

Dificultad y necesidad de la antropología del derecho

Odds and Necessity of an Anthropology of Law

Difficulté et nécessité de l'anthropologie du droit

Louis ASSIER-ANDRIEU

Centre National de la Recherche Scientifique

louis.assierandrieu@sciencespo.fr

Recibido: 12 de enero de 2015

Aceptado: 15 de febrero de 2015

Resumen

Y ¿si fuera el derecho una historia romana proyectada por analogía e imperialismo hasta en el seno de las sociedades “primitivas” estudiadas por los antropólogos? El objetivo de este artículo consiste en tomar en consideración la propiedad del derecho de ser él-mismo la ciencia de sus razonamientos y de sus prácticas, lo cual introduce desviaciones recurrentes en las tentativas de estudio antropológico de lo jurídico ya que, para el derecho, lo descriptivo es inseparable de lo prescriptivo. Una dificultad epistemológica importante surge con respecto a la confesión indígena, es decir, con respecto al fenómeno mediante el cual unas concepciones culturales locales están formuladas en los términos alienantes sacados del cuerpo jurídico. Más allá de una antropología jurídica dependiente de los montajes jurídicos, la antropología del derecho es necesaria para desvelar dichos montajes y las series de ficciones con las que operan. Ciertamente es así como se puede acceder al derecho como conjunto de conceptos, de lógicas, de instituciones y de prácticas occidentales y occidentalizadas, que caracterizan esta normatividad específica que se presenta como una norma universal.

Palabras clave: Antropología del derecho; relativismo cultural; confesión indígena.

Abstract

Why not see the law as a Roman tale analogically and imperialistically projected inside the study of “primitive” societies by anthropologists? This article’s main topic is firstly the capacity of law to be the science of its own rationales and practices, and secondly the biases drove into anthropological thinking while borrowing legal concepts and modes of reasoning. Altogether descriptive and prescriptive, the law depicts and organizes human realities in a single move. That thus creates a major epistemological difficulty when and where indigenous confession occurs, i.e. the phenomenon by which local cultural schemes are locally formulated in the alienating terms originated in the legal corpus. Beyond a law-dependent legal anthropology, the anthropology of law is aware of the importance of legal fictions and reaches the substance of the law as a western and westernized set of concepts, logics, institutions and practices which characterize a special kind of normativity claiming to represent the universal normativity.

Keywords: Anthropology of law; epistemology; cultural relativism; indigenous confession.

Résumé

Et si le droit était une histoire romaine projetée par analogie et impérialisme jusqu'au sein des sociétés « primitives » étudiées par les anthropologues ? Le propos de cet article est de prendre en compte la propriété du droit d'être lui-même la science de ses raisonnements et de ses pratiques, ce qui introduit des biais récurrents dans les tentatives d'étude anthropologique du juridique car, pour le droit, le descriptif est inséparable du prescriptif. Une difficulté épistémologique majeure surgit avec l'aveu indigène, c'est-à-dire le phénomène par lequel des conceptions culturelles locales sont localement formulées dans les termes aliénants issus du corpus juridique. Au-delà d'une anthropologie juridique dépendante des montages juridiques, l'anthropologie du droit est nécessaire pour mettre à jour ces mêmes montages et les séries de fictions selon lesquelles ils opèrent. C'est certainement le moyen d'accéder au droit comme un ensemble de concepts, de logiques, d'institutions et de pratiques occidentales et occidentalises, qui caractérisent cette normativité spécifique qui se présente comme une norme universelle.

Mots clé: Anthropologie du droit; épistémologie; relativisme culturel; aveu indigène

Referencia normalizada: Assier-Andrieu, L. (2015) Dificultad y necesidad de la antropología del derecho, en *Revista de Antropología Social* 24, 35-52.

SUMARIO: 1. Introducción: y si el derecho ¿fuese ante todo una invención romana?. 2. El derecho como antropología y la antropología como reflejo del derecho. 3. Pensar el derecho como algo que ya-está. 4. El derecho como cultura. 5. Referencias bibliográficas.

1. Introducción: ¿y si el derecho fuese ante todo una invención romana?

“El derecho es una forma que ha invadido la modernidad, de la que se ha convertido rápidamente en elemento irremplazable, y es una forma inventada por los romanos [...]. Ciertamente, en cualquier sociedad, por muy elemental que sea, no pueden dejar de darse un conjunto de reglas, que también podemos denominar ‘derecho’ (historiadores y antropólogos lo hacen corrientemente). Pero se da aquí una especie de asimilación analógica, que proyecta sobre unas experiencias muy alejadas una noción muy conocida, cada vez que pensamos entrever en estas realidades lejanas unos aspectos que podemos asociar con la idea que nos es familiar” (Schiavone, 2008: 13).

Al iniciar el relato de “la invención del derecho en Occidente”, el romanista Aldo Schiavone relega no solo la historia y la antropología sino por extensión todas las ciencias sociales ‘profanas’ que ignoran globalmente las sutilidades del derecho, al limbo de su historia estatutaria. Así, los que no son juristas —que ven ‘derecho’ allá donde solo hay algo de lo que es ordinariamente humano, es decir viviendo en sociedad y, debido a ello, dotado de reglas—, son víctimas de la imagen proyectada por el derecho: debido a parecidos, por analogía, llaman “derecho” a todas las reglas percibidas en la lejanía, mientras la calificación de “jurídico” merece mayor prudencia; es una dimensión que cualquier antropólogo jurista puede desvelar con un mínimo de práctica.

El principal argumento de la tesis de Schiavone es pues un punto que acaba de descartar el universalismo ingenuo de quienes asimilarían la apariencia jurídica con la presencia del derecho; el derecho ante todo como “una invención romana”.

“Fue en Roma donde el trabajo de ordenación inevitablemente presente en toda comunidad estuvo muy tempranamente reservado, y de manera rigurosa, a un grupo de especialistas, y se transformó luego en una tecnología social con un fuerte estatus, que, por primera vez y para siempre, iba a aislar la función jurídica y sus expertos, los “juristas” [...], desgarrándola de cualquier otra producción cultural o centro institucional —de la religión, de la moral, incluso de lo político— y permitiendo de este modo una identificación autónoma, nítida y definitiva” (Schiavone, 2008: 14).

Este proceso de especificación, de separación del derecho de otras formas de organizar la sociedad, es un criterio de definición del mismo. Nada indica que otras sociedades no hayan podido desarrollar una normatividad independiente de lo religioso, de la moral y de lo político, pero de momento, es el Occidente sobre la base de la herencia romana el que ofrece este modelo. Vayamos, pues, a la mayor dificultad del estudio del derecho:

“De ahora en adelante, el derecho se presentará en cada una de sus imágenes, incluso la más simple y pobre, como un objeto aparte —un cuerpo compacto, duro e impenetrable— e identificará mediante el despliegue de dispositivos dotados de una racionalidad específica y potente. Su separación aparecerá como una particularidad del Occidente, alrededor de la cual se iniciaría, muy pronto, casi desde sus orígenes, un extraordinario discurso ideológico, destinado a reelaborarla en términos de ‘independencia’ y de ‘neutralidad’ —la de las normas, los procedimientos, los jueces— y a convertirla en uno de los valores fundadores de nuestra civilización” (Schiavone, 2008: 14).

En las últimas décadas se llamará a este último punto—un segundo en la historia de más dos mil años del derecho—como una facultad “de autoreferencia” (Luhman, 1985). Volveremos sobre ello, pero el núcleo de la dificultad para la razón antropológica consiste en pretender dilucidar un ámbito que se presenta a sí mismo como su propia ciencia, animado por una racionalidad propia y susceptible de oponerse a todas las racionalidades imaginables. El obstáculo es tan riguroso como recurrente porque, desde los orígenes hasta nuestros días, el derecho es un fruto intelectual, una categoría científica, el resultado de un esfuerzo dialéctico de especialistas, que se sitúa por encima de las realidades empíricas —conceptos de orden, listas de reglas y reglamentos de los conflictos, juicios y sanciones— que, la mayor parte de las veces, en el análisis sociológico ordinario, se suponen ser la causa¹. En otros térmi-

¹ Los términos de derecho, derecho positivo, pensamiento jurídico y cultura jurídica están aquí utilizados genéricamente, sin entrar en el amplio ámbito de estudio que constituye la diferenciación interna del derecho occidental, imitado formalmente en otros lugares en numerosas subdivisiones que se consideran a sí mismas como irreductibles las unas con las otras, empezando por la *summa divisio* entre regímenes de derecho civil y regímenes de *Common Law*.

nos, —es la lección de la historia romana y lo suscribo desde hace mucho—, que si todos los grupos humanos pueden poseer nociones de orden y modos de gestión del desorden, corresponde al derecho, en tanto que categoría propia de Occidente y de sus áreas de dominación, definir una racionalidad que separa idealmente el orden y la justicia de la trascendencia religiosa o del poder político, y promover un ámbito autónomo fundado en una capacidad inédita de interpretación de lo real y de lo posible.

Incluso si las palabras pueden sonar un poco pomposas para oídos sensibles, es un valor fundador de la “civilización” o cultura occidental, que ha resuelto gracias a él la cuestión de su normatividad hasta la transición actual en la cual, debido a los mismos canales de separación categorial y de hermetismo intelectual, la economía pretende relegar a un segundo nivel el derecho (como lo político) y asumir a solas el ordenamiento del mundo global y mercantil cuya hegemonía promueve.

Antes de lograr esta transición en curso, será preciso evocar la amplitud de la dificultad que el derecho despierta en el camino de la antropología. Para esto, se procederá a recorrer algunos prejuicios metodológicos de la ciencia social confrontándolos con las propiedades del derecho entendido como una formidable herramienta ideológica de interpretación. Se defenderá también —teniendo en cuenta el modo de superar el obstáculo consistente simplemente en estudiarlo— la necesidad de una antropología del derecho como vía de acceso al entendimiento de la cultura occidental, al examen de su difusión y de su dominación en las representaciones. En cualquier caso, mantendremos presente el horizonte de la ideología liberal que condena no solo el derecho sino también lo humano en toda la diversidad de sus experiencias culturales en favor de una visión abstracta del individuo, desprovisto de pertenencias o de solidaridades concretas pero dotado de derechos universales.

2. El derecho como antropología y la antropología como reflejo del derecho

En tanto que actividad intelectual productora de representaciones de lo real, el derecho dispone de una capacidad sorprendente para hacer fracasar la racionalidad de las ciencias sociales, la cual parece deberse a que mantiene su control porque la mayoría de las veces está en el origen de esas racionalidades: engloba de antemano los pasos que pretende estudiar la sociedad, pues, es por naturaleza, una teoría social.

Se trata de un fenómeno debido no solo a la función normativa de lo jurídico sino, sobre todo, a su facultad de encarnar *al mismo tiempo* un pensamiento científico. La *ratio scripta* (razón escrita), de la cual hablarían los juristas medievales al evocar el *Corpus iuris civilis* de Justinio, es decir, para ellos, el derecho en sí mismo, se caracteriza por un doble movimiento de descripción y de reglamentación, de cualificación de las relaciones sociales y de clasificación según un orden de valores de lo que hay o no que hacer. El enunciado jurídico es así, a la vez, un estado de lo existente y el punto de partida de su canalización y de su transformación. Desde este punto de vista, comparte plenamente los atributos de cualquier ideología que consisten en una representación de lo real que sea también y al mismo tiempo un proyecto para actuar sobre aquel. Un *ser* y un *deber ser*. Clifford Geertz (1983) ha

movilizado esta dualidad intrínseca para formular su teoría de antropología comparativa del hecho y del derecho en la cual el *is* y el *ought to be* están identificados en una pluralidad de conceptos que considera comparables al de *law*. El problema es que, entre los conceptos reunidos, sólo el de *law* se vincula con un pensamiento social autónomo que sea también un pensamiento normativo autónomo: todos los demás (entre ellos *dharmā* y *adat*) remiten a la autoridad superior de la trascendencia religiosa o a la competencia final de la autoridad política (Geertz, 1983).

La tarea de decir el ser y prescribir el deber-ser implica que se toma en cuenta una estructura social mediante la descripción de un estado de la estructura y la formulación de una teoría de las posibilidades evolutivas de esta estructura. La historia, la sociología y la antropología están contenidas en esta operación indispensable para conferir pertinencia y duración a la obra del derecho, ya se trate del discurso de una ley, un juicio, un comentario, un tratado o un informe. La pertinencia procedería de la adecuación entre las palabras del derecho y la realidad a la que se apunta, mientras la duración se obtendría gracias a la movilización de medios conceptuales a partir de los cuales la legalidad existente, el derecho positivo, se vuelve capaz de anticipar no aquello que está reglamentando sino lo que *podiera* tener que reglamentar.

Estos medios conceptuales, demasiado descuidados por la antropología (aún si le debe sus orígenes a Maine), son *ficciones*, unas “figuras de la verdad” (*fictio figura veritatis*), que establecen a título descriptivo unos postulados formulados a título de planificación de la normalización. Veamos pues cómo habla de ello Maine, *Regius Professor of Civil Law* en Oxford, retribuido por la Corona, y uno de los fundadores incontestados de la antropología científica, quien estima que la eficacia de las *ficciones jurídicas* descansa en “su doble función de transformar un sistema de leyes y de enmascarar esta transformación” (Maine, 1861: 22). “El *hecho* —añade— es que el derecho ha sido totalmente transformado: la *ficción* es que sigue siendo lo que fue siempre” (Maine, 1861: 25). Los momentos en los que se hace *tabula rasa* son pocos en la historia y más a menudo ideológicamente soñados que realmente operados. Así, al comparar las “sociedades progresistas” y las sociedades antiguas o arcaicas, Maine aísla, después de Bentham pero con mayor distanciamiento, la acción de las ficciones jurídicas que fundan la estabilidad del derecho sobre una continuidad que oculta deliberadamente un cambio a veces radical, inevitable, teniendo en cuenta el movimiento inherente al transcurso del tiempo, cosa válida para cualquier sociedad (Assier-Andrieu, 2011). No deja de ser menos cierto que es sobre esta ficción de la permanencia sobre la que el derecho asienta su estatura de referencia inamovible del orden social.

El vocabulario de los antropólogos es rico en ficciones jurídicas como usos, costumbres, comunidades, patrimonios, sociedades, códigos... Asimismo, con sus *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Lewis Henry Morgan, que era jurista de formación y abogado de profesión, inauguraba el estudio comparativo de los sistemas de parentesco tomando como base conceptual el cómputo romano de la alianza y de la filiación (Morgan, 1871). Los préstamos de la ciencia naciente al viejo instrumento de la racionalización fueron y siguen facilitados por el hecho de que el derecho dispone permanentemente sus ficciones sobre la vía que hay que

pavimentar, dibujando el horizonte sin descuidar el pasado. Estas ficciones —resulta manifiesto con el concepto de costumbre que significa práctica para los antropólogos, y práctica, código y fuente del derecho para los juristas— tienen como meta evitar que el derecho se encierre en un marco que limitaría el perímetro de su competencia. El pensamiento jurídico es potencialmente ilimitado y cuando la acción legislativa, la enseñanza o la escritura de libros eruditos no bastan para expresarlo, prosigue su obra mediante la novela negra. La idea extendida de “sistema jurídico” es extraña a la imagen que el derecho proyecta de sí mismo; se emparenta más bien ya sea con una racionalización condescendiente de tipo político o sociológico, o con el enfoque abstraccionista purificador de una lógica deóntica.

El corpus de los conceptos ficcionales dibuja un enjambre perpetuamente renovado, asociado con lógicas de razonamiento también renovadas y a menudo paradójicamente sacadas de las teorías sociales que han tenido al derecho como inspirador y como objeto. Es así como el *Vigilar y castigar* de Foucault inspira desde hace tres décadas la mayor parte de las reformas penales en Francia y se enseña en la Escuela de la Magistratura. Así el derecho no es un sistema sino más bien una cultura, que dispone en su seno de puertas de salida hacia el exterior, y que de ahora en adelante ya no es foráneo. Dispone también de puertas de entrada, unas lógicas de conversión de lo otro hacia lo propio tales que se producen cuando el derecho se propone agregar a su núcleo duro lo que había mantenido antes en la periferia: los usos campesinos fueron registrados en Europa occidental a medida que progresaba la idea de propiedad privada que venía a contrariar la posesión colectiva que los caracterizaba. Se puede decir lo mismo de la integración de la sexualidad en el matrimonio. La institución establecida desde Roma para fundar la presunción de paternidad ha quedado, con la unión homosexual, desvinculada de la filiación: no deja de subsistir la institución del matrimonio, y los elementos de la filiación son, uno por uno, relacionados con el modo de vida de los cónyuges de un mismo sexo mediante la ficción de la filiación, el apoyo de la tecnología y del contrato de gestación por subrogación, bajo la supervisión del principio del interés superior del niño. La realidad es que todo cambia; la ficción es que nada cambia y que la institución del matrimonio es perenne.

Como aparato erudito en perpetuo estado de animación y de investigación, en nuestros debates, aquí mismo en esta revista, hasta el gabinete del juez o el pensamiento del legislador, el derecho conoce un movimiento dialéctico que Pierre-Jean Grosley, un discípulo de Montesquieu ha sido, me parece, el primero en formularlo bellamente: “Si las leyes influyen sobre los modales, los modales influyen sobre las leyes; y las unas tienen con respecto a las otras una acción igual y continua” (Grosley, 1757: 52). Para superar la famosa distinción trazada por Montesquieu entre las leyes naturales, sobre las cuales el hombre no puede hacer nada, y las leyes positivas que se da a sí mismo, Grosley identifica las *leyes fundamentales* que fijan los modales y resisten ante los cambios de las costumbres, y las *leyes procedentes de las costumbres* que, “cuando las costumbres han cambiado, se encuentran aniquiladas, y abrogadas de hecho” (Assier-Andrieu, 1996: 114-115). El argumento de Grosley es jugoso: uno va y vuelve a él con delicia, porque contraviene la fuerte tentación de las ciencias

sociales de ver en el derecho un simple aparato conservador que se doblega gracias al movimiento social. Hay conservación pero el cambio es también objeto de conservación. El humano cumple, en el alba de su existencia en grupo, el acto fundador de establecer las leyes que “fijan las costumbres” y dibujan a la vez una estructura y una cultura. Pero el derecho está continuamente influenciado por las costumbres que reglamenta. Se pliega a ellas con respecto a lo que cambia, hace las “leyes de moda” pero deja intactos los invariantes a los que está agarrada la estructura del grupo.

He aquí una de las vías posibles para comprender el enigma de que una cultura como la occidental haya vivido a lo largo de más de dos milenios unas series considerables de cambios en los ámbitos políticos, económicos, demográficos, artísticos y religiosos, sin cuasi tocar el fondo del corpus de las clasificaciones jurídicas romanas. Aún si la distinción de las personas y de las cosas evoluciona, debido a la cosificación del embrión y la personalización de algunos animales, permanece, sin embargo, como tal. Además, si el derecho, fundado sobre las costumbres, actúa sobre estas y es a su vez transformado por ellas, al menos parcialmente, esto nos lleva a destacar que en materia jurídica lo descriptivo es indisoluble de lo normativo: al describirla, la costumbre deja de ser práctica para convertirse en ley.

3. Pensar el derecho como algo que ya-está

Resumamos la dificultad que surge en nuestro camino. ¿Cómo objetivar, es decir, someter a la condición de objeto de investigación, un ámbito que produce él mismo las condiciones de su estudio? ¿Cómo, por consiguiente, puede el antropólogo o la antropóloga asumir científicamente el hecho de que cualquier calificación jurídica de la realidad proviene potencialmente de su poder normativo y de que no hay encuestas sociales que no puedan, en un momento dado, estar integradas en un protocolo jurídico de reglamentación de lo existente? Esto lleva a preguntarnos ¿cómo podemos situar la autonomía de tiempo y de lugar de un fenómeno o de un grupo con respecto a una racionalidad jurídica cuya propiedad epistemológica mayor radica en presentarse siempre y en todo lugar como algo que ya está?

La dificultad constituye en sí misma —como habremos comprendido— materia para la investigación. Los modos en los que la antropología, desde los relatos de los viajeros hasta ciertas teorizaciones actuales, se convierte en auxiliar de la justicia mediante sus observaciones sobre los derechos “primitivos, indígenas, autóctonos, informales, no-occidentales, alternativos o arcaicos” o de las interacciones supuestas entre el “derecho formal” y el “derecho no-oficial” (lo cual constituye el brevario del “pluralismo jurídico”), definen un corpus cuyas salidas utilitaristas para el derecho merecen el inventario y el estudio cualitativo caso a caso, monografía a monografía, teoría tras teoría. Dichas contribuciones cuyo conjunto se presenta con frecuencia como la “antropología jurídica”, la *legal anthropology*, comparten el hecho de prolongar la pujanza de la ficción de atemporalidad y ubicuidad de la dimensión jurídica: es la razón por la que el estudio proyectado sólo puede ser una *antropología del derecho*.

El pensamiento jurídico, debido a la necesidad de alimentar su facultad de anticipación sobre lo que cambia y lo inédito, descarta por definición la hipótesis de

sociedades sin derecho o, cuando lo hace, lo hace de manera aporética porque el “no derecho” solo existe por y para justificar la institución del derecho confundido con la civilización misma, por lo que el término de oposición solo tiene una función retórica. Como jurista apasionado de la sociología, Carbonnier puede escribir que “la diferencia entre derecho y no-derecho [...] puede ser reducida a una diferencia de grado: la diferencia desde más derecho a menos derecho” (Carbonnier, 1995: 24). En cambio, cuando la antropología se atribuye la facultad de pensar la organización de las sociedades considerando como extraña la categoría del derecho, es cuando esta última puede aparecer con un plus de verdad, de aquella verdad que tienen los montajes ficcionales cuya importancia había señalado Maine, y de los que muchos trabajos considerados como antropológicos se convierten involuntariamente en herramientas a falta de haberse planteado siquiera su existencia.

“Lo que es fascista ¡es el lenguaje!”. Uno puede objetar este aforismo lanzado por Roland Barthes en la radio. Cualquier discurso sobre el derecho estaría —de acuerdo con lo que precede— potencialmente contaminado por la malignidad de la razón jurídica, y mi argumento igual que lo demás. ¿Por qué no? Ciertamente hay economistas que opinan que las ciencias sociales se han vuelto caducas desde el momento en el que no sirven al proyecto de globalización mercantil de la humanidad. Sin embargo, se puede considerar que es posible abordar, tal como lo hizo Marx en su época, la economía como un objeto, y no perder toda la esperanza sobre las posibilidades de la antropología de objetivar el derecho. A este respecto, hay que tener en cuenta el enfoque formalista que legitima el uso de las categorías jurídicas, de buena fe, sin pensar mal, como si dieran cuenta de *fenómenos objetivos* irreductibles a un aparato ideológico como el derecho.

Previo a este razonamiento, está la pretensión ingenua de limitar la observación de estos fenómenos a una *dimensión descriptiva*, fuera de cualquier utilización normativa (Renteln, 2013). Este último argumento, predicado también con total buena fe por quienes lo utilizan, choca con la naturaleza del derecho entendido como teoría social que, como tal, desconoce límites y asimila todo lo que se lee en un discurso normativo latente o explícito. Choca así con el hecho de que el derecho es también una antropología, como no deja de recordarlo el dicho latino *ubi societas ibi ius* (donde hay sociedad, hay derecho). El pensamiento jurídico se piensa a sí mismo como universal, y ¿qué ciencia, de no ser la antropología (provista de una dimensión histórica), está en posición de cuestionar esta pretensión de universalidad de una invención romana que está fechada y localizada?

El enfoque fenomenológico consiste en considerar los modos de resolución de los conflictos y las formulaciones de un concepto de orden común como fenómenos intrínsecamente jurídicos. Los debates ya son antiguos entre las aproximaciones *rule centered* y *dispute centered* en la antropología jurídica (*legal anthropology*), generalmente unificadas por la misma preocupación por situarse en el centro de lo que no es la *state law*, a falta de identificar claramente la *ratio scripta*. En busca de “lo que permite distinguir el derecho de las otras formas sociales” (Pirié, 2013: 223), Fernanda Pirié tiene el mérito y el defecto de poner en el mismo plano de análisis el “juridismo” (*legalism*) tal como se manifiesta en la historia del Occidente, en China,

en el Tíbet, bajo el islam y el hinduismo, y en las comunidades locales; todo ese el conjunto bajo el epígrafe de una “antropología del derecho”. El mérito es grande, pues tal como lo había afirmado ya Paul Dresch, la idea de “juridismo”, introducida hace tiempo por Lloyd Fallers, tiene el objetivo de asociar “unos temas recurrentes que aparecen a la vez en las sociedades que conceptualizan el derecho de manera distinta [...] y en otras sociedades que rechazan tal posibilidad” (Dresch, 2012: 1). El mérito es grande porque, en conformidad con el planteamiento de Jack Goody, es antropológicamente necesario franquear la línea de la “Gran Partición” entre el Occidente y lo que no lo es. Pero este mérito conlleva una debilidad: no se franquea la línea sin identificar claramente en qué consiste, y es particularmente difícil en el caso del derecho ya que tiene la propiedad de proyectarse en otros lugares y en diferentes escalas de la sociedad.

A este respecto, el enfoque de Pirié apenas difiere de las evoluciones recientes del derecho comparado que, con el añorado H.Patrick Glenn, erige un verdadero inventario etnológico de las “tradiciones jurídicas mundiales”, sin omitir, en el capítulo denominado “*A Chthonic Legal tradition*”, los terrenos clásicos, indígenas y autóctonos de la antropología jurídica (Glenn, 2010: 61-98). Cualquiera sea el interés factual, etnográfico, de los fenómenos estudiados, lo que plantea problema es la clasificación como “jurídicas” de las sociedades donde el derecho no depende ni de lo político ni de lo religioso, y de aquellas donde sí depende de ello. Estamos, por parte del derecho comparado que engloba la antropología jurídica y por parte de la antropología jurídica que se sitúa, *volens nolens*, bajo la égida del derecho comparado, confrontados con una idéntica empresa de universalización del derecho fundada sobre la analogía de las reglas, de los razonamientos y de las prácticas así acercadas al ámbito de la categoría occidental del derecho que trae el universalismo en su bagaje de partida. Notemos, además, que si el derecho comparado constituye una materia del derecho que, desde el origen, examina las diferencias entre los derechos para favorecer su acercamiento, se convierte en el programa implícito de la antropología jurídica cuando deja de darse una misión clara con respecto al derecho instituido.

La antropología jurídica se ha formalizado como un sub-campo y una sub-disciplina, unas veces en los departamentos de derecho y otras veces en los departamentos de antropología, los cuales no comunican con mucha facilidad cuando existen simultáneamente, o sea, rara vez y sobre todo fuera de la órbita norteamericana. Al focalizarse en la antropología jurídica de los antropólogos, esencialmente anglosajones, Sally Falk Moore juzgaba retrospectivamente que la sub-disciplina estaba “saturada de mensajes políticos”, un mal signo para plantearse el derecho como normatividad distinta de lo político (Moore, 2005: 360). Ya se habrá entendido: el presente artículo no presenta un inventario ni un programa sino, únicamente, algunas reflexiones. Entre estas —y como hecho sobresaliente desde 1945, se puede notar una especie de pérdida de los orígenes que lleva a los antropólogos que hablan del derecho a sólo raramente cuestionar la relación con el derecho especificado, instituido, dotado con expertos que, en inglés, llaman profanos, *lay people*, a los no-juristas. Este silencio no afectaba a los autores de las grandes obras fundadoras

de la antropología del derecho que fueron escritas entre los años 1920 y 1940. Se podrían citar las de Rattray, Schapera o Maunier pero pienso, en particular en lo que concierne a la antropología, en la de Malinowski y, con respecto al derecho, en la de Llewellyn —Hoebel ha siempre afirmado con firmeza que el pensamiento teórico de *The Cheyenne Way* era exclusivamente obra de Llewellyn (Hoebel, 1963: 740, nº 23 sobre Llewellyn & Hoebel, 1941) —. Estas contribuciones fundamentales no han negado nunca haber sido escritas en el marco de un claro diálogo con el derecho positivo.

El objetivo del interés de Malinowski por el derecho, siendo ya célebre, es la decisión de la corte suprema del imperio inglés que obliga en 1919 a “estudiar y comprender “ las costumbres indígenas para permitir integrarlos en el conjunto de “nuestro derecho civilizado”². La premisa del razonamiento de la corte es que “algunas tribus están tan bajas” en la escala de la evolución que sus modales son inconciliables “con el derecho de un pueblo civilizado”. El estudio y la comprensión llegan después, a modo de verificación y como manera de excluir e integrar —estamos pues directamente confrontados con una de estas ficciones eficaces a las que se refería Maine, mediante las cuales el derecho no es un sistema sino efectivamente, como Pierre Legendre lo dirá más tarde, “una masa textual en perpetuo movimiento” (Legendre, 1985 : 169)—.

Malinowski se agarra a ello y produce sobre la base de su experiencia melanesia *Crime and Custom in Savage Society* donde afirma que el derecho es la configuración “de las obligaciones de una persona y de las legítimas aspiraciones de otra” (1926: 55). Todos sus trabajos sobre el derecho llevan a asimilar al “salvaje” con el “civilizado”, a ponerles en pie de igualdad. La tarea del antropólogo, escribe en 1934, debe ser la de “traducir los principios del derecho consuetudinario primitivo en nuestras instituciones administrativas modernas”, porque no hay “ruptura de la continuidad entre nuestra propia sociedad y la de los pueblos primitivos” (Malinowski, 1934: xxx). Malinowski, al igual que todos los grandes fundadores de la antropología, presupone y quiere demostrar la unidad humana para desarticular el racismo y el etnocentrismo. Deseoso de ser útil, preocupado por que se aplique su funcionalismo, lo pone explícitamente al servicio de la obra colonial británica produciendo los saberes que los administradores deben, según él, integrar en su tratamiento de los pueblos indígenas: como unos iguales desde el punto de vista jurídico y no como poblaciones situadas demasiado bajo en la escala de las sociedades para que se validen sus costumbres (Malinowski, 1930).

Ciertamente, el padre del funcionalismo promueve el universalismo jurídico pero el taller de sus montajes está tan claramente expresado que, al igual que en Rattray o Schapera, se ve facilitada la identificación del papel del derecho. La honestidad del humanismo obliga a defender el “derecho consuetudinario primitivo” sin ignorar e, incluso, reivindicando el contexto de urgencia que creaban la colonización y la decisión de la corte imperial. Debido a su preocupación por privilegiar la “configuración de las obligaciones”, Malinowski sigue siendo indispensable —como con la

² Judicial Committee of the Privy Council, *In re: Southern Rhodesia* AC (1919), 47.

revelación del *Kula ring* que inspiró tan fuertemente a Mauss en su *Ensayo sobre el don*— para pensar, olvidando la cuestión de la calificación jurídica, el hecho de que el fundamento de la sociedad no es el interés egoísta sino el compromiso dentro de un ciclo de reciprocidad desinteresada.

Con Llewellyn —al que Malinowski veía un brillante continuador de la interpretación antropológica del derecho primitivo (Malinowski, 1942)—, no se encuentra en el corazón de la sociedad un sistema de orden sino el conflicto, la disrupción, el desnivel entre pretensiones contradictorias que el derecho viene a arreglar, en tanto que elemento regulador que surgiría de lo que contraría el buen desarrollo de la vida social (Llewellyn, 1941). Su *trouble-case method* sigue siendo un instrumento insuperado en el estudio de los conflictos y de sus modos de resolución. Pero en el dispositivo de Llewellyn hay dos dimensiones que parten de los Cheyennes para desembocar en la gran teoría.

La primera concierne a la misma elección de los Cheyennes como objeto de estudio. Karl Nickerson Llewellyn es en los años de 1930 la figura de proa del realismo jurídico, que contribuye a inventar, y que revoluciona hasta hoy en día la enseñanza del derecho al anclarlo en la práctica social en vez de en los dogmas y los principios³. Americano de nacimiento, busca sustentar su tesis de un origen sociológico del derecho sobre la base de un ejemplo americano sacado de los primeros habitantes del país, los indios. En la Universidad de Columbia donde enseña se lo comenta a Franz Boas quien le recomienda a un joven doctorando especialista en los shoshones y en los comanches, E. Adamson Hoebel. Llewellyn le pide a Hoebel que le indique una sociedad india, primitiva pero no demasiado, que sea suficientemente comparable con la sofisticación de las instituciones jurídicas de los Estados Unidos: Hoebel le sugiere a los cheyennes. Es así como el pueblo de las llanuras, deportado a las reservas de Montana, se convertirá en la base de su teoría realista, válida para el conjunto de los americanos, desde los más primitivos hasta los más urbanizados.

En segundo lugar, Llewellyn reivindica abordar a este pueblo primitivo bajo el prisma de un “*American case lawyer*”: convierte conscientemente el derecho que enseña en una técnica de investigación. Es esta manera de asumir su modo de pensamiento lo que le permitirá desarrollar con éxito el arte de la casuística hasta ese grado de cuasi perfección. Al final de su carrera y de su vida, dará no obstante la vuelta a su argumento confesando que adquirió “nuevos ojos” y experimentó una “profunda iluminación” frecuentando la cultura Cheyenne: “usted está de repente confrontado con la belleza de una cultura extraña y puede convertirse en la persona en la que un grano se enraiza, un grano de luz que se siente como en su casa” (Llewellyn, 1960 : 513-514, note 12).

El derecho —sobre todo en países de *Common Law* donde se encarna esencialmente en una series de decisiones de justicia—, es sin duda, junto a la teología, el ámbito donde la casuística y el comentario textual se han desarrollado con una constancia milenaria y un muy alto nivel de sofisticación. Reducir la “belleza jurídica” de los cheyennes a 53 casos, la mayoría de los cuales son narraciones que

³ Con respecto a lo que sigue, véase Assier-Andrieu (1999).

otros observadores hubieran tratado como relatos mitológicos, atestigua sin duda juridicismo. No obstante, este trabajo de campo le permitió desarrollar su teoría del conflicto como creador de normas (más allá de las conveniencias propias del medio de los juristas), de universalizarlo, tal como él mismo universalizaba su conciencia debido al efecto de una revelación cultural: pensar la cultura cheyenne en términos de derecho le llevó simétricamente a pensar los tribunales de apelación y la corte suprema de los Estados Unidos como asambleas cheyennes.

Tanto Malinowski como Llewellyn dan testimonio de un más allá del derecho que subyace a cualquier sociedad. En ambos, la ambición de universalismo confirma la común humanidad de las culturas en la investigación de las fuentes de la normatividad, es decir de las causas y de las primeras influencias que crean, retomando a Althusius, la *consociatio*, las normas primeras de la elaboración social. Es legítimo pasar por el derecho, que es una de sus manifestaciones históricas, aquella que ha conocido —con Europa y su expansión— más éxito para comprender la normatividad. Sin embargo es un orden de problemas que interesa a todas las ciencias, empezando por la física. Resulta así singular que, cuando recientemente sale a la luz un balance de los conocimientos transdisciplinares sobre la normatividad, la única contribución de las ciencias sociales concierna al derecho y no al teórico culto del liberalismo económico, Friedrich von Hayek, quien habla de “orden espontáneo del mercado” e ignora tanto la reciprocidad desinteresada de Malinowski como las capacidades pacificadoras del conflicto en Llewellyn (Gorazda, 2013).

Como ciencia holística, la antropología es una ciencia de la normatividad, que plantea entre otras cosas la cuestión de las correlaciones entre representaciones simbólicas y lógicas normativas. ¿Debe convertirse en auxiliar del derecho —él mismo fuertemente normativo y productor de la ciencia de su propia normatividad— para enriquecerse? o, por el contrario, ¿debe perderse convirtiéndose en la ciencia auxiliar de un saber englobante cuya coherencia y sutilidades se le escapan? Todo esto con la ignorancia mutua de la antropología general por parte de los juristas o de los antropólogos juristas de las facultades de derecho, y de las grandes corrientes del pensamiento jurídico por parte de los antropólogos. No obstante, existe un territorio común y la antropología del derecho es una necesidad urgente.

4. El derecho como cultura

La antropología es sin duda pertinente cuando opone, frente al derecho, unas lógicas culturales que permiten reducirlo a lo que él es también, es decir un fenómeno de cultura e, incluso, a medida que pasa el tiempo y dada la amplitud del fenómeno, una cultura en sí misma. Como lo atestiguaba Llewellyn después de la experiencia cheyenne, es gracias a la fuerza de expresión de una realidad cultural cuando pueden sobresalir con claridad las diferencias con otras realidades culturales. La potencia del mito explica las ordalías del Norte de Togo (Verdier, 2013): el derecho se detiene y deja de pensar ante aquello que le parece irracional ya que también posee sus propios mitos y su propia racionalidad. Los múltiples modos en los que la justicia tiene que ver con el parentesco en el Mediterráneo pone de relieve una de las paradojas del derecho que, desde Roma, se funda sobre la reglamentación de

la filiación y no al revés (Terradas, 2008: 76-105). Haciendo lo que hacen desde la segunda mitad del siglo XIX, estudiar las culturas, es como antropólogos y antropólogas tienen entre sus manos el extraordinario poder heurístico de racionalizar lo irracional, desacralizar lo sagrado y dismantelar las componendas políticas.

Cuando Tylor definía “la cultura o la civilización” como “este conjunto complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y todas las demás capacidades y costumbres adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1871), hablaba efectivamente de “hábitos”, de prácticas regulares inscritas en el tiempo; si integra de manera distinta el derecho y la costumbre es porque a diferencia del admirado Maine, no es jurista sino ante todo museógrafo. El giro de los años 80’ en el siglo XX, que ha visto nacer la antropología como crítica cultural, ha incorporado los propios discursos de los antropólogos dentro del objeto de estudio, cuestionando la legitimidad de la etnografía antes que los pensadores post-coloniales se hayan empeñado en desacreditar la antropología porque sería una ciencia fundada exclusivamente sobre la superioridad del investigador con respecto al “*native informant*” (Spivak, 1999: 73).

De modo más prudente, preocupada por evitar el esencialismo y la visión de las culturas como mónadas yuxtapuestas —una visión tan simplista que permite preguntarse si es posible que haya surgido en la mente de un antropólogo experimentado en trabajo de campo— se ha podido redefinir la cultura como un objeto “históricamente producido, globalmente interconectado, cuestionado internamente, y cuya identidad y prácticas están marcadas por unos límites ambiguos” (Merry, 2001: 41). La ambición de una definición como esta pretende seguramente integrar el mundo creado por las nuevas tecnologías y por la subida creciente de la importancia de los derechos humanos como referente jurídico de la globalización. Pero el problema radica en que la autora generaliza en beneficio del modelo liberal y en detrimento de aquellas culturas o dimensiones en la cultura que escapan a la interconexión física o moral, a la democracia (contestación interna) y a la ambigüedad de los límites.

En la modernidad, muchos aspectos de la cultura escapan a lo que la ideología liberal presenta como ineluctable, empezando por la tradición del libro y de la biblioteca, nuestras maneras de enseñar de modo personal y la asimetría entre quien sabe y quien aprende, unidos dentro de una misma comunidad de razón, en contra de la desmaterialización de los textos, la retirada de cualquier sociabilidad y la individualización extrema de quien busca saber y que encontrará una guía solo si conoce unas cuestiones que nada le predispone a plantear. En la modernidad y en la inmensa parte del mundo que no es moderno, incluidas las supervivencias de mitos y códigos relacionales campesinos en el seno mismo de las sociedades modernas, podemos multiplicar hasta el infinito los ejemplos que se resisten a la definición de Merry al negar a las culturas la facultad de mantenerse de pie por sí mismas, es decir sin someterse al complejo liberal que encuentra su forma económica en el capitalismo de mercado y su forma jurídica, moral y religiosa, en los derechos humanos, universales e individualizados.

En vez de definir la cultura en relación al modelo liberal, propongo plantear sus principales propiedades: *reivindica una serie de valores colectivos declinados en*

orden jerárquico y constitutivos de una ideología; valora la transmisión de estos valores (es lo que se entiende generalmente por “tradicición”); sirve de referencia para la identificación de un grupo social que comparte las mismas representaciones, para sus miembros y con respecto a los demás; por último, se dota a sí misma de los medios necesarios para mantenerse relativamente inaccesible a la transformación mediante un acto de voluntad consciente. El derecho es sin duda una ideología, se perpetúa por tradición (facultades, escuelas y colegios profesionales), incluye a todos los que se reconocen, por formación o profesión, con la cualidad de juristas, y es reticente a dejarse transformar debido a la mera evolución de las costumbres (o a la voluntad de uno solo: sabemos todo lo que el Código Napoleón debe a los pensadores y a las reglas del Antiguo Régimen así como a los usos campesinos). En democracia, el derecho espera que la ley lo haga, y vigila que esta no ponga en peligro su coherencia, que se expresa mediante el principio de no contradicción de sus lógicas de razonamientos y de sus disposiciones.

Entre las numerosas posibilidades que se abren a la antropología del derecho, se puede distinguir la misión de explorar el derecho originario, el derecho occidental, tanto en su epicentro como en todas sus ramificaciones fuera de su matriz, allí donde se manifiesta el principio imperial *ubi societas ibi ius*. Este famoso principio rechaza a priori el punto de vista indígena para sustituirlo por un punto de vista occidental marcado por el sello de aquella misma verdad que le proporciona su pertinencia universal. Repitémoslo, desde ciertos enfoques de antropología jurídica, es indiferente al método teorizar indistintamente a partir de ámbitos (occidentales u occidentalizados) donde el derecho ha sido históricamente especificado como normatividad, y de ámbitos donde las reglas, englobadas por estos antropólogos dentro de “lo jurídico”, están sometidas a lo político, lo religioso o, como en el Islam, donde todas las relaciones sociales son tributarias de una misma sumisión a una revelación profética. El fenómeno consistente en la confesión del indígena o la adopción por el autóctono de términos jurídicos no debe engañar a nadie. Cuando una reivindicación autóctona pretende tener alguna posibilidad de éxito ante una jurisdicción occidental, tiende a presentarse en acuerdo con los términos esperados por la potencia tutelar, es decir según el lenguaje del derecho, sacrificando la validez probatoria del concepto autóctono y reduciendo la ambición de poseer lo propio a la de ejercer un derecho minoritario o subordinado sobre una parte del espacio ancestral (Assier-Andrieu, 2011: 139-186). El universalismo jurídico logra así ser interiorizado por aquellas mismas culturas que pueden oponerle su relatividad. La tendencia observada en Canadá, y en particular en Nunavut (Martin, 2013), de objetar unas series de epistemes autóctonos frente a la antropología general, participa más de la preocupación (alimentada por juristas autóctonos formados en derecho positivo) por controlar y vender el acceso al terreno a intrusos que sacarían provecho de ello sin que revierta localmente, que del hecho de unir las fuerzas locales con las fuerzas académicas (allí donde se encuentran) cuando luchan por la preservación de las culturas. No se preserva una cultura adoptando los medios mercantiles y jurídicos que la alienan.

La puesta en evidencia de las proyecciones jurídicas occidentales, de las proyecciones intelectuales, conceptuales, más sutiles, contribuye tanto a la redefinición de

las culturas como a la descripción más precisa, en sus confines exteriores, del aparato teórico e institucional del derecho de origen occidental. Es posible y deseable, cualquiera que sea la escala, continuar con la obra sistematizada por Martin Chanock en lo que respecta al África de influencia británica, consistente en contextualizar los flujos de transmisión de los modelos jurídicos bajo la pluma de los antropólogos de ayer y de hoy, o de los juristas —siempre abiertos a la diferencia— especialistas en “cuestiones indígenas y consuetudinarias” (Chanock, 1998[1985]). El análisis conceptual de los relatos de antropología jurídica puede extenderse, especialmente hoy en día ante las jurisdicciones occidentales, a los numerosos asuntos de “defensa cultural” en los cuales, por ejemplo, la persona acusada, en nombre de los derechos de la mujer o del niño de una escisión, se apoya en su origen para reivindicar el haber aplicado la norma de su cultura (Renteln, 2004). Las situaciones de emigración masiva en dirección a los países occidentales crean las condiciones para un cuestionamiento directo de la cultura jurídica occidental en nombre de una normatividad llamada “cultural”, cuyos expertos e intérpretes son los antropólogos especialistas de los países de origen de los acusados que invocan la “excusa cultural”. El ámbito es amplio, está en pleno desarrollo y relativamente pobre en cuestión de conceptualización.

El relanzamiento, deseado precedentemente, del concepto de cultura puede acompañar este vasto movimiento de observación y de análisis y rehabilitar de este modo las múltiples diferenciaciones que la experiencia humana atestigua y que la ideología del mercado global borra deliberadamente. A contracorriente de esta ideología, al igual que de la del universalismo jurídico, la antropología aporta su relativismo intrínseco ya que es, según la devisa de Marshall Shalins “el estudio y el respeto de las culturas de los otros pueblos”. Para el antropólogo, el otro pueblo puede empezar en la puerta del Palacio de Justicia o de la escuela de derecho. La parte “respeto” impone deslindar todas las cosmologías y todos los esquemas de interpretación de lo perceptible, mientras, naturalmente, la parte “estudio” liga el artesanazgo del científico con su *libido sciendi* y la comunidad de los científicos que comparten la inevitable creencia en la universalidad de la razón; de no ser así —pensemos nuevamente en el ejemplo canadiense— ya no hay alteridad, ya no hay cabida para el yo, ya no hay conocimiento. Lo universal, en este sentido, radica en que existe una multitud de culturas movedizas e interactivas que se imitan, colaboran o compiten, compatibles entre sí o incompatibles, que ningún tipo de doctrina puede legítimamente pretender ordenar dentro de una clasificación jerárquica sin adoptar una ideología u otra.

Tratándose de derecho, el antropólogo y el jurista se reúnen en torno a una idéntica concepción del hombre concreto, diverso y constituido por afectos y perceptos, frente a la perspectiva del fin de la coexistencia de las culturas y el emborrónamiento de la cultura jurídica ante al advenimiento del hombre abstracto, individualista y desafiado, bajo el movimiento hegemónico de un liberalismo globalizado que no quiere reconocer ni sujetos de derecho ni seres de culturas sino únicamente productores intercambiables y consumidores condicionados.

Traducción: Marie José Devillard

5. Referencias bibliográficas

ASSIER-ANDRIEU, Louis.

1996 *Le droit dans les sociétés humaines*. Paris: Nathan.

1999 « La genèse réaliste de l'anthropologie du droit. Etude sur *La Voie Cheyenne* », en K.N. Llewellyn & E.A. Hoebel, *La Voie Cheyenne. Conflict et jurisprudence dans la science primitive du droit*, [1941] traduction de Louis Assier-Andrieu. Paris: LGDJ, vii-xxix.

2011 *L'autorité du passé. Essai anthropologique sur la Common Law*. Paris: Dalloz.

CARBONNIER, Jean.

1995 [1963] « Droit et non-droit », en J. Carbonnier, *Flexible Droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*. Paris : LGDJ.

CHANOCK, Martin.

1998 *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Cambridge: Cambridge University Press.

DRESCH, Paul.

2012 “Legalism, Anthropology and History: A View from Part of Anthropology”, en P. Dresch & H. Skoda (Eds.), *Legalism. Anthropology and History*. Oxford: Oxford University Press, 1-38.

GEERTZ, Clifford.

1983 « Fact and Law in Comparative Perspective », en C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

GLENN, H. Patrick.

2010 *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*. New York: Oxford University Press.

GORAZDA, Marcin.

2013 “Normativity According to Hayek”, en J. Stelmach, B. Brozek & M. Hohol (Eds.), *The Many Faces of Normativity*. Cracovie: Copernicus Center Press.

GROSLEY, Pierre-Jean.

1757 *De l'influence des loix sur les mœurs*. Nancy-Paris : Société Royale de Nancy.

HOEBEL, E. Adamson.

1964 « Karl Llewellyn –Anthropological Jurisprude », *Rutgers Law Review*, 18.

LEGENDRE, Pierre.

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

LLEWELLYN, Karl Nickerson.

1960 *The Common Law Tradition – Deciding Appeals*. Boston: Little, Brown & Co.

LLEWELLYN, Karl Nickerson; HOEBEL, E. Adamson.

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

LUHMAN, Niklas.

1985 *A Sociological Theory of Law*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

MAINE, Henry Sumner.

1975 [1861] *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Reprint. Gloucester: Peter Somith.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1926 *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

1930 "The Rationalization of Anthropology and Administration", *Africa*, 3: 405-430.

1934 "Introduction", en H.I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia. A Study of Primitive Legal Institutions*. Londres: Christophers

1942 "A New Instrument for the Interpretation of Law – Especially Primitive. A Review of *The Cheyenne Way*", *Lawyers Guild Review*, II, 3: 1-12.

MARTIN, Thibault.

2013 "Normativité sociale et normativité épistémique: la recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon", *Socio*, 1, 135-154.

MERRY, Sally Engle.

2001 "Changing Rights, Changing Culture", en J.K. Cowan, M.-B. Dembour & R.A. Wilson (Eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

MOORE, Sally Falk.

2005 "Certainties Undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999", en S.F. Moore, *Law and Anthropology: A Reader*. Malden: Blackwell.

MORGAN, Lewis Henry.

1871 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Contributions to Knowledge, XVII.

PIRIÉ, Fernanda.

2013 *The Anthropology of Law*. Oxford: Oxford University Press.

RENTELN, Alison Dundes.

2004 *The Cultural Defence*. New York: Oxford University Press.

2013 "The Significance of Culture Differences for Human Rights", In C. Holder & D. Reidy (eds), *Human Rights: The Hard Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 79-99.

SCHIAVONE, Aldo.

2008 [2006] *Ius. L'invention du droit en Occident*, traduction de Geneviève et Jean Bouffartigue. Paris : Belin

SPIVAK, Gayatri Chakavorty.

1999 *Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge & Londres: Harvard University Press.

TERRADAS SABORIT, Ignasi.

2008 *Justicia Vindicatoria. De la ofensa e indefension a la imprecacion y el oraculo, la vindicta y el talion, la ordalia y el juramento, la composicion y la reconciliación.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

TYLOR, Edward Burnett.

2010 [1871] *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom.* Cambridge: Cambridge University Press, reprint.

VERDIER, Raymond.

2013 “L’Invisible, la Nature et ses Justices” en R. Verdier, N. Kalnoky & S. Kerneis (Dir.), *Les justices de l’invisible*, Paris, L’Harmattan, 15-44.