

Esteban Krotz (Ed.)

# Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho



31029



7



DC 31029



El libro aborda directamente las siguientes preguntas: ¿qué es el derecho y qué significa para la organización social? ¿Cuáles son las relaciones entre el sistema jurídico y las demás esferas de la sociedad? ¿Qué perspectivas han desarrollado las ciencias sociales, especialmente la antropología sociocultural, para el estudio de «lo jurídico»? ¿Cómo contribuye al debate sobre el estado de derecho en las democracias modernas, el análisis de los sistemas y las prácticas jurídicas de pueblos indígenas y de los derechos humanos? Ofrece una especial atención al reto que significa la diversidad jurídica, es decir, la existencia de sistemas y prácticas legales indígenas no occidentales. La obra constituye, al mismo tiempo, una introducción a un campo de estudio interdisciplinario de importancia creciente —el estudio sociocientífico del derecho— y un aporte a la reflexión aún incipiente sobre el fenómeno del derecho en una sociedad caracterizada cada vez más por la diversidad cultural.

Colaboran en esta obra destacados especialistas: V. Chenaut, M. Gómez, G. de la Peña, F. Piñón, T. Sierra, R. Stavenhagen, M. Suárez, J. Torres Nafarrate, R. Varela, L. Villoro, bajo la coordinación de Esteban Krotz (Univ. Autónoma de Yucatán, Mérida).

ISBN: 84-7658-616-7



9 788476 586167

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
**ANTROPOLOGÍA**

Colección dirigida por M. Jesús Buxó

36

Esteban Krotz (Ed.)

**ANTROPOLOGÍA JURÍDICA:  
PERSPECTIVAS SOCIOCULTURALES  
EN EL ESTUDIO DEL DERECHO**

Victoria Chenaut  
Magdalena Gómez  
Guillermo de la Peña  
Francisco Piñón  
María Teresa Sierra

Rodolfo Stavenhagen  
Marcela Suárez  
Javier Torres Nafarrate  
Roberto Varela  
Luis Villoro

 ANTHROPOS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

C 800 / K 84 A  
DC- 31029

ANTROPOLOGÍA jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho / edición de Esteban Krotz. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2002 332 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Antropología ; 36)

Bibliografías  
ISBN 84-7658-616-7

1. Antropología jurídica 2. Relaciones internacionales y derechos colectivos  
3. "Fenómeno jurídico" I. Krotz, Esteban, ed. II. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México) III. Colección 572.9:340.142

Antropología Jurídica  
Sociedad  
Cultural  
No. 507 933086  
K829/104



INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Primera edición: 2002

© Esteban Krotz *et alter*, 2002  
© UAM-Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2002  
© Anthropos Editorial, 2002  
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)  
En coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades.  
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México  
ISBN: 84-7658-616-7  
Depósito legal: B. 4.120-2002  
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96  
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

B17

## PRESENTACIÓN

Una de las paradojas que estamos viviendo hoy en día, puede describirse mediante el binomio «violencia-derecho».

Por un lado, nos vemos enfrentados cotidianamente al furor de los mecanismos del mercado, aparente y supuestamente autónomos, y nos encontramos sometidos a la imposición multiforme de pautas uniformes de pensamiento y conducta propagadas por los medios masivos de difusión, cuyos productos más taquilleros celebran el culto a la rudeza ilimitada; observamos el angustiante incremento de conflictos armados en los cuatro grandes continentes, que incluso han llevado en algunos países al desvanecimiento de las estructuras estatales, y nos preguntamos si todavía se podrá poner coto al poder del crimen organizado que opera globalmente.

Por otro lado, empero, la convivencia regulada por la ley como garantía del respeto a la dignidad de todos y cada uno se ha vuelto tema central en el debate político y científico por doquier. El consenso al respecto se halla, por ejemplo, en los llamados a la intervención de la Organización de las Naciones Unidas ante situaciones extremas de negación del derecho a la vida y la seguridad personal en cualquier parte del planeta y en el intento de crear una Corte Penal Internacional destinada a incrementar la vigencia universal de los derechos humanos por encima de cualquier consideración particular. En América Latina y en Europa, tal convicción se expresa con orientación retrospectiva en los esfuerzos por responsabilizar hoy todavía de sus actos a quienes abusaron en décadas pasadas del poder político y militar y, con orientación prospectiva, en modificacio-

## NATURALEZA/CULTURA, PODER/POLÍTICA, AUTORIDAD/LEGALIDAD/LEGITIMIDAD

Roberto Varela

### Introducción

Las sociedades contemporáneas occidentales son sociedades sumamente complejas: de esta complejidad surge la dificultad para su análisis. Tanto sociólogos como antropólogos sociales estarían de acuerdo. Desde siempre los antropólogos sabían que las sociedades que originalmente estudiaban eran sociedades más simples que las suyas de procedencia y por ello se prestaban a un análisis holístico —el hecho social total de Marcel Mauss (1971). Aunque los sistemas de parentesco y matrimonio de las sociedades simples aparecían con una enorme complejidad comparados con los de las sociedades occidentales contemporáneas, no por ello dejaban de insistir en las estructuras elementales del parentesco de las primeras y del pasaje a las estructuras complejas de las segundas (modelos mecánicos vs. modelos estadísticos).

Por más paradójico que parezca, es precisamente el hecho de estudiar sociedades con estructuras simples lo que más nos puede ayudar para entender las sociedades complejas. En las primeras podemos estudiar procesos sociales en cierta forma nítidos que no es posible o es extremadamente difícil detectarlos en las segundas. Así, por ejemplo, las estructuras del parentesco, los mecanismos básicos del poder o los procesos de identidad social se ven con más claridad en esas sociedades. Aunque estos mecanismos elementales se encuentran en las estructuras complejas, no son, sin embargo, fácilmente perceptibles a me-

- DURKHEIM, Émile (1970): *La división del trabajo en sociedad*, Buenos Aires, La Pléyade (publicado originalmente en 1893).
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937): *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- (1973): *Los nuer*, Barcelona, Anagrama (publicado originalmente en 1940).
- GLUCKMAN, Max (1955): *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.
- (1975): *Política, ley y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal (publicado originalmente en 1967).
- (1963): «The reasonable man in Barotse law», en *Order and rebellion in tribal Africa*, Londres, Cohen & West.
- HOBBS, Thomas (1964): *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico (publicado originalmente en 1651).
- LOCKE, John (1964): *Two treatises of government* (ed. de Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press.
- MAINE, Sir Henry J.S. (1979): *El derecho antiguo*, México, Extemporáneos (publicado originalmente en 1861).
- MALINOWSKI, Bronislaw (1973): *Argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península (publicado por primera vez en 1922).
- (1963): *Crime and custom in savage society*, Londres, Routledge & Kegan Paul (publicado por primera vez en 1926).
- MORGAN, Lewis Henry (2000): *Ancient Society*, New Brunswick, Transaction Publishers (publicado por primera vez en 1877).
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1972): *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península (publicado originalmente en 1952).

nos que previamente se hayan estudiado en las estructuras simples. El proceso inverso también se da: el estudio de las estructuras complejas nos ayudan a entender estructuras más simples, pues la forma cristalizada de una institución nos advierte de la existencia de formas embrionarias de tal forma que, si no viéramos las primeras, posiblemente no caeríamos en la cuenta de la realidad de las segundas.

Desde este contexto, deseo introducir la antropología al mundo del derecho: de las normas sociales, de los derechos, de las obligaciones, de las sanciones. Pero sería ingenuo introducirnos al derecho, si no nos introdujéramos al mismo tiempo al mundo del poder y la política. El derecho y el poder, sin embargo, no se hacen inteligibles sin adentrarnos en el mundo de la cultura. Tres problemas particulares —autoridad, legalidad, legitimidad— que preocupan a los ciudadanos y a los estudiosos del derecho y de la política, merecen destacarse.

Así, pues, desarrollaremos en el presente trabajo cuatro temas: primero veremos la distinción entre naturaleza y cultura; en segundo lugar, trataremos de la cultura; en tercero, abordaremos el poder y la política; por último, haremos una incursión en el contenido de los conceptos de autoridad, legalidad y legitimidad.

## I. Naturaleza y cultura

Quizá sea sorpresivo para los no antropólogos que la reflexión primaria y fundadora de la antropología sea la de la aparición misma del derecho, del universo de las reglas. En efecto, si quisiéramos investigar qué distingue a la cultura (de alguna u otra forma la materia fundamental de la antropología) de la naturaleza, encontraríamos que la naturaleza no impone reglas, sino actúa espontáneamente; la cultura, por el contrario, impone reglas sobre lo que no es necesario, sobre lo que puede ser de otra manera: la cultura es la irrupción de lo arbitrario en la naturaleza. Reflexionando sobre el universo de las reglas con Lévi-Strauss (1949) podríamos decir con toda propiedad que la cultura comienza cuando termina la naturaleza. De aquí que un tema pivote de la reflexión antropológica sea el de la prohibición del incesto, pues es la única regla verdaderamente univer-

sal que se han dado todas las culturas. Las otras reglas son particulares. Ahora bien, la prohibición del incesto es paradójica pues proviene simultáneamente de la naturaleza (universalidad) y de la cultura (es una regla con sanciones severas, incluso de carácter místico, para los infractores en todas las culturas): la aparición de la prohibición del incesto no es la cultura, pero sí el tránsito de la naturaleza a la cultura.

Hay un conjunto de fenómenos estrechamente relacionados con la prohibición del incesto: exogamia, organizaciones dualistas, matrimonio preferencial entre primos cruzados y prohibición entre primos paralelos, terminologías del parentesco. Todo este conjunto de fenómenos se explica si y sólo si se concibe que la estructura del parentesco es una estructura de intercambio matrimonial: es la base de la sociabilidad misma en sentido fuerte.

Voy hacer hincapié entre el matrimonio preferencial entre primos cruzados y la prohibición entre paralelos. Es muy frecuente que las sociedades de estructuras simples reputen la descendencia por una sola vía, patrilineal o matrilineal. Los primos cruzados son hijos de hermanos de diferente sexo (hermano y hermana); los paralelos, hijos de hermanos del mismo sexo (hermano y hermano, hermana y hermana). Ahora bien, ¿por qué se permite el matrimonio entre primos cruzados y se prohíbe entre paralelos? Obviamente que no existe ninguna razón biológico-genética, ecológica, económica, política o de contenido cultural diferente. Si se observa con atención caerá uno en la cuenta que los primos cruzados pertenecen a dos grupos de descendencia mientras los paralelos son del mismo grupo. Aquí entra la mente humana haciendo separaciones que no existen en la naturaleza y después cerrando la separación mediante el don sintético más valioso para una sociedad: el intercambio de mujeres.

Hago notar, al mismo tiempo, que la identidad del grupo no tiene contenido cultural diferente: son miembros de la misma cultura. Entendemos entonces que el mecanismo elemental de la identidad no se sigue necesariamente de la diversidad cultural: le es previa por la acción arbitraria de la mente humana de separar y distinguir (cultura) lo que la naturaleza no discrimina.

André Leroi-Gourhan (1971: 29) en su libro *El gesto y la pa-*

labra nos rescata un texto de Gregorio de Nisa de su *Tratado de la Creación del Hombre*, escrito en el 379 de nuestra era, donde establece el vínculo entre el útil —la mano— y la facultad simbolizante —la boca—:

Así, gracias a esta organización, es como el espíritu tal como un músico, produce en nosotros el lenguaje y llegamos a ser capaces de hablar. Este privilegio no lo tendríamos, sin duda, jamás, si nuestros labios tuvieran que asegurar, para las necesidades del cuerpo, la tarea pesada y penosa de la nutrición. Pero las manos se encargaron de esta tarea y liberaron la boca para el servicio de la palabra.

Sintetizando el argumento del libro de Leroi-Gourhan (*op. cit.*) hago notar que la diferencia decisiva de la especie humana respecto a otras especies animales está en la cuádruple liberación o extensión humanas: la experiencia inmediata por el símbolo,<sup>1</sup> la memoria individual por la del grupo social, la mano por el útil, el cerebro por la máquina electrónica. Podríamos, quizá, añadir una quintuple: los individuos y las unidades domésticas por la organización social.<sup>2</sup>

Su argumento, sin embargo, es más complejo pues trata de mostrarnos el soporte biológico de la evolución de la especie humana y que tenemos que tener en cuenta cuando nos aventuramos a disertar sobre la cultura. Leroi-Gourhan se hace a sí mismo la pregunta explícita sobre los criterios comunes a la totalidad de los hombres y sus antepasados para dejar de forjar fantasías sobre la evolución humana sin ninguna base científica o con una base científica equivocada. Se responde, y prueba su argumentación a lo largo del libro que he estado citando, en estos términos (*op. cit.*: 23-26):

1. En una teoría del conocimiento más radical que supere tanto al realismo ingenuo como al crítico, postularía que se da una liberación o extensión del pensamiento —lo verdaderamente real de la «realidad»— por el símbolo acústico o gráfico o representación material mental y por el símbolo objeto extramental «natural» o creado por el hombre. La «realidad» extramental, en este contexto, no es más que un símbolo del pensamiento, y los símbolos que tratamos de analizar los antropólogos y semiólogos son símbolos de símbolos.

2. Adams, 1975.

El primero y el más importante de todos [los criterios] es la posición vertical [...] Otros dos criterios son corolarios del primero: la posesión de cara corta y manos libres durante la locomoción.

La libertad de la mano implica casi obligatoriamente una actividad técnica diferente de la de los monos, y su libertad durante la locomoción, unida a una cara corta y sin caninos ofensivos, impone la utilización de órganos artificiales que son los útiles. Posición de pie, cara corta, manos libres durante la locomoción y posesión de útiles son verdaderamente los criterios fundamentales de la humanidad. Esta enumeración deja completamente de lado las características de los monos, delineando al hombre de modo irreconciliable con las formas de transición en las cuales se habrían complacido los teóricos antes de 1950.

Las condiciones humanas de posición vertical desembocan en las consecuencias del desarrollo neuropsíquico que hacen del desarrollo del cerebro humano algo más que un aumento de volumen. La relación entre la cara y la mano permanece tan estrecha en el desarrollo cerebral como en el pasado: el útil para la mano y el lenguaje para la cara son dos polos del mismo dispositivo.

Termino con una bellísima cita del mismo autor (*op. cit.*: 261):

Si, un día, las máquinas electrónicas escribieran piezas de teatro perfectas y pintaran cuadros inimitables, podríamos plantearnos serias preocupaciones. Si llegaran a amar, la suerte de la especie zoológica estaría liquidada.

Concluyo este apartado. Por una parte, la aparición de la cultura se da con la aparición de la regla o quizá con mayor fuerza podríamos decir que cultura y regla son la misma cosa. El derecho, por tanto, está inscrito en la cultura o el derecho es cultura. Por la otra, la especie humana se distingue de las otras especies animales por la quintuple liberación o extensión de la experiencia inmediata por los signos y símbolos, la memoria individual por la de la sociedad, la mano por el instrumento, el cerebro por la computadora, los individuos y las unidades domésticas por la organización social.

## II. La cultura

El campo amplio en que se presenta la discusión es el de la relación entre cultura y comportamiento: ¿es pertinente concebir el comportamiento como parte de la cultura de tal modo que si no incluimos el primero en la segunda no damos cuenta cabal de un solo fenómeno indivisible? ¿Es pertinente, por el contrario, separar el uno de la otra sin postular necesariamente que no exista relación entre ambos? ¿Qué tipo de relación, en todo caso, postularíamos entre ellos: de oposición, de concomitancia, de complementariedad, de mutua causalidad, de causalidad unidireccional? ¿Bastaría la relación de sólo esos dos términos o requeriríamos de un tercero como el de dispositivos habituales?

Comencemos por establecer que el campo es problemático. Si hiciéramos una arqueología de las obras escritas en ciencias sociales que se produjeron en México entre 1970 y 1985, nos sorprenderíamos de las pocas alusiones que se hacían sobre la cultura como un elemento explicativo de los fenómenos sociales que estaban analizando. Por el contrario, a partir de la última fecha y hasta el presente la preocupación por la «cultura» se está haciendo parte de nuestra cultura mexicana. Ante los comportamientos negativos de los mexicanos —juzgados así por extranjeros y por los sectores «modernos» o «posmodernos» de nuestra sociedad—, hay que armar la gran cruzada nacional: cultura política, cultura científica, cultura tecnológica, cultura ecológica, cultura de la productividad, cultura de la evaluación, cultura de la competitividad, más las que se acumulen este fin de semana. Pareciera, entonces, que para un buen número de intelectuales o para legiones de comunicólogos la relación entre cultura y comportamiento es de causalidad unidireccional: si se cambia la cultura se cambia el comportamiento, y aplíquese al campo específico que se quiera: político, científico, tecnológico, etc.

En ocasiones, la palabra «cultura» se sustituye por la de «actitud» y se prosigue con el mismo razonamiento: cambiemos la actitud y cambiaremos el comportamiento. El punto está en que se establece sin más que la modificación de un proceso intramental traerá consigo un cambio en el comportamiento. Lo que es evidente es que se dan cambios intramentales y que

posiblemente estos cambios produzcan otros cambios intramentales, pero no es evidente que los cambios intramentales produzcan cambios extramentales, pues el efecto producido por un cambio intramental se recibe en la misma facultad que lo elicó. Elemental: se trata de acciones inmanentes, no de acciones transeúntes. Los partidarios de la conexión mecánica entre cultura y comportamiento se las ven negras para explicar la desviación social.

Pero, por otra parte, también es cierto que existen comportamientos diversos y culturas diversas que nos hacen sospechar de la existencia, al menos, de algún tipo de relación entre ambos fenómenos. En suma, seamos minimalistas: hay alguna relación entre cultura y comportamiento. Regresaré más adelante sobre esta distinción, pues antes tengo que precisar lo que estoy entendiendo por cultura.

La pregunta obvia que surge es sobre qué se entiende por cultura. No pretendo rehacer el recorrido histórico-turístico por todos los lugares —santuarios sagrados— en que se encuentran las diversas concepciones escritas de la cultura por los antropólogos comenzando por la de Tylor en 1871.<sup>3</sup> Me adhiero a una definición reciente —mera osamenta— propuesta por Ackerman (1987: 1) para llenarla de carne, músculos, órganos vitales: «la matriz, tanto consciente como inconsciente que da significado al comportamiento y la creencia social».

Las unidades mínimas de la cultura son los signos y símbolos interrelacionados entre sí de tal manera que forman un conjunto, pero no necesariamente una estructura: ni el mismo Lévi-Strauss lo sostendría. Explícitamente nos dice: «No todo está estructurado, y no hay necesariamente estructura en todas partes».<sup>4</sup> Éstos tienen en común que representan una cosa diferente a ellos mismos y ambos suponen una elección humana para crearlos, pero no necesariamente consciente: A está por B, pero no es B; A está por B, pero A no es causa eficiente de B. Con Leach (1976: 9-16) establecería: A está por B, pues al existir una relación intrínseca previa entre ellos, pertenecen al mismo contexto cultural —signo (eminentemente metonímico)—;

3. J.S. Kahn, 1976. Consúltese también el texto de G. Giménez Montiel, 1987.

4. En Raymond Bellour, *Le Livre des autres*, 1978: 406, París, citado por Hénaff, 1991: 17.



A está por B, pero al no existir una relación intrínseca previa, pertenecen a dos contextos culturales diferentes —símbolo (eminentemente metafórico).

Los signos y símbolos transmiten conocimientos e información sobre algo: quizá sea lo más patente; pero los mismos signos y símbolos portan valoraciones: juicios sobre lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido, lo correcto y lo incorrecto, lo deseable y lo indeseable, etc.; los mismos suscitan sentimientos y emociones: odios, amores, temores, gozos, etc.; expresan ilusiones y utopías: deseos, veleidades, anhelos, etc.

En esta reflexión quizá nos pueda iluminar Victor Turner (1967) cuando trata de las cualidades de los símbolos dominantes del ritual. Habría que señalar que Turner emplea el término «orectic» (p. 54) y habría que recordar también que fue estudioso de las letras clásicas antes de estudiar la antropología. Por ello emplea el término entrecomillado de «orectic»: esta palabra la toma del griego ορεξις que según el diccionario griego-inglés de Oxford (1953) connota toda la clase de *appetency, conation*, e incluye επιθυμία (deseo con pasión), θυμός (deseo, apetito, inclinación) y βουλησις (voluntad deliberada). Los símbolos dominantes, nos dice Turner, poseen dos polos, uno normativo y otro «orético»: el símbolo logra sintetizar los dos elementos de tal manera que se haga deseable (con επιθυμία) lo normativo social (lo oneroso).

Destaco las ilusiones y utopías, pues Esteban Krotz, en varios artículos sobre la cultura política (1984; 1985; 1986; 1997), nos ha hecho ver la importancia de la «cuarta dimensión» para rescatar el factor subjetivo de los actores sociales.

Pero no bastaría la sola dimensión del contenido para caracterizar la cultura: es preciso añadir que ese conjunto de signos y símbolos se comparte con otros. No debería postularse que los significados que se atribuyan a los signos y símbolos sean iguales en cada persona que los recibe, sino sólo que sean equivalentes: de *facto* es lo único que podemos saber (Adams, 1975: 105-107). Quizá convenga detenerse en este punto para aclarar con más precisión lo que entiendo por «compartir». He dicho más arriba que los signos y símbolos, en cuanto a su contenido, se refieren a: 1) conocimientos e información, 2) valoraciones, 3) emociones y sentimientos, 4) ilusiones y utopías. Ahora bien, una cosa es compartir en el sentido de aprobar, consentir, acep-

tar, sentir, experimentar, y otra en el sentido de conocer, interpretar, saber, entender, comprender. Como antropólogos creemos poder, y quizá algunas veces lo logramos, entender otras culturas, interpretarlas, traducirlas, pero no necesariamente postulamos que asumimos como nuestro su mundo de creencias, sus afirmaciones de verdad o falsedad sobre la «realidad», que nos adherimos a su mundo valorativo, menos aún que podamos experimentar sus mismas vivencias emocionales, afectivas y sentimentales, o que sus ilusiones y utopías sean las nuestras. Los que comparten una cultura en el primer sentido, por el contrario, la «viven», la «experimentan», la «sienten», aunque no necesariamente la comprendan. Hago hincapié en que una cultura debe compartirse para que sea tal: los *nonce symbols* en términos de Leach (*op. cit.*: 12-15) los descartaría del concepto de cultura a menos que por repeticiones habituales lleguen a ser *standardised symbols*.

No estoy de acuerdo en que se conciba el proceso de compartir signos y símbolos como un mercado donde se producen, circulan, negocian y consumen significados como si fueran consumibles. Por una parte, el intercambio de significados comparado con el intercambio de bienes es un intercambio meramente metafórico: no se da una analogía intrínseca entre ellos. En un intercambio estricto un agente cede a otro el control del bien que intercambia de tal modo que el control sobre el objeto pasa de unas manos a otras. En un intercambio simbólico, el primer agente no pierde el control sobre el supuesto objeto que el segundo agente recibe. Si yo, por ejemplo, le comunico una idea a otra persona, no significa que yo pierda mi propia idea: sigo teniendo mi propia idea, y puede ser que la otra persona adquiera, aunque no siempre estoy seguro, la comprensión de la idea que traté de comunicarle: sólo por el comportamiento manifiesto del escucha, sabré si hubo o no una comprensión al menos aproximada de lo que traté de transmitir.

No pongo en duda que las metáforas son útiles como fuentes de inspiración para generar un pensamiento, pero no para continuarlo: toda metáfora, por su propia naturaleza, al final de cuentas claudica. Es bonito, aunque trillado, comparar a una mujer con una bella flor. Pero no podré tratar a la primera como si fuera un vegetal: cortarla, ponerla en un florero y sumi-

nistrarle un poco de agua para que sobreviva unos cuantos días en plena lozanía.

En el fondo, lo que está en juego es que los partidarios del intercambio de signos y símbolos no tienen la menor idea de lo que es el proceso del conocimiento humano: creen que el entendimiento es una simple potencia pasiva que puede ser determinada intrínsecamente por un objeto externo. No se dan cuenta que el entendimiento es esencialmente constructivo que es excitado sólo externamente: aquí cabe la distinción que hicimos más arriba entre acciones inmanentes y transeúntes. La teoría del *social exchange* de Peter Blau (1964)<sup>5</sup> como la remozada de Bourdieu (1990: 143) sobre el mercado de los bienes simbólicos —*habitus* lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso— es una simple construcción metafórica que no resiste un razonamiento riguroso.

¿Qué sentido puede tener, por ejemplo, negociar significados? Supongamos que a una palabra dada le añado un nuevo significado original que antes los usuarios del español no le daban. Si se acepta por muchos el nuevo significado, éste se adjuntará a la lista de significados que ya poseía la palabra sin que nadie se ponga a negociar el nuevo significado. Éste simplemente, si se acepta, pasa a formar parte del acervo previo; si no se acepta, no ingresa al léxico. Hay que anotar, en todo caso, que los antiguos significados no necesariamente quedan cancelados. Esto sucede continuamente en todas las lenguas. Uno se lleva la sorpresa constante que nuevos significados se le van dando a las mismas palabras que uno está utilizando: simplemente caemos en la cuenta que la palabra ya tiene un nuevo significado sin que esto nos impida a seguir utilizando la palabra con un significado previo. Veo difícil cómo se podría mantener la polisemia de los signos y símbolos, cuya cualidad esencial nos la hizo ver Turner (*op. cit.*: 27-30), con la negociación de significados de Bourdieu. Lo que sí podría suceder es que en el rubro de los valores, no de los significados, un nuevo valor desplace a otro: de nueva cuenta esto es perfectamente entendible sin hacer intervenir verduleras ni carrettoneros que presurosos acudan al mercado a vender sus valores como si fueran

5. Consúltese una exposición y crítica al autor en Varela, 1984: 22-24; 30-35.

mercancías perecederas, y se preparen para entrar a la puja del regateo.

El panorama es más complicado, pues se puede compartir (en la segunda acepción del término) un rubro de los cuatro anteriormente expuestos sin hacer suyos los demás. Más aún, los rubros no son necesariamente unitarios sino múltiples de tal modo que se pueden aceptar «paquetes», pero difícilmente la totalidad.

Pongo un ejemplo para aclarar lo que quiero decir. Supongamos que mi lengua materna sea el español —conjunto de signos y símbolos que soy capaz de interpretar (no implico que conozca toda la lengua española)—; supongamos, además, que aprenda a leer otra u otras lenguas extranjeras —conjunto de signos y símbolos—; supongamos que soy físico, que mi campo de especialización sea la física del estado sólido y que por mi dedicación estoy al día en todo lo que se refiere a mi especialidad; supongamos que me he dedicado en forma tan intensa a mi campo de estudio que en la práctica no sé nada de otros campos como la filosofía, la literatura, la música, la biología, la economía, etc. ¿Qué comparto, entonces, con otros colegas físicos mexicanos y extranjeros? Quizá sólo una parte —física del estado sólido— de los conocimientos que poseen los que sí han incursionado en otros campos disciplinarios aunque no necesariamente como expertos. Más aún: el compartir con otros colegas físicos una parte del mundo de sus conocimientos e información, no implica que comparta ni en la primera ni en la segunda acepción del término sus mundos de valores, de sentimientos, de utopías.

Respecto, entonces, al primer rubro —conocimientos e información— tenemos, por una parte, que es inmensamente amplio en nuestro mundo contemporáneo y, por la otra, inmensamente restringido para cada individuo. Si nos contentáramos con una definición de cultura que sólo tomara en cuenta el factor conocimientos e información sería sumamente difícil distinguir entre una cultura y otra, a menos que estuvieran en polos culturales muy alejados. La premisa de la ciencia moderna es su ubicuidad: está en todas partes, no tiene barreras nacionales o culturales; su pretensión es ser apátrida, cosmopolita, universal; reconocible y aceptable por cualquier persona que siga las reglas del «método científico» sin importar las distinciones ya



consagradas en las democracias modernas de sexo, raza y religión, más las nuevas de extravagancia, desfachatez, mal gusto, cursilería y sentimentalismo ramplón.

Es más, los rubros 2) valores, 3) sentimientos y emociones y 4) ideales y utopías también pueden considerarse como «conocimientos e información» y ser tratados como compartir en la segunda acepción del término. Así, en una interlocución verbal decimos «entiendo que estés enojado», pero sin que signifique que uno también lo esté: simplemente estamos recabando información.

Plantearía, entonces, que cuando queremos caracterizar una cultura como diferente de otra lo significativo no está tanto en el mundo compartido según la segunda acepción del término, sino según la primera: aprobar, consentir, aceptar, sentir, experimentar. Aquí es donde buscaría «la matriz tanto consciente como inconsciente» de Ackerman. Si hablo de matriz, quiero explicitar que ésta la concibo como la combinación particular que de los cuatro rubros anteriores cada cultura conforma en un conjunto integrado. También aclaro que no entiendo lo que podría significar una cultura fragmentada: lo que sí puedo entender es que los miembros de una unidad operante estén fragmentados. Si ni siquiera compartieran los miembros de un conjunto los significados en la segunda acepción del término, no compartirían la misma cultura.

Dicha matriz la conceptualizo con Lévi-Strauss (1962; 1973) como un «enrejillado» (*grille*) que anunció en *El pensamiento salvaje* o los «esquemas» que aplicó en su análisis estructural de «La gesta de Asdiwal», pero no me quedaría con tan sólo el elemento cognitivo, sino trataría que el enrejillado comprendiera los valores, los sentimientos, las utopías. La forma particular que esa matriz conjuga los cuatro elementos anteriores incide en la orientación de la percepción y en la modelación de las pasiones. No es lejana la concepción que me hago de la cultura a la del estilo étnico de Leroi-Gourhan quien lo define «como la manera peculiar a una colectividad de asumir y marcar las formas, los valores y los ritmos» (*op. cit.*: 274).

Por último, para romper el círculo infernal de «yo interpreto lo que tú interpretas lo que yo interpreto que él interpreta lo que yo interpreto» de la *thick description* de Geertz (1973: 3-30), hago hincapié en que los signos y símbolos se refieren a algo

energético que está fuera de mis procesos intramentales como bien lo señala Adams (*op. cit.*: 105-107) en el mismo pasaje que cité anteriormente.

En las últimas décadas la literatura antropológica ha insistido, con razón, en que la cultura no es un todo estático, sino que está en continuo cambio y transformación. Dejémoslo asentado. A mi modo de ver, el problema no está en explicar el cambio cultural, sino su permanencia. Si atiende uno a la base de sustentación de los signos y símbolos —las memorias individuales fincadas en los sistemas nerviosos de cada portador de ellos, aunque compartidos por los miembros de una sociedad— encontramos que es sumamente frágil. Lo que es difícil de explicar, entonces, es cómo es posible que se mantenga y qué es lo que a cada sociedad particular le interesa consciente o inconscientemente preservar. Aquí habría que recordar a Leroi-Gourhan sobre la segunda liberación o extensión de la especie humana (cfr. *supra*).

Retomemos la distinción, ahora sí, entre cultura y comportamiento. Si la cultura es un conjunto de signos y símbolos, el comportamiento en sí es una acción, sea ésta un movimiento del cuerpo, una elocución verbal, una acción ritual: una manifestación exterior perceptible por otros actores sociales. Esto no invalida que también pueda manifestarse como signos y símbolos. Los signos y símbolos se alojan en el sistema nervioso de cada persona y sólo los podemos conocer cuando de alguna manera nos los hacen compartir, al menos en la segunda acepción del término. El comportamiento, en cambio, es un acto capaz de portar significado, es un posible significante, pero no es el significado mismo. ¿Todo comportamiento es el resultado de la cultura? No necesariamente. Algunas veces sí, otras no: *a priori*, no sabríamos decirlo.

No habría que olvidar que —sobra decirlo— aunque la cultura de alguna manera pueda influir en el comportamiento, no toda la cultura impulsa a la acción: puedo entender, valorar, sentir un poema sin que me lleve a tomar una decisión conductual; puedo tener un conjunto de creencias míticas sin que necesariamente implique de mi parte un comportamiento determinado.

Se ha puesto, por último, tanto énfasis en los estudios antropológicos sobre la determinación o influencia unidireccional-

dad de la cultura sobre el comportamiento que se ha dejado de lado el proceso inverso: la influencia o modificación que sufre la cultura por el comportamiento. Nuestros actos nos siguen la cultura por el comportamiento. Nuestros actos nos siguen fue el título de una novela de un escritor francés. Algunos actos que alguna vez consideramos que serían reprobables, llegan a justificarse una vez cometidos. La historia del derecho positivo de una sociedad determinada nos lo podría comprobar. Asimismo nos ilustraría la transformación de las costumbres, por ejemplo, que exigirían años atrás un trato formal y respetuoso hacia personas desconocidas o mayores en edad o en dignidad. La relación entre cultura y comportamiento no es unidireccional, sino bidireccional.

Existe, sin duda, una relación entre cultura, tanto en la primera como en la segunda acepción del término, con dispositivos habituales. Pero para que tenga influencia la cultura en los dispositivos habituales deben darse condiciones materiales determinadas en los recipientes de la cultura: veo difícil que cambiamos comportamientos dietéticos de los que sólo tienen para comer tortillas, chile y frijoles con predicarles —cultura— recetarios de la *haute cuisine française*, o de predicar el ejercicio de la democracia en un sistema totalitario.

Un caso especial de comportamiento lo constituyen los hábitos. Voy a introducir en el texto dispositivos habituales para referirme a comportamientos habituales, no casuales, pues el interés del analista social no está en los actos únicos y esporádicos sino en los comportamientos de alguna manera pautados. Creo ganar mayor rigor con el nuevo término.

Trataré de aclarar con un ejemplo la distinción entre cultura y dispositivos habituales. Tomo como hecho la ejecución musical de una ópera o de una sinfonía. En escena se encuentran el director de la orquesta, los músicos y los cantores con sus respectivos instrumentos y partituras musicales. Supongamos que la obra musical en ejecución es ampliamente conocida por un público que es capaz de opinar si la ejecución corresponde al título de la ópera o de la sinfonía anunciada y no a otra y si la ejecución es al menos correcta. Supongamos también que entre el público se encuentran algunas personas que, sin ser ellas mismas instrumentistas o cantores, son profundas conocedoras de la historia de la música clásica occidental o de la obra que se toca, tanto o más que algunos de los músicos o

cantores. Supongamos, además, que de entre las personas del público conocedoras de la música, hay algunas dotadas de gran sensibilidad musical que pueden gozar intensamente de la audición musical y hacer juicios valorativos sobre la ejecución de la obra que están oyendo, tanto o más que los mismos músicos y cantores.

Podríamos, así, hacer una somera comparación entre los ejecutantes de la obra musical y el público que sólo escucha. Entre los primeros y algunos de los segundos podríamos encontrar una similitud en tres rubros: 1) acervo de conocimientos musicales; 2) disposiciones emotivas para gustar y sentir la música; 3) capacidad para emitir valoraciones correctas sobre lo que es bueno o malo en música. Lo que los distingue radicalmente es la habilidad en el uso de los instrumentos o en las modulaciones de la voz de los primeros y de que carecen los segundos, es decir, la existencia de una competencia en los primeros que implica un comportamiento habitual, no casual, para ejecutar al menos esa obra musical.

Iría más allá: se necesitan de necesidad los hábitos.<sup>6</sup> Desde la filosofía, argumentaría que el ser humano requiere de hábitos como disposiciones permanentes para la operación, pues no siempre está en acto. Desde la antropología, argumentaría que el comportamiento humano sería casi imposible, pues a cada paso tendríamos que echar a andar un conjunto complejo y complicado de operaciones conscientes e inconscientes, de actos reflejos, y siempre estaríamos sujetos a múltiples titubeos y errores. Podríamos adentrarnos en el mundo de los hábitos, desde la filosofía, por ejemplo, con la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino.<sup>7</sup>

Quiero aclarar que el concepto de hábito que estoy empleando difiere del *habitus* de Bourdieu (1977): si él habla en singular, yo lo hago en plural. Me parece imposible sostener que se forme un *habitus* singular compuesto por un conjunto de hábitos diferentes. Acudo al Artículo IV de la *Quaestio LIV* de santo Tomás. La pregunta explícita que se hace en el artículo es si un

6. Tomo el concepto de hábito en el sentido aristotélico de la εἶς y que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define acertadamente como «costumbre adquirida por la repetición de actos de la misma especie».

7. *Quaestiones* XLIX, L, LI, LII, LIII, LIV de la Prima Secundae.

hábito singular se constituya de muchos hábitos,<sup>8</sup> y su respuesta es negativa, pues:

[...] el hábito, al ser una cualidad, es una forma simple. Pero ningún ente simple se constituye de muchos. Luego un hábito singular no se constituye de muchos hábitos.<sup>9</sup>

En el cuerpo del artículo santo Tomás desarrolla con amplitud su pensamiento. El error de Bourdieu radica, me parece, entre otros, como con su aberrante *habitus* de clase (mera unidad operante de identidad), en confundir un ejercicio de simple elaboración de operaciones intramentales con realidades extramentales: unifica en la mente —*habitus*— una realidad extramental plural —hábitos.

Desde la antropología tendríamos que profundizar bajo la guía de Leroi-Gourhan (*op. cit.*: 215-231) sobre los hábitos y comportamientos. Él distingue cadenas operatorias que se refieren unas al comportamiento automático, otras al maquinal y otras más al lúcido. De las primeras, ligadas a la naturaleza biológica, poco se ha interesado la antropología; lo ha hecho sobre las prácticas nacidas del ambiente colectivo: prácticas elementales y cotidianas —«*habitus* corporal, prácticas de alimentación o de higiene, gestos profesionales, comportamiento de relación con los próximos»—; prácticas periódicas o excepcionales —«repetición estacional de los actos agrícolas, el desarrollo de una fiesta, la construcción de un edificio, la conducción de una pesca o de una cacería colectiva».

Habría que considerar, por último, que el comportamiento habitual podría ser parte de la misma cultura en cuanto que el receptor de los signos y símbolos a su vez emite otros signos y símbolos como respuesta al primer emisor: las mutuas respuestas de emisores y receptores —comportamientos habituales: signos verbales, gestos, reacciones emotivas, etc.— si son equivalentes a sus expectativas están en el mismo campo cultural; en caso contrario, no. Veo, entonces, el comportamiento habitual también como un indicador de la cultura en común.

8. *Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.*

9. [...] *habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.*

Encuentro en la obra de Norbert Elias<sup>10</sup> una reflexión sostenida sobre procesos de larga duración que me ha ayudado a clarificar mis propias ideas. En efecto, nos hace ver, por ejemplo, en *El proceso de la civilización*, la transformación de las sociedades occidentales del siglo XIII al siglo XVIII —de la sociedad de guerreros al estado absolutista— supone un conjunto de procesos simultáneos sin hacer intervenir primariamente a la cultura:

No es posible entender por separado la lenta desposesión del primer Estado, la pacificación del segundo y el ascenso paulatino del tercero, como tampoco es posible aislar el desarrollo del comercio de esta época de la constitución de monopolios fuertes de la violencia y de cortes poderosas. Se trata de piezas de un proceso general de diferenciación y prolongación creciente de todas las cadenas de acción que han tenido una importancia decisiva hasta hoy en la totalidad de la historia occidental. A lo largo de ésta, como se ha mostrado desde diversas perspectivas, se transforman las funciones de la nobleza y, en correspondencia continua con ellas, se transforman también las funciones de la burguesía y la morfología de los órganos centrales. Simultáneamente a este cambio paulatino del conjunto de las funciones e instituciones sociales se produce (primeramente en las capas superiores de la nobleza y de la burguesía) un cambio del autocontrol psíquico hacia una previsión mayor y una regulación más estricta de los impulsos momentáneos de carácter instintivo [p. 498].<sup>11</sup>

[...] la estructura de las funciones psíquicas, los modos habituales de orientar el comportamiento, están relacionados con la estructura de las funciones sociales, con el cambio en las relaciones interhumanas [1987: 525].

En otras obras vuelve, con mayores matices, a plantear la misma tesis:

Las unidades sociales a las que llamamos naciones se distinguen unas de otras en gran medida en función de su forma de organizar su economía afectiva, esto es, según los esquemas por medio de los cuales se modela la vida afectiva del individuo a través de

10. Norbert Elias, 1982, 1987, 1999.

11. Ídem, 1987.

una tradición que se ha hecho institucional, así como a través de la situación actual [1982: 81].

Un factor central para una aproximación a los problemas humanos y, por tanto, también al problema de la civilización es la investigación de las restricciones a que se encuentran sujetas las personas. Podemos distinguir a *grosso modo* cuatro tipos de ellas.

Las restricciones a que se ven expuestas las personas debido a las peculiaridades de su fisiología [...]

a) Aquellas cuyo origen se encuentra en eventos naturales de índole no humana, esto es, sobre todo, la búsqueda de alimento y de protección de las inclemencias del tiempo, por nombrar sólo algunas.

b) Las que se ocasionan entre sí los seres humanos en la convivencia [...] [Restricciones heterónomas].

c) [Restricciones autónomas]: restricciones individuales a [las] que [...] nos referimos con un concepto como «autocontrol» [...] Éstas difieren de las naturales instintivas porque, biológicamente, lo único que tenemos es un potencial de restricción autónomo. Si este potencial no se actualiza por medio del aprendizaje, se mantiene sólo como algo latente. Tanto el grado como la forma de su activación dependen de la sociedad en que un individuo crece, transformándose, además de manera específica en el curso de la evolución humana [1999: 43-44].

A manera de conclusión de lo que he tratado de expresar, quiero proponer como ejemplo un análisis somero de la institución castrense, de una unidad operante especializada para matar. Los soldados han adquirido a través de la repetición constante de acciones de la misma especie un conjunto de hábitos corporales, cinéticos, tan extremadamente especializados que los civiles no podemos imitar y repetir. Estos hábitos han arraigado en ellos no por el simple hecho de que comprendan o entiendan lo que sus entrenadores les han inculcado o porque los hayan hecho parte de su mundo valorativo, sino porque ellos mismos los han ejercitado una y otra vez hasta volverse automáticos. Pero no basta con la formación de hábitos individuales, sino que éstos tendrán que realizarse con subordinación a superiores y en coordinación con otros semejantes, es decir, actuarán en una organización social, en una unidad operante autoorganizativa centralizada (advierto: organización social no

es lo mismo que cultura). Ahora bien, para conformar estos grupos sus miembros tendrán que interiorizar —aquí sí entra la cultura— determinados principios, sin duda reforzados por severas sanciones ante el incumplimiento: obediencia incondicional a un superior para cumplir mande lo que mande, eliminación de cualquier principio ético o moral, de tal modo que sin mayor reflexión también se vuelve un hábito automático.

### III. Poder y política

Aunque todos estaríamos de acuerdo que el derecho tiene relación —intrínseca o extrínseca— con el poder y la política, no es fácil que todos estemos entendiendo lo mismo por poder o política: son términos tan comunes en el lenguaje cotidiano que no nos tomamos la molestia por definirlos. Suponemos que todos los que comparten nuestra cultura, al menos en la segunda acepción del término, entienden lo que queremos comunicar. Pero si somos sinceros con nosotros mismos, caeríamos en la cuenta que de ninguna manera podemos definirlos con rigor.

La antropología, como ciencia, no ha escapado a este problema de usar términos sin definición precisa. Quisiera, a vuelo de pájaro, hacer un recorrido sobre la antropología política desde los años cuarenta. Dos libros hicieron época en 1940: el primero fue una monografía sobre los nuer, un pueblo nilótico (Evans-Pritchard, 1940), y el segundo sobre el primer intento de sistematización de las investigaciones de la antropología política africanista (Meyer Fortes y Evans-Pritchard, 1940). Destacamos únicamente que la investigación empírica encontró sociedades en que no había formas estructuradas de gobierno con autoridades que impusieran el orden. En palabras de Evans-Pritchard los nuer eran una *ordered anarchy*: anarquía, porque no había jefes; orden, porque la gente conocía muy bien cuáles eran sus derechos. Obligó a los africanistas a proponer una dicotomía precaria: sociedades con Estado y sociedades sin Estado. La preocupación fundamental en ese tiempo eran los sistemas políticos, pero para poder identificar las instituciones políticas, los análisis debían partir de las funciones: el sistema político de cualquier sociedad tiene la función de regular el uso de la fuerza.

La investigación de campo sobre sistemas políticos se siguió realizando en África y en otros continentes en los siguientes años con nuevos aires teóricos (Leach, 1954; Gluckman, 1965), pero no fue sino hasta mediados de los sesenta (Swartz, Turner y Tuden, 1994 [1966]) en que se vuelve a publicar otra obra sistemática sobre la antropología política, y que inaugura lo que ha solido llamarse como escuela de Manchester o procesualista. Conviene destacar que hay un intento por definir la «política»:

El estudio de la política, entonces, es el estudio de los procesos implicados en la determinación e instrumentación de las metas públicas y en el logro diferenciado y el uso del poder por los miembros del grupo respecto de estas metas [p. 105].

Hay que advertir que el centro de los análisis se desplaza de las instituciones y funciones a los procesos: las instituciones o las estructuras políticas ya no son un elemento definicional de lo político. Turner crea y afina conceptos: campo (1974: 127-128) y arena políticos (1974: 133). El primero lo define como:

La totalidad de relaciones [respecto a valores, significados y recursos] entre actores orientados [1) en competencia por premios y/o recursos escasos, 2) con un interés compartido en salvaguardar una distribución particular de recursos y 3) con la voluntad de mantener o derribar un orden normativo particular] hacia los mismos premios o valores [no sólo sobre derechos sino también sobre símbolos de victoria o superioridad, como títulos, cargos y rango]. [Trad. R.V.]

El segundo lo conceptualiza así:

Una arena es un marco —institucionalizado o no— que manifiestamente funciona como un escenario para una interacción antagónica dirigida a llegar a una decisión públicamente reconocida. [Trad. R.V.]

En 1967 Balandier propuso los objetivos y metas de la antropología política:

a) Una delimitación de lo político que no vincula este último ni a las únicas sociedades llamadas históricas ni a la existencia de un aparato estatal.

b) Una aclaración de los procesos de formación y transformación de los sistemas políticos al amparo de una investigación paralela a la del historiador; si se evita generalmente la confusión de lo «primitivo» y de lo «primero», el examen de los testimonios que nos remontan a la época de los comienzos (de «la verdadera juventud del mundo», según la fórmula de Rousseau), o que dan cuenta de las transiciones, sigue siendo privilegio de unos pocos.

c) Un estudio comparativo, aprehendiendo las diferentes expresiones de la realidad política, no ya dentro de los límites de una historia particular —la de Europa—, sino en toda su extensión histórica y geográfica. En este sentido, la antropología política quiere ser una antropología en todo el sentido del término. De este modo contribuye a reducir el «provincialismo» de los politicólogos denunciado por R. Aron, y a construir «la historia mundial del pensamiento político» deseada por C.N. Parkinson [1969: 10-11 (1967: 9)].

Ahora bien, voy a exponer en grandes líneas la teoría del poder social desarrollada por Richard N. Adams (1983 [1975]; 1978; 1988; 1995), pues es la más seria y completa que yo conozca desde el campo de la antropología, y que se destaca por el rigor conceptual que emplea.

Los principios básicos de su teoría son la segunda ley de la termodinámica, el principio de la selección natural, la ley de Lotka que conjuga los dos anteriores y algunos principios de la física sobre sistemas abiertos alejados del equilibrio. Parte de un hecho que puede establecerse o bien como una aplicación de la ley de Lotka o bien de una constatación empírica: la especie humana, es decir, el conjunto semiarticulado de sociedades, no todas y cada una de ellas, ha estado y está en un proceso continuo de expansión.

Relacionemos las partes. La segunda ley de la termodinámica establece la existencia de procesos unidireccionales e irreversibles en toda conversión de energía: la producción de entropía, i. e., parte de la energía contenida en una estructura original se dispersa y es irrecuperable. El principio de la selección natural propone que dada la amplia variedad de especies en expansión que tienen que sobrevivir en ambientes igual-

mente variados, las formas de vida menos aptas para sobrevivir tendrán menos probabilidades de hacerlo. La ley de Lotka, al relacionar los dos principios anteriores, dice que los sistemas que captan más energía y en tanto ésta se encuentre en disponibilidad tendrán una ventaja selectiva natural sobre los demás y a expensas de ellos. Los principios de la física de estructuras lejos del equilibrio nos explican el surgimiento de estructuras más complejas a partir de estructuras más simples: las estructuras disipativas son una variedad de estructuras de insumo-producto que no solamente producen entropía sino que su mismo mantenimiento requiere de un ingreso y conversión constantes de energía a través de un mecanismo autoorganizativo. Un aumento energético significativo ocasiona que el sistema entre en una fase de oscilaciones y perturbaciones hasta que en un momento dado hace surgir una nueva estructura disipativa. Este proceso es estocástico, i. e., indeterminístico mientras se operan las fluctuaciones y determinístico cuando la nueva estructura se estabiliza.

Con base en lo anterior Adams arguye que las sociedades humanas, bajo varios aspectos, pueden considerarse como sistemas abiertos y estructuras disipativas lejos del equilibrio termodinámico cuyo mantenimiento y conservación requieren de un cierto nivel de entrada y conversión constante de flujos energéticos a través de un mecanismo autoorganizativo. Un incremento significativo de estos flujos energéticos en el sistema causará un proceso estocástico de oscilaciones hasta la aparición de una nueva estructura más compleja. Estas estructuras disipativas —las sociedades humanas— están sujetas a la segunda ley de la termodinámica al actuar como mecanismos continuos de conversión energética en entropía: más aún, son estructuras altamente consumidoras y derrochadoras de energía.

La expansión de la especie humana se ha efectuado siguiendo la ley de Lotka: las sociedades que han sido capaces de captar más energía en su sistema han sobrevivido y lo han hecho a expensas de las que han captado menos. Ante el principio de la selección natural, la especie humana ha reaccionado con la sobrerreproducción y el desarrollo de la tecnología. Aunque existieron sociedades particulares que se extinguieron al no poder o no querer sobrerreproducirse o al ser incapaces

de mejorar su tecnología, otras sí lo hicieron y se expandieron generalmente a costa de las primeras: podemos entender así cómo opera el principio de la selección natural en el proceso expansivo de la especie humana. Esta expansión ha tenido dos fases. La primera fue la expansión horizontal, i. e., la reproducción de estructuras disipativas semejantes en su nivel de complejidad a todo lo largo y ancho del mundo sin incremento *per capita* de control energético. La segunda fue y continúa siendo la expansión vertical, i. e., el surgimiento sucesivo de estructuras disipativas más complejas con base en el incremento *per capita* del procesamiento de energía en sus sistemas. Pero la expansión vertical no sólo significa que la nueva estructura disipativa procese mayor energía sino también que el costo energético de producción, es decir, la energía necesaria para operar los *trigger mechanisms* del sistema, crezca desproporcionadamente respecto a la producción total: podría constituir un mecanismo homeostático que llevaría al sistema a un estado de crecimiento constante cuando el costo energético fuera igual al total de los insumos del sistema. En este proceso de expansión vertical se da, como consecuencia directa de la ley de Lotka y del principio de la selección natural, una concentración de controles energéticos en los niveles superiores del sistema: la concentración de controles significa, a su vez, centralización del poder. La base, por tanto, de la supervivencia de la especie humana está en su capacidad de controlar su medio energético y reorganizarse a sí misma en nuevas estructuraciones de sus relaciones de poder.

A partir de este contexto amplio se podrá entender la concepción de Adams sobre el poder social que lo define como «la capacidad para lograr que alguien haga lo que nosotros queremos mediante nuestro control de los procesos energéticos que le interesan» (1983: 140). Distingue entre control y poder: el primero es un acto físico, energético que se ejerce sobre cosas; el segundo es una relación sociopsicológica entre personas o unidades operantes, capaces de razonar y decidir por sí mismas el curso de acción más conveniente en una situación concreta y definida.

Enfatizar esta distinción tiene importancia no sólo para distinguir dos clases de seres totalmente diferentes —objetos y personas— sino también porque, aunque el poder se basa en



el control de un objeto energético, el hombre puede y de hecho efectúa una separación entre control y poder. Es decir, la capacidad del hombre de retener el control sobre un objeto físico pero transferir a otro el derecho de tomar una decisión es un elemento crucial para entender la variedad y complejidad de estructuras de poder que surgen en las sociedades humanas.

Podemos, por tanto, distinguir dos tipos de ejercicio de poder al fijarnos en la base de éste: poder independiente y poder dependiente. El primero se da cuando permanece tanto el control como la toma de decisiones en las mismas manos; el segundo, cuando existe una separación entre el control y la toma de decisiones. Este último tiene tres variedades:

- 1) Poder otorgado cuando uno cede a otro un derecho (normalmente se completa en una transferencia recíproca de derechos);
- 2) poder asignado cuando varios transfieren a uno el derecho a tomar decisiones;
- 3) poder delegado cuando uno transfiere a varios ese derecho.

Adams elabora dos modelos para capturar el dinamismo de cualquier tipo de organización social que al mismo tiempo logre situarlas en un proceso de evolución más amplio. El primer modelo es de las unidades operantes que las define como «a un agregado de seres humanos que comparten una preocupación adaptativa común con respecto al medio ambiente» (1978: 100).

El mismo Adams nos explica la utilidad del concepto:

El concepto de unidades operantes fue concebido así para tratar de entender mejor la dinámica principal y las dimensiones estructurales de la emergencia de la solidaridad, para pasar posteriormente a la creciente centralización del poder al interior de las organizaciones sociales [1995: 54].

Podemos distinguir tres tipos principales de unidades operantes:

1. Las unidades fragmentadas (unidades agregadas y de identidad) en las que los miembros que las componen ejercen poderes independientes por separado.
2. Las unidades coordinadas donde ya existe, además de los poderes independientes de los miembros, un poder dependiente: poder otorgado recíproco pero que no involucra centralización de poder. Esta unidad, como las anteriores, no forma estrictamente una estructura disipativa pues carece del elemento autoorganizativo.
3. Las unidades centralizadas con cuatro subtipos principales: de consenso, de mayoría, corporada y administrada. Tienen en común la presencia de un centro de decisiones colectivas ya sea una persona o un subgrupo; se diferencian por el tipo de poder que poseen:

1) El centro de decisiones en las unidades de consenso cuenta únicamente con el poder asignado que le han transferido los miembros de la unidad. Tiene las características de una estructura disipativa pero padece de una debilidad crónica al carecer de un mecanismo que le permita la continuidad permanente de centralización: cualquiera de los miembros de la unidad puede retirar el poder asignado que venía transfiriendo al centro;

2) el centro de decisiones de una unidad de mayoría cuenta, además del poder asignado, con cierto poder independiente que proviene de la mayoría de los miembros al ejercer coerción sobre los miembros recalcitrantes a las decisiones centrales, o de una fuente externa. Estas unidades siguen siendo frágiles al contar el centro principalmente con poder dependiente (asignado o delegado) que le puede ser retirado a voluntad de los miembros que lo transfirieron;

3) en las unidades corporadas el centro cuenta con tal cantidad de poder que tiene que delegarlo para poder ejercerlo: esta delegación, sin embargo, no implica necesariamente que el centro pierda el poder que transfiere;

4) por último, en las unidades administradas el centro cuenta con poder independiente o delegado pero dentro de estructuras corporadas más grandes, y se caracterizan por una organización administrativa o burocracia.

Habría que aclarar que en esta tipología la secuencia es vista como un proceso acumulativo que supone que una unidad más compleja conserve las características de las anteriores, excepto en las unidades administradas. Es decir, una unidad corporada, además de tener la capacidad de delegar poder, conserva el poder de las unidades de mayoría, de consenso, de coordinación, de identidad y agregadas; la unidad de mayoría, el poder de las unidades de consenso, de coordinación, de identidad y agregadas. Así sucesivamente con las demás. Por el contrario, en las unidades administradas es variable el poder de las unidades de consenso, de coordinación, de identidad y agregadas: sólo son constantes el de las de mayoría y corporadas.

Adams mismo elabora una gráfica de las diversas unidades operantes. Hago notar que esta tipología es exhaustiva (véase gráfica 1, adjunta).

El segundo modelo es de los vehículos de supervivencia y trata de examinar cómo una organización social se reproduce a sí misma. El interés principal estriba en poder esclarecer los mecanismos próximos de la generación y expansión de estructuras complejas. Define al vehículo de supervivencia como...

[...] un conjunto de relaciones sociales construido y mantenido colectivamente por seres humanos individuales —como extensiones de sus propias capacidades psicológicas y conductuales de adaptación— a través del constreñimiento, canalización y activación del comportamiento de otros para que efectúen lo que es favorable para la propia supervivencia del conjunto [1988: 180].

La dinámica que intentó capturar con el segundo modelo,

[...] no era la de una simple respuesta organizacional de un grupo social a los estímulos del medio ambiente, sino la de cómo la dinámica fundamental de las respuestas de los seres humanos individuales conduce a la formación de organizaciones sociales. El modelo de vehículos de supervivencia permite al analista ubicarse entre los miembros de la sociedad, para experimentar indirectamente sus problemas de autoorganización y tener su perspectiva de totalidades sociales más y más grandes dentro de las cuales operan. [...] En contraste con los modelos de evolución más clásicos que querían esbozar amplias transformaciones desde las primeras etapas hasta las últimas de la historia de la hu-

GRÁFICA 1. Tipos de unidades operantes (Tomado de Richard Adams, *Energía y estructura*, p. 74)

	Tipos de unidades operantes						
	Unidades informales			Unidades centralizadas		Unidades formales	
	Individuos y unidades agregadas	Unidades fragmentadas		Unidades de mayoría	Unidades corporadas	Unidades administradas	
		Unidades coordinadas	Unidades de identidad				
Relaciones de poder variable independiente							
Los miembros tienen poder independiente separado	+	+	+	+	+	Variable	
Los miembros identifican a los otros miembros		+	+	+	+	Variable	
Los miembros se conceden poder recíprocamente			+	+	+	Variable	
Los miembros asignan poder (centralmente)				+	+	Variable	
El centro (el líder) ejerce poder independientemente de otros				+	+	+	+
El centro (el líder) delega poder							+

manidad, estos modelos han sido diseñados para describir casos empíricos históricos y actuales e instancias de la historia humana, y así delinear las perspectivas de los actores junto con las relaciones sociales al interior de las cuales se desempeñan [1995: 55-56].

Si analizamos los vehículos en una visión global de una sociedad en todos los niveles de integración sociocultural, podremos distinguir:

1) Los vehículos de supervivencia primarios (que son necesarios para la perpetuación de la población): *a)* una unidad doméstica, *b)* una comunidad (banda), *c)* una intercomunidad (tribu). Esta última es una unidad operante coordinada y es la organización social máxima de cooperación de la sociedad humana;

2) sobre estos vehículos primarios surgen otros vehículos más complejos que llamaré políticos. Éstos serán unidades operantes centralizadas: los líderes o *big men*, las jefaturas, los reinos, los «estados». Aquí se incluyen no sólo las organizaciones políticas y administrativas, sino también aquellas dedicadas a la religión, educación, negocios, finanzas. Son políticos en el sentido amplio del término: su misión es regular el comportamiento de los individuos. Se sustentan al igual que los vehículos de supervivencia en ingresos energéticos, pero, al ser su objetivo primordial regulador, consumen una cantidad desproporcionada de energía más en la regulación misma que en el trabajo productivo;

3) a medida que la sociedad se hace más compleja, surgen *a)* nuevos vehículos secundarios de supervivencia y ejes y *b)* agencias especializadas y firmas.

Expongo brevemente este último punto. La expansión de la sociedad a través de la emergencia de los vehículos políticos conforma una estructura jerárquica que se basa en individuos u organizaciones previas: a este crecimiento jerárquico lo va a llamar «estructuras coaxiales». Cada estructura coaxial es, así, un conjunto de vehículos de supervivencia, primarios y políticos. Las estructuras coaxiales son las más grandes macroestructuras de la organización social humana, por ejemplo, los esta-

dos-naciones. Podemos identificar estas estructuras coaxiales por *a)* la presencia de múltiples niveles de organización de los vehículos de supervivencia y *b)* por la autonomía de la estructura en un campo coordinado de estructuras similares.

Ahora bien, una estructura coaxial dada puede llegar a no satisfacer ya los intereses básicos de los vehículos de supervivencia. Éstos, para contrarrestar los intereses divergentes de la estructura coaxial existente, tienen dos alternativas: o salirse de la estructura coaxial o crear una nueva para enfrentarse a la anterior o para reemplazarla.

A su vez, la estructura coaxial dominante crea agencias especializadas cuya finalidad no es en sí la producción, sino la regulación de los individuos o de los vehículos de supervivencia: son las burocracias de las organizaciones gubernamentales, políticas, empresariales, religiosas. Son parte de una unidad corporada que reciben poder delegado. Otra figura es la firma que combina características de los vehículos de supervivencia y de las agencias.

Para fines de ilustración, reproduzco cuatro figuras (adjuntas) tomadas de *Etnias en evolución social* (pp. 161, 163, 166, 168).

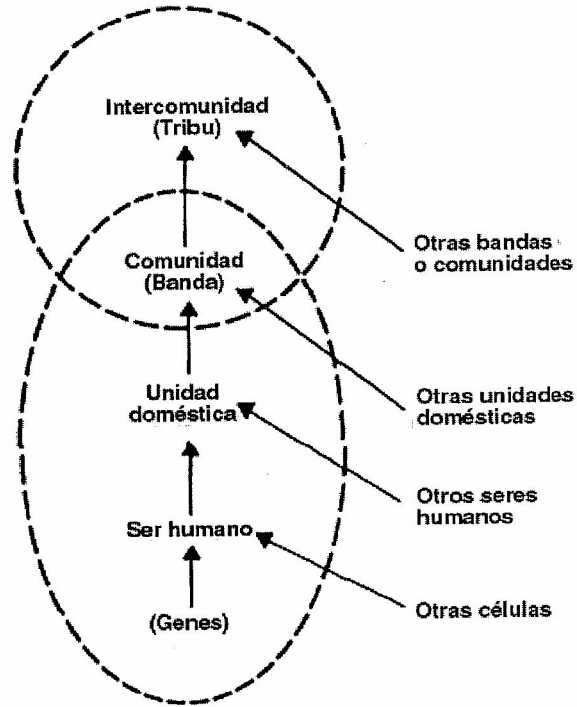
Se introducen en la teoría dos conceptos analíticos que tomados conjuntamente proporcionan el marco principal para analizar las estructuras de poder que forman las unidades operantes: dominios y niveles.

El concepto de dominios se refiere simplemente a las relaciones subordinante-subordinado. Su utilidad descansa en que permite identificar y diferenciar a los actores y unidades operantes en términos de sus áreas relativas de control y del alcance relativo de su poder:

Existen dos tipos de dominio de particular importancia en el desarrollo de estructuras de poder: dominios unitarios y múltiples. Se diferencian en cuanto al número de líneas de poder que relacionan al miembro de un nivel inferior con los niveles superiores [1978: 108].

El concepto de nivel se refiere a las relaciones de coordinación entre dos unidades operantes. El aumento de dominios indica diferenciación o división de poder; el aumento de niveles, concentración del mismo.

FIGURA 1. Vehículos de supervivencia primarios

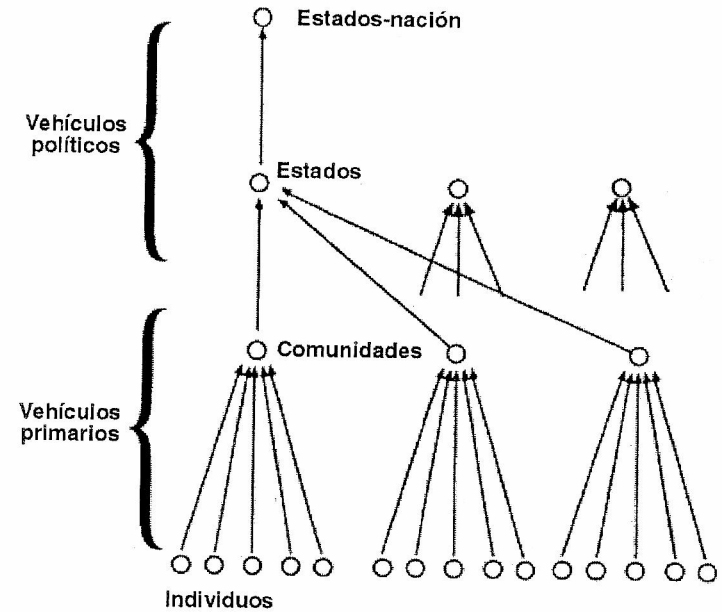


Voy a explicitar el modelo que propone Adams (1983: 221-339 [1975: 199-315]) sobre la evolución del poder.

1) Distingue cuatro variedades de evolución específica que pueden asumir las unidades operantes:

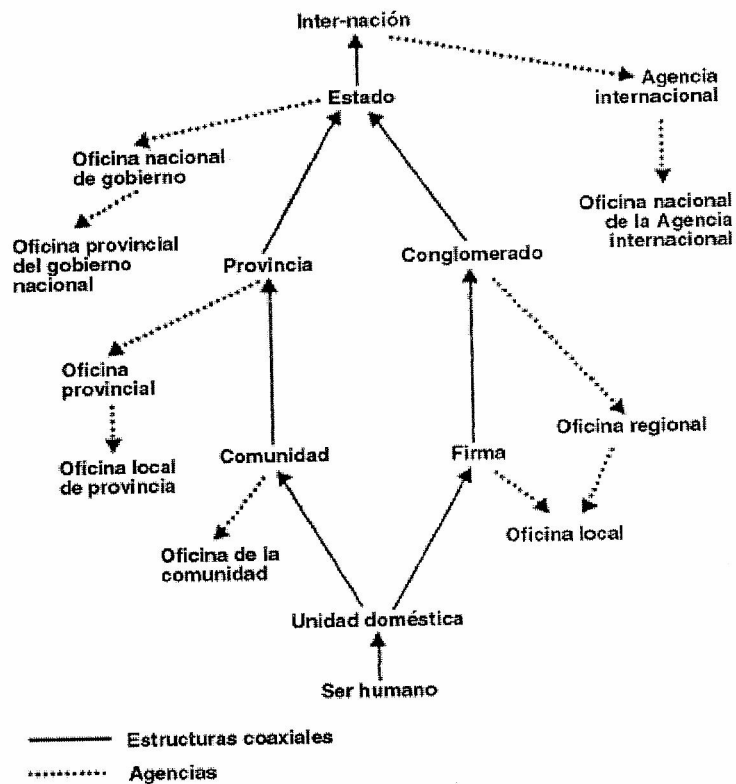
- a) Prístina: se refiere a la expansión de una unidad en el contexto de otras unidades semejantes en el mismo nivel de integración, es decir, no se expande al interior de un dominio superior que la contenga sino que lo hace desde

FIGURA 2. Esquema de estructuras coaxiales



- un nivel máximo: la confrontación última a que puede llegar será con otras que estén al mismo nivel.
- b) Surgente: se trata de una unidad en expansión al interior de un dominio mayor y que necesariamente, de seguir expandiéndose, llegará a una confrontación con la unidad superior que detenta el máximo poder. Si en la confrontación resulta que las dos unidades tienen un poder equivalente, entrarán en coordinación pero en un nivel de integración menor.
- c) Integrativa: si una de las unidades posee y ejerce un poder mayor, subordinará a la otra: ésta, por tanto, o entrará en un nivel de integración inferior, es decir, sin desaparecer como unidad se reubicará en posición subordinada dentro del dominio superior.

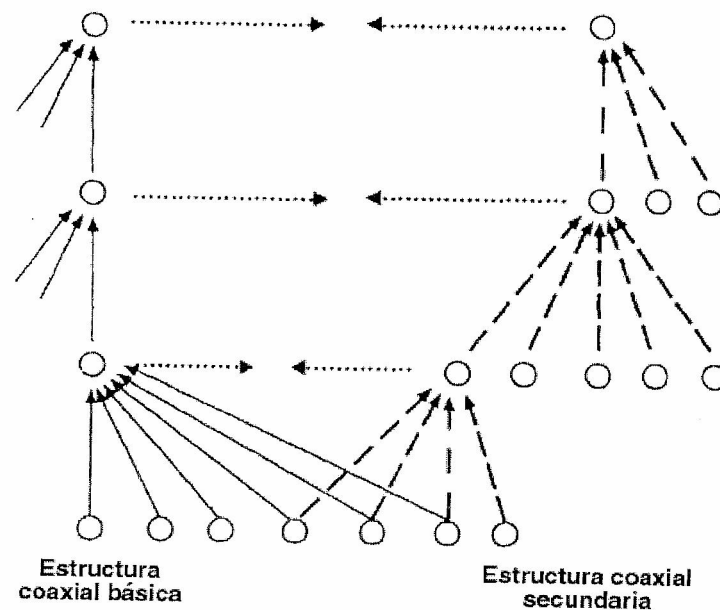
FIGURA 3. Creación de las agencias



d) Desintegrativa: o simplemente desaparecerá como tal.

Estos procesos de evolución específica no se refieren únicamente al nivel de integración nacional o internacional sino se reproducen en los niveles locales, regionales y estatales entre diversas unidades pero dentro de un dominio superior (a excepción, claro está, de la evolución prístina) que las subordina: se tratará, por tanto, de procesos con cierto grado de autonomía

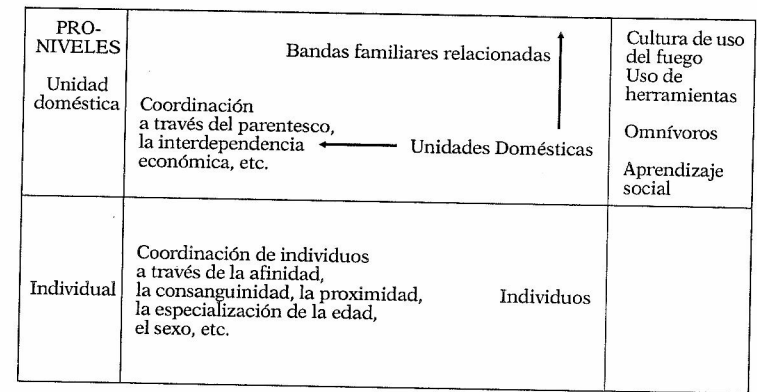
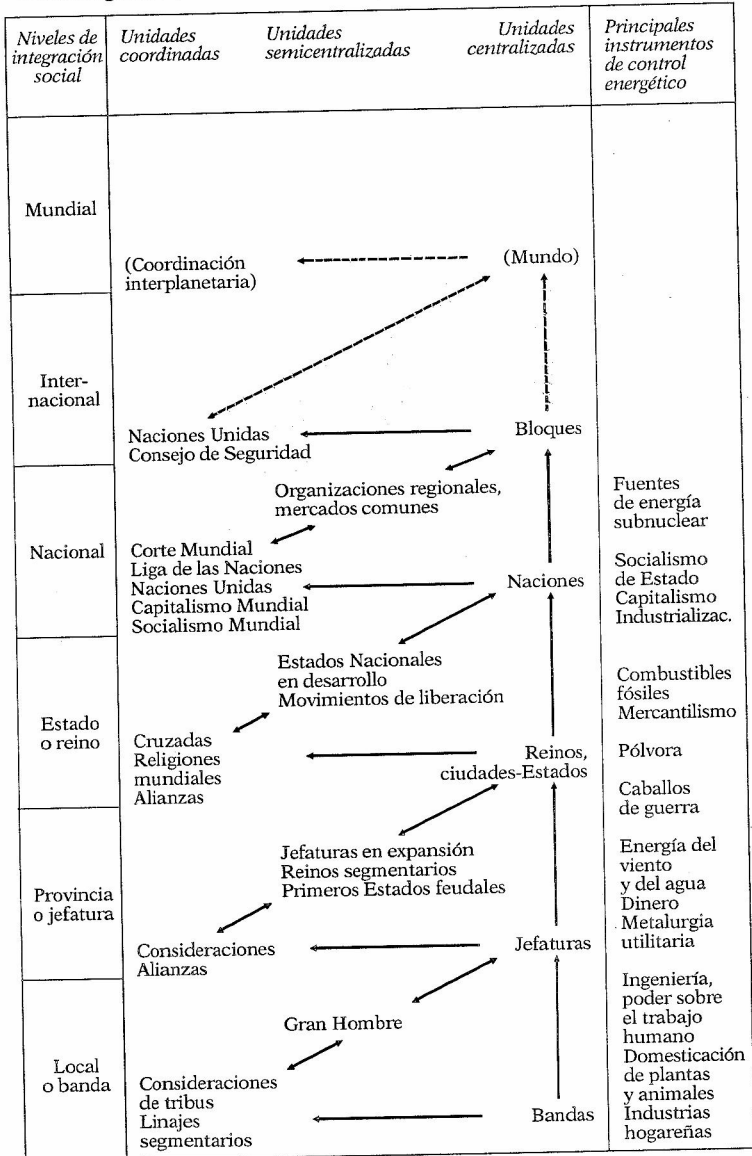
FIGURA 4. Formación de las estructuras coaxiales secundarias



que les será dada por la unidad superior que posee y ejerce el máximo poder en el dominio.

2) Se propone una secuencia de crecimiento que asumen las unidades operantes en expansión en cualquiera de las variaciones de evolución específica en que se encuentren. Siendo coherente con él mismo, distingue tres fases en ese crecimiento en función del ejercicio de poder que detentan: independiente, dependiente (otorgado, asignado, delegado) y la combinación de ambos. Las fases son: identificación-coordinación-centralización. Según la fase en que se encuentre la unidad en cuestión será caracterizada como unidad de identidad, unidad coordinada, unidad centralizada (de consenso, de mayoría, corporada).

GÁFICA 2. Modelo esquemático de la evolución del poder, con sugerencias de formas coordinadas y semicentralizadas (advirtase que la correlación con la tecnología se refiere a las sociedades prístinas y sólo trata de ser sugerente)



3) La centralización de una unidad la coloca, en el nuevo nivel de integración que alcanzó, en coordinación con unidades semejantes. Esta secuencia es vista, por tanto, como un movimiento incesante: una unidad se centraliza internamente a la vez que se coordina externamente, previa identificación, con otras unidades en el nuevo nivel de integración. En la medida en que sigan aumentando los ingresos energéticos en el sistema, la unidad pasará a un nivel más alto de centralización que la pondrá de nuevo en coordinación externa con otras unidades con semejante nivel de centralización.

4) Esta secuencia, sin embargo, toma en cuenta etapas transitorias, es decir, experimenta fluctuaciones y oscilaciones de las estructuras disipativas tanto horizontales o de coordinación (fusión, fisión) como verticales o de centralización (integración, desintegración).

Adams elabora una gráfica sobre el modelo de la evolución del poder que reproduzco (*Energía y estructura*, p. 236) a continuación (véase gráfica 2, adjunta).

Termino con una cita de Adams especialmente clara y precisa:

La supervivencia depende del control; la supervivencia diferencial ha dependido del control diferencial, y el ejercicio del poder es la extensión del control mediante la manipulación de la psi-

quis humana. Parte del proceso gracias al cual la especie humana logró extenderse por todo el globo y aumentar constantemente su control sobre los recursos energéticos, fue el aumento del uso del poder. Donde hay más formas de energía bajo control, existen más bases para el ejercicio del poder, hay más decisiones que tomar. Cuando hablamos del incremento de poder en una sociedad, nos referimos al incremento de las bases de poder, y por tanto al incremento de oportunidades para ejercer el poder. Es así como el crecimiento del poder en el sistema humano es un producto directo del incremento del control en el sistema. El incremento del control es un producto directo de la supervivencia exitosa de la especie, y ésta no es más que una manifestación del funcionamiento de la segunda ley de la termodinámica que da lugar al surgimiento de estructuras disipativas de organización humana y tecnológica cada vez más complejas, que a su vez dependen de la expansión del flujo de energía en el sistema [1978: 59].

Ahora bien, hago notar que en la definición de Adams del poder social aparece como elemento definicional la cultura. Repito la definición que di más arriba: «la capacidad para lograr que alguien haga lo que nosotros queremos mediante nuestro control de los procesos energéticos que le interesan».

Al examinar el poder social [...] no nos interesa tanto la tasa de flujo o de conversión de energía como el control que un actor, una parte, o una unidad operante ejerce sobre algún conjunto de formas o flujos de energía y, más específicamente, sobre algún conjunto de formas o flujos de energía que forme parte del ambiente significativo de otro actor. Lo importante para distinguir este concepto [...] es el hecho de que las formas y los flujos de energía deben ser pertinentes para algún sistema de valor y significado, es decir, deben ser culturalmente reconocidos.

Ahora bien, la energía es importante —en efecto crucial— para el hombre independientemente de que lo reconozca en forma cultural o no; pero no puede utilizarla como base del poder social si no la reconoce así. El término ambiente se refiere al aspecto material, físico, o de forma y flujo de la energía del hábitado social y físico del hombre. Por ejemplo, no sólo forman parte del ambiente la topografía, el clima, los recursos naturales, etc., sino que otros seres humanos, las ondas sonoras (el habla), el comportamiento de los demás, etc., también son formas o flujos de energía y también forman parte del ambiente. Es el control del ambiente por parte del actor lo que constituye la base del

poder social; sin embargo, esa base sólo puede operar si es culturalmente reconocida por otros actores. Es posible que el reconocimiento no afecte el control, pero afectará la capacidad para usar ese control e influir sobre los demás [1983: 28-29 (1975: 12-13)].

Conviene aclarar con Adams (1995) que la evolución social es diferente a la herencia cultural:

[...] hay una gran diferencia entre herencia cultural y evolución social. La «herencia cultural» se refiere a la variación en el tiempo (energética y espacio temporal) de formas y significados reproducidos [...] pero [...] que no son autorreproducidos [...] En cambio, la «evolución social» se refiere a la variación en el tiempo de formas de relación en organizaciones sociales autorreproductivas [...] [42].

El sistema cultural no es una estructura disipativa a diferencia de los sistemas sociales que sí lo son.

El punto central está en que para ejercer el poder se tiene que compartir una cultura: de otra manera sólo se podría ejercer el control. También anoto que en la definición de control aparece como concepto clave el de tecnología. Entendida en un sentido amplio ésta «se refiere a un conjunto de conocimientos, habilidades y materiales (aparatos) necesario para modificar el orden (es decir, las relaciones espacio-tiempo) de algún conjunto de formas de energía o para lograr una conversión de energía» (1983: 31). La tecnología, entonces, se relaciona con la cultura por dos vías. Por una parte, la tecnología es un producto de una cultura determinada; por la otra, una tecnología no se puede compartir con otros mientras no se comparta como cultura: mientras no se compartan los significados y valoraciones de un artefacto determinado, no podrá esperarse que el empleo que hagan de él otros usuarios sea igual o semejante al de los primeros. Un ejemplo clásico en la literatura (Adams, 1995: 46) es el diferente empleo que le dio Occidente a la pólvora al que se utilizaba en China o al uso que podría dársele a un potente motor de avión para lustrar zapatos: las mismas formas simbólicas pueden tener un significado y una valoración diferentes en dos contextos culturales diversos. Si es cierto que el control no es el poder, también lo será que tampoco la tecnología sea el poder. Pero si asimismo es cierto que el control es la base del

poder, también lo será que la tecnología sea la base del poder. Resumiendo: para ejercer el poder se requiere la cultura; para ejercer el control, la tecnología.

Explicada la naturaleza del poder, podemos dar una definición de la política congruente con el marco teórico precedente.

Definiría como política a toda acción —física o simbólica— que produce un efecto —mantenimiento, fortalecimiento, alteración, transformación parcial o radical— en la estructura de poder de una unidad operante o la aparición de una nueva unidad operante en cualquier nivel de integración social —local, provincial, nacional, internacional, mundial—, excluidos los protoniveles (individuos y unidades domésticas).

El estudio de la política, por tanto, incluye la caracterización de estructuras de poder, la determinación de acciones que influyen en ellas y la identificación de unidades operantes o vehículos de supervivencia que las producen.

Concluyo este apartado. El derecho está inserto en las relaciones del poder y de la política, pues el que controle este recurso significativo —en nuestras sociedades complejas contemporáneas junto con la economía sin duda uno de los más significativos— ejercerá sobre los miembros de la sociedad el poder.

#### IV. Autoridad, legitimidad y legalidad

Resultará claro, expuesta la concepción de cultura, poder y política, que los siguientes conceptos son de alguna manera residuales, es decir, su tratamiento no requeriría sino de una explicación de los anteriores. Podríamos cómodamente prescindir de ellos.

En efecto, Adams discute los conceptos de autoridad y de legitimidad, y los relaciona con los de poder y control:

Al igual que George Homans, me parece que la autoridad es un término que debe aplicarse a alguien dotado de poder. Por ejemplo, una autoridad política es una persona dotada de poder político; y una autoridad en el arte chino es una persona que controla la información y conocimiento acerca de ese tema. [...] El uso del término autoridad para hacer referencia a una política es sólo una extensión metafórica a partir del individuo que ejerce el po-

der o el control hacia sus mecanismos o medios para hacerlo. [...] Decir que una política está autorizada, sólo significa que está apoyada por el poder o el control. [...]

La legitimidad, con la que a veces se asocia o confunde la autoridad, tiene una base muy diferente. [...] la legitimidad es una potencialidad cultural acerca de una autoridad, una ley, un acto, o lo que sea, para que se conforme con «los principios reconocidos o las reglas o normas aceptadas». Así pues, una cosa es legítima cuando la gente conviene en que es de algún modo correcta, apropiada, o como debe ser. Las fuentes de la creencia en la legitimidad son variadas, pero en todo caso muy diferentes de las fuentes de la autoridad. En lo referente a la autoridad, preguntamos: ¿cuál es la base de la autoridad?; ¿cuál es la verdadera habilidad, o poder, o control que se encuentra detrás de la asignación de autoridad? En cambio, en lo referente a la legitimidad preguntamos por el quién: ¿entre quiénes existe acuerdo acerca de que la autoridad es legal o legítima? [1983: 47-48 (1975: 30-31)].

Si alguno, sin embargo, no se siente seguro sin la legitimidad, le pedimos que al menos la defina con Swartz, Turner y Tuden (1994: 105-116 [1966: 9-26]) y distinga seis niveles diferentes:

La legitimidad deriva de valores que proceden del establecimiento de una conexión positiva entre la entidad o el proceso que tiene legitimidad y tales valores. Puede establecerse esta conexión de diferentes maneras [...], pero en todos los casos incluye a un conjunto de expectativas en las mentes de quienes aceptan la legitimidad. Estas expectativas están en función de que la entidad o el proceso legítimos, bajo determinadas circunstancias, satisfagan ciertas obligaciones que deben cumplir quienes ven esto como legítimo [...] La legitimidad es un tipo de evaluación que imputa una conducta futura de un tipo esperado y deseado.

Más adelante introducen el término de poder consensual «como el aspecto dinámico de la legitimidad, una legitimidad que la acción social pone a prueba» y que lo distinguen de la fuerza y coerción

La obediencia basada en el poder consensual es motivada por la creencia [...] que en algún momento en el futuro el funcionario, la agencia, el gobierno, etc., a quienes obedecen los individuos, satisfarán sus expectativas de manera positiva [...] Sin embargo,



si el poder consensual está presente como atributo del origen de las órdenes, la obediencia resultará de la creencia de que, tarde o temprano, en su operación general, el funcionario, la agencia o el gobierno cumplirán los resultados deseados o continuarán manteniendo algún estado de cosas deseado.

Los 6 niveles que examinan son:

1. Comunidad política: «el grupo más grande dentro del cual pueden arreglarse las diferencias y promoverse decisiones mediante acciones pacíficas».
2. Régimen: se trata de las «reglas del juego» con que hay que jugar. ¡Hasta los miles de millones de aficionados del juego más pedestre y, por lo mismo, más popular en el mundo entero —como es el fútbol— lo saben! Nos proporciona únicamente el estándar de la legalidad y nos dejaría sin saber si tales reglas se derivan de la legitimidad o de alguna otra fuente (la fuerza, por ejemplo). Es especialmente engañoso aplicar el concepto de legitimidad al régimen: si hay algo especialmente refractario al análisis racionalista e individualista de la teoría de juegos es justamente lo político, ya que la posibilidad misma de la teoría es que los actores sigan las mismas reglas (véase Turner, 1974: 140-142). Lo que «norma», sin embargo, lo político no son reglas sino las relaciones de poder.
3. Gobierno: «series interconectadas de estatus, cuyos roles están relacionados básicamente con la toma e instrumentación de decisiones políticas». El gobierno no necesariamente existe en todas las sociedades. Véase lo que apuntamos anteriormente sobre los nuer.
4. Estatus político: «una posición cuyo papel es principalmente aquel de tomar y/o instrumentar decisiones políticas».
5. Funcionario político: es simplemente el ocupante de un estatus político.
6. Decisión política: «un pronunciamiento que tiene que ver con metas, asignaciones o acuerdos».

El punto central estaría en que la legitimidad o la falta de legitimidad de un nivel no conlleva necesariamente la legitimidad o falta de legitimidad de los otros.

## Conclusión

El derecho se funda en la cultura, en el mundo de lo que puede ser de otra manera, en lo no necesario. Seamos, por tanto, prudentes para no sacralizarlo: las normas que nos damos pueden ser de otra manera, excepto la prohibición del incesto. Y seamos todavía más prudentes al ser conscientes de que el derecho es un resultado, no simple ni mecánico sino complejo y dialéctico, de las relaciones de poder.

## Bibliografía citada

- ACKERMAN, Robert (1987): *J.G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADAMS NEWBOLD, Richard (1975): *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin, University of Texas Press (trad. cast.: *Energía y estructura*, México, FCE, 1983).
- (1978): *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de La Casa Chata.
- (1979): «The structure of participation: a commentary», en Mitchell Seligson y John Booth (eds.), *Political Participation in Latin America*, vol. 2: *Politics and the Poor*, Nueva York, Holmes & Meier, pp. 9-17.
- (1988): *The Eighth Day: Social Evolution as the Self-Organization of Energy*, Austin, Texas University Press.
- (1995): *Etnias en evolución social*, México, Departamento de Antropología (Biblioteca de Alteridades 3), Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- AQUINO, Tomás (1901): *Summa Theologica*, Augustae Taurinorum Typographia Pontificia.
- BALANDIER, Georges (1967): *Anthropologie politique*, París, Presses Universitaires de France (trad. cast.: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1969).
- BLAU, Peter (1964): *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York, J. Wiley.
- BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*, Londres, Cambridge University Press.
- (1990): «El mercado lingüístico», en P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- ELIAS, Norbert (1982): *La sociedad cortesana*, México, FCE.
- (1987): *El proceso de la civilización*, México, FCE.
- (1999): *Los alemanes*, México, Instituto Mora.

- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1940): *The Nuer*, Londres, Oxford University Press (trad. cast.: *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977).
- HÉNAFF, Marcel (1991): *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, París, Belfond (Collection Agora Pocket, 219).
- FORTES, M. y E.E. EVANS-PRITCHARD (eds.) (1940): *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books (trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987).
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto (comp.) (1987): *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, Secretaría de Educación Pública / Universidad de Guadalajara / Consejo Mexicano de Ciencias Sociales.
- GLUCKMAN, Max (1965): *Politics, Law and Ritual in tribal Society*, Oxford, Blackwell (trad. cast.: *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal, 1978).
- KAHN, J.S. (1976): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.
- KROTZ, Esteban (1984): «Cultura y análisis político», *Nueva Antropología*, VI, 23, pp. 27-44.
- (1985): «Hacia la cuarta dimensión de la cultura política», *Iztapalapa*, 6, 12-13, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 121-127.
- (1986): «Poder, símbolos y movilizaciones: sobre algunos problemas y perspectivas de la "antropología política"», *Nueva Antropología*, IX, 31, pp. 7-21.
- (1997): «La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas», en Rosalía Winocur (comp.), *Culturas políticas a fin de siglo*, pp. 36-50, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Juan Pablos.
- LEACH, Edmund (1954): *Political Systems of Highland Burma*, Londres, The London School of Economics and Political Science (trad. cast.: *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976).
- (1976): *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast.: *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI, 1978).
- LEROI-GOURHAN, André (1971): *El gesto y la palabra*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949): *Les structures élémentaires de la parenté*, París, Presses Universitaires de France (trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969).
- (1962): *La pensée sauvage*, París, Plon (trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964).
- (1973): «La geste d'Asdiwal», en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon (trad. cast.: «La gesta de Asdiwal», en *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1979).
- MAUSS, Marcel (1971): *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- SWARTZ, Marc, V.W. TURNER y A. TUDEN (1966): «Introduction», en *Political Anthropology*, Chicago, Aldine (trad. cast.: «Antropología política: una introducción», *Alteridades*, 4, 8 (1994), pp. 101-126.
- TURNER, Victor (1967): *The Forest of Symbols*, Ithaca / Nueva York, Cornell University Press.
- (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca / Nueva York, Cornell University Press.
- VARELA, Roberto (1984): *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.