dominará la reconciliación por composición. En el segundo, también podrá llamar la atención—entre otras manifestaciones— su creatividad civil —como ocurre con el legado romano una vez recopilado— o bien su marcado desarrollo penal y penitenciario que en algunos países afecta a amplios sectores de la población.

Rafael Ramis repasa la construcción de una Antropología jurídica a partir del Derecho romano, desde Fustel de Coulanges, y hace ver cómo la interpretación de la casuística romana se ha ido desarrollando con más éxito explicativo al contextualizar la historia del Derecho con datos socioantropológicos, más que con una argumentación internalista. Para ello emprende una crítica del idealismo con que se ha tratado el Derecho romano desde Savigny —a la par que su paradójica descontextualización histórica— y destaca los avances de conocimiento promovidos por autores atentos a significados sociales eludidos por el internalismo romanista. Su planteamiento aboca pues a la necesidad de comprender antropológicamente el Derecho para situarlo en la Historia y la Filosofía. Y a la vez, destaca como el estudio del Derecho romano —por la fuerza de concreción de muchas de sus instituciones jurídicas— ayuda a tratar con más precisión o rigor analítico el estudio de otras culturas y ordenamientos jurídicos. Se trata del fenómeno epistemológico que hallamos en Antropología cuando un aparato analítico y conceptual que apareció en el estudio de una cultura deviene —por lo menos provisionalmente— metodología para el estudio de otras. En ello radica el interés de conceptos e instituciones procedentes del Derecho romano como la *usucapio* o la *manumissio*, del mismo modo que el *bogadi* o la estipulación de *mafisa* de la jurisprudencia Tswana (Schapera, 1977). Este es el sentido de poner en pie de igualdad académica el Derecho y la Antropología Social.

Finalmente, para rubricar esta propuesta de igualdad entre Derecho y Antropología, tenemos la reflexión que nos ofrecen Paolo di Lucia y Lorenzo Passerini sobre el alcance de la Obra de Kelsen. Porque Kelsen, el gran teórico del moderno Derecho positivo, puso su última contribución —un libro extenso y de concienzudo razonamiento, publicado póstumamente en 2012 y escrito entre 1952 y 1964— al servicio de unas ciencias sociales libres de tergiversaciones metafísicas. Kelsen defendió generosamente para las Humanidades o Ciencias Sociales en general, lo que él mismo había teorizado para el Derecho: la validez de la construcción racional, libre de las descalificaciones que la conceptúan metafísicamente.

Antes, Kelsen (2011) había defendido la doctrina pura del Derecho como teoría general del Derecho positivo. Se trataba de enfocar y delimitar el objeto del Derecho y constituir así una ciencia. Ver qué es y cómo es el Derecho en su generalidad, no en la interpretación de normas jurídicas particulares. De este modo, podía presentar el Derecho como un paradigma de objetividad, meta esencial del positivismo científico. Kelsen basaba dicha objetividad en el fenómeno normativo del Derecho, en la acción mental que lo aparta de la naturaleza y le confiere un lenguaje propio. El hecho natural mantiene una determinada correspondencia con el valor normativo, pero nunca deben confundirse. La propuesta de Kelsen sigue de cerca el programa científico neopositivista: un sistema basado en unos axiomas o postulados suficientes y completos (que no necesitan ser demostrados) para unas proposiciones ajustadas y consistentes con los mismos. De ahí que ese programa, trasladado al Derecho,

pueda conceder una importancia enorme a la normativa constitucional, base para la consistencia de todas las demás proposiciones jurídicas.

Según la misma lógica positivista, trasladada al Derecho, la interpretación normativa debe sustituir el lenguaje científico causal. La norma debe operar como un postulado de valor absoluto e interpretar todo hecho “natural” (natural en cuanto exterior al Derecho) en términos jurídicos. Así se sustituye la trascendencia metafísica del Derecho natural por una gnoseología trascendental: es su forma de conocer y hablar de la realidad la que le confiere trascendencia respecto a la misma. La norma fundamental es lo que debe sustituir al dogma metafísico²⁵, porque solo con la norma fundamental se puede establecer el sistema jurídico, el cual, insistimos, se desarrolla como un campo de proposiciones lógicamente consistentes con dicha normativa fundamental.

El predicado jurídico transforma la dicción del fenómeno natural al confrontarlo con la norma. La nueva dicción depende del reconocimiento que el lenguaje jurídico arroja sobre los hechos que llegan como hechos naturales. Esta es la acción cognoscitiva primordial del Derecho según Kelsen. De ahí su “normativismo positivista”: sin ley no hay posibilidad de lenguaje jurídico. Ello, evidentemente afecta el discurso u orden característico del positivismo jurídico, del proyecto científico del Derecho. Y —debe admitirse su peso histórico— pero queda corto para la investigación antropológica de lo jurídico. En ésta no puede estudiarse el sintagma jurídico como “razón pura”. Pero sí que existe un valor indispensable para toda Antropología, la comunicación racional, demostrativa respecto a la presentación de los hechos y comprensiva respecto a la vivencia de los mismos. Tanto para explicar como para comprender hay que razonar. Kelsen salva el Derecho de una metafísica que le impide recorridos racionales completos. Y esta salvación es la que también ofrece a las ciencias humanas o sociales, con la misma exigencia de descontaminación metafísica, y de este modo las pone en pie de igualdad con el Derecho. Kelsen tenía claro que la contaminación metafísica del Derecho lo convertía más bien en una *ideología de Estado* —contrapuesta al *Estado de derecho*— lo cual sería emblemático de la Monarquía absoluta.

Paolo Di Lucia y Lorenzo Passerini exponen sistemáticamente los principios y derivaciones de la obra de Kelsen *Religión secular. Una polémica contra la interpretación errónea de la Filosofía Social, la Ciencia y Política modernas como “nuevas religiones”*²⁶. El núcleo de la argumentación de Kelsen apunta contra la “tendencia más o menos explícita para anular la emancipación de la ciencia de especulaciones metafísico-religiosas”. Kelsen sitúa en contexto histórico el significado de la emergencia de una ciencia social a partir de la Ilustración, y luego a través de los siglos XIX y XX. Se trata de un esfuerzo de la razón humana —en su capacidad

²⁵ La revelación del dogma administrada sacerdotalmente se opone especialmente a la institución de la norma consensuada socialmente y administrada democráticamente. Esta cuestión recorre otras obras de Kelsen y de varios autores de Filosofía política y jurídica desde el periodo de la Ilustración. Norberto Bobbio es quizás quien la ha desarrollado mejor a través de varias de sus obras.

²⁶ Véase su propia traducción: Kelsen, H. (2014).

de memoria empírica y lógica acorde— contra los dogmas que esta misma memoria y razón ven como justificaciones para una tergiversación interesada de la realidad. Es la crítica de la Ilustración contra el despotismo del poder y las ideas absolutistas del Antiguo Régimen, en su alianza ideológica entre nobleza e Iglesia; y luego será la conciencia democrática frente al poder fáctico de las nuevas élites y su justificación intelectual. Que se quiera descalificar todo o parte de ese esfuerzo como otra sinrazón, dogma metafísico o creencia religiosa, sin más, es —aparte de una inconcesada complicidad con el despotismo— un derrotismo contra el esfuerzo positivo de la razón humana, que en la práctica significa una mejora de muchas condiciones de vida material, social y cultural. En el caso de Marx queda claro: no es que Kelsen defienda las hipótesis o postulados del marxismo, pero se opone a que se niegue su recorrido lógico-empírico —lugar para ser criticado— y se sitúe dicho recorrido en el terreno de la metafísica, obviando toda una realidad percibida también por otros paradigmas y despreciando su valor para avanzar en el análisis de esa realidad. De hecho, la descalificación absoluta del marxismo como metafísica— y eso daría la razón a Kelsen— no ha producido un avance del liberalismo para conseguir sus objetivos, sino su claudicación o parálisis ante el despotismo de élite o poder monopolístico contra el que históricamente había luchado²⁷.

Por otra parte, como destacan Di Lucia y Passerini, no se trata de refutar acriticamente la religión, sino de interrogarse constantemente sobre su significado y función en el plano socioantropológico. Eso es lo que la religión evita que se haga al actuar despóticamente como jerarquía o liderazgo. Sin embargo, tanto la teología como el derecho canónico deben ceder de vez en cuando a una reflexión sociológica y antropológica, porque sin un ápice de argumentación razonada frente a la realidad de la vida humana no podrían hacerse un lugar en esa misma vida. Y en general, se entiende en religión como “moderación” o “compromiso” este ceder temporal del dogma a la razón, el único modo de obtener una penetración social más amplia y convincente.

Los errores que han llevado a confundir las ciencias sociales con formas de religión proceden de la elaboración de falsos paralelismos, al minusvalorar las diferencias y confundir analogías —más bien metáforas— con identidades. Así, por ejemplo, hablar de la “religión del nacionalismo” no significa que existan los sentimientos que unen a Dios, la creencia en su existencia, el sentido de su culto y la exigencia de la virtud en conformidad con su nombre y atributos. Es importante establecer esa diferencia porque si no, no se entiende ni la fuerza de la religión ni la del nacionalismo. Claro que una ceremonia nacionalista puede evocar un ritual religioso: por la intensidad de sus sentimientos, por el fasto y la devoción en las ceremonias, por sus expresiones simbólicas. Pero es muy importante ver la realidad social total que genera cada fenómeno, y aquí surge una incomparabilidad: porque lo más frecuente es que la ceremonia nacionalista cree objetivos y voluntades políticas —incluso beligerantes— y el rito religioso genere solamente episodios místicos o de identidad de pertenencia a una comunidad religiosa. La ceremonia religiosa

²⁷ Fenómeno puesto de relieve por Charles Wright Mills (1960) en su análisis de los aspectos morales e ideológicos de la élite del poder.

deberá mezclarse con la propia ceremonia política para convertirse, por ejemplo, en una ritual de guerra. Así, del mismo modo que la ciencia y la filosofía social del siglo XIX no pueden entenderse como religión, la religión de los siglos XV al XVII en Europa tampoco puede entenderse únicamente como religión, sino en gran parte como política, y más concretamente como geopolítica.

Y en cuanto al fondo de una idea de ciencia social o de religión: se puede creer con la misma intensidad en ambas, pero convencerse de una verdad religiosa es un fenómeno distinto del proceso para alcanzar la convicción de un valor o juicio sobre el mundo. Los valores que emanan de la voluntad de Dios (o del soberano en una teocracia) no se imponen sobre la existencia humana como los valores que emanan de una mutua aprobación entre personas. Estos últimos son valores jurídicos o sociales, pero no religiosos. Pueden mezclarse con los otros —así la moral con la religión— pero no es Dios quien los juzga y castiga en este mundo, sino las opiniones y tribunales humanos, aún los “Supremos”.

Di Lucia y Passerini destacan en esta dirección cómo Kelsen discierne claramente en la confusión que se ha dado entre la fe religiosa en el progreso y la doctrina secular del progreso. En esta última es el propio hombre, dueño de su destino, quien emprende la ruta del progreso basado en el conocimiento creciente de los hechos de la naturaleza y de la vida social. Su instrumento principal es la ciencia. Mientras que en la fe religiosa en el progreso, este resulta ser obra de Dios. La mejora de la vida humana se da por voluntad de Dios, por gracia —providencia— del autor de la Creación y solo con esa voluntad divina puede el hombre alcanzar cierto progreso en este mundo. Por lo tanto estamos ante dos ideas muy distintas de progreso, y su confusión no respeta la formación histórica de cada una de ellas.

En el contexto más específico de las religiones monoteístas, confunde hablar de religión fuera de la creencia en la existencia de Dios y su verdad revelada. Hablar de “religión secular” como hace Raymond Aron, dice Kelsen, significa introducir una especie de bucle contradictorio y paradójico que obliga a distinguir entre una “religión no religiosa” y una “religión religiosa”, puesto que no hay otro término para distinguir lo que simplemente el mismo lenguaje ordinario hace con “Religión”. El empeño en designar como “religión secular” el pensamiento de autores ilustrados, marxistas o de filósofos singulares como Nietzsche, parece proceder de una falacia montada sobre un vaivén equívoco: atribuir la función de “solo” saber enseñar una religión a quienes elaboran un pensamiento independiente de la misma, para descalificarlos, sin dejar de guiñar un ojo a la misma religión. Es decir, apuntar a que el discurso que emancipa de la religión que está sujeta a determinadas injusticias, que sostiene o disimula, no puede sustraerse a su poder, y a lo más, genera una “religión menor”, que es la secular, que también resultará forzosamente aliada de injusticias. Con lo cual se precisa de la “Gran religión” para poder hablar del verdadero orden del mundo, y no bastan la ciencia ni el humanismo²⁸.

²⁸ El papel del deísmo filosófico parece responder a la experiencia del enorme poder de la “Gran religión” para la responsabilidad humana. Cuestión que se mantuvo durante la Ilustración y la Revolución francesa (Terradas, 1990). Pero Kelsen no discute el deísmo de Voltaire o Robespierre, cosa que matizaría su argumentación.

Di Lucia y Passerini acaban su artículo con una referencia a los trabajos de Isidoro Moreno sobre la distinción entre lo sacro y lo religioso, ofreciendo una alternativa a la mera oposición entre religión y pensamiento laico o secular. Así, reúnen la tesis de Kelsen con el análisis de Moreno, haciendo ver que en vez de hablar de “religión secular”, es más conveniente hablar de la “sacralización de lo laico” para referirse a imposiciones dogmáticas de determinadas ideologías que se manifiestan como verdades sagradas, cuyo disentimiento es señalado como sacrilegio o ignorancia por parte de quien está “fuera de una Iglesia”. Así, en la actualidad, se representa el interés crematístico que violenta un derecho humano como una verdad sagrada que hay que aceptar sin rechistar. Isidoro Moreno muestra cómo el lenguaje de muchos economistas y políticos actuales remite a la retórica del sermón dogmático y amenazador de antaño (Moreno, 2011).

Con los estudios presentados en este número de la Revista de Antropología Social hemos querido avanzar en la dirección de una nueva cooperación académica entre el Derecho y la Antropología Social. Tratamos de poner de manifiesto tres líneas de recorrido interdisciplinario entre Derecho y Antropología —en más de una ida y vuelta— y con gran poder explicativo de varios fenómenos humanos. Una, es la que se establece entre los preceptos y doctrinas creadas por la legislación y la jurisprudencia, y la interpretación que las personas concretas hacen de sus vidas. Esta cuestión ha sufrido un cambio histórico muy notable a partir de la asunción popular de ideas relativas a los Derechos humanos y sociales en las últimas décadas (con diferentes énfasis según países). Otra es la vigencia de la costumbre social —frente a privilegios o preceptos intimidatorios— y como discreto referéndum. Esta se erige aún como fuente de derecho y se protesta como derecho vivido en varios contextos. Y otra es la de la irreductibilidad de la justicia a su institución en el Derecho, puesto que se inscribe en un complejo cultural que atiende a su dificultad o excepcionalidad, tanto o más que a su posibilidad instituida. Por ese motivo, juristas y antropólogos coincidimos especialmente cuando nos enfrentamos a los límites y contradicciones que sustentan, y sufren a la vez, el Derecho y la Cultura.

Referencias bibliográficas

ARNOLD, Thurman.

1960 (1937) *The Folklore of Capitalism*, New Haven: Yale University Press.

ASSIER-ANDRIEU, Louis.

1987 *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des Droits paysans en Catalogne française*. Paris: LGDJ.

BECKETT, Jeremy.

1994 “Aboriginal Histories, Aboriginal Myths: An Introduction”. *Oceania*, 65.

COSTA, Joaquín.

1908 *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones: el status individual, el referéndum y la costumbre*, Barcelona: M.Soler.

DAVY, Georges.

1922 *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat*. Paris: Félix Alcan.

ELKIN, A.P.

1974 *The Australian Aborigines*. Sydney: Angus and Robertson.

FIRTH, Raymond.

1957 (1936) *We, the Tikopia. A sociological study of Kinship in Primitive Polynesia*. London: George Allen & Unwin.

GLUCKMAN, Max.

1955 *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

1965 *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. New haven: Yale U.P.

1967 (1955) *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester U.P.

GREENHOUSE, Carol.

1986 *Praying for Justice. Faith, Order, and Community in an American Town*, Ithaca: Cornell U.P

2010 (Ed.) *Ethnographies of Neoliberalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HARDIN, Garrett.

1968 "The Tragedy of the Commons", *Science*, Vol. 162 (3859): 1243-1248.

KELSEN, Hans.

2011 *Teoría pura del Derecho. Introducción a los problemas de la ciencia jurídica. Primera edición de 1934*. Madrid: Trotta.

2014 *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*. Milano: Raffaello Cortina.

LA LEY.

2010 Números 7496 (26-X-2010) y 7524 (9-XII-2010).

LEGENDRE, Pierre.

1985 *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.

1988 *Le Dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*. Paris: Fayard.

1999 *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris: Fayard.

LLEWELLYN, Karl N. y HOEBEL, E. Adamson.

1941 *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.

MAINE, Henry J.S.

1965 (1861) *Ancient Law*. London: Dent.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1947 (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. London: Kegan Paul.

MÁRQUEZ, Raúl.

2013 *Construir la propiedad. Las formas y usos del derecho en una ocupación de Salvador de Bahía*. Santiago de Compostela: Andavira.

MAUSS, Marcel.

1989 (1924) *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. En *Sociologie et Anthropologie*. París: P.U.F.

MIKES, Tünde.

2010 "Comunitat i equitat: veïns i forasters en les muntanyes dels Pirineus a l'època moderna i contemporània". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, N° 35.

MILLS, Charles Wright.

1960 *La élite del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.

MONTESINOS, Lidia.

2013 *Iraliku 'k: La confrontación de los comunales*. Universitat de Barcelona. (<http://hdl.handle.net/10803/132603>).

MORENO, Isidoro.

2011 "La exención de responsabilidad a los delegados del sacro: de sacerdotes, políticos, economistas y banqueros" en Terradas (2011).

MORGAN, Lewis Henry.

1870 (1868) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Contribution to Knowledge, n° 218.

MORPHY, Howard.

1990 "Myth, Totemism and the Creation of Clans". *Oceania*, 60.

MOSKO, Mark S.

2000 "Inalienable Ethnography: keeping-while-giving and the Trobriand Case". *JRAI*, 6, 377-396.

MUNN, Nancy.

1986 *The Fame of Gawa*. Cambridge: Cambridge U.P.

NICOLAU, Gilda; PIGNARRE, Geneviève y LAFARGUE, Régis.

2007 *Ethnologie juridique. Autour de trois exercices*. París: Dalloz.

RÍOS MARTÍN, Julián Carlos y otros autores.

2015 *Justicia Restaurativa y Mediación Penal*. CGPJ: (pdf) poderjudicial.es (9-III-2015).

RUMSEY, Alan.

1994 "The Dreaming, Human Agency and Inscriptive Practice". *Oceania*, 65.

SATTA, Salvatore.

1990 *Il giorno del giudizio*. Milano: Adelphi.

SCHAPERA, Isaac.

1966 (1940) *Married Life in an African Tribe*. London: Faber and Faber.

1977 (1955) *A Handbook of Tswana Law and Custom*. London: Frank Cass.

SUPIOT, Alain.

2005 *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*. Paris: Seuil.

2011 *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*. Barcelona: Península.

TERRADAS, Ignasi.

1990 *Revolución y religiosidad*. València: Edicions Alfons el Magnànim.

2008 *Justicia Vindicatoria. De la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalia y el juramento, la composición y la reconciliación*. Madrid: CSIC.

2011 (Coord.) *Antropología jurídica de la responsabilidad*. Santiago de Compostela: Andavira.

TORRENS, Miriam.

2013 *Pagesos del Post-Socialisme*. Tesi Doctoral. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

TWINING, William.

1973 *Karl Llewellyn and the Realist movement*. London: Weidenfeld and Nicolson.

VERGA, Giovanni.

2000 *Mastro-don Gesualdo*. Milano: Garzanti.

VINOGRADOFF, Paul.

1913 *Common Sense in Law*. London: Williams and Norgate.

1892 *Villainage in England*. Oxford: Clarendon.

WARNER, W. Lloyd.

1937 *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe*. New York: Harper & Brothers.