

*En memoria de
Claudia Olvera*

VICTORIA CHENAUT
MARÍA TERESA SIERRA
(COORDS.)

**PUEBLOS INDÍGENAS
ANTE EL DERECHO**

Primera edición 1995



PROBLEMAS TEÓRICO-METODOLÓGICOS EN LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA*

Jane F. Collier**

Introducción

En este artículo expongo el desarrollo metodológico y teórico reciente de la antropología jurídica norteamericana. Ya que los lineamientos actuales reflejan viejas preocupaciones, dedicaré la mayor parte de esta ponencia a presentar una breve historia de la antropología jurídica en los Estados Unidos, cómo la he experimentado y la entiendo. Mi enfoque se centra en mi experiencia por dos razones: primero, porque ha sido ésta la que dio forma a mi entendimiento. Otros estadounidenses que se consideran antropólogos jurídicos podrían contar una historia diferente a la mía. En segundo lugar, quiero ilustrar las cuestiones teóricas y metodológicas que discutiré con ejemplos tomados de mi investigación entre los tzotziles de Zinacantán, Chiapas.

El derecho no era mi interés original. Cuando llegué a México por primera vez, en 1960, a la edad de 19 años, como pasante de licenciatura participando en el proyecto Harvard-Chiapas, organizado por el Profesor Evon Z. Vogt de la Universidad de Harvard, estudié las costumbres de cortejo (J. Collier, 1966; 1968). Pero mientras continuaba haciendo trabajo de campo en Zinacantán me vi en la necesidad de encontrar un tema para mi proyecto de tesis de doctorado. El profesor Vogt sugirió que estudiara el derecho consuetudinario zinacanteco. Como no sabía nada de estudios antropológicos de sistemas jurídicos en sociedades no occidentales, me recomendó que escribiera a Laura Nader, profesora de la Universidad de California en Berkeley. Ella había hecho su investigación doctoral sobre los procesos jurídicos entre los zapotecos de Oaxaca, y se encontraba en ese momento a la cabeza en la redefinición del subcampo de la antropología jurídica en los

* Traducción realizada por Deborah Dorotinsky.

** Profesora del Departamento de Antropología, Universidad de Stanford, California, EUA.

Estados Unidos. Laura Nader muy amablemente respondió a mi solicitud de ayuda mandándome una lista de libros para consultar.

El debate en torno a la definición del derecho

Uno de los primeros libros en la lista de Laura Nader era el clásico de E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man*. La lista incluía también libros y artículos mencionados por Hoebel, especialmente el libro de Malinowski *Crime and Custom in Primitive Society* y los artículos de Radcliffe-Brown "*Social Sanctions*" y "*Primitive Law*" (1952). En su libro, Hoebel trata sobre dos debates intelectuales interrelacionados: uno sobre la definición del derecho y el otro acerca de los métodos para estudiar los órdenes jurídicos de las sociedades "primitivas". Ambos debates se interconectaban porque las distintas definiciones de derecho implicaban, obviamente, diferentes métodos para estudiar el tema.

Estos debates ocurrían principalmente entre Malinowski y Radcliffe-Brown, y tuvieron lugar entre la Primera y Segunda guerras mundiales. Cada uno de estos académicos se preocupaba por desarrollar una definición del derecho que pudiese distinguir entre *ley* y *costumbre*, para así poder responder a la pregunta de si las sociedades "primitivas" tenían derechos como las sociedades "civilizadas", o si meramente tenían costumbres. Distintas respuestas a esta cuestión de las definiciones implicaban, a su vez, distintas soluciones a las preguntas metodológicas encaminadas a descubrir si acaso los conceptos desarrollados por los juristas occidentales para analizar el derecho de sociedades con leyes escritas y cortes formales, podían ser utilizados para analizar los sistemas de normas de todos los pueblos.

Como Malinowski argumentaba que todas las sociedades, incluyendo las "primitivas", tenían derechos, era necesario distinguir la ley de la costumbre de forma tal que le permitiera encontrar normas jurídicas donde no existían leyes escritas, jueces profesionales o tribunales. Por lo tanto, aseveró que cada sociedad tenía algunas reglas que eran demasiado importantes para ser dejadas al azar (1926). Dichas reglas debían ser puestas en vigor, pero no por tribunales que tuvieran el poder de obligar a su cumplimiento. En cambio, la gente debía ser compelida a obedecer normas importantes porque hacerlo formaba parte de su interés social y económico. Malinowski aisló la reciprocidad y el aspecto público como los mecanismos sociales que alientan a la gente a cumplir sus obligaciones sociales. Como su propuesta implicaba una definición de derecho aplicable a la ausencia de jueces y tribunales, tuvo que sugerir un método que no dependiera de conceptos desarrollados por juristas occidentales para estudiar sus propias sociedades. Por

lo tanto, alentó a los investigadores a usar conceptos formulados por científicos sociales, en particular economistas y sociólogos.

Radcliffe-Brown, el oponente de Malinowski, propuso que no todas las sociedades tienen derecho. Siguiendo a Roscoe Pound en la definición del derecho como "control social a través de la aplicación sistemática de la fuerza de una sociedad políticamente organizada" (1952:212). Radcliffe-Brown concluyó que las sociedades sin gobierno centralizado, en particular aquéllas que carecían de jefes organizados y de tribunales, no tenían derecho, sólo tenían costumbres. Al confinar el derecho a las sociedades con gobiernos centralizados y sistemas organizados de fuerza coercitiva, este autor dio a entender que los conceptos desarrollados por los juristas occidentales para estudiar sus propios tribunales y leyes, podían ser utilizados por los antropólogos que trabajaban en sociedades no occidentales que tuvieran leyes de acuerdo con esta restringida definición.

Creo que el debate entre Malinowski y Radcliffe-Brown en torno a la definición del derecho debe ser entendido en el contexto de las necesidades prácticas de los administradores coloniales. Los oficiales coloniales encargados de la administración de la política del *Indirect Rule* (gobierno indirecto) se vieron encarados por el problema de decidir cuáles costumbres nativas eran normas jurídicas que debían ser puestas en vigor como necesarias para el orden social (o suprimidas como contrarias a los estándares europeos de moralidad y justicia). Antes de la Segunda guerra mundial, varios antropólogos británicos que trabajaban en África, intentaron codificar las normas de determinados grupos (por ejemplo, Schapera, 1938). En las Filipinas, Barton trató de recabar las normas de los ifugao (1919) y los kalinjas (1949) para los administradores estadounidenses.

Después de la guerra, los acelerados procesos de descolonización hicieron que el debate sobre la definición fuera irrelevante. No sólo los administradores coloniales se vieron descargados de tener que administrar las normas de sociedades no occidentales, sino que los parlamentos de los Estados-nación recién constituidos quisieron escribir su propia ley. Las élites gobernantes de la mayoría de los nuevos Estados quisieron desarrollar una codificación nacional única, que se aplicara a todos los ciudadanos y fusionar todos los tribunales en una sola jerarquía. No estaban interesados en conservar, mucho menos en fomentar y poner en vigor, las diferentes costumbres o normas jurídicas de grupos étnicos subordinados.

El ensayo de síntesis de Hoebel

E.A. Hoebel (quien expone sus tesis después de la Segunda Guerra Mundial), propuso una definición de derecho que trataba de combinar el énfasis

de Radcliffe-Brown en las sanciones coercitivas con la habilidad de Malinowski para encontrar leyes en todas las sociedades (1954). Pero él estaba involucrado en un proyecto diferente. En lugar de definir el derecho para funcionarios coloniales enfrentados con los problemas prácticos de administrar las normas jurídicas de los pueblos colonizados, Hoebel quería descubrir los *postulados jurídicos* implícitos, subyacentes en las normas jurídicas de sociedades ampliamente diferenciadas. Creo que el proyecto de derecho comparado de Hoebel también necesita ser entendido en su contexto histórico, puesto que escribía en un tiempo en el que mucha gente esperaba que la paz mundial, a través del derecho, pudiera ser alcanzada si las Naciones Unidas lograban establecer un código internacional basado en entendimientos universalmente compartidos sobre la justicia y los derechos humanos. A esta meta contribuiría el proyecto de Hoebel al desarrollar un marco teórico y metodológico para comparar empíricamente los postulados jurídicos de todos los pueblos.

Frente a este interés, Hoebel necesitaba una definición de derecho que le permitiera encontrar normas jurídicas en grupos que carecían de gobiernos centralizados, tribunales y leyes escritas. Pero como quería dirigir sus descubrimientos a los juristas internacionales, necesitaba también una definición que permitiera a los investigadores el uso de conceptos metodológicos desarrollados por los juristas occidentales. Hoebel logró su cometido, en mi opinión, no al encontrar el término medio entre las posturas opuestas de Malinowski y Radcliffe-Brown, sino adoptando la postura de éste último. Al igual que Radcliffe-Brown, Hoebel distinguía la ley de la costumbre, definiendo las leyes como reglas que eran puestas en vigor mediante la aplicación de sanciones coercitivas, pero evitó el problema de tener que tratar a algunas sociedades como carentes de leyes al omitir el requisito de Radcliffe-Brown de "sociedades políticamente organizadas" (1952: 212). En su lugar, Hoebel requirió sólo individuos o grupos que poseyeran el privilegio socialmente reconocido de usar la fuerza para administrar sanciones (1954:28). Las autoridades jurídicas de Hoebel podían ser sólo parientes mayores de los disputantes.

Hoebel también siguió a Radcliffe-Brown al echar mano de las metodologías de los juristas occidentales. Propuso el método del "estudio de caso" para estudiar las normas jurídicas de cualquier sociedad (1954:35). Dijo a los antropólogos que enfocaran los "casos de disputas" para así encontrar cuál norma o regla sería elegida por las autoridades socialmente reconocidas, cuando eran confrontadas con dos o más de ellas o con interpretaciones contradictorias o incompatibles de una regla. Las normas que prevalecían en un caso de disputa podían ser consideradas *jurídicas*.

Hoebel recurrió al método del estudio de caso de Karl Llewellyn, un profesor de derecho de la Universidad de Columbia, quien fue su maestro y colaborador. Llewellyn fue una figura importante en la corriente estadounidense de teoría del derecho conocida como "realismo jurídico",

cuya concepción del derecho, tomada de Oliver Wendell Holmes, consistía en tratarlo como predicciones de lo que los tribunales decidirían (véase Lloyd, 1972:400). Llewellyn también instrumentó y desarrolló el método de estudio de caso como una herramienta para enseñar a los estudiantes de las escuelas de derecho en Estados Unidos (1930). Debido a que este país había tomado prestado el sistema de *Common Law* de Gran Bretaña, en contraste con el sistema de derecho civil estandar en el continente europeo, el precedente era un determinante más importante del derecho que las leyes escritas. Llewellyn, por tanto, abogaba por el estudio de "casos" (en lugar de reglas legisladas o decisiones judiciales) como una manera para que los estudiantes pudieran aprehender los principios y normas que les permitirían predecir la decisión de los tribunales.

En su libro de 1954, Hoebel contrasta el "método de caso" con los dos métodos previos caracterizados como inferiores: un método *descriptivo*, asociado con el enfoque de Malinowski sobre los procesos jurídicos y un método *ideológico*, asociado con el enfoque de Radcliffe-Brown sobre las reglas. Hoebel criticó ambos métodos como incapaces de distinguir las normas jurídicas de las costumbres. Acusó a los antropólogos que usaban el método "descriptivo" en la búsqueda de regularidades observables en el comportamiento, de no poder distinguir entre aquellas regularidades debidas a la puesta en vigor de normas y las debidas a la falta de incentivo para comportarse en otra forma. A los antropólogos que usaban el método "ideológico", que consistía en registrar las normas de un grupo étnico enumeradas por ancianos conocedores, Hoebel los acusó de fallar en la distinción de las normas "vivas" (puestas en vigor) y las normas de "letra muerta" que la gente recordaba, pero cuyas infracciones pasaban ignoradas. El método de caso, discutía Hoebel, permitiría a los antropólogos separar las normas vivas puestas en vigor, de las normas que no lo requerían o cuyas infracciones pasaban sin castigo.

Hoebel no fue el único antropólogo de su tiempo que se centró en las decisiones de los hombres en puestos de autoridad para distinguir entre normas jurídicas y costumbres. Leopold Pospisil en su estudio sobre un grupo de Nueva Guinea (1958), también enfocó las decisiones de líderes políticos como una manera de descubrir las normas que pudieran compararse con las normas jurídicas occidentales.

El debate Gluckman-Bohannon sobre procesos judiciales

Mientras Hoebel y Pospisil buscaron definiciones de derecho que les permitieran aislar las normas de un pueblo y, por tanto, descubrir los postulados jurídicos o principios jurídicos implícitos en un cuerpo dado de nor-

mas; otros antropólogos estudiaron la toma de decisiones judiciales para entender cómo los jueces o los hombres en posición de autoridad tomaban las decisiones. Una vez que los realistas definieron el derecho como predicciones acerca de los fallos de los tribunales, los juristas se interesaron, comprensiblemente, en cómo los tribunales se desenvolvían para tomar decisiones sobre los casos de su competencia. En los Estados Unidos, Cardozo desarrolló un esquema teórico para comprender el "proceso judicial" (1928). Max Gluckman retomó el esquema de Cardozo y lo utilizó para comprender los razonamientos de los jueces barotse que observó en, la entonces, Rodesia del Norte (1955). Gluckman concluyó que los jueces barotse recurrían a los mismos mecanismos que los jueces estadounidenses: costumbres, ética, moral, ideas sobre lo que un "hombre razonable" haría, etcétera. Las similitudes apuntadas por Gluckman entre los procesos judiciales barotse y los occidentales le llevaron a concluir que las personas encaradas con tareas similares usaban herramientas similares: dondequiera que los hombres con autoridad tienen que decidir sobre casos de normas en conflicto o interpretación, utilizarán herramientas similares para llegar a una decisión.

Paul Bohannan no estuvo de acuerdo con las conclusiones de Gluckman (1957). Después de estudiar a los *tiv* de Nigeria, Bohannan postuló que los jueces *tiv* no razonaban igual que los occidentales, sino que se basaban en conceptos específicos de su cultura para decidir sobre los casos que se les presentaban. El "debate Gluckman-Bohannan", como llegó a conocerse en la antropología jurídica angloamericana, era similar al debate "formalista-substantivista" en antropología económica. Gluckman, como los formalistas económicos, sostuvo que los conceptos analíticos occidentales podían aplicarse universalmente para arrojar luz sobre procesos sociales similares. Bohannan, a quien se asociaba con la escuela substantivista en antropología económica, argumentó que los antropólogos no debían utilizar conceptos occidentales para estudiar los procesos económicos y políticos de pueblos no-occidentales. Bohannan, por ejemplo, acusó a Gluckman de haber interpretado erróneamente los conceptos jurídicos barotse al forzarlos dentro de las categorías de la jurisprudencia occidental y convocó a los antropólogos a trabajar en las lenguas nativas para descubrir los sistemas "folk" usados por los nativos para interpretar y manejar sus conflictos y transacciones económicas.

Yo he tomado partido por Gluckman en lugar de Bohannan en este debate sobre cómo analizar los procesos judiciales. Creo que el primero estaba en lo correcto al argumentar que las personas enfrentadas a tareas similares tienden a desarrollar conceptos similares. Si los jueces *tiv* razonaron diferente a los barotse, como aseguró Bohannan (y yo acepto), me parece que lo hicieron no tanto porque los *tiv* desarrollaran conceptos culturalmente únicos, sino porque sus jueces se enfrentaron a tareas distintas que sus contrapartes barotse (véase J. Collier, 1988).

El proceso de disputa

Durante los años sesenta, Laura Nader cambió el enfoque de la antropología jurídica en los Estados Unidos para incluir tanto a los litigantes como a los jueces. Organizó dos conferencias sobre antropología jurídica que centraron su atención en lo que llamó "proceso de disputa" (Nader, 1960; 1965). Además de estudiar los conceptos usados por los jueces para decidir sobre los casos que se les presentaban, instó a los antropólogos a estudiar cómo los litigantes tomaban decisiones sobre la manera de manejar sus agravios. Por lo tanto, dejó de lado el proyecto original de Hoebel de comparar normas jurídicas y se interesó en comparar las formas de manejar disputas. Nader entrenó a un grupo de estudiantes de Berkeley en el abordaje de los procesos de disputa y los envió alrededor del mundo a recolectar datos para su proyecto comparativo (Nader y Todd, 1978).

La metodología propuesta por Nader para estudiar los procesos de disputa fue una extensión del estudio de caso de Hoebel. En lugar de encauzar a sus estudiantes para recabar casos de conflicto entre dos o más personas con el objeto de descubrir las normas que prevalecían, los encaminó a registrar instancias de agravio (que podían ser sentidas tan sólo por un individuo) para así descubrir cómo los ofendidos buscaban compensación. Nader observó que la mayoría de los grupos sociales ofrecen a los individuos una gama de alternativas para el manejo de agravios, que van desde evitar la confrontación o intentar la persuasión mutua para resolverla, pasando por formas de mediación, arbitrio y adjudicación. Al comparar procesos de disputa entre culturas, Nader esperó descubrir los patrones alternativos que los individuos en confrontación tenían a su alcance y, por ende, patrones en los tipos de casos sobre los cuales los jueces debían tomar decisiones.

Cuando pienso en retrospectiva acerca de mi investigación sobre el derecho consuetudinario zinacanteco, llevada a cabo en los años sesenta, puedo ver cómo el marco teórico que Nader estaba desarrollando me ofreció una forma de comprender lo que estaba observando en Zinacantán. Debido a que Nader me recomendó usar el libro de Hoebel (1954) como guía, comencé mi investigación haciendo un recuento de casos de problemas. Sin embargo, pronto descubrí lo que, creo, la mayoría de los recolectores de casos descubren: que el proceso de disputa es mucho más revelador que los términos de acuerdos en los que Hoebel estaba interesado. Los patrones recurrentes en los resultados de los casos parecían deberse menos a las formas en común, en las que los jueces tomaban decisiones, que a las regularidades en los tipos de casos que llegaban a las autoridades. Las normas que prevalecían en los casos de conflicto se debían no tanto a las nociones zinacantecas sobre lo correcto y la justicia, sino más bien a las similitudes en las restricciones o incentivos que moldeaban las decisiones de los disputantes en conflicto.

Registré casos en Zinacantán pidiendo a los antiguos presidentes y a los ancianos del paraje que me relataran sobre conflictos que hubieran arreglado. Aunque quería observar casos en sí (y de hecho, pasé algún tiempo con el presidente en el Cabildo), encontré difícil, siendo una mujer joven, sentarme en la banca del Cabildo con las autoridades municipales. Todos los dignatarios eran hombres y yo no sabía suficiente *tzotzil* para poder seguir los complejos, y a veces apasionados, argumentos de los disputantes.

Al analizar los casos que recolecté en Zinacantán, encontré que las personas entrevistadas tendían a explicar los resultados enfocándose en los litigantes y no en las terceras partes (mediadores) o los jueces. En lugar de hablar sobre reglas, valores o normas, comúnmente relataban historias sobre relaciones pasadas entre las personas involucradas en la disputa. Si, por ejemplo, preguntaba a un informante por qué un hombre que golpeaba a otro era encerrado en la cárcel por tres días, me decía que la ley o la tradición zinacanteca no requería que los ofensores fueran encarcelados, sino contaba una larga historia sobre las relaciones previas de la víctima con el ofensor y daba una descripción detallada de lo que cada uno había dicho durante el proceso de arreglo.

Mi tentativa para utilizar el modelo de estudio de caso de Hoebel, me llevó a adoptar el enfoque de Nader sobre los litigantes y los jueces, y a seguir a Malinowski usando conceptos tomados de las ciencias sociales en lugar de la jurisprudencia. Estuve particularmente influenciada por el artículo de Frederik Barth (1966) "*Models of Social Organization*". Su argumento referente a que los patrones de comportamiento observados por los científicos sociales eran resultado de regularidades en las restricciones e incentivos que moldean las elecciones individuales en lugar de las reglas sancionadoras, me orientó al análisis de los procesos políticos y económicos que afectan los deseos de las personas y los medios con los que cuentan.

Mi libro *Law and Social Change in Zinacantan* se divide en tres partes. En la primera se examinan los diferentes tipos de procesos de disputa, pasando por un ofensor que sólo pide perdón a la víctima, a instancias donde los casos son llevados a las autoridades del paraje y del municipio, y apelaciones a los funcionarios ladinos, como el Agente del Ministerio Público en San Cristóbal. En la segunda se analizan los conceptos jurídicos zinacantecos. Siguiendo la metodología propuesta por Bohannan (1957), analicé palabras *tzotziles* usadas en las disputas para así descubrir los conceptos "folk" de los zinacantecos para entender y manejar conflictos. En la tercera parte del libro examinamos los tipos de disputas, clasificándolos de acuerdo con las relaciones entre los litigantes: desde disputas por herencia entre parientes, disputas maritales entre esposos, conflictos entre parejas cortejantes y sus parientes, disputas entre vecinos, a los no muy frecuentes conflictos con extraños.

Mi análisis de los conceptos "folk" zinacantecos reveló que las personas creían que las disputas causaban enfermedades. Cuando alguien se sentía

agraviado, su corazón enojado lloraba a los dioses pidiendo venganza, incluso si la persona enfadada no estaba consciente de hacerlo. Los dioses respondían mandando una enfermedad al ofensor o a alguien de su familia. Como las familias zinacantecas tendían a ser grandes, y como aproximadamente el 40% de los niños no llegaban a los 15 años, era seguro que alguien de la familia del ofensor cayera enfermo en los meses siguientes. Como resultado, los zinacantecos tenían buenas razones para creer que si no se solucionaba la disputa, llegaría una enfermedad.

Estas creencias daban forma a los procesos zinacantecos para dirimir conflictos. Debido a que una persona que permanecía enojada o no satisfecha continuaba clamando a los dioses por venganza, los zinacantecos creían que un conflicto no podía considerarse "arreglado" hasta que todos los corazones hubiesen recuperado la armonía, tanto el del ofensor como el de la víctima. Como resultado, los dignatarios zinacantecos trataban de promover los compromisos y obligaban a ambas partes a negociar hasta que pudieran estar de acuerdo con un arreglo. Los zinacantecos ritualizaban arreglos conciliatorios requiriendo que todos los involucrados en el caso tomaran aguardiente (*posh* en *tzotzil*). Decían que tomar revivía o renovaba el corazón de una persona, borrando cualquier enojo que quedara en él.

Mi libro enfocaba los procesos de disputa dentro de la comunidad, poniendo poca atención al lugar de Zinacantán en la región más amplia. En el tiempo en que llevé a cabo mi investigación, ni el marco teórico que estaba usando ni la realidad empírica me alentaron a estudiar la interacción entre indios y ladinos. Como los disputantes zinacantecos rara vez apelaban a las autoridades ladinas, yo recabé pocos casos que cruzaran las fronteras municipales. Las autoridades ladinas, a pesar del hecho de tener poder para intervenir en los procesos judiciales de las comunidades indígenas, rara vez lo hacían. Los funcionarios ladinos parecían satisfechos de considerar a los indígenas como menores jurídicamente, necesitados de protección de la fuerza total del derecho nacional. O quizá los funcionarios consideraban a los indígenas como los más adecuados para manejar sus propios asuntos.

Sin embargo, pasé algunas semanas del verano de 1970 visitando las oficinas del Agente del Ministerio Público y del Juez Penal en San Cristóbal, con el fin de buscar en sus archivos casos que involucraran a zinacantecos y escuchar lo que ocurría. También traté de visitar las oficinas del Juez Civil, pero fui desalentada por su personal. Otros miembros del proyecto Harvard-Chiapas, en particular mi esposo George Collier, estudiaron los registros de los funcionarios encargados de manejar conflictos agrarios.

Los pocos párrafos que escribí en mi libro sobre esta investigación en San Cristóbal, se centraban en las diferencias culturales entre la comprensión ladina y la zinacanteca de las causas y consecuencias de los conflictos. Argumenté que como los ladinos y zinacantecos tenían diferentes ideas acerca de cómo debían arreglarse los conflictos, ambos lados consideraban injustos los resultados del otro. Los funcionarios ladinos asumían que nece-

sitaban sancionar a los ofensores para poder mantener el orden social; los funcionarios zinacantecos creían que debían reconciliar a los disputantes para prevenir enfermedades. Cuando las autoridades ladinas eran requeridas por alguien que quería presentar una queja contra otra persona, sentían que debían descubrir qué había ocurrido y determinar quién era responsable para imponer el castigo prescrito por la norma al haberse cometido un crimen. En lugar de utilizar procedimientos para calmar corazones enojados promoviendo una reconciliación entre las partes, usaban procedimientos diseñados para encontrar la verdad y castigar a los ofensores.

Dado este enfoque ladino en castigar crímenes en lugar de reconciliar disputantes, los zinacantecos comprensiblemente sentían que los funcionarios ladinos no sólo no podían arreglar disputas sino que las empeoraban. Como resultado, los zinacantecos llevaban casos a las autoridades ladinas sólo si deseaban venganza, cuando querían que un enemigo fuera encarcelado o cuando querían forzarlo a gastar mucho dinero en un abogado para evitar la cárcel. A las autoridades ladinas, a su vez, les desagradaba tener que lidiar con indígenas vengativos, quienes generalmente decían mentiras exageradas para asegurar el castigo al adversario.

Las políticas de la mediación

Publiqué mi libro sobre el derecho zinacanteco en 1973, momento en el que existía en Estados Unidos una creciente presión por desarrollar métodos "alternativos de resolución de disputas" (ARD). Esta presión venía tanto de conservadores como de liberales. Los conservadores, inquietos por lo que significaría una "explosión en el litigio", esperaban aliviar las cortes saturadas, estableciendo foros informales para manejar casos de menor importancia. Los liberales, preocupados por la falta de "acceso a la justicia" del común de la gente, esperaban poder establecer foros informales, baratos y rápidos donde los individuos pudieran obtener compensaciones por agravios sufridos. Los ciudadanos, preocupados por el alza en el número de divorcios y los barrios en desintegración, esperaban establecer espacios que pudiesen promover la reconciliación entre las partes disputantes en lugar de encaminar a las parejas en vías de divorcio y a los vecinos a una separación mayor.

Yo me encontraba en las márgenes de este movimiento para promover formas alternativas de resolver disputas. Los entusiastas de ARD se interesaron en mi trabajo porque mostré Zinacantán como un lugar donde la mediación funcionaba, pero yo me sentía escéptica sobre las posibilidades de mediación en Estados Unidos. Mi análisis de los casos zinacantecos sugería

que los líderes indígenas tenían buenas razones para preferir la mediación sobre la adjudicación. Dado que los líderes zinacantecos necesitaban de muchos seguidores para competir con éxito con líderes rivales (J. Collier, 1977), aquéllos que actuaban como terceros en una disputa tenían que encontrar una solución satisfactoria para ambas partes, si no querían arriesgarse a alienar a uno o ambos disputantes (J. Collier, 1982). Mi experiencia en Zinacantán, entonces, me llevó a esperar que tanto jueces como terceras partes, cuyo poder estuviese basado en el control de recursos económicos en lugar de número de seguidores, estarían menos interesados en encontrar soluciones conciliatorias que dejaran satisfechos a los disputantes.

Pasé el verano de 1973 estudiando procesos de disputa en San Felipe, una comunidad bilingüe tzotzil-castellana, localizada entre Zinacantán y San Cristóbal (hoy día un barrio de San Cristóbal), para explorar la relación entre el poder político de los líderes y la disposición de éstos a usar la mediación. Como San Felipe era una comunidad económicamente estratificada donde los líderes políticos derivaban su poder de mantener cargos civiles bien pagados, o por ser propietarios de camiones, tierra y efectivo, en lugar de aglutinar seguidores para firmar peticiones, esperé encontrar que el Agente de San Felipe se viera menos inclinado a mediar en las disputas que el Presidente de Zinacantán. Mis predicciones se confirmaron. Encontré que este Agente se comportaba más como un funcionario ladino de San Cristóbal que las autoridades municipales de Zinacantán (J. Collier, 1979). En lugar de impulsar a las partes para negociar entre ellas, el Agente trataba de descubrir los hechos en los casos que se le presentaban, y en lugar de ayudar a las partes para llegar a un acuerdo, anunciaba su decisión. Aunque podía ordenar a un ofensor compensar a su víctima, el Agente podía también sentenciar a cárcel al ofensor, o requerir que pagara una multa a la Agencia. Este funcionario parecía tener muy poco interés en dedicar tiempo a encontrar una solución que dejara satisfechas a ambas partes.

Aunque me concentré en los intereses de los líderes políticos, también consideré los intereses de los disputantes porque sospechaba que aquéllos que no requerían de apoyo mutuo continuado por razones económicas, estarían menos interesados en alcanzar arreglos conciliatorios que los disputantes que no podían pagar el costo que implicaba romper relaciones. En particular, sospeché que los disputantes que eran asalariados o propietarios y que, por tanto, podían seguir ganándose la vida aunque pelearan con sus parientes (y quienes, de hecho, se beneficiarían de compartir sus ganancias con el menor número de parientes posible), estarían menos interesados en alcanzar arreglos conciliatorios que los disputantes de comunidades como Zinacantán, donde la cantidad de maíz que un hombre cosechaba dependía del número de parientes más jóvenes que pudiera conseguir para ayudarlo.

Estudiando San Felipe, encontré difícil determinar las preferencias de los disputantes, pero sí hallé que la gente que habitaba cerca del centro del poblado y que tendía a poseer propiedades productivas o trabajos civiles,

había adoptado costumbres ladinas que tenían el efecto de desplegar y exacerbar las diferencias de riqueza entre las familias, en contraste con la gente que vivía en los caseríos de las afueras de San Felipe, quienes tendían a hablar tzotzil y a vivir más como los zinacantecos. En lugar de requerir que los pretendientes presentaran regalos a la familia de la novia, como hacían los zinacantecos, las familias más acomodadas de San Felipe celebraban los quince años de sus hijas con fiestas donde se invitaba sólo a los muchachos que veían como prospecto para las jovencitas, hijos de familias igualmente acomodadas. Y en lugar de participar en los cargos religiosos comunitarios, como hacían los hablantes de tzotzil de los caseríos a orillas del pueblo, los miembros de las familias adineradas; poseedoras de trabajos y camiones, preferían patrocinar celebraciones privadas para santos específicos a las cuales invitaban sólo a miembros de su propia clase social.

Análisis feminista de la desigualdad social

Mientras me fui involucrando en el movimiento feminista de los años setenta, comencé a repensar mi análisis de los procesos jurídicos zinacantecos. Me percaté que la gran mayoría de los casos que habían llegado hasta el Cabildo en Zinacantán involucraban a mujeres. Un alto porcentaje eran disputas matrimoniales donde las esposas se quejaban de que sus maridos las habían golpeado. Cuando analicé los datos zinacantecos por primera vez, me impresionó el hecho de que las esposas zinacantecas ofendidas podían obtener ayuda de las autoridades municipales para lidiar con sus abusivos esposos. Pero conforme fui reexaminando mis datos con ojos feministas, pude vislumbrar desigualdades que no percibí anteriormente (1974).

Debido a que los funcionarios zinacantecos eran todos hombres, una esposa que quisiera denunciar a su marido tenía que quejarse de un hombre ante otros hombres. Aún más, me di cuenta que los funcionarios zinacantecos siempre preguntaban al marido por qué había golpeado a su mujer y, así, un marido tenía que ser increíblemente estúpido para no poder dar una explicación. La mayoría de los maridos acusaban a sus esposas de haber cometido alguna falta, tal como no haber tenido la comida lista a tiempo, negligencia en mantener la ropa del mismo, fallar en el manejo de los hijos, o tener una aventura con otro hombre. Como resultado, los funcionarios zinacantecos comúnmente manejaban las disputas regañando a la esposa y al marido, y dando instrucciones a ambos de comportarse mejor en el futuro. Pero mientras los funcionarios decían a las mujeres que debían cumplir sus obligaciones de esposas, al hombre le daban únicamente instrucciones de dejar de golpear a su mujer. En otras palabras, los arreglos entre zinacante-

cos tendían a confirmar y reforzar las relaciones desiguales entre marido y mujer. Se requería de las esposas que pasaran la mayor parte de su tiempo trabajando para sus maridos, haciendo la comida y la ropa, mientras que a los maridos, aunque se les requería que mantuvieran a sus esposas, se les dejaba en libertad para dedicarse a actividades productivas y a distribuir sus productos como desearan.

Esta observación sobre las disputas conyugales, me llevó a tener una sospecha sobre las "reconciliaciones" zinacantecas en general. Comencé a preguntarme si servían principalmente para reconciliar a aquellos individuos sin poder con sus posiciones inferiores.

Por ese entonces también comencé a dar cursos sobre antropología del derecho en la Universidad de Stanford. Mientras leía y enseñaba sobre los procesos de disputas en sociedades de todo el mundo (1975), me percaté de patrones interculturales sobre el manejo de las disputas. Observé, por ejemplo, que los cazadores recolectores a nivel mundial, tienden a manejar los conflictos por evitación o actuando combates rituales, mientras que los grupos que practican una horticultura sencilla de azadón, tienden a manejar las disputas negociando arreglos conciliatorios donde los transgresores restituyen a sus víctimas. Otros antropólogos han explicado estos patrones interculturales refiriéndose a variables económicas y ecológicas (véase Roberts, 1979). Argumentan que los cazadores recolectores prefieren la evitación porque son nómadas y pueden, por tanto, "moverse" fuera de relaciones poco placenteras. Los horticultores, en contraste, tienden a preferir la mediación y restitución porque deben permanecer cerca de sus campos y necesitan de la ayuda de otros en la agricultura.

Yo me interesé, sin embargo, en explorar la relación entre los procesos de disputa y las formas de contraer matrimonio. Me percaté que la mayoría de las disputas entre los cazadores recolectores y los horticultores de azadón tendían a ocurrir entre los hombres por derecho sobre las mujeres (como en los casos de raptó o robo de esposas e hijas), y noté que la evasión y el combate ritual suelen ocurrir no sólo entre cazadores recolectores, sino entre cazadores horticultores, donde los hombres se casan con servicio a la familia de la novia, mientras la reconciliación y restitución suele ocurrir en grupos cazadores y horticultores donde los hombres se casan pagando dote por la novia (J. Collier, 1984). Estas correlaciones entre prácticas matrimoniales y procesos de disputa parecían tener sentido; si los hombres se casan conviniendo trabajar para los padres de la novia, entonces un hombre cuya esposa ha sido robada no tendría ninguna razón para pedir pago de bienes al ladrón de su esposa, ya que tales bienes no le ayudarían a conseguir una esposa sustituta. Un marido abandonado, o bien tiene que olvidar a su mujer robada, o pelear con el ladrón que se la ha llevado, para obtener a su mujer de vuelta o un reemplazo. Pero si los hombres se casan dando bienes a la parentela de la mujer, entonces un hombre cuya esposa ha sido removida de su lado, sea por un ladrón o por los pa-

rientes de la misma, tendría buenas razones para pedir la devolución de sus bienes para poder cortejar a otra mujer. En 1988, después de más de diez años de investigar y escribir, publiqué finalmente un libro donde examino estas correlaciones; *Marriage and Inequality in Classless Societies*.

Explorando la relación entre formas de matrimonio y los procesos de disputar, me vi influenciada por la discusión de Claude Meillassoux (1962) sobre la forma en que las deudas de dote pueden organizar relaciones productivas en pueblos que practican la horticultura sencilla de azadón. Meillassoux observó que la dote sirve como un mecanismo eficiente para que los hombres jóvenes trabajen para sus mayores. Si los jóvenes necesitan pagar una dote a los parientes mayores de una mujer para poder casarse con ella y los mayores controlan los bienes de la dote, entonces los hombres jóvenes deben trabajar para sus mayores si quieren obtener esposas y convertirse, a su vez, en mayores.

Matrimonio y organización de la desigualdad en Zinacantán

Mi lectura de Meillassoux me sugirió una nueva manera de comprender la organización de la desigualdad en Zinacantán. En los años sesenta, los zinacantecos se casaban con dote. Los informantes que entrevisté para mi estudio sobre prácticas de cortejo (1966; 1968) me dijeron que un hombre joven tenía que pagar a los padres de su futura esposa por los gastos en que éstos habían incurrido en la crianza de su hija. Una vez por semana y en días festivos, se requería que el pretendiente trajese regalos, fruta y aguardiente, a los parientes de su novia. Debido a que los zinacantecos jóvenes no tenían manera de obtener el dinero para comprar estos regalos, tenían que pedir ayuda de sus padres y otros parientes mayores. Como resultado, los hombres jóvenes tenían que trabajar para sus parientes mayores, primero para obtener su apoyo en conseguir esposa y después para pagar las deudas contraídas por casarse. Después de la boda, un novio zinacanteco comúnmente traía a su esposa a vivir a casa de sus padres, donde se esperaba que la joven pareja efectuara los trabajos más pesados. Sólo después de que la pareja había trabajado para los padres del novio por varios años, o tenía dos o más hijos vivos, podían pedir permiso a los padres del novio para establecer una casa propia. En los años sesenta, las diferencias más grandes de riqueza en Zinacantán ocurrían entre los hombres jóvenes y los hombres mayores, mientras que entre estos últimos, los que tenían muchos hijos adultos solían ser más ricos que los hombres con pocos hijos o sin ellos. Este patrón de distribución de la riqueza tenía sentido. La mayoría de los hombres zinacantecos sembraban maíz y la cantidad de el grano que un hombre podía cultivar dependía principalmente de la fuer-

za de trabajo empleada en esta empresa. En los sesenta, los campesinos zinacantecos cultivaban la mayor parte de su maíz en campos del valle del Grijalva, pagando alquiler a terratenientes ladinos. Mientras que la tierra no era un bien gratuito, una porción de la cosecha sí era accesible a todos los hombres al mismo precio. Como resultado, la cantidad de tierra que un hombre rentaba y, por ende, la cantidad de maíz que podía esperar cosechar, dependían de la cantidad de fuerza de trabajo que podía controlar. Los campesinos zinacantecos contrataban jornaleros de Chamula, pero éstos no podían reemplazar la fuerza doméstica de trabajo. Un hombre necesitaba hijos leales o yernos para vigilar a los jornaleros, además de hijas o nueras para hacer las varias bolsas de tortillas tostadas que se requerían para alimentar a los jornaleros en tierra caliente.

Dejé de hacer investigación en Chiapas en 1973, pero mi marido George Collier continuó trabajando en Zinacantán, levantando un censo detallado e información económica del paraje Apas. Esos datos le permitieron rastrear los cambios históricos en las prácticas económicas, particularmente en la agricultura, y a relacionar los cambios económicos con los cambios en la estructura social (G. Collier, 1988; 1990). Pronto se dio cuenta que el Zinacantán que habíamos estudiado en los sesenta era el producto de un número de circunstancias históricas únicas. Los cortejos tan caros que había registrado entonces, por ejemplo, probablemente se desarrollaron después de 1940 en conjunción con las reformas laborales y de tenencia de la tierra posteriores a la Revolución. Mientras los zinacantecos iban obteniendo acceso a la renta de tierras, los padres se beneficiaban de retener el control sobre el trabajo de los hijos e hijas adultos.

George Collier también rastreó los cambios asociados con el boom petrolero y su posterior caída en Tabasco. Encontró que los cortejos largos y caros empezaron a dar lugar a fugas con matrimonio posterior, mientras que los hombres jóvenes empezaban a tener la posibilidad de ganar dinero migrando a las construcciones relacionadas con la industria petrolera durante las temporadas de inactividad agrícola. En lugar de tener que trabajar para su padre para poder casarse, un joven zinacanteco podía trabajar por un salario, fugarse con su novia y luego calmar el corazón de su suegro pagándole en efectivo. Libre de deudas con sus parientes mayores, la joven pareja podía montar su casa propia, sustentados por las ganancias en efectivo del marido. Para 1975 los matrimonios por fuga se habían constituido en la norma en el paraje de Apas (G. Collier, 1990).

Esta práctica privó a los ancianos zinacantecos de su fuerza de trabajo. Escuché la historia de un padre que tenía tres hijos; el primero se fugó, pagó en efectivo por su novia y montó su propia casa. El segundo hizo lo mismo. Como resultado, el padre, que había logrado una carrera exitosa en el sistema de cargos mediante el cultivo de grandes parcelas rentadas, tenía tan sólo al más joven viviendo en casa y trabajando para él. Éste trató de seguir el ejemplo de sus hermanos mayores, pero esta vez el padre le ganó

en astucia al hijo. Mientras el joven y su novia se escondían, su padre visitó al padre de la muchacha y le pago una gran dote, de manera que cuando el hijo regresó a casa con su esposa, listo para pagar a su suegro la misma cantidad en efectivo que habían pagado sus hermanos, encontró que estaba fuertemente endeudado con su propio padre, teniendo que mudarse con la familia de él y trabajar durante varios años; antes de poder obtener el permiso para montar casa propia.

Este cambio de los cortejos largos y caros a los matrimonios por fuga es sólo manifestación de un cambio más profundo en el sistema de estratificación en Zinacantán. Entre 1960 y 1980 el sistema cambió de uno basado principalmente en diferencias de edad a otro estructurado principalmente en diferencias de clase. En los sesenta, como mencioné, las diferencias primarias de riqueza eran entre jóvenes y viejos. Los adultos jóvenes trabajaban para los mayores y éstos se diferenciaban por el tamaño de sus familias, siendo más acaudalados los que tenían muchos hijos adultos trabajando para ellos que aquéllos cuyos hijos habían muerto o se habían ido a vivir con otros parientes. Sin embargo, en los ochenta había una diferencia de clase entre dueños de capital (efectivo y camiones) y trabajadores, sin importar su edad (G. Collier, 1990).

Después de la crisis petrolera en Tabasco, cuando escasearon los trabajos de construcción, muchos zinacantecos que habían migrado para trabajar como asalariados, regresaron a cultivar maíz a su pueblo. Pero las prácticas de cultivo habían cambiado, la mano de obra ya no es el factor que escasea en la producción, sino el dinero en efectivo. Los campesinos zinacantecos ya no necesitan mucha fuerza de trabajo porque utilizan herbicida y fertilizantes para aumentar el rendimiento de las cosechas, pero necesitan dinero para comprar estos insumos. Como resultado, aquéllos que tienen efectivo pueden cultivar y los que no lo tienen deben trabajar como jornaleros para otros zinacantecos o buscar los escasos trabajos que hay fuera de la comunidad (G. Collier, 1990).

Esta división de clase entre trabajadores y propietarios de capital se refleja en un cambio en la composición de las facciones políticas. En los años sesenta, cuando la edad era el determinante más importante de la riqueza, las facciones zinacantecas eran similares, compuestas por un anciano con influencia y sus seguidores. En ese entonces, los líderes de facción competían entre ellos para atraer seguidores (J. Collier, 1977). Desde los ochenta, las facciones parecen reflejar las diferencias e intereses de clase. Muchos zinacantecos describen las facciones actuales como "camioneros contra campesinos".

Era de esperarse que estos cambios en la economía, en formas de organización social y política, y prácticas matrimoniales, afectaran las formas en las que los zinacantecos manejan las disputas, y encontrar que los ancianos y los líderes que sirven de mediadores estén menos interesados en promover arreglos conciliatorios y más dispuestos a usar su poder para castigar, o

de algún modo, deshacerse de las personas que ocasionan problemas. Pero no he regresado para estudiar los cambios en el derecho consuetudinario zinacanteco. Sigo pensando en ello.

Del proceso de disputa a la dominación

En los veinte años transcurridos desde que publiqué mi análisis del derecho zinacanteco, el campo de la antropología jurídica ha cambiado en Estados Unidos. Esta transformación puede ser brevemente caracterizada por un cambio en el análisis de procesos de disputa a una preocupación por estudiar la manera en que el poder y la historia moldean los sistemas jurídicos, y la relación entre ellos. June Starr y yo (1988), por ejemplo, titulamos nuestro reciente volumen de ensayos, *History and Power in the Study of Law*.

Esta creciente preocupación por el papel del poder y de la historia refleja, creo yo, un cambio mayor en la teoría y metodología entre los antropólogos jurídicos. A través de los años sesenta y ya entrados los setenta, la mayoría de los estudios antropológicos sobre el derecho suponían una teoría consensual sobre la sociedad. Los académicos trataban al derecho, al control social y a los procesos de disputa cumpliendo la función de preservar el orden social mediante el desaliento de las desviaciones y el arreglo de conflictos. Subyacía en sus estudios una suposición implícita de que todos se beneficiaban con la preservación del orden social, las normas y las leyes reflejaban estándares aceptados; el control social ponía en jaque las desviaciones y los procesos de disputa arreglaban conflictos. En los Estados Unidos, la frase "control social" es comúnmente usada para resumir este enfoque consensual de los procesos jurídicos.

Hoy en día, muchos antropólogos estadounidenses estudiosos del derecho y de los procesos jurídicos, parecen estar usando una teoría del conflicto en lo que respecta a la sociedad (véase Starr y Collier, 1989). En lugar de suponer que el derecho, el control social y los procesos de disputa benefician a todo el mundo en general, suponen que los procesos jurídicos y las instituciones benefician más a unos que a otros. En particular, enfocan cómo las instituciones jurídicas ayudan a las élites para mantener sus posiciones dominantes. Dichos académicos tratan a las normas y leyes como reflejo de la ideología de las clases gobernantes, en lugar de verlas como estándares igualmente benéficos para todos. Enfocan la forma en que las élites usan los procesos de control para manejar a las clases bajas y evitar que los oprimidos se subleven, en vez de tratar los procesos de control social como limitantes de desviaciones.

Este cambio del consenso en las teorías de conflicto sobre la sociedad requiere un cambio en la metodología. Si se asume que el derecho cumple la función de mantener el orden social, entonces un investigador puede estudiar aisladamente el derecho como una institución autónoma, separada y distinta de otras instituciones sociales; como las económicas, encargadas de organizar la producción; instituciones de parentesco, encargadas de socializar a los niños; instituciones políticas que proveen liderazgo, o religiosas que se encargan de explicar la existencia. En lugar de tener que estudiar las relaciones entre las instituciones sociales, un investigador que utiliza el marco funcionalista puede simplemente preguntar cómo o qué tan bien el sistema jurídico o una institución jurídica en particular, cumple su función de poner en vigor las normas, en jaque a las desviaciones o asentar los conflictos. Pero si el derecho es visto como un mecanismo de dominación, un investigador no puede estudiarlo al margen de otros mecanismos de dominación (en la economía, la familia, la vida política o el sistema religioso) ni puede tratarlo como una institución separada con una función única que realizar. Al contrario, los estudiosos deben investigar sobre economía, parentesco, procesos políticos y religiosos para poder entender cómo los diferenciales de poder dan forma al despliegue de normas, las incidencias del conflicto y los foros para procesar disputas.

Fueron muchas las fuerzas responsables del viraje en la antropología jurídica estadounidense de los estudios comparativos sobre procesos de disputa a la preocupación por la desigualdad, el poder y la historia, pero discutiré sólo unas pocas. El libro *Discipline and Punish* de Michel Foucault (1977), tuvo un gran impacto gracias a su análisis histórico del cambio en Europa de "castigar el crimen" a "castigar al criminal", que revelaba cómo el desarrollo de las prisiones al producir un conocimiento sobre los individuos, creó nuevos mecanismos para controlarlos. El trabajo de Foucault estimuló a los científicos sociales a estudiar cómo los procesos jurídicos distribuyen el poder de manera desigual, mediante el procedimiento de moldear la comprensión cultural de la vida cotidiana.

Al mismo tiempo que los antropólogos estadounidenses interesados en el derecho leían estudios históricos sobre cambios jurídicos en Europa, como los de Foucault y E.P. Thompson (1975), los sociólogos del derecho en Estados Unidos empezaron a percatarse cada vez más de la manera en que las instituciones jurídicas preservaban los diferenciales de poder. Los sociólogos registraban desde hacía tiempo que el alto costo de la litigación formal, en tiempo y dinero, discriminaba a los pobres y a los carentes de poder, negándoles acceso a la justicia, pero conforme los setenta fueron dando paso a los ochenta, los estudios revelaron que los foros de "procesos alternativos de disputas" diseñados para dar acceso a la justicia a los ciudadanos comunes, también estaban reforzando la falta de poder de éstos (Abel, 1981). Debido a que estos foros se apoyaban en mediaciones, las terceras partes tendían a tratar a los disputantes desiguales como si tuvieran

el mismo poder, reproduciendo, por tanto, desbalances de poder y fallando en asumir y hacerse cargo del problema. Dado que los jueces tendían a requerir de los litigantes de escasos recursos que usasen los foros alternativos para procesar disputas antes o en lugar de los tribunales formales, los foros informales solían preservar los desbalances de poder, previniendo a la gente pobre, cuyos derechos habían sido violados, de ganar el poder del derecho en su beneficio.

Los estudios de los juzgados menores, por ejemplo, con frecuencia evidenciaban que tales foros informales eran usados principalmente por hombres de negocios para manipular el poder del Estado para cobrar deudas a clientes pobres. De forma similar, los programas de mediación para parejas en vías de divorcio producían arreglos que daban a las mujeres divorciadas y a sus hijos dependientes menos propiedades y sustento de lo que hubieran obtenido en la corte. Los programas de mediación en los vecindarios tendían a hacer que la gente pobre se culpase entre sí por sus problemas, en lugar de encauzarlos para unirse en luchas contra el gobierno, los caseros o los bancos responsables de sus miserables condiciones de vida. Escuché, por ejemplo, sobre una sesión de mediación vecinal que involucraba a los habitantes de un edificio con baja presión de agua. El mediador alentó a los vecinos que discutían a hablar de sus sentimientos cuando no salía agua de los grifos y los urgíó a que respetaran esos sentimientos particulares a través del arreglo de un horario para tomar turnos para bañarse. Centrándose en la emoción de los disputantes en lugar de sus derechos, el mediador —intencionalmente o no—, desalentó a los vecinos para unirse y demandar del casero o del departamento de agua de la ciudad, una presión adecuada del líquido.

Mientras que los críticos de ADR exploraban el papel de los foros alternativos en el manejo de los problemas de los pobres, los juristas exploraban el papel de las doctrinas jurídicas en la preservación de los privilegios de las élites. La "crítica jurídica" se convirtió en un movimiento intelectual poderoso en las escuelas de derecho de Estados Unidos (véase *Stanford Law Review*, 1984). Creo que el movimiento fue conducido por jóvenes profesores de derecho que habían sido activistas en el movimiento de derechos civiles de los años sesenta y cuya experiencia los llevó a preguntar por qué era tan difícil obtener reformas mayores en la sociedad a través del derecho. Este movimiento logró muchas cosas, pero falló en obtener una verdadera igualdad para los negros y para los miembros de otras minorías. Tratando de entender cómo un sistema jurídico basado en la igualdad de derechos para todos los ciudadanos podía prevenir la realización de la igualdad, los profesores de crítica jurídica comenzaron a analizar las doctrinas jurídicas como ideologías y a explorar cómo el énfasis estadounidense en el trato igualitario minaba los intentos de promover una igualdad sustantiva, una igualdad de resultado.

Durante la década de los ochenta, la desigualdad social se hizo aún más obvia en Estados Unidos. Mientras Ronald Reagan y George Bush fueron presidentes, los ricos se enriquecieron más y los pobres se volvieron indigentes. Los funcionarios republicanos conquistaron los votos de los ciudadanos de más edad, acaudalados y preocupados por el derecho y el orden, construyendo y después llenando más y más cárceles, y las administraciones republicanas minaron el mito de la imparcialidad judicial nombrando ideólogos conservadores en la Suprema Corte y usando el sistema de justicia criminal para conducir una supuesta guerra contra las drogas. Conforme avanzaban los ochenta, se hacía cada vez más difícil ignorar el papel del poder en moldear el contenido del derecho y en determinar cómo y contra quién se ponía en vigor.

Estudios históricos sobre el cambio jurídico

En los años setenta, cuando los antropólogos interesados en el derecho comenzaron a usar el modelo social de conflicto en lugar del modelo consensual, tendieron a abandonar los modelos de equilibrio estático asociados al funcionalismo para concentrarse en los procesos históricos particulares, responsables de dar forma a las normas y a los foros que observaron. Una vez que los antropólogos jurídicos comenzaron a tratar al derecho como producido y logrado a través del conflicto, buscaron explicaciones de sistemas existentes en luchas históricas de poder. La preocupación por el poder condujo, inevitablemente, a una preocupación por la historia.

A la fecha, los estudios históricos más ricos sobre sistemas jurídicos no occidentales vienen de África, quizá porque la descolonización convirtió al periodo colonial en una era histórica, campo de historiadores más que de antropólogos sociales. Los primeros enfatizan que el "derecho consuetudinario" es una creación colonial, que ha conducido tanto a antropólogos como a historiadores a distinguir entre "derecho indígena", definido como el sistema jurídico precolonial ahora perdido más allá de cualquier posibilidad de recuperación, y el "derecho consuetudinario", definido como el producto de luchas históricas de poder entre funcionarios coloniales y pueblos colonizados (Moore, 1989).

Los historiadores también revelaron que muchas de las supuestas normas tradicionales puestas en vigor por tribunales consuetudinarios, eran invenciones recientes o apropiaciones selectivas de costumbres pasadas. En uno de mis artículos favoritos se analiza la invención del matrimonio "tradicional" en zonas urbanas del cinturón de cobre de Zambia durante y después de la Gran Depresión de 1930 (Ault, 1983). Los funcionarios coloniales, angustiados por los disturbios laborales en las minas y los ancianos rurales, preocupa-

dos por su pérdida de acceso al dinero en efectivo ganado por los jóvenes mineros, repuntaron el poder de dichos ancianos al establecer juzgados urbanos africanos que creaban y ponían en vigor pagos muy altos de dote en una región donde la dote anteriormente sólo involucraba pequeños regalos. Los nuevos juzgados "nativos" usaban su autoridad para hacer cumplir sus normas, privando a las mujeres urbanas de la libertad de escoger pareja y obligándolas a permanecer en relaciones no satisfactorias para ellas. De esta forma, los nuevos juzgados otorgaban poder a los parientes sobre los pretendientes, quienes estaban obligados a pagar dotes muy altas; a los maridos sobre sus mujeres, por haber pagado tales dotes; y, aún más importante, concedían a los jefes y ancianos poder sobre los ingresos de los mineros, que finalmente servían, a su vez, para pagar las dotes. Las mujeres salieron perdiendo con esta "tradicción" inventada, un resultado que parece repetirse en muchas áreas del mundo donde las élites ganan poder sobre los hombres usando las técnicas de la sociedad disciplinaria moderna para poner en vigor normas "tradicionales" de matrimonio, revividas o inventadas, que privan a la mujer de las libertades y poderes que sus abuelas gozaron.

El nacionalismo y los estudios sobre el derecho

Aunque siempre resulta difícil predecir el futuro, creo que la antropología jurídica en Estados Unidos se verá afectada por el resurgimiento de un interés en los estudios de las relaciones étnicas. En la actualidad, la etnicidad —o nacionalismo— se ha convertido en el tema favorito de investigación entre los estudiantes del doctorado en antropología de Stanford, reemplazando el interés previo en la modernización o la transformación capitalista. Hechos actuales, tales como el desarrollo de movimientos nacionalistas en los antiguos países socialistas y las respuestas de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo a la conmemoración de los 500 años de la "conquista", han fomentado ciertamente este interés en las relaciones étnicas, pero creo que también ha habido un giro teórico en la manera de abordar los análisis de la etnicidad.

Cuando comencé a estudiar antropología, la mayoría de los antropólogos interesados en la etnicidad se enfocaban en las instituciones o los mecanismos internos de un grupo étnico para poder explicar cómo se mantenía étnicamente distinto de sus vecinos. Hacia finales de los sesenta, Frederik Barth (1969) transformó el estudio de las relaciones étnicas centrándose en las transacciones a través de las fronteras que servían para mantener las diferencias étnicas entre los grupos, incluso mientras sus costumbres cambiaban y los individuos iban y venían entre las fronteras étni-

cas. El enfoque de fronteras estimuló muchos estudios fascinantes sobre la relación entre clase y etnicidad, como el análisis del colonialismo interno. George Collier y yo, por ejemplo, tomamos prestado el concepto de Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) de "región de refugio" para entender la persistencia de diferencias étnicas en Chiapas. El marco analítico de Aguirre proveía una explicación plausible al por qué grupos como los zinacantecos retenían costumbres y vestido distintivos, incluyendo un sistema de costumbres jurídicas distinto del derecho positivo del Estado mexicano.

Perspectivas teóricas recientes para abordar el análisis de la etnicidad retan el supuesto común tanto a Barth, con su enfoque de fronteras, como a los estudios anteriores sobre mecanismos internos: la suposición de que los distintos grupos étnicos se asimilarían a las culturas dominantes si desaparecieran las fronteras o los mecanismos internos responsables de mantener las distinciones étnicas. Nuevas formas de abordar el tema suponen, por contraste, que los procesos de modernización producen actualmente distinciones étnicas. En lugar de tratar a los grupos étnicos o a las fronteras étnicas como sobrevivientes del pasado, de una era premoderna, muchos antropólogos interesados en la etnicidad están examinando los procesos políticos y económicos actuales que estimulan a los grupos para enfatizar su etnicidad distintiva, incluyendo la invención de tradiciones en lugar de su sobrevivencia o perpetuación.

Dichos antropólogos han sido influenciados por historiadores y científicos sociales, en particular por Anderson (1983), Gellner (1983) y Hobsbawm (1990), quienes exponen que aunque ha habido grupos étnicos en el pasado, el nacionalismo es una creación de la modernidad ligada a la teoría política de la Ilustración y al desarrollo de tecnologías capitalistas de comunicación masiva. En la Europa premoderna, antes de la Ilustración, había grupos étnicos distintivos, pero estas comunidades fueron integradas a una jerarquía de grupos de estatus con privilegios y obligaciones distintivos y desiguales; sin embargo, el triunfo político de la teoría del contrato social minaba tales sociedades jerárquicas. Los primeros y más poderosos grupos en establecer gobiernos basados en supuestos contratos sociales, en principio Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña, proponían una igualdad de la "razón" humana como base para derrocar a las monarquías jerárquicas, pero, más adelante, otros grupos no pudieron proponer a la razón como base para establecer un contrato social, sin arriesgarse a ser dominados o asimilados por Estados expansivos y ya establecidos en la base del contrato social. Los grupos que buscaban establecer contratos sociales en un mundo donde otros ya habían afirmado la razón humana universal, tuvieron que afirmar tradiciones únicas. Alemania e Italia son ejemplo de naciones europeas que pudieron lograr la doble tarea de unificar a los diversos grupos mientras mantenían independencia de los Estados ya establecidos basados en el contrato social, utilizando tecnologías de comunicación recientemente

desarrolladas, como la imprenta, para establecer "comunidades imaginarias" con distintas costumbres y lenguas.

Una primera ola de construcción de naciones ocurrió en los siglos XVIII y XIX, creando varios de los Estados nación que tenemos en la actualidad. Estos Estados han tenido mayor o menor éxito en la creación de culturas nacionales unificadas erradicando, asimilando, suprimiendo, confinando o ignorando a las minorías étnicas. Una segunda ola de formación de Estados nación quizá haya ocurrido más recientemente, con el desmoronamiento de los imperios coloniales. Sin embargo, los Estados nación más recientes parecen tener menos éxito al crear culturas nacionales unificadas, quizás porque los funcionarios colonialistas estimulaban con frecuencia las rivalidades étnicas como medida para prevenir que los pueblos colonizados se unieran para derrocar a los colonizadores. Hoy en día, mientras nos acercamos al final del siglo XX, quizás estemos siendo testigos de otra ola de formación de naciones, o integraciones nacionales, donde los grupos étnicos al interior de los Estados nación están reclamando el derecho a la autonomía y al autogobierno. Mientras la tecnología de comunicación y transporte en desarrollo traen a los grupos anteriormente marginados y explotados a un mayor contacto entre sí y con los funcionarios del Estado, los líderes políticos parecen estar aprendiendo a usar la ideología del contrato social para sus propósitos. Paradójicamente, la tecnología que promueve una integración mundial, económica, política y cultural, simultáneamente promueve la diversidad en los tres aspectos mencionados.

Las implicaciones de este nuevo enfoque teórico para comprender la etnicidad aún se están elaborando. Por lo tanto, no puedo predecir cómo los análisis del nacionalismo afectarán a la antropología del derecho. Recientemente, varios antropólogos que estudian la construcción histórica de las categorías, como "refugiado", "indígena", "minoría", "drogadicto", "inmigrante ilegal", etcétera, se han interesado en cómo las normas y procesos jurídicos construyen las identidades de los individuos. Algunas identidades adoptadas o impuestas sobre las personas, como "refugiado" o "inmigrante ilegal", obviamente son determinadas por las leyes del Estado o los tratados internacionales concernientes a los derechos y privilegios de las personas que dejan sus países de origen. Pero incluso las identidades aparentemente biológicas como "mujer" o "minusválido", están formadas por procesos jurídicos que determinan los derechos y obligaciones de individuos que la ley define como biológicamente similares. Algunos antropólogos preocupados por la identidad se han interesado también en estudiar cómo el concepto de ciudadanía es históricamente construido en relación a las categorías cambiantes de personas a las que se les niega el derecho de ciudadanía.

Algunas ideas sobre investigaciones futuras

Aunque dudo al predecir la dirección de la antropología jurídica estadounidense, quiero finalizar exponiendo brevemente cómo el argumento de que la diferenciación étnica se produce (en lugar de borrarse) por los procesos sociales modernos, ha ido dando forma a las preguntas que espero explorar en investigaciones futuras. Me he interesado particularmente por estudiar las suposiciones y prácticas culturales inherentes al capitalismo, concebido a grandes rasgos para incluir a las teorías políticas y económicas posteriores a la Ilustración; como el socialismo, que se apoyan en afirmaciones sobre la razón humana universal y la ciencia, en lugar de la religión. Como todas las teorías políticas, el capitalismo organiza la desigualdad social dentro de los grupos otorgando poder a algunos y negándolo a otros. Concluiré, por lo tanto, identificando algunas de las desigualdades de poder auspiciadas por las categorías y dicotomías conceptuales del capitalismo y usaré ejemplos de Zinacantán para sugerir cómo algunas de estas desigualdades se ponen en juego en las vidas de las personas que en el presente se encuentran tratando de afirmar su diferencia étnica.

Kristeva dice, en su exposición de la "Declaración de los Derechos del Hombre y los Ciudadanos" adoptada por la Asamblea Nacional Francesa en 1789, que los redactores de la Declaración ligaban indisolublemente los conceptos de hombre, ciudadano y nación:

Basándose en una naturaleza humana universal que la Ilustración aprendió a concebir y respetar, la *Declaración* cambia de la noción universal *hombre* a las asociaciones políticas que deben preservar sus derechos y se encuentra con la realidad histórica de la asociación política esencial que resulta ser la *nación* (1991:146).

Dada la idea de que los "hombres" preservan sus "derechos" estableciendo "naciones", tiene sentido para los pueblos modernos, que creen que sus derechos humanos están siendo violados, imaginar que deben establecer una "nación" propia. Deben afirmar su derecho al "autogobierno" o a la "autonomía", lo que significa el derecho a determinar las "leyes" que regularán su comunidad.

Si las naciones tienen leyes que reflejan la "voluntad general" de sus ciudadanos, entonces tener leyes distintivas puede convertirse en un símbolo importante de autonomía nacional. Como resultado, las leyes distintivas pueden servir como pretexto a las élites locales que desean demandar el derecho de autogobierno para su grupo y como meta de éstas para establecer grupos autónomos. Los líderes de los grupos que claman autonomía, por ejemplo, pueden señalar sus normas distintivas como justificación para demandar el derecho a gobernarse a sí mismos y esta demanda conlleva el derecho a establecer sus propias leyes y cortes para ponerlas en vigor.

Esta ligazón conceptual de "leyes" y "naciones autogobernadas", que data de la Ilustración, puede ser que esté dando forma a las confrontaciones que ocurren hoy en día en Zinacantán y otras comunidades indígenas en los Altos de Chiapas. Cuando pienso retrospectivamente en mi estudio del derecho consuetudinario zinacanteco en los sesenta, puedo recordar varias instancias de líderes políticos que acusaban a sus oponentes de no saber resolver disputas. "*Mu sna? rason*" (él no sabe cómo razonar), o "*mu sna? lahes k'op*" (él no sabe cómo finalizar conflictos) eran críticas comunes dirigidas a líderes políticos opuestos y a aspirantes de liderazgo. Pero ningún líder acusó a su oponente de no conocer o no apoyar las costumbres zinacantecas; tal acusación no hubiera tenido sentido. Hoy en día, sin embargo, George Collier reporta que es una acusación común entre los líderes modernos de facciones que se acusan de recurrir a la "ley ladina" en lugar de apelar a la "costumbre" zinacanteca. En los treinta años que han pasado desde mi estudio original, la justificación cultural para el liderazgo parece haber cambiado. En los sesenta, los líderes afirmaban poseer la "sabiduría" (en oposición a la estupidez); en los noventa, los líderes políticos afirman su adhesión a la "costumbre" zinacanteca (en oposición a la "ley" del Estado), aparentemente invocando la idea de la Ilustración de que aquéllos que expresan o encarnan el deseo general del grupo tienen el derecho de gobernarlo.

Los cambios económicos en la organización de la producción son, sin duda, responsables de lo que George Collier (1990) ha llamado "nuevas políticas de la exclusión" en Zinacantán. Ahora que los hombres se hacen ricos coleccionando cosas, como camiones y efectivo, y pagando trabajadores en lugar de mantener a los parientes dependientes que viven y trabajan para ellos, los líderes adinerados tienen buenas razones para concentrar recursos entre un grupo pequeño de seguidores leales, negando esos recursos a sus oponentes. Sin embargo, las ideas de la Ilustración, que ligan a las "naciones autogobernadas" con "leyes" distintivas, pueden estar dando una justificación cultural a los líderes para expulsar a sus enemigos. Si los grupos afirman su derecho a autogobernarse sobre la base de tener normas que expresan la voluntad general, entonces la adhesión a esas normas puede convertirse en un criterio para decidir quién pertenece a ese grupo y quién no. Los líderes zinacantecos, por ejemplo, como los líderes de otras comunidades indígenas de Chiapas que han expulsado a los conversos protestantes, justifican la expulsión argumentando que las personas que no siguen la "costumbre" zinacanteca no tienen derecho a permanecer en la comunidad.¹

Me he ido interesando particularmente en una contradicción entre la "modernidad" y la "tradicición", auspiciada por los conceptos ilustrados de razón humana universal y de la realización de los derechos humanos a través de la asociación política en una nación. Como ya señalé, los primeros grupos en adoptar la teoría del contrato social podían afirmar la razón hu-

mana universal como base para su derecho o necesidad de gobernarse a sí mismos (en lugar de someterse a la autoridad del rey). Pero los grupos que vinieron después no podían basar sus demandas de autogobierno en la "razón" sin arriesgarse a ser absorbidos por los Estados de contrato social ya formados y en expansión. Como resultado, los nuevos Estados tuvieron que reclamar la autonomía sobre la base de tradiciones únicas. Dentro de la ideología de la Ilustración, las tradiciones son conceptualmente opuestas a la razón humana universal. En la lógica cultural de la Ilustración, la "razón" se asocia con la modernidad política y el progreso económico, y con el triunfo de la ciencia sobre la religión y la superstición, mientras que la "tradicición" se asocia con una adhesión irracional a tradiciones retrógradas y al estancamiento económico. Los fundadores de nuevos Estados, por lo tanto, encararon un dilema: tenían que considerar simultáneamente lados opuestos de una dicotomía conceptual; por un lado, afirmar la razón humana universal para poder justificar su capacidad para gobernarse a sí mismos y, por otro, afirmar las tradiciones para justificar sus demandas de autogobierno.

Mi limitada experiencia y mi lectura me sugieren que los nacionalistas contemporáneos tienden a manejar este dilema trazando la dicotomía conceptual moderno-tradicional sobre la de público-privado. Aunque una oposición conceptual entre "público" y "privado" pueda ser casi universal, sus referentes cambian. La teoría del contrato social, por ejemplo, transformó el énfasis monárquico en semejanzas entre "estado" y "hogar", como campos donde los hombres mandaban sobre sus dependientes, a un contraste entre "Estado" y hogar, entre lo público y lo privado; es decir, donde los hombres se encontraban como iguales y establecían leyes para la protección de sus derechos, y "hogares" donde los hombres realizaban sus libertades, protegidos de las interferencias externas por las normas que habían establecido. Este contraste de la Ilustración entre esferas públicas reguladas por "leyes" y esferas privadas protegidas de la "ley", facilita a los nacionalistas contemporáneos asociar la "modernidad" con la esfera pública, donde los hombres de razón se encuentran para negociar contratos sociales, y la "tradicición" con los hogares que los hombres protegen de interferencias externas.

Pero este trazo de lo moderno-tradicional sobre lo público-privado, aunque parezca obvio y fácil, causa problemas, particularmente a las mujeres asociadas con el "hogar privado". El desarrollo de la política del contrato social parece haber tenido un efecto contradictorio en las relaciones entre los sexos. Por un lado, la idea de que todos los "hombres" son iguales frente a la ley, ha alentado a las mujeres a demandar igualdad con el sexo masculino. Resoluciones nacionales y de Naciones Unidas que prohíben la discriminación por sexo reflejan esta tendencia. Pero la necesidad actual de los miembros de movimientos nacionalistas de reivindicar tradiciones únicas, sin minar simultáneamente su vínculo a la razón universal, crea una presión contradictoria para distinguir entre hombres "racionales" y mujeres

"tradicionales". Como feminista, me preocupa particularmente una aparente tendencia mundial a alentar, o forzar, a las mujeres a llevar a cabo las tradiciones de su grupo social. No parece accidental que los líderes religiosos en todo el mundo tengan más éxito en dictar los términos de las leyes familiares que regulan el matrimonio, el divorcio y la filiación, de lo que tienen en dar forma al derecho constitucional, comercial o penal.

Esta presión ejercida en los hombres para "modernizar" y en las mujeres para "tradicionalizar" puede estar ocurriendo en Zinacantán. Cuando hice investigación por primera vez, hombres y mujeres usaban el traje tradicional y pocos individuos, tanto hombres como mujeres, hablaban castellano. En la actualidad, los hombres zinacantecos hablan español y la mayoría usa vestimentas "ladinas" cuando trabajan o viajan fuera de la comunidad. Las mujeres, en contraste, siguen siendo hablantes monolingües de tzotzil y usan su vestido tradicional donde quiera que van. Aunque sería posible discutir que los hombres zinacantecos se han "modernizado" mientras que las mujeres han fracasado en cambiar, creo que la situación es mucho más compleja, porque las zinacantecas han adoptado con entusiasmo algunas costumbres ladinas, como sentarse en sillas y usar zapatos. El no adoptar otras requiere explicación, ¿por qué las mujeres se han resistido a comprar ropa ladina barata que les permitiría pasar inadvertidas fuera de su comunidad? y ¿por qué tantas de ellas se rehúsan a hablar castellano cuando parece que entienden el idioma? Incluso las mujeres zinacantecas han sido activas innovadoras de la "tradicición", pues los trajes que tejen hoy en día son más caros, más elaborados y más distintivos que los que usaban hace treinta años.

Cuestiones metodológicas y éticas

Al irme interesando en cómo las categorías culturales de la teoría política de la Ilustración distribuyen el poder desigualmente en los grupos nacionalistas que luchan por su autonomía, me encuentro con cuestiones metodológicas y éticas que eran más fáciles de ignorar cuando me creí una observadora objetiva de una cultura que no era la mía. Si regreso a Zinacantán a estudiar el derecho consuetudinario, deberé ampliar el campo de mi investigación para incluir los procesos políticos y jurídicos transnacionales, así como los locales, regionales y nacionales. Los zinacantecos y yo pertenecemos a la misma sociedad global donde aumentan las comunicaciones y los nuevos nacionalismos. No puedo pretender que su mundo está separado del mío. Se ven afectados por los mismos procesos transnacionales que me permiten estudiar su comunidad.

Éticamente, deberé monitorear mi participación en proyectos nacionalistas; debido a que los antropólogos son implicados en este tipo de proyectos como validadores de las diferencias culturales que justifican las demandas de autonomía política, deberé considerar el efecto de cualquier declaración que haga sobre cambios históricos, tradiciones inventadas y derechos de la mujer. Ya no me será posible imaginar que mi deber principal es evitar dañar a las personas cuyas costumbres estudio. Como generadora de conocimientos que harán avanzar unos proyectos y frustrarán otros, tendré que contestar continuamente la pregunta: ¿conocimiento para quién? Creo que será problemático conciliar mi compromiso político de respetar y apoyar los deseos de los grupos étnicos subordinados para tomar control de su propio futuro; con mi interés académico en la invención de tradiciones y mi preocupación feminista por los derechos de la mujer.

Nota

¹ Sobre el tema de las expulsiones de indígenas protestantes, véase Magdalena Gómez, *infra* (Nota de las coordinadoras).

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL, RICHARD (ed.)
1981 *The Politics of Informal Justice: The American Experience*, Academic Press, New York.
- ANDERSON, BENEDICT
1983 *Imagined Communities*, Verso, Londres.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 46), México.
- AULT, JAMES M. JR.
1983 "Making 'Modern' Marriage 'Traditional': State Power and the Regulation of Marriage in Colonial Zambia", *Theory and Society*, 12, pp. 181-210.
- BARTH, FREDERIK
1966 "Models of Social Organization", *Occasional Papers*, 23, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries*, Scandinavian University Books, Universitetsforlaget, Oslo.
- BARTON, ROY F.
1919 *Ifugao Law*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 15, pp. 1-186.
1949 *The Kalingas: their Institutions and Custom Law*, University of Chicago Press, Chicago.
- BOHANNAN, PAUL
1957 *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, Londres.
- CARDOZO, B.J.
1929 *Nature of the Judicial Process*, Yale University Press, Nueva Haven.
- COLLIER, GEORGE
1975 *Fields of the Tzotzil*, Texas University Press, Austin.
1988 "Peasant Politics and the Mexican State: Indigenous Compliance in Highland Chiapas", *Mexican Studies-Estudios Mexicanos*, 3(1), pp. 71-98.

COLLIER, GEORGE

- 1990 "Seeking Food and Seeking Money: Changing Productive Relations in a Highland Mexican Community", *Discussion Paper*, 11, United Nations Research Institute for Social Development, Génova.

COLLIER, JANE

- 1966 "El noviazgo zinacanteco como transacción económica", en: E.Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, INI, (Antropología Social, 7), México, pp. 235-250.
- 1968 "Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, Mexico", *Middle American Research Institute Publication*, 25, pp. 139-201.
- 1973 *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.
- 1974 "Women in Politics", en: M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, pp. 89-96.
- 1975 "Legal Processes", *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, pp. 131-163.
- 1977 "Political Leadership and Legal Change in Zinacantan", *Law and Society Review*, vol. 11, no. 1, pp. 131-163.
- 1979 "Stratification and Dispute Handling in Two Highland Chiapas Communities", *American Ethnologist*, vol. 6, no. 2, pp. 305-327.
- 1982 "Justicia Popular en Zinacantán", *América Indígena*, vol. XLII(1), pp. 99-115.
- 1984 "Two Models of Social Control in Simple Societies", en: Donald Black (ed.), *Towards a General Theory of Social Control, Volume 2: Selected Problems*, Academic Press, Nueva York, pp. 105-140.
- 1988 "Whodunits and Whydunits: Contrasts Between American and Zinacanteco Stories of Conflict", en: Victoria Bricker y Gary Gossen (eds.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honour of Evon Zartman Vogt, Jr.*, Institute of Mesoamerican Studies, SUNY, Albany.

COLLIER, JANE F. Y MICHELLE Z. ROSALDO

- 1981 "Politics and Gender in Simple Societies", en: S. Ortner y H. Whitehead (eds.), *Sexual Meaning*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 275-329.

COMAROFF, JOHN Y SIMON ROBERTS

- 1981 *Rules and Processed: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, University of Chicago Press, Chicago.

FOUCAULT, MICHEL

- 1977 *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Vintage Books, Nueva York.

GELLNER, ERNEST

- 1983 *Nation and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca.

GLUCKMAN, MAX

- 1955 *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*, University of Manchester Press, Manchester.

HOBBSBAWM, J. ERIC

- 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Nueva York.

HOEBEL, E. ADAMSON

- 1954 *The Law of Primitive Man*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

KRISTEVA, JULIA

- 1991 *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, Nueva York.

LLEWELLYN, KARL

- 1930 *The Bramble Bush: Lectures on Law and its Study*, Oceana, Nueva York.

LLOYD, DENNIS

- 1972 *Introduction to Jurisprudence*, Steven & Son, Londres.

MALINOWSKI, BRONISLAW

- 1926 *Crime and Custom in Savage Society*, Kegan Paul, Londres.

MEILLASSOUX, CLAUDE

- 1972 "From Reproduction to Production", *Economy and Society* 1, pp. 83-105.

MOORE, SALLY FALK

- 1989 "History and the Redefinition of Kilimanjaro", en: Starr y Collier (eds.), *History and Power in the Study of Law*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 277-301.

NADER, LAURA (ed.)

- 1965a "The Ethnography of Law", *American Anthropologist* 67(6), parte 2, (número especial).
- 1969 *Law in Culture and Society*, The Free Press, Chicago.

NADER, LAURA y HARRY TODD (eds.)

- 1978 *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, Columbia University Press, Nueva York.

POSPISIL, LEOPOLD

- 1958 *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale Publications in Anthropology 54, New Haven.

- RADCLIFFE-BROWN, A.R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*, The Free Press,
Glencoe.
- ROBERTS, SIMON
1979 *An Introduction to Legal Anthropology*, Harmondsworth, Inglaterra.
- SCHAPERA, ISAAC
1938 *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford University
Press, Londres.
- STANFORD LAW REVIEW
1984 "Critical Legal Studies Symposium", volumen 36, núms. 1 y 2.
- STARR JUNE Y JANE F. COLLIER
1987 "Historical Studies of Legal Change", *Current Anthropology*, vol.
28, núm. 3, pp. 367-373
1989 "Introduction: Dialogues in Legal Anthropology", en: Starr y Col-
lier (eds.), pp. 1-28.
- STARR, JUNE Y JANE F. COLLIER (eds.)
1989 *History and Power in the Study of Law*, Cornell University Press,
Ithaca.
- THOMPSON, E.P.
1975 *Whigs and Hunters*, Pantheon Books, Nueva York.
- YANAGISAKO, SYLVIA Y JANE F. COLLIER (eds.)
1987 *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford
University Press, Stanford.

II. CONFLICTO, CONTROL SOCIAL Y PODER EN LAS DINÁMICAS JURÍDICAS

