

## LA CONSTRUCCIÓN PRIMITIVA DE LA IDENTIDAD SUCESORIA Y LA GÉNESIS DE LA ORDALÍA

**Ignasi Terradas Saborit**

*Catedrático de Antropología Social. Universitat de Barcelona.*

### RESUMEN:

La identidad sucesoria es un rasgo jurídico que las etnografías han revelado con presencia universal. Ahora bien las sociedades primitivas no siempre poseen los instrumentos e instituciones que pueden establecer públicamente el valor registral de los actos y ficciones jurídicas en torno a la sucesión y filiación. Pero poseen otras fuentes de legitimación de la identidad sucesoria que pertenecen a un ámbito indiferenciado de valores jurídicos y afectivos, los cuales son vividos en cualquier sociedad. El antropólogo invita al jurista a reflexionar sobre aspectos del derecho vivido que constituyen el acervo común de la humanidad y cuya comparación puede ofrecer respuestas a las inquietudes derivadas de los límites de cada cultura jurídica.

**Palabras clave:** Identidad sucesoria – Filiación – Afectividad consanguínea – Ordalía.

### ABSTRACT:

Successorial identity can be considered a universal feature of law according to ethnographic evidence. Nevertheless, primitive societies do not always have the institutions and the juridical tools to implement a Public Register of legal acts and fictions regarding descent and succession. This notwithstanding they possess other sources of legitimacy for successorial identity. I am referring to an embedded world of affective and juridical values which can be acknowledged in the life of any human society. The anthropologist invites the jurist to think about these aspects of lived law which do constitute the common heritage of humanity: their comparison can bring answers to the questions we ask when we face the limits of our own juridical culture.

**Keywords:** Successorial Identity – Descent – Consanguineous affectivity – Ordeal.



## *La construcción primitiva de la identidad sucesoria y la génesis de la ordalía*

### I. ANTECEDENTES: LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-JURÍDICA SOBRE LA PERSONA

La Antropología jurídica puede considerarse tanto un desarrollo singular del Derecho comparado que fundó la Antropología Social (a mediados del siglo XIX) como una especialización algo posterior. Lo primero porque los fundadores de la Antropología Social, los que generaron los conceptos teóricos fundamentales de la disciplina, fueron en su mayoría juristas interesados en desarrollar el derecho comparado sin aislarlo de la cultura y la sociedad en general. Así J.J. Bachofen<sup>1</sup> estableció el principio de filiación como derecho natural (materno) y civil (paterno) en relación con principios de ritual y mitología, valores morales, economía doméstica, orden social y político, y expresiones simbólicas y artísticas. Fustel de Coulanges<sup>2</sup> relacionó la filiación patrilineal y la primitiva *patria potestas* con el ritual doméstico como culto a los antepasados, la moral patriarcal, la mitología de la espiritualidad paterna, la vinculación de los patrimonios, la sociedad y el gobierno de patrilinajes, así como la oposición a los valores del individualismo filosófico. Más tarde, en sus estudios sobre los francos, fue el primero en sistematizar el procedimiento judicial vindicatorio en el contexto de la sociedad y la política altomedievales<sup>3</sup>. L.H. Morgan<sup>4</sup> relacionó las terminologías de parentesco con organizaciones sociales de linajes y clanes. Dividió los sistemas de parentesco de la humanidad en clasificatorios y descriptivos, y correlacionó el paso de unos a otros con la herencia de la propiedad privada. H.S. Maine<sup>5</sup> halló en el principio de equidad, en la jurisprudencia en sentido estricto y en las ficciones jurídicas las bases del derecho antiguo de la Humanidad, de este modo estableció los principios elementales para un derecho comparado general y a partir de ellos dividió la humanidad en sociedades de *estatus y contrato*.

También, la Antropología jurídica puede parecer una especialización posterior si consideramos la renovación del interés jurídico a nivel etnográfico por parte de autores como Isaac Schapera<sup>6</sup>, Richard Llewellyn<sup>7</sup>, Bronislaw Malinowski<sup>8</sup>, y un poco más tarde Max Gluckman<sup>9</sup>. Sus trabajos abordaron directamente los casos y los procedi-

---

1 Bachofen, J. J. (1996) (1861) *Le Droit Maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*. Lausanne: L'Age d'Homme.

2 Fustel de Coulanges (1984) (1864) *La Cité Antique*. París: Flammarion.

3 Fustel de Coulanges (1889-1908) *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France*. París: Hachette.

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

5 Maine, H. S. (1965) (1861) *Ancient Law*, Londres: Dent & Sons.

6 Schapera, I. (1977) *A Handbook of Tswana Law and Custom*. Londres: Frank Cass

7 Karl Llewellyn (y Adamson Hoebel) (1941) *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: The University of Oklahoma Press.

8 Malinowski, B. (1947) (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Kegan Paul.

9 Gluckman (1967) *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press); Max Gluckman (1963) "The reasonable man in Barotse Law" en *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Nueva York: The Free Press.

mientos. Mostraron la existencia de una casuística jurisprudencial y de procedimientos sometidos a autoridades judiciales en sociedades “primitivas”<sup>10</sup>.

En las sociedades primitivas es dónde la persona aparece de modo más directo y fundamental en su identidad sucesoria, pero con una identidad que es a la vez jurídica y moral, espiritual y afectiva, familiar y social, sin distinción entre derecho privado y público.

La persona normativa prototípica es la del antepasado en su recreación presente, por parte de su descendiente, eso tanto o más que la perspectiva inversa, la de la persona presente que recrea al antepasado. Con todo, puede decirse que la persona más estrictamente jurídica tiene en cualquier sociedad sus propios momentos de creación. En las sociedades primitivas, antiguas y con regímenes consuetudinarios al margen del Estado, dicha creación o manifestación tiene momentos rituales y jurídico-rituales. En ellos aparece el tema dominante de la concepción primitiva de la persona como ser humano: su vinculación con un antepasado. Ello confiere identidad jurídica y cultural en general.

Desde su comienzo la identidad primitiva de persona es fundamentalmente una identidad sucesoria. La primera teorización antropológica de este concepto de persona, indefectiblemente vinculada al antepasado - y capaz para el derecho- la hallamos en Marcel Mauss<sup>11</sup>.

La vinculación al antepasado como fundamento constante en la representación de la persona, incluyendo siempre la jurídica, contrasta con la noción moderna. En ésta, la idea, el valor y el hecho social de la persona se representa como un individuo que es primariamente un cuerpo humano o una persona física, cuya existencia en muchos contextos le puede producir una reflexión que se representa como la conciencia de un *ego*. Esa suele ser la apreciación filosófica y psicológica que compite con otras percepciones morales o religiosas de la persona (más o menos sociales o individuales). La persona jurídica es sólo una concreción circunstancial, por más importancia que puedan tener las instituciones que la crean y salvaguardan.

En cambio la persona jurídica primitiva es fruto de una vinculación o pertenencia amplia y constante: a través del linaje se incorpora al conjunto de la sociedad con el lenguaje del parentesco, el cual incluye todas las dimensiones morales y espirituales, tanto sociales como individuales. El individuo de la sociedad primitiva no deja de ser también una persona reflexiva<sup>12</sup>, un ego consciente, en medio de un contexto principal:

---

10 Ni la tradición Etnológica ni la de la Antropología Social y Cultural han conseguido hallar un término más unívoco para designar esas sociedades. A veces se han utilizado calificaciones carenciales como “ágrafas” o “sin Estado” que no dicen nada de positivo y evocan un evolucionismo unilineal (hacia la escritura o el Estado). Nosotros retenemos el término, primero para saber de qué estamos hablando y segundo para intentar hablar de ello de acuerdo con la tradición etnográfica. Criticamos la noción de primitivo como poco desarrollado o poco sujeto a cambios históricos, pero retenemos el concepto en su significado más bien fenomenológico: lo que se tiene por fundamental o que se da con más naturalidad que otras cosas. Así, la concepción primitiva de persona es la que reúne con más naturalidad los aspectos físicos, morales, jurídicos y religiosos de la misma, sin que esta indiferenciación cause problemas. Y cuando en nuestra sociedad se pide la reunificación existencial de dichos aspectos, la fenomenología primitiva de la persona invita a la reflexión. Para abundar más en una concepción fenomenológica del concepto “primitivo” véase Minkowski, E. (1936) *Vers une Cosmologie*. París: Aubier-Montaigne.

11 Mauss, M. (1989) (1938) “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de “moi” en *Sociologie et Anthropologie*. París: Quadrige/ P. U. F.

12 En esto las etnografías, incluso coetáneas, contradicen a los teóricos que disuelven la persona primitiva en pura conciencia colectiva o “solidaridad mecánica” durkheimiana. R.R. Marett (1912) *Anthropology*, Londres: Williams and Norgate. Esp. Cap. X) es de los primeros teóricos de la Antropología en percatarse del valor de la conciencia e independencia personal que ya atestiguan las etnografías de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Las etnografías de Rivers, Malinowski y Firth se revelarán cruciales para apreciar dicha conciencia e independencia personales.

el de la realización de un destino de linaje o grupo de propincuidad. Así, no debe confundirse lo que es un derecho y un deber que juegan con la voluntad individual de modos diversos, tal como nos atestiguan las etnografías, con la supuesta homogeneidad de pensamiento y conducta de la persona “primitiva”. La matrilinealidad y la patrilinealidad pueden conferir una especie de conciencia de consubstancialidad, pero no una disolución de la conciencia personal en el sentido de perder la individualidad única ante la existencia. Los dramas personales de los protagonistas de las etnografías de Rivers<sup>13</sup>, Malinowski<sup>14</sup> y Firth<sup>15</sup> son los primeros en atestiguar que la perspectiva existencial del individuo humano, la reflexión solitaria frente al mundo es universal. Por ello podemos hablar de inconformismos y rebeliones personales en todas las sociedades.

Así pues, la persona jurídica primitiva tiene también características “personalísimas”, análogas a las nuestras. En ambos casos pueden resultar hegemónicas para muchas situaciones, pero no anulan la personalidad jurídica. Y también se da la aparente paradoja de que en nuestra cultura la personalidad jurídica debe manifestarse de un modo formal e institucional, mientras que en la sociedad primitiva la dimensión jurídica se manifiesta siempre, aunque se halle fundida con los otros aspectos de la persona.

Lo que probablemente hizo percibir la persona jurídica primitiva como totalitaria pudo ser el énfasis que las primeras etnografías australianas utilizadas por Durkheim<sup>16</sup> ponían en la entrega del individuo al cumplimiento de los deberes más gravosos del clan. Eso es lo que pudo crear la sensación de un altruismo sin límites, totalitario.

En general, en nuestra sociedad, la persona está preferentemente referida por su identidad corpórea y social presentes, sus derechos y obligaciones sociales, y por los hechos que se tienen convencionalmente constitutivos de la historia de esta misma persona, la biografía relevante. De este modo, cada persona, con la trayectoria de su vida frente a la sociedad, recrea un modelo social y cultural de ser persona. Es decir, que hay un hacerse persona que depende de la imitación de un modelo, el cual, según las circunstancias históricas, puede ser aún más oneroso que la obligación social en una sociedad primitiva. Es decir que las exigencias de la “integración”, el “éxito” o la “normalidad” pueden ser aún más totalitarias que los imperativos de la lealtad al clan. Y además, la identidad sucesoria o de linaje de la persona se da a menudo como una fuerza para actuar *frente* al resto de la sociedad y no como una sumisión generalizada.

Por otra parte, la persona primitiva - y en gran medida la de los hombres libres de la Antigüedad y el medioevo- se hace con vínculos irrevocables, imprescriptibles, con otras personas<sup>17</sup>. Se trata de un proceso de reconocimiento recíproco de identidades sucesorias, cuyo resultado es la creación de nuevos vínculos sociales. Es decir que los lazos de amistad, cooperación y alianza derivan del reconocimiento mutuo de la identidad sucesoria de cada uno. El establecimiento de amistades juradas, pactos de familia y hospitalidades recíprocas enaltece la identidad sucesoria de cada persona, y al conjunto de su grupo propincuo. Así, todas las vinculaciones, las de parentesco y las políticas

---

13 Rivers, W. H. R. (1906) *The Todas*, Londres: Macmillan.

14 Malinowski, B. (1929) *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. Nova York: Eugenics Publishing Co. ;(1935) *Coral Gardens and their Magic*. 2 vols. Nova York: American Book Company.; (1947) (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Kegan Paul.

15 Firth, R. (1936) *We, the Tikopia*, Londres: Allen & Unwin.

16 Especialmente: Fison, L. i Howitt, A.W. (1991) (1880) *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne: G. Robertson; y Spencer, B. y Gillen, F.J. (1899) *The native Tribes of Central Australia*. Londres: Macmillan.

17 Por estas cualidades se hace difícil disociar la persona de estas sociedades en persona física, jurídica o moral.

y económicas, interactúan y se fortalecen entre sí con el lenguaje y los valores del hecho vinculatorio, los de la interdependencia y lealtad personal. Es el fenómeno que ha dado lugar al lenguaje antropológico de las socalidades, adhesiones y participaciones.

Para las culturas que valoran dichos vínculos para poder representar la persona, resulta tan peligrosa la desvinculación como la falsa vinculación. La primera supone la pérdida de la propia identidad y la segunda una falsa identidad. A veces la segunda resulta más ofensiva que la primera. Así por ejemplo, Bogoras en su estudio sobre los *chukchis*, descubrió que eran más reacios a recibir en su casa objetos de vinculación e identidad hogareña y familiar de extraños que a desprenderse de los propios<sup>18</sup>.

La persona que Mauss nos presenta como paradigmática de las sociedades primitivas (y hemos de añadir en buena medida antiguas y medievales) es la persona creada por un vínculo de reciprocidad consanguíneo primero, y afín y de solidaridad social después. La primera persona singular es, siempre en este contexto, la persona *recibida* de un antepasado, la persona que nunca se representa sola, sino con una vinculación de reciprocidad consanguínea. Esta persona es también la persona jurídica primitiva. Y tanto para las doctrinas patrilineales como matrilineales<sup>19</sup> el antepasado es el vínculo causante de la vida. Es la raíz del reconocimiento personal para cualquier asunto jurídico, moral y espiritual. Dicho de otro modo, análogamente a como el paterfamilias otorga con su presencia capacidad para la acción legal a favor de sus dependientes, así la presencia (espiritual) del antepasado otorga la personalidad jurídica a su descendiente. Luego veremos la importancia de esta ficción jurídica -y que no será sólo jurídica- en la génesis de la ordalía.

El antepasado en su recuerdo presente es pues el paradigma del vínculo en que se reconoce la persona "primitiva". Porque sólo en una relación de reciprocidad con el o los antepasados, siempre actualizada, alguien es persona. El énfasis de esta relación lo puso Fustel de Coulanges<sup>20</sup> cuando concibió el antiguo derecho sucesorio romano como la sucesión al culto del antepasado. Lo cual es decir también que se adquiere conciencia de la personalidad jurídica y religiosa al comunicarse con el antepasado en una relación de culto y derecho. Y luego, ya en términos estrictamente "mágicos", la persona es también quien reencarna o re-substancia a su antepasado.

Mauss<sup>21</sup> realiza la interpretación sociológica del derecho: el descendiente obtiene *su* persona por el vínculo especial que mantiene con *su* antepasado. Este vínculo legitima *su* existencia social como persona. El orden social es el encargado de discriminar dicha legitimidad. Así, en el antiguo derecho romano quedaba claro que tener persona era tener antepasados reconocidos como *patres*, con el poder de mantener la vinculación que hacía personas a sus descendientes. Por ello Mauss<sup>22</sup> destaca claramente el pri-

18 Bogoras (1904) *The Chuckchee*. Vol.VII. *The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History*. Nueva York: Stechert y Leiden: Brill. Pág. 358 y otras. El mismo Bogoras se percató de ello cuando él mismo trató de introducir en el hogar dónde se hospedaba los encendedores y los amuletos conseguidos, no sin hacerse rogar, en otros hogares. Sus anfitriones se negaban a recibir en su casa los objetos sagrados que les eran ajenos. Ello llegó a provocar incluso una dolorosa somatización.

19 Cf. por ejemplo Pandya, V (1993) *Above the Forest*. Delhi: Oxford U.P.; Terradas, I. (2004) "El nombre de miel de las andamanesas" *Revista de Antropología Social*, Vol. 13. Los andamaneses poseen la creencia de que el matrilineaje se procrea mediante los espíritus de los antepasados que se esconden en manjares tiernos y sabrosos como las mieles y las larvas de cigarras y entran en el seno materno cuando los comen las mujeres.

20 Fustel de Coulanges (1984) (1864) *La Cité Antique*. París: Flammarion.

21 Mauss, M. (1989) (1938) "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi" en *Sociologie et Anthropologie*. París: Quadrige/ P. U. F.

22 Op. it. ps. 350-354.

vilegio (el derecho del patricio) de la persona: “*servus non habet personam*” (= “el siervo no tiene antepasados, nombre, *cognomen*, bienes propios”).

En el caso romano podemos hablar del privilegio de persona como el de aquel individuo que mantiene una relación (vinculación) con quien puede representarle como tal, *su* antepasado. Según esta lógica, en las sociedades primitivas todos los hombres serían patricios.

Entre el derecho antiguo, medieval y primitivo gravita pues un concepto de persona que es jurídica pero que nunca es sólo jurídica, es también por lo menos religiosa y moral, sin descuidar toda una serie de señales *personales* que presentan socialmente a la persona física<sup>23</sup>.

Este concepto fusionado de persona es el que contrasta con el producido en el moderno Estado de derecho, en el que se distingue la persona física de la persona jurídica y la primera no encarna directamente a la segunda sino es a través del Estado y su derecho. Y la identidad sucesoria deviene un reconocimiento de derecho, no del hecho propiamente y religioso de la vinculación, aunque en el fondo se trate de la misma ficción que fusiona en una misma identidad a dos personas frente a otras personas y frente a las cosas. Por esta coincidencia podemos entender perfectamente la modificación de significado y el énfasis en la representación compleja -completa- de la persona “primitiva”.

## II. EL PARADIGMA ETNOGRÁFICO: LA *SANNASSA* DE LOS *VEDDAS*.

A continuación partiremos de un estudio etnográfico, el realizado por el matrimonio Seligmann<sup>24</sup> entre los *veddas* de Ceilán (Sri Lanka actual). En su glosario de términos nativos, los Seligmann definen *sannasa* como “ el registro de un título de concesión de tierras generalmente inscrito en una placa de metal o sobre la cara de una piedra ”<sup>25</sup>. Esta definición parte de la hipótesis de que los *veddas* habrían recibido títulos de propiedad por parte de algunos príncipes cingaleses en una época remota e imprecisa. Pero empíricamente estas concesiones corresponden sólo a unas pocas *audes* o flechas votivas que se han conservado como prendas de aquellos antiguos títulos reales, en los que los príncipes habrían reconocido la soberanía de los *veddas* sobre su territorio, sin especificar si fue gratuita o a cambio de determinados tributos, servicios o servidumbres<sup>26</sup>. La *sannasa* que aparece en la etnografía de los Seligmann es un guijarro sin ningún trazo o inscripción particular. La confusión procedería fácilmente de la aplicación del nombre dado a la prenda de los pactos entre *veddas* y príncipes cingaleses a otra prenda estimada con igual valor, aunque, como veremos, sin la misma función.

Según la percepción de los *veddas*, la *sannasa* o *aude* significaba la aceptación de su espacio vital por parte de los príncipes cingaleses. Éstos no habrían tenido ningún interés en establecer dominios o concesiones a terceros en el espacio de los *veddas*; con lo cual, tanto si los monarcas interpretaban que el territorio era de su soberanía o no,

---

23 Siguiendo con ejemplos primitivos como el andamanés: el cuerpo se pinta, se escarifica o se tatúa con símbolos de pertenencia de linaje y de función social que por edad y sexo le corresponde como miembro de un linaje. Y también se dispone la presentación del cuerpo para cada relación ritual con los antepasados.

24 Seligmann, C.G. y Seligmann, B.Z. (1993) (1911) *The Veddas*. Nueva Delhi: Navrang.

25 Seligmann Op. Cit. p. 456. En principio y en términos generales podemos considerar la *sannasa vedda* como un instrumento análogo a la tésera romana.

26 Id. p.172.

para los *veddas* no lo era. Ello hubiera significado una clara contradicción con su doctrina de ocupación del espacio y comunicación entre vivos y muertos. Los *veddas* no percibieron nada parecido a la doctrina jurídica de distribución del dominio del espacio en un dominio directo correspondiente al soberano y un dominio útil o de usufructo correspondiente a ellos. Esta fue la ficción jurídica que los británicos aplicaron en su colonización para justificar la apropiación de vastos territorios en el subcontinente indio y hacerlo con el bien entendido jurídico de indemnizar equitativamente las expropiaciones de dominios meramente usufructuarios<sup>27</sup>.

Lo que en principio nos importa retener es la existencia de una prenda que confiere lo que en derecho entendemos como valor registral. Pero este no es el significado principal de la *sannasa* entre los *veddas*. El *modus operandi* que recogieron los Seligmann en su etnografía revela un fenómeno de otra naturaleza jurídica, y que a la vez es un fenómeno jurídico, moral y religioso.

Para entrever jurídicamente este otro sentido de la *sannasa*, los Seligmann utilizaron el término sajón *seisin*, que indica la garantía o símbolo de una toma de posesión. De hecho la *sannasa vedda* parece hallarse más cerca de la *saisine* francesa, cuando es entendida como sucesión legítima en el mismo instante de la defunción de un titular, como efecto inmediato de la identidad sucesoria.

En su trabajo de campo los Seligmann hallaron mayor vigencia de la costumbre de la *sannasa* en la comunidad de *Sitala Wanniya*. Allí vivían unas cuatro familias de un modo reputado muy tradicional : caza y recolección de miel y ñames, con excedentes para intercambiar con los comerciantes musulmanes<sup>28</sup> y con los artesanos y agricultores cingaleses más cercanos.

Handuna, personaje destacado en su comunidad, e ilustre intérprete de la cultura *vedda* para los Seligmann, les mostró su *sannasa* : una piedra pequeña que legitimaba su acceso a un territorio de caza. “Sólo” era una piedrecilla de cuarzo del tamaño de una avellana. Los Seligmann repararon en la posesión de otras *sannasas* y concluyeron que la transmisión de derechos de caza y recolección sobre una extensión de terreno procedía normalmente de la herencia paterna, así como la dote de las hijas que sería de usufructo pleno para el yerno. Estos derechos quedaban como inscritos en la posesión de una piedra, o en más de una, y también junto con un mechón del cabello del padre o persona que transmitía sus derechos a otra para sucederle después de su muerte. La *sannasa* podía incluir también algún diente y el encendedor de pedernal que usaba el “testador” o “donador”<sup>29</sup>. Pero no estamos hablando de un testamento o de una donación en el sentido de nuestro derecho civil, sino de algo más y algo menos. Más en el sentido de que -como veremos- reúne otras cualidades humanas, aparte de las jurídicas, y menos porque no posee todas las características de un instrumento público.

Consideremos las dos acciones protagonizadas por la *sannasa* en la etnografía de los Seligmann. La primera puede entenderse, eso sí, como una expresión de última voluntad, aunque distinta a la de nuestro testamento, como ya hemos prevenido. Y, la segunda es la que relacionaremos con la génesis de la ordalía y nos revelará la capacidad *judicial*<sup>30</sup> de la *sannasa* para determinados conflictos.

---

27 Cf. un estudio ejemplar de esta práctica: Cederlöf, G. (2002) “Narratives of Rights: Codifying People and Land. Early Nineteenth-Century Nilgiris” *Environment and History*, 8. Cambridge: The White Horse Press.

28 Observando la costumbre de la *wadia*, vid infra.

29 Seligmann, Op. Cit. ps.113-115.

30 A pesar de no tener el valor de “instrumento público” en términos de nuestro derecho, pero poseer unas cualidades que la elevan incluso por encima de la categoría de prueba en un juicio de tipo ordalico.



Veamos primero la constitución del valor de la *sannasa* en lo que podemos denominar el acto de última voluntad y creador de la identidad sucesoria. Podemos dividir la descripción de los Seligmann<sup>31</sup> en una acción con siete partes o aspectos:

- 1<sup>a</sup>) La condición del sucesor se establece sólo por la muerte del causante. Aquí conviene tener presente que el parentesco *vedda* complementaba los derechos matrilineales de los matriclanes exogámicos (*waruges*) con sucesiones patrilineales: los bienes de un hombre se repartían entre sus hijos e hijas, y a través de las hijas pasaban al pleno usufructo de sus yernos. El matrimonio ideal era con la prima cruzada patrilateral, es decir, con la perteneciente al matriclan del padre. Los yernos eran los que tenían más obligaciones para mejorar la contrapartida que les otorgaban sus suegros con la dote directa. Para un padre el excedente de reciprocidad dependía pues del número de hijas colocadas en matrimonio.
- 2<sup>a</sup>) Desde el punto de vista ritual, la parte más importante de la *sannasa* es un mechón de cabello que entrega el futuro difunto antes de morir. En la celebración del matrimonio también se hace entrega de un mechón o bucle de cabello: lo hace la hermana del novio (matriclan del novio) a la novia (reconocida también por su matriclan)<sup>32</sup>.
- 3<sup>a</sup>) Ante el presentimiento de una muerte cercana o como prevención, el causante de la sucesión pedirá al sucesor que le corte un mechón de su cabello. Para este acto no se habla de la presencia de ninguna otra persona.
- 4<sup>a</sup>) El futuro sucesor efectuará dicho corte con la punta de una flecha. La información obtenida por los Seligmann no precisa si se trata de una flecha ceremonial o común.
- 5<sup>a</sup>) El causante de la transmisión debe seguir todo el procedimiento con plena conciencia y conocimiento. Se trata de formular una expresa y última voluntad.
- 6<sup>a</sup>) De esta forma debe hacer entrega de la *sannasa* al sucesor. No hay pues una tercera “institución registral”.
- 7<sup>a</sup>) Existe una fórmula de entrega de la *sannasa*: “Si surge alguna disputa después de mi muerte, muestra esto a quien te perturbe”. Con ello se confiere eficacia instrumental jurídica a la *sannasa*, “a pesar” de que no se constituye como instrumento público que prueba “objetivamente”<sup>33</sup>. La *sannasa* -y esta es una peculiaridad moral y jurídica importante en sociedades como la de los *veddas*- no probará por sí misma, sino mediante el vínculo que se muestra al exhibirla. La manifestación del vínculo de filiación es lo que crea la legitimidad de la posesión. Así, la identidad sucesoria se tendrá por un hecho incuestionable en el que la *sannasa* significará la *evidencia* del acto sucesorio, no su *prueba* en el sentido de nuestro derecho. Mostrar que uno ha recibido la *sannasa* de su padre equivale más a mostrar las reliquias que ponen en evidencia que un altar ha sido consagrado que a mostrar un documento público para probar un derecho.

---

31 Op. Cit. p.114.

32 Cf. Seligmann Op. Cit. ps. 97,98,111,112.

33 Estos entrecomillados son para enfatizar las reservas que se pueden suscitar desde nuestras propias ficciones jurídicas y convenciones sociales.

Con todo hemos de observar que en el proceso de creación moral y jurídica de la *sannasa* concurren diversos actos de carácter testamentario: constitución de un objeto para legitimar la sucesión; actuación del “testador” en posesión de sus facultades mentales y con conocimiento de las consecuencias de su acto; verbalización de una fórmula dotada de eficacia moral y jurídica... Sin embargo en el procedimiento de transmisión de la *sannasa* actúan únicamente el sucesor y su causante. No se hace en presencia de un tercero que pueda conferir un valor de registro público al acto.

La doble composición de la *sannasa*, piedra y cabello, posee además un significado especial. De acuerdo con la etnografía de los Seligmann en más de una ocasión la piedra es el pedernal que el padre suele utilizar para encender fuego, o bien se asocian ambos objetos. El cabello es la prenda personalísima del matriclan. Así, el conjunto de objetos de la *sannasa* significarían la transmisión del fuego del hogar paterno y del linaje. Es decir la herencia del hogar patrilocal y la sucesión matrilineal.

Al mismo tiempo el mechón de cabello es una metonimia corporal reconocida en muchísimas sociedades. Puede incorporarse como tal en procedimientos mágicos o en ofrecimientos amorosos o piadosos. Así ocurre con el cabello utilizado para hechizos, el ofrecido como prenda de amor, o el ofrecido como señal de compromiso con un deber de piedad. En el vínculo de la *pietas* filial tenemos el ejemplo de Orestes, quien deposita un mechón de su cabello en el túmulo de su padre Agamenón, ofrenda que su hermana Electra reconoce inmediatamente, puesto que ¿quién sino podría haber hecho tal ofertorio?<sup>34</sup>. Así pues, también para la cultura de la antigua Grecia tenía más sentido el acto vivo y personal de mostrar la señal de una identidad - que además se hallaba indefensa- que probarla “objetivamente”. El aspecto personalísimo y piadoso<sup>35</sup> de mostrar el pedernal y el mechón de cabello del padre es denotar lo que en nuestro derecho correspondería a una ficción jurídica de identidad (entre heredero y causante de la sucesión) que es la que conocemos como identidad sucesoria.

La última voluntad de un *vedda* se concreta pues a través de la metonimia de su persona física y jurídico-moral. Nos referimos a la responsabilidad patrilocal del fuego y a la transmisión de la persona creada por los antepasados matrilineales (a través del don de un mechón de la cabellera). Así queda constituida la identidad sucesoria entre los *veddas*. En ella intervienen los aspectos morales, religiosos, jurídicos y afectivos de dos individuos entre los que se transmite la persona. Frente a la institución *vedda* la identidad sucesoria de nuestro derecho aparece con una sobriedad que, si por un lado garantiza la seguridad jurídica, por otro puede menospreciar la complejidad del derecho vivido en una sucesión. El ejemplo *vedda*, como el de otros pueblos primitivos y de la Antigüedad puede hacernos reflexionar acerca de los límites de nuestro positivismo jurídico y los conflictos casuísticos que pueden derivar del mismo, especialmente cuando la prueba y el instrumento público anteceden la naturalidad con que se vive una vinculación personal. No es casualidad que nuestro derecho se haya visto obligado incluso a reconocer como “hechos” algunos vínculos vividos como tales pero sin ánimo de juridicidad.

---

34 Cf. Gernet, L. (1982) “Oreste au tombeau de son père” en *Droit et Institutions en Grèce Antique*. París: Flammarion.

35 En el sentido de la *pietas* filial que implica una relación afectiva, jurídica y religiosa entre padre e hijo. El paradigma es la *pietas* romana con la persona del padre como antepasado, objeto de culto, fuente de derecho y de magisterio moral. El desarrollo de este concepto -no exento de idealismo, que puede interpretarse como ideología- se lo debemos a Fustel de Coulanges en su *Ciudad Antigua*, Op. Cit. Meyer Fortes lo reinterpretó para comprender el vínculo filial en sociedades africanas: (1987) *Religion, Morality and the Person*. Cambridge: Cambridge U.P.

### III. LA GÉNESIS DE LA ORDALÍA

La admonitoria paterna instruye al hijo acerca de la eficacia jurídica de la *sannasa*. Una vez muerto el padre, cualquier conflicto sobre los derechos sucesorios debe quedar solventado con una simple reivindicación: decir lo que es propio y mostrar los objetos de la *sannasa*. Una declaración y la manifestación material de la *sannasa* se tienen como suficientes para defender el derecho. Esta vindicación se presenta ante un juicio que constituye lo esencial de la ordalía, o si se quiere -desde el punto de vista fenomenológico que antes hemos apuntado- es la ordalía primitiva.

Para comprender esa ordalía, su valor y eficacia, hemos de tratar primero una cuestión de amplia resonancia en Antropología jurídica: ¿Cómo es posible que una declaración acompañada de un rito, sin ningún otro elemento que revele el desarrollo de todo un proceso judicial, pueda obtener eficacia jurídica?. Esta pregunta se formula sobre todo ante el juramento que zanja el juicio, que lo transforma súbitamente en veredicto. Pero tiene que ver también con la perplejidad suscitada por el antiguo rito y juicio de la *vindicatio* romana. Dicha perplejidad ya fue resuelta aparentemente por Gayo cuando al rito jurídico de la *vindicatio* unió la celebración de un juicio, con lo cual ya no aparecía la *vindicatio* sola, con eficacia jurídica por sí misma, sino que era retomada por la *provocatio* con un *sacramentum*, que no era juramento sino probablemente un sacrificio expiatorio con una ordalía basada en el examen de las entrañas del animal sacrificado<sup>36</sup>. Posteriormente el magistrado que había presidido esos actos nombraba un juez, el cual debía decidir o rubricar de qué parte estaba la justicia<sup>37</sup>. La *vindicatio* y su hipotética ordalía se asemejan a la ordalía primitiva de los *veddas*. Pero si nos fijamos en la acción de la *vindicatio*, la declaración ceremonial, la cuestión resulta un poco más compleja.

Louis Gernet<sup>38</sup> dejó abierta otra interpretación: la que se reduce a la eficacia del rito de la *vindicatio* y que equivaldría a la eficacia judicial de un juramento. Debemos considerar esta otra versión en la que los jueces sólo velarían por el cumplimiento de las formas del rito -harto complejas como destaca Gaudemet- y probablemente el juicio sería ordálico sólo en el sentido de que el vencedor lo sería en consideración al cumplimiento y actitud observada en todas las formalidades (rituales y jurídicas) del procedimiento.

Gernet trata la cuestión en el epígrafe titulado “Las paradojas de la fórmula vindicatoria”. Para Gernet, este tipo de ritos jurídicos pertenecerían a una fase histórica que califica de “pre-derecho”. En el contexto de la cultura jurídica de esa época, la vindicación de un objeto de propiedad se habría hecho conforme a cuatro concepciones:

- 1<sup>a</sup>) La de un rito (“mágico-religioso”) concebido también como acto jurídico, con eficacia por sí mismo.
- 2<sup>a</sup>) El tiempo de toda la juridicidad se reduciría al presente de la acción rito-jurídica, negando la eficacia de hechos o causas anteriores. Este es el punto fuerte de Gernet: la eficacia de un presente jurídico frente al pasado, en un mundo dónde la persona y sus derechos se legitiman por un pasado. Es decir que la *vindicatio* sería en cierto modo un procedimiento propio para resolver la propiedad de unos bienes no vinculados, cuyo paradigma eran los esclavos.

36 Cf. Lévy, J. Ph. y Tomulescu citados por Gaudemet, J. (2002) *Les Institutions de l'Antiquité*. París: Montchrestien. Nota 26, p. 244 et s.

37 Cf. Gaudemet, J. (2002) *Op. Cit.* p. 242 et s.

38 Gernet, L. (1982) (1968). *Droit et institutions en Grèce antique*. París: Flammarion. p.121 et s.

- 3<sup>a</sup>) En consonancia con este énfasis en el presente se daría la fusión de la adquisición (pasada) del derecho de propiedad con su defensa presente; el ritual fundiría ambos tiempos en una revalidación única.
- 4<sup>a</sup>) Gernet contempla todo este proceso de “pre-derecho” siempre bajo la autoridad de un juez o magistrado<sup>39</sup>.

Sin resolver claramente la cuestión, Gernet apunta en dirección a la eficacia jurídica de un ritual reiterativo y bastante complejo, en el que después de su cumplimiento el juez sentenciaría a favor de una parte. Es decir que tanto si existía el examen de las entrañas del animal como ordalía o sin ella, la íntima convicción del juez sería decisiva<sup>40</sup>.

El juicio podría ser, entonces, como una ordalía de conocimiento y sensibilidad procesales (con apreciaciones psicológico-morales incluidas) o bien la interpretación judicial de la ordalía del sacrificio del animal. En ambos casos prevalecería fácilmente la íntima convicción del juez (o su corrupción).

Regresemos un momento a los *veddas*. La *sannasa vedda* no está pensada para un ritual jurídico con “intervención soberana de la ciudad”<sup>41</sup>. La eficacia procesal de un formulario ritual ante un magistrado público no puede suscitarse en el caso *vedda*. Para Gernet, y aún tratándose de “pre-derecho”, dicha eficacia no puede hallarse sin la presencia de la autoridad judicial. Así pues, la *sannasa* plantea -frente a nuestro derecho- algo todavía más difícil de explicar: la eficacia de un instrumento que no es probatorio en términos de un proceso judicial, y que no obstante, se esgrime precisamente como si lo fuera. ¿Hasta dónde ha llegado nuestra cultura jurídica para conceder eficacia jurídica al rito que no es reinterpretado por una autoridad judicial?.

Por otra parte Pierre Legendre<sup>42</sup> interpreta la existencia de toda una legalidad en el mismo acto ritual. Para Legendre el mismo concepto de rito, desde el Digesto romano, está dotado de una especial “intensidad jurídica”. Se trata de un acto que establece una comunicación entre el derecho divino y el humano<sup>43</sup>, por lo que en realidad constituye la primera fuente de legitimidad para una norma “humana”. Así, en base a determinados ritos puede hablarse de una “religión jurídica”<sup>44</sup>. Legendre enfatiza además que la ritualidad es algo que se resiste a ser interpretado, que el rito debe poseer como tal “un fondo de ignorancia realmente constitutivo”. Se trata del “carácter ciego de la ritualidad”<sup>45</sup>.

En principio, con esta concepción del rito, Legendre establece su eficacia operativa sobre todo en virtud de su “puesta en escena”, de su “teatralidad”. Esta es precisamente la que acredita la veracidad del rito: “¿en nombre de qué un rito es verdadero y qué instancia garantiza la verdad del rito? Estas cuestiones se resuelven teatralmente”<sup>46</sup>.

39 y como una mutación histórica en relación con el arbitraje o la conciliación.

40 Sobre la operación de la íntima convicción del juez en juicios ordálicos vid Terradas, I. *Justicia Vindicatoria* (CSIC, en prensa).

41 Gernet, L. Op. Cit. (1982) p. 128.

42 Legendre, P. (1999) *Sur la question dogmatique en Occident*. París: Fayard. p. 260 et s.

43 Con ello alude a una definición del rito nupcial en el derecho romano.

44 Idea original de Fustel de Coulanges en *La Ciudad Antigua*, Op. Cit.

45 Y también de la justicia que emite un tercero y que es una incógnita para las partes, especialmente la justicia divina en la ordalía (aunque interpretada por un juez)

46 Legendre, P. Op cit. (1999) p.263. Legendre hace una interpretación del tema antropológico del “poder del ritual”. Apela al efecto psicológico de la teatralidad ritual, la subyugación, la fascinación, que “da a la ritualidad su dimensión de poder”.

Sin embargo, Legendre, como Gernet, no conoce una ritualidad tan poderosa por sí misma si no es la que se produce ante “el tercero que garantiza”, ante el poder judicial. Y por otro lado la verdad del rito debe descansar sobre el mito, el cual, Legendre lo evoca como dogma o verdad axiológica. Se trata, en definitiva, de lo que históricamente se produce en Europa con el derecho canónico, el cual le sirve a Legendre de ejemplo de lo que formalmente debe ser el derecho<sup>47</sup>.

Al valorar pues el fenómeno ritual, Legendre acaba subordinando el rito-procedimiento a un poder judicial y a una fuente legal. No extrajudicializa la interpretación psicológica y estética del ritual. El procedimiento, con más o menos ritual, no es jurídicamente completo o decisivo. Para que lo sea precisa de un poder judicial.

Eso es precisamente lo que muestra la ordalía realizada con la *sannasa*. Lo hace de un modo tan sencillo como fundamental. Handuna, el *vedda* de la aldea de *Sitala Wanniya*, dijo a los Seligmann<sup>48</sup> que eran rarísimas las disputas concernientes a la propiedad y sus límites, y que en caso de surgir, se seguía un procedimiento, que para estudiarlo mejor lo dividimos en cuatro partes:

1<sup>a</sup>) Las partes en conflicto por una cuestión de límites se presentan con su *sannasa* en el paraje que es objeto de la disputa. Hay que tener en cuenta la costumbre para demarcar los territorios de caza y recolección entre los *veddas*. Éstos inscribían en unos árboles las señales que a modo de mojones les indicaban los “cotos de caza” de cada cazador o grupo de cazadores de un mismo linaje. Las señales más habituales representaban en la corteza del árbol un hombre con su arco de caza tendido.

2<sup>a</sup>) Las *sannasas* se colocan dentro de unos postes. Y éstos encima de unos postes de madera que se abren en su extremo superior para sostenerlos mejor. Se trata de la misma estructura que se utiliza para depositar la ofrenda a los difuntos que van a ser invocados, convocados e internalizados en la ceremonia del *Nae Yaku*<sup>49</sup>. Conviene que nos detengamos en este punto, puesto que esta fase del rito jurídico (y la que le sigue inmediatamente) nos informa sobre el principio que legitima el procedimiento.

La ritualidad y la religión *veddas*, que los Seligmann recogieron con notable prolijidad, consisten sobre todo en una comunicación intensa y frecuente con los espíritus de los muertos más recientes, y en segundo lugar con los de los muertos más antiguos. Los *veddas* declararon a los Seligmann que mantenían con los primeros una relación cariñosa y muy solidaria a través de ritos y sueños<sup>50</sup>. En contraste con los ritos de aplacamiento y propiciación de otros pueblos es significativa la siguiente declaración de los *veddas*: “creemos que es por amor que vienen”<sup>51</sup>. Los *Nae Yaku* (muertos recientes) son tratados como amigos y todavía parientes de los miembros de una comunidad. Y si se enfadan es a la manera de un pariente o amigo que ha sido tratado con desconsideración. Los *Nae Yaku* no cambian su naturaleza sentimental humana por otra dotada de sentimientos puramente espirituales ni se convierten en meros fantasmas psicológicos<sup>52</sup>, sino que siguen con el modo de ser que tenían cuando eran seres humanos vivos y consecuentemente se relacionan con sus descendientes ofreciéndoles cariño y ayuda en sus

---

47 Dicho sea de paso, Legendre parece evocar más una nostalgia clerical, por los “arquitectos-glosadores” medievales (Op. Cit. p.354) que apuntar hacia una teoría del “rito jurídico” de modo más universal.

48 Op. Cit. p.116 y también p. 113.

49 Op. Cit. p. 230 et s. 122 et s.

50 Op. Cit. p.130 et s.

51 Seligmann, Op. Cit. p.136.

52 Id. P.127 et s.

quehaceres. Esto, a menos que se hubieran distinguido por conflictos o animadversiones en sus vidas. Por lo general la benevolencia marca la expectativa de su trato.

La comunión con los *Nae Yaku*<sup>53</sup> se obtiene mediante unos rituales específicos<sup>54</sup>. En éstos, primero es un “chamán” o sacerdote (*dugganawa*) quien entra en comunión con el difunto, para hacerlo a continuación uno o más de sus parientes más próximos. Se trata, pues, de una comunión familiar con el difunto, inaugurada por el sacerdote de la comunidad<sup>55</sup>. En este contexto, los Seligmann apreciaron que “la fuerza del deseo de compañía y comunión con los espíritus de los difuntos benignos era muy poderosa”<sup>56</sup>.

En la ceremonia de comunión con un *Nae Yaku*, no hay alucinaciones, ni visiones, ni delirios, sino una conmoción emotiva y un decaimiento intensos, que se dan al comulgar y al separarse del espíritu del difunto respectivamente. En este ritual se prepara con un cuenco de barro (*kirikoraha*) una ofrenda de leche de coco con hojas de betel, y se instala en el mismo soporte que se utiliza para el rito jurídico (ordalía) de la *sannasa*.

Cuando el sacerdote y el familiar del difunto se hallan en comunión con éste, se acercan a la ofrenda, y comienzan a derramarla a su alrededor “como signo de felicidad”<sup>57</sup>. Luego, junto con otros gestos, la asperjan y ungen en las cabezas y las caras de los niños, mostrándoles así la dilección que el difunto siente por ellos. Y en el apogeo de la ceremonia vuelven a asperger el contenido del *kirikoraha*, “mostrando (los antepasados difuntos) su satisfacción por las ofrendas que les han preparado”<sup>58</sup>. Finalmente, alimentan a los niños con lo que queda de la leche de coco, después de haber declarado a los presentes: “Mis nietos me han llamado para que los asista, ahora vosotros que estáis aquí, sois también quienes debéis ayudarles”<sup>59</sup>. La misma ceremonia suele incluir una ofrenda de arroz presentada en otro cuenco. Al finalizar la comunión con el difunto, el “chamán” vuelca súbitamente este cuenco y la dirección en la que cae más arroz se interpreta como la que va a ofrecer buena caza. Y si se derrama uniformemente, la caza está prometida por todas partes.

Toda esta aparente digresión nos ha parecido necesaria para mostrar dos cosas: que la comunicación entre vivos y muertos es honesta y confiada, y que la instalación sagrada que soporta el don de reciprocidad entre unos y otros coincide con la que soporta la prenda que el difunto dona a su sucesor. Estas dos cosas perfilan moral y religiosamente el procedimiento jurídico que estamos analizando, y lo van acercando poderosamente a la ordalía, en un sentido más estricto y primitivo, por su extraordinaria fundamentación en la comunicación con los espíritus, hecha de un modo familiar y confiado.

3ª) Dicen los Seligmann que después de la colocación de la *sannasa*, que insistimos, es análoga a la del ritual del *Nae Yaku*, las partes “invocan a ciertos agentes espirituales, de cuya identidad, los informantes no pudieron aclararme”<sup>60</sup>. Aquí podemos ser más breves que en la segunda parte: el contexto etnográfico apunta a que estos

---

53 Se trata de lo que convencionalmente se suele denominar un “culto de posesión”, pero esta denominación no hace justicia a lo que es una comunión impelida por amor y no por una experiencia de “espiritismo”.

54 Seligmann Op. Cit. p.130 et s. 230 et s.

55 Que tampoco hay que confundir con el *medium* de la típica sesión occidental de espiritismo.

56 Seligmann Op. Cit. p.130.

57 Id. p. 231.

58 Seligmann Op. Cit. p. 232.

59 Id. p. 232.

60 Ibid. p. 116.

agentes han de ser directa o indirectamente los difuntos causantes de la herencia de los parajes de caza y recolección, o algún antepasado cercano a ellos, de otro modo no tendría sentido toda la analogía observada con la comunión (“posesión”) con los *yaku*, la presentación pública de la *sannasa* y el confiado hábito de acudir a los difuntos más próximos para obtener apoyo y ayuda, costumbre que los Seligmann destacan profusamente en su etnografía.

Las partes en conflicto por unos derechos de caza y recolección esgrimen del mismo modo sus *sannasas*: ambas partes plantan sus respectivas *sannasas* en el suelo e invocan a sus anteriores “titulares”, aquellos que les instituyeron sucesores. En esto ya aparece una importante analogía con la *vindicatio* y el *sacramentum*: ambas partes realizan los mismos gestos y usan las mismas prendas o emblemas, todavía no lo hacen para que un tercer poder decida, aunque éste ya se presenta, el de los antepasados de cada linaje. Y pronto decidirá judicialmente. El poder de los espíritus legitimará el derecho de una de las partes, por filiación e identidad sucesoria.

4ª) Así las cosas, entramos en la cuarta parte que nos permite concluir todo el procedimiento como una ordalía elemental o primitiva: una comunión decisiva con la agencia espiritual más comprometida en la legitimación de una posesión, la causante de la sucesión. Su decisión se manifestará a través de una señal extraordinaria, propia de un espíritu. Dicha decisión no operará como prueba sino como sentencia, por esta razón diremos que se trata de un juicio ordálico.

Siguiendo la analogía del procedimiento de la *sannasa* con la *vindicatio* y el *sacramentum* caben mencionar diferencias importantes: el bien prototípico en disputa no pertenece a una vinculación personalísima como el que es heredado por derecho de linaje, sino que es alienable, un esclavo. En consonancia con ello, la fórmula de la *vindicatio* no apela a la legitimación que deben dar los antepasados, sino a la formalidad frente al derecho en general; y si el *sacramentum* consistía en una ordalía ésta era también impersonal, ya que sería el examen e interpretación decisoria por parte de un juez de las vísceras de un animal sacrificado, sin intervención de la agencia espiritual de los antepasados de cada una de las partes.

El acto ordálico *vedda* aparecería como una “ordalía de suertes”<sup>61</sup> si no pudiera relacionarse con la representación *vedda* de la persona (incluyendo la jurídica). La integridad de este concepto - jurídico, moral, espiritual y político a la vez- es el que proporciona la fe en la ordalía.

La acción ordálica consiste en que una vez se han plantado en el suelo las respectivas *sannasas*, se aguarda a que acuda un animal y derribe el poste del falso demandante. Esta sería pues la señal operada por los antepasados. La cual, como en toda ordalía representa un milagro o intervención espiritual. Y escasa: no debe abusarse del procedimiento. Handuna ya admitió que las disputas eran rarísimas y el procedimiento también. Esta es otra característica elemental de la ordalía: su excepcionalidad. Debe acudirse a ella en caso de no hallar ninguna otra solución, con la consabida idea de que no debe provocarse la intervención de los espíritus de los antepasados. Así la ordalía primitiva va nacería con la prevención frente al abuso de “pedir un milagro”, de pedir la justicia en casos difíciles o dudosos, con la lentitud del procedimiento que es prudentísimo en su resolución.

Este procedimiento no corresponde por lo tanto a lo que Legendre<sup>62</sup> califica de “carácter ciego de la ritualidad”. En realidad nos brinda el carácter intenso de la orda-

61 Habría que revisar muchas de esas ordalías de suertes para ver si tras ellas no se escondía una fe espiritual o una convicción de derecho.

62 Op. Cit. p.116.

lía. Es un acto resolutivo emanado de algo que la justicia humana no ve pero que quiere hacer sentir profundamente: la razón, el derecho, amparados por un muerto. Y es también la esperanza de quien le ama. Esta parece haber sido la percepción de los *veddas* de acuerdo con la etnografía de los Seligmann.

La “suerte” que trae el animal es entonces el acto de una agencia espiritual, una señal sobrenatural de la justicia. La cual se inscribe en la comunicación más ordinaria, o normal si se quiere, entre vivos y antepasados, especialmente con los muertos recientes, los cuales son lógicamente más invocados para que asistan a los vivos que los antepasados más remotos y menos conocidos. La *sannasa* es la prenda de identidad sucesoria inmediata, de la última filiación, y es la que legitima la ordalía. No es la prenda de un derecho más antiguo y de un antepasado más remoto, no es por lo tanto un totem. En la *sannasa* todo son objetos personales del padre: su pedernal y un mechón de su cabello. En términos de la fusión de derechos y afectos, aquel a quien se le mantiene la *sannasa* en su sitio, es aquel a quien su padre le ha asistido para defender su derecho.

Así, la ordalía con la *sannasa* deriva de un concepto primitivo<sup>63</sup> de identidad sucesoria y vínculo inalienable, que *más que probarse debe mostrarse*. Y debe mostrarse en su propio complejo de afectividad familiar, comunión espiritual y derecho social. La ordalía de la *sannasa* no prueba la posesión con un título o valor registral público, sino que emite un veredicto mediante la validación espiritual (fundamentada en el afecto propio de una filiación) de un derecho. En la ordalía primitiva, la razón y el sentimiento decisorios de la justicia se hallan en el juicio del espíritu de los antepasados. Sin olvidar que este efecto judicial de la evocación del antepasado es extraordinaria y no debe abusarse de ella. De ahí que el procedimiento obtenga la lentitud característica de la jurisprudencia de los casos que pueden fatigar la administración de justicia: hasta que casi por casualidad un animal o algo haga caer una *sannasa* antes que la otra.

Este funcionamiento de la ordalía *vedda* pondría de relieve que su carácter primitivo no es por estar antes de la experiencia histórica de una jurisprudencia, sino todo lo contrario, como en el derecho romano más antiguo, se parte precisamente de una jurisprudencia<sup>64</sup>: la que aconsejó en su momento crear un juicio lento y legitimado por las prendas de la identidad sucesoria. Lo fenomenológicamente primitivo es el modo directo y fusionado de todos los aspectos humanos de la identidad, el conflicto y su proceso.

#### **IV. CONSECUENCIAS: LOS PELIGROS DEL COMERCIO PARA UNA SOCIEDAD DE VÍNCULOS PERSONALES. LA WADIA DE LOS VEDDAS**

Si la *sannasa* es el instrumento que más que probarlo, muestra el vínculo incontestable e inalienable de la sucesión de linaje, la costumbre de la *wadia* o los intercambios en los *uadis* representa su reverso: muestra los peligros de las relaciones que no poseen esta vinculación personal, esa que confiere seguridad en el ámbito social de la comunidad y define también la intimidad del ámbito familiar. Así, junto con el derecho

---

63 Siempre en el sentido fenomenológico que hemos apuntado antes.

64 Tal como Maine ya defendía en su estudio clásico *Ancient Law*, Op. Cit.



de sucesión de linaje se halla el derecho a proteger la intimidad y seguridad del hogar. Se trata también de un derecho y a la vez de un sentimiento moral<sup>65</sup>.

Los Seligmann definen el término *wadia* como referente a “lugares de intercambio dónde los *veddas* y los mercaderes musulmanes se encuentran para trocar”<sup>66</sup>. No aclaran el casi indudable origen árabe del término, *uadi*, que designaría un lecho o depresión del terreno adyacente al altiplano ocupado por los *veddas*.

Ahora bien, el contexto histórico de las *wadias* es algo más complejo. En principio, la percepción colonial de los intercambios *veddas* nos habla de una tradición de “comercio silencioso”<sup>67</sup>. O sea aquel, en el que, sin mediar palabra, cada parte dejaría en un lugar señalado unos objetos o víveres, que la otra tomaría, y a cambio dejaría otros. En el caso *vedda*, una crónica de 1681 de Robert Knox<sup>68</sup> relata una sofisticación particular de este comercio sin palabras. Los *veddas* habrían dejado un montón de carne colgada en el taller de un herrero, junto con una hoja cortada según el tamaño y la forma de las puntas de flecha que deseaban, y luego después de satisfecho el encargo habían correspondido con más carne.

En opinión de los Seligmann, para la época de su estancia: “El “comercio sin palabras” ya es sólo una antigua tradición, incluso entre los *veddas* más salvajes, y probablemente ya se halla extinta en esta parte del país, por lo menos desde hace dos generaciones”<sup>69</sup>. Es decir que por una parte los *veddas* habrían practicado una relación de intercambio muy discreta, la de un comercio sin contacto directo entre las personas, en un contexto de precaución o peligro ante esos contactos. Es el contexto histórico del “silent trade” entre muchos pueblos primitivos y colonizadores.

Por otra parte, la institución de las *wadias* parece obedecer principalmente a la disposición exclusiva del hábitat *vedda* en cuevas, y a la designación de un lugar no muy alejado de ellas, pero sin contacto visual con las mismas, y bajo la protección de alguna peña o árbol. En el caso de *Sitala Wanniya*, la *wadia* estaba situada a un cuarto de milla de las cuevas<sup>70</sup>. Allí, “todos los extranjeros debían pararse y gritar, y luego esperar a que sus llamadas fueran atendidas desde las cuevas”<sup>71</sup>.

Los Seligmann relacionaron dicha costumbre con el deseo de los *veddas* de preservar a sus mujeres de los contactos con los extranjeros. Pero ello implica más cosas. Se da también el ocultamiento de sus hogares, el establecimiento de una distancia para

---

65 Este derecho y sentimiento se proyecta sobre cualquier tipo de hogar, por más “primitivo” que sea, como las cuevas o cobertizos rocosos de los *veddas*. Refieren los Seligmann que Handuna, “el hombre más viejo e influyente de los *veddas* de *Sitala Wanniya*” mostraba “el amor de los *veddas* por sus cobertizos de roca, así como su indiferencia por las condiciones climáticas” diciendo: “Qué agradable es para nosotros sentir la lluvia abatirse sobre nuestros hombros, y qué bueno es entonces salir a arrancar ñames y regresar al hogar, ver el fuego encendido en la cueva y sentarnos a su alrededor” (Op. Cit. p.84). Marett en su *Antropología* comentaba esta manifestación de Handuna: “A mi parecer este tipo de observación arroja mucha más luz sobre la Antropología de la vida en una cueva que todos los huesos y piedras que he ayudado a desenterrar en nuestras cuevas musterienses de Jersey”. Marett afirmaba además que esta frase era un “documento humano” que expresaba la individualidad compartida de quien hablaba, ya que lo hacía en primera persona del plural y reflejaba conscientemente tanto su existencia íntima como la de los demás miembros de su grupo (Marett, R.R. (1921) *Anthropology*. Londres: Williams and Norgate. p. 243).

66 Seligmann, C.G. y B.Z. Op. Cit. p. 456.

67 Seligmann Op. Cit. p. 33.

68 Seligmann Op. Cit. p. 6.

69 Op. Cit. p. 33.

70 Id. p. 44.

71 Ibid. p. 33.

todo tipo de contacto con comerciantes y forasteros, y la necesidad de un lugar desde dónde avisar de la llegada de ellos mismos a modo de antesala o portal de entrada. Y aún hay que añadir que la misma *wadia* era el lugar habitual para la danza de encuentro entre distintos núcleos de población. La *wadia* cumple la función de unas afueras o explanada exterior a la aldea.

El intercambio normal en las *wadias*, entre los *veddas* y los mercaderes, queda ejemplificado por la misma comunidad de *Sitala Wanniya*<sup>72</sup>. Se trata de cambiar allí los excedentes de miel, carne de venado y ñames, una vez al año, por ropa, hierro para las flechas y enseres varios. Aunque este intercambio también se realizaba en tiempos de los Seligmann yendo los hombres al pueblo cingalés más cercano.

La etnografía de los Seligmann destaca también el intercambio prototípico entre los *veddas* y los mercaderes musulmanes: el de la miel de los *veddas* por la ropa de los mercaderes. De hecho, la visita anual de los mercaderes musulmanes se realizaba después de la temporada de la recolección de la miel<sup>73</sup>. Aunque a veces la miel iba también acompañada de carne seca.

Los *veddas* tienen una historia para explicar el origen de la institución de la *wadia*<sup>74</sup>. “Antes” no existía ninguna frontera o distancia entre los *veddas* y los mercaderes musulmanes, no habían *wadias*. Los mercaderes iban hasta los mismos peñascos y árboles, acompañando a los *veddas* en su recolección de mieles. En una ocasión, dos mercaderes se acercaron a una aldea, en un tiempo en que los *veddas* eran particularmente ricos. Se dice que entonces poseían elefantes y ganado. Esta riqueza habría suscitado la codicia de los mercaderes y urdieron una trampa para matar y robar a dos *veddas*. Les manifestaron su deseo de adquirir miel a cambio de sus mercancías, y juntos se dirigieron a lo alto de una peña muy rica en colonias de *bambara*<sup>75</sup>, la abeja tan celebrada por los *veddas*. Una vez allí, los *veddas* desenrollaron sus escaleras de cuerda y descendieron por ellas para cortar los grandes panales situados debajo de las altas rocas. Entonces, los dos mercaderes les cortaron las escaleras y ambos *veddas* cayeron, muriendo estrellados contra el suelo. Acto seguido, los mercaderes regresaron al poblado, y se encontraron con las esposas de sus víctimas, que eran dos hermanas. Estas preguntaron por sus esposos, y ellos les respondieron que estaban bañándose en un arroyo cercano. Pero las mujeres sospecharon alguna treta. Se dirigieron a la peña de las abejas y se encontraron con los cadáveres de sus maridos al pie del precipicio. Inmediatamente regresaron a su aldea, dejaron suelto el ganado y quemaron sus pertenencias, con la determinación de suicidarse. Entonces, la hermana mayor se percató de que los dos mercaderes corrían a alcanzarlas, y encaramándose hasta el filo del precipicio atrajo hacia sí a su hermana menor, con el pretexto de que le mirara una ajorca que se le había roto. Al tenerla a su lado, la agarró por la cintura y ambas se precipitaron al abismo, cayendo junto a sus esposos. El relato añade que los *yaku* de estas mujeres y de sus maridos siempre permanecen en los alrededores de su antigua estancia, y que por esto se ve limpia, como si por allí viviera gente. Y la misma peña sigue dando miel a los *veddas*. La bautizaron con el nombre más prototípico para una peña melífera, *Yakagala* o roca de los espíritus *yaka* (= muertos recientes o de vida conocida) es decir más preocupados por favorecer a sus descendientes más próximos y queridos.

Esta historia pone de manifiesto el peligro de la intrusión de los mercaderes en relación con las posesiones más preciadas de los *veddas*, sus mujeres y sus mie-

---

72 Seligmann Op. Cit. p. 43.

73 Seligmann Op. Cit. p. 92-93.

74 Id p. 322-23, 370.

75 (*Apis indica*).

les<sup>76</sup>. Y legitima la institución de la *wadia* como una precaución o prohibición frente a un peligro o amenaza siempre latentes. La vulnerabilidad del modo de vida *vedda* parece ser la causa principal, al tener sus hogares y sus recursos bien abiertos, especialmente ante una acción de carácter furtivo o una escaramuza hostil. Esta historia o leyenda puede ser la objetivación de un miedo o bien el recuerdo, más o menos recreado, de unos hechos de los que había que escarmentar.

Los hogares en las cuevas, los panales en lo alto de las peñas, y el tránsito entre ambos, describen unos lugares sociales que son íntimos y vulnerables. En las cuevas está desarrollado un alto sentido personal y colectivo de la intimidad, considerándose un verdadero hogar, tal como lo manifestaba Handuna de *Sitala Wanniya* a los Seligmann. Los *veddas* mantenían siempre un fuego encendido a su vera y usaban pieles y ropas para evitar el contacto con el suelo o las paredes de las rocas<sup>77</sup>. Las mujeres pertenecían a ese hogar colectivo que se extendía bajo las rocas, aunque en su interior observaban algunas separaciones de “familia nuclear”. En este contexto la *wadia* aparece como el espacio “público” o de “gentes”, hasta dónde las mujeres pueden llegar en ocasiones especiales, siempre en compañía de parientes masculinos, especialmente para presenciar las danzas<sup>78</sup>.

La intimidad social de los *veddas* no excluye, sino que agrega discretamente, diversas familias o unidades domésticas. Y al mismo tiempo, para todo el conjunto humano del abrigo rocoso, no existen barreras para la comunicación social, la preparación y distribución de los alimentos, y el usufructo convenido de enseres y armas<sup>79</sup>.

Los *veddas* conocen la intimidad y la sociedad en diversos grados, y el papel de las mujeres en ellos resulta fundamental. Los abrigos rocosos de *Bendiyagalge* se nos presentan con la máxima intimidad y la máxima sociedad: con el desarrollo más hogareño y propincuo entre los seres humanos, y con toda la estructuración política de la sociedad, manifestando sus clanes, sus familias exogámicas, sus propiedades y usufructos sobre las cosas, y una ocupación jerárquica del espacio.

Luego está el espacio para la recolección de la miel salvaje en lo alto de los peñascos, la cual es una actividad dotada de su propia intimidad y seguridad, comparables a las de una barca de pesca o de un extremo de galería de mina. Por una parte debe reinar una absoluta confianza entre quienes la practican, en virtud de sus riesgos. Pero además, los *veddas* tienen a los enjambres de abejas de las rocas por dotes y herencias familiares, de tal manera que forman parte de su ámbito doméstico, o si se quiere, privado de la familia.

Asimismo, la miel y las abejas poseen denominaciones comunes y eufemismos poético-sagrados. Existen nombres comunes como *bambara* y *paeni*, y la miel se denomina también *kanda arini patagacapuwa*: “lo que es depositado por quienes transportan aroma”<sup>80</sup>.

La recolección de la miel constituye una actividad con un espacio propio de intimidad social, y en cierto modo, en continuidad con el hogar colectivo de las rocas. Hombres y abejas viven al abrigo de las rocas. Los enjambres y panales se denominan “casas o poblados de las abejas”<sup>81</sup>.

---

76 Sobre la relación entre la cultura de la miel y lo femenino en otro pueblo índico cf. Terradas, I. (2004) “El nombre de miel de las andamanesas”. *Revista de Antropología Social*. N° 13.

77 Seligmann Op. Cit. p. 87.

78 Seligmann Op. Cit. p. 88-89.

79 Seligmann Op. Cit. p. 1993, 86 et s.

80 Id. p. 426, 438, 386, 388, 121.

81 Ibid. p. 427.

El trabajo de recolección de la miel se reviste de intimidad: un escogido grupo de hombres irá a recoger la miel. Habrá peligro a la hora de descender por las escaleras de cuerda, sujetarse a ellas, cortar los panales y sufrir los ataques de las abejas. Se celebrarán ceremonias cantadas en las que cada grupo recolector comulgará con los espíritus de sus padres y antepasados, para obtener buenos augurios y confianza para realizar la tarea. Luego se disfrutará del reparto de la miel, al regresar a casa, con la satisfacción de las mujeres ante el preciado alimento. Serán recibidos también con canciones, con el regocijo de los niños, a quienes les gusta jugar a recoger la miel, haciendo la misma mimica que en la pantomima de la ceremonia augural de la buena recolección de miel. Se rememorarán las advocaciones e historias familiares de cada roca con sus enjambres de abejas...<sup>82</sup>.

Es importante enfatizar esa relación especial entre los hogares y las peñas melíferas. De éstas a aquellos se ofrece el alimento más dulce; se transita entre el hogar de los vivos y las moradas de los muertos, esos espíritus conocidos y benévolos; se encuentran entre sí la herencia de los padres, las dotes de las mujeres y el trabajo de los maridos; se comparte la faena y el peligro, y se reparte el alimento. La institución de la *wadia* está para proteger todo ese complejo de intimidad, que es identidad, espontaneidad, arrojo vital, y, precisamente por ello, vulnerabilidad, necesidad de seguridad y confianza mutuas.

La *wadia* de los *veddas* nos plantea ese tipo de frontera como un derecho social. Un derecho de seguridad para todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Seguridad y también intimidad para varios círculos, el del conjunto de los *veddas* frente a los foráneos y el de cada hogar con sus linajes de referencia. Es la necesidad de proteger esas intimidades, más que la “propiedad” en sentido moderno, lo que genera la frontera local de las *wadias*.

La etnografía muestra la intimidad primitiva como un derecho que se instituye con arreglo a unos círculos de seguridad y confianza básicos, los del hogar y el trabajo. Ambos se desarrollan en un *continuum* presidido por la vida de los linajes que es amparada por los espíritus de los muertos, por una tradición inalienable.

## V. CONCLUSIÓN

Con el ejemplo *vedda* la identidad sucesoria se revela un complejo social y cultural que más que probar el derecho, lo muestra. Esto puede parecer paradójico desde una perspectiva positivista, pero invita a una reconsideración realista de la sucesión: el derecho resulta más evidente cuándo aparece mezclado con afectos incontestables y confiadas creencias espirituales, que generan una seguridad jurídica sin par. Esto es sólo posible en una convivencia social equidistante de una sociedad de masas. Pero para cualquier ser humano sus sentimientos primordiales no se hallan alienados de sus derechos más vividos.

La ordalía más primitiva o básica es aquella en la que se confía en el juicio de la agencia espiritual más conocida y propinqua, la de los antepasados más inmediatos. La conexión sentimental y espiritual subsiste junto con la expectativa de la razón jurídica. Ahora bien, la figura del tercero como poder judicial no reviste la lejanía o imparcialidad que “posteriormente” (en una sucesión fenomenológica) obtendrá la figura de un

---

82 Seligmann Op. Cit. ps. 91-94, 112, 291-298, 326-329, 370-372, 388, 438...

Dios en las ordalías. Se trata más bien de hallar el buen juez en la autoridad máxima que encabeza un linaje, una tradición consanguínea de vida humana. Al mismo tiempo la ordalía se define como extraordinaria: si es practicada será con tanta fe en el derecho como lentitud en el procedimiento.

Luego, este ámbito de identidades y juicios familiares queda intimidado por el contacto con extranjeros, con el comercio de nexos anónimo<sup>83</sup>. Frente a éste los *veddas* crean un espacio de seguridad, un lugar de mercado en las afueras de sus enclaves residenciales y laborales, costumbre que los mercaderes ya debían conocer para varias poblaciones y que por esta razón serían ellos mismos quienes habrían dado el nombre para el lugar.

Nuestra civilización está acostumbrada a aplicar el concepto de intimidad a lo más personal, a la propiedad privada o a lo querido individualmente, a la vida que se concibe compuesta de acciones y relaciones privadas. El derecho a la intimidad va ligado a esta concepción individualizadora de la intimidad. Y eso recibe aún más énfasis cuando se considera que existe una creación de vida íntima absolutamente independiente de la existencia social. Entonces, el derecho a la intimidad no se concibe como un derecho social, sino individual. Así es cómo deviene “derecho al control exclusivo de acceso a la esfera privada”<sup>84</sup>. El concepto de derecho a la intimidad, cuando no es social, puede convertirse fácilmente en un privilegio individual desalojado de la misma familia. Así, por ejemplo, en nuestra sociedad cuándo se ejerce individualmente el derecho a la intimidad en continuidad con la propiedad privada, en virtud de esa misma continuidad, se puede desalojar o invadir la intimidad de otras personas, de la misma u otra familia. La intimidad queda entonces alienada como derecho social y se conoce exclusivamente como derecho individual privado. Es por ello que entonces la defensa jurídica de la intimidad toma todas las ficciones legales de la propiedad privada.

Por otra parte sabido es que el etnocidio ha entrado históricamente por el comercio colonial. El trato etnocida es aquel en el que aún involuntariamente, con buena fe y error invencible de bondad en la relación, se inhiben y se deterioran los recursos de existencia social y cultural de una población. Misioneros, científicos, cooperantes, y especialmente comerciantes, han contribuido notablemente al etnocidio de buena fe: transmitiendo enfermedades con el simple contacto, cambiando economías y alimentaciones para enriquecer a los mismos autóctonos, obstruyendo la reciprocidad social para fomentar una economía de desarrollo. Instituciones como la *wadia* -además de su precaución explícita- hacen frente intuitivamente a daños ocasionados aún involuntariamente.

---

83 Los Seligmann no registraron entre los *veddas* lo que es costumbre en otros pueblos y particularmente entre *jatis* o “castas” indicas, el tratar con personas habituales y por tanto conocidas y de confianza para intercambios bilaterales, hasta desarrollar relaciones rituales de reciprocidad entre *jatis*, como la *jajmani* en la misma India. Por otra parte, como en tantas otras sociedades, no hay ningún problema para que los hombres, juntos o por separado, acudan al bazar o mercado más o menos próximo.

84 Simmel, A. (s.f.) Art. “Intimidad” en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*.