

El Colegio de México

“Fuentes jurídicas en el derecho de la India antigua.”

**Trabajo final presentado por
Fernando Barragán Quintero
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
INDIA**



Centro de Estudios de Asia y África

2003

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	I
Preliminares.....	1
<u>Capítulo único.</u>	
Revelación	3
Tradición.....	33
Costumbre	63
Edicto real	75
<u>CONCLUSIONES</u>	81
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	XI

BIBLIOTECA DANIEL COSIO VILLEGAS
EL COLEGIO DE MEXICO

Fuentes jurídicas en el sistema normativo de la India antigua:

Normas religiosas, morales y seculares.

INTRODUCCIÓN

Hablar de “fuentes jurídicas” en cualquier sistema normativo no significa *considerar de forma exclusiva la génesis de la ley y la de su interpretación; un estudio de “fuentes jurídicas” nos lleva implícitamente, y de una manera un tanto engañosa quizás, a ponderar sobre cuestiones más profundas del hombre y de su naturaleza social; el tema nos lleva a ver a través de la particularidad del hombre en sus acciones y creencias individuales, así como de la alteridad en su aspecto social, de la relación del hombre con los demás miembros del grupo social y de los efectos de sus acciones en dicho ámbito.*

Consideremos bajo esta luz a las nociones de norma y de ley: *se acepta entre los doctrinistas del derecho que la palabra norma abarca un doble sentido: en sentido amplio implica toda regla de comportamiento, obligatoria o no; en sentido estricto, una norma es la regla de comportamiento que impone derechos y confiere obligaciones¹ configurando más propiamente el sentido de “ley”. El fin de cualquier norma entonces, es producir una determinada conducta en el obligado que debe realizar u omitir el comportamiento ordenado o prohibido por la norma o el precepto.*

Aquí cabe hacer una distinción más, la de una norma jurídica frente a otras normas de conducta: *estas pueden ser convencionalismos sociales, normas morales y preceptos religiosos. Decíamos que todos tienen en común el que constituyen reglas que rigen la conducta humana, sin embargo, se mantienen algunas distinciones bastante importantes entre unas y otras.*

¹ Eduardo García Maynez “Introducción al derecho”; p. 4.

Empecemos entonces con las características generales de la norma jurídica:

*Una norma jurídica es bilateral, heterónoma, exterior y coercitiva.*²

La norma es reputada como bilateral cuando a un mismo tiempo impone ésta deberes a uno (o varios sujetos) frente a quienes concede facultades a otro (u otros). Es decir, ante toda obligación de cumplir un deber, habrá un sujeto facultado para exigir el cumplimiento de dicho deber (por ejemplo un particular o el mismo estado); existe pues, en este caso, una correlatividad entre el deber y la facultad. En sentido contrario, una norma es sólo unilateral cuando únicamente impone deberes, sin que haya quién exija el cumplimiento del precepto.

La norma jurídica se dice heterónoma puesto que sus preceptos son conformados y expedidos por un sujeto o una instancia distintos del albedrío de su destinatario: por los órganos del estado en un caso, por la sociedad en el caso de la costumbre jurídica o del derecho consuetudinario, y en ambos casos es impuesta aún en contra de la voluntad del destinatario de la norma.

La norma jurídica es también exterior, en el sentido de que su cumplimiento queda sujeto a la adecuación externa de la conducta del obligado con lo establecido, lo ordenado o prohibido por la norma, sin que se tome en cuenta la intención, la aprobación o la convicción del destinatario de la norma.

Finalmente, una norma jurídica es coercible. Ésta probablemente sea la característica más importante del derecho y que lo distinga claramente de las demás normas conductuales; para definir el término existe necesidad de oponerlo a la noción contraria: se dice que una norma es incoercible cuando ésta se cumple de

² Rafael Rojina Villegas "Compendio de Derecho civil" p. 10; Raúl Ortiz Urquidi "Derecho civil" p. 37.

motu proprio y sin que exista una instancia que determine u obligue su cumplimiento; es por lo tanto coercitiva la norma cuyo cumplimiento puede verificarse aún en contra de la voluntad de su destinatario por una autoridad competente.

Ahora bien, en cuanto la norma jurídica frente al precepto religioso:

En tanto que la norma jurídica es bilateral, la norma religiosa es unilateral, pues el deber religioso en un sujeto no es correlativo a la facultad de otro sujeto en obligar el comportamiento estipulado.

Por otra parte, tanto el precepto religioso como el jurídico son sistemas heterónomos, pues en ambos casos, las normas se consideran creadas por una instancia distinta a la del destinatario. No obstante, el precepto religioso mantiene un carácter interno frente a la exterioridad de la norma jurídica: en este caso, la norma se cumple no sólo conformándose con el deber establecido sino por la convicción de que dicho acto es bueno y valioso.

El precepto religioso en los términos en que enunciamos la coercibilidad para la norma jurídica, es considerado incoercible: la norma jurídica queda sancionada por una consecuencia o efecto estipulado o no, real y presente, por una autoridad competente. En cambio, el precepto religioso, más allá de un remordimiento de conciencia o de consecuencias en el ámbito extraterrenal, no implica una compulsión externa en su cumplimiento.

En cuanto a los preceptos morales, al igual que el de los religiosos, son estos de un carácter unilateral, toda vez que sobresale la ausencia de una persona facultada para exigir el cumplimiento de cualquier regla ética. Siguiendo a García Máynez³, puede decirse que las normas morales establecen deberes del hombre para consigo mismo, en tanto que las jurídicas establecen las obligaciones de un hombre frente a

³ Op. cit., p. 18.

los demás.

*A diferencia de los preceptos jurídicos, las reglas morales son autónomas; y de esta manera, una regla considerada unilateralmente valiosa está sujeta sin embargo al refrendo, a la aprobación o rechazo de su destinatario. Y por esta misma razón, es también interna, pues el deber cumplido, para que tenga plena significación normativa, debe realizarse exclusivamente por el deber mismo, y no por razones independientes de dicho deber.*⁴

La norma moral es incoercible, pues su cumplimiento queda subordinado a la buena conciencia del destinatario, ha de ser espontáneo; no existe por lo tanto sanción por su incumplimiento fuera del remordimiento o reprobación social; debemos notar que si el sujeto obligado ejecutara tal o cual acto ordenado o prohibido sin la mediación de su libre albedrío, deja de ser un acto puramente moral o ético.

Y en cuanto a los convencionalismos sociales y el precepto jurídicamente normativo:

Los convencionalismos sociales se refieren a todos los preceptos de origen consuetudinario en general, incluyendo las normas de decoro, la etiqueta, la cortesía o las reglas de trato.

*Son éstas reglas de carácter puramente social, por lo tanto su carácter es externo y bilateral, es decir, que son normas que se refieren a un aspecto puramente externo de la conducta; se consideran en general que carecen de una formulación expresa y absolutamente clara, pues son exigencias tácitas de la vida; y finalmente, son normas que gozan de una pretensión de validez, pues se consideran exigencias que suponen una aceptación independiente del libre albedrío del destinatario.*⁵

En este caso, la diferencia con los preceptos sociales debe ubicarse no en el

⁴ Rojina Villegas "Compendio de Derecho Civil" vol. 1; p. 16.

⁵ En Eduardo García Máynez, op. cit., ps. 26 y 27.

contenido de la norma sino en la coercibilidad, en la naturaleza de las sanciones, así como en la finalidad que persiguen: el precepto jurídico busca esencialmente el cumplimiento de la norma, en tanto que el de los usos sociales no busca el cumplimiento forzado de la norma, pero sí tiende a la sanción del infractor, la reprobación y quizá su exclusión del círculo social al que pertenece, pero nunca querrá someter absoluta e inexorablemente al sujeto a la conducta que determina la norma.

Finalmente, existe una distinción clara entre estas normas y la conducta que se reputa como costumbre, en el derecho:

Al igual que los usos sociales, la costumbre está integrada por un conjunto de preceptos sociales cuyo uso deriva de un tiempo considerablemente largo (inveterata consuetudo).

Pero a diferencia del convencionalismo social, dicha conducta se convierte en costumbre cuando el sujeto pasivo de la norma la considera de cumplimiento forzoso, lo mismo que un precepto legal (*opinio iuris seu necessitatis*); esta norma consuetudinaria puede convertirse en ley cuando el poder público la reconoce como tal.

De este modo, las distinciones entre las distintas normas se mantienen como sigue:

- | | | | | |
|-------------------------------|---------------|--------------|------------|----------------|
| La norma jurídica | es bilateral | - heterónoma | - exterior | - coercible. |
| La norma religiosa | es unilateral | - heterónoma | - interior | - incoercible. |
| La norma moral | es unilateral | - autónoma | - interior | - incoercible. |
| La norma de convención social | es unilateral | - heterónoma | - exterior | - incoercible. |

Debemos advertir que todas estas categorías ciertamente no pueden considerarse absolutas, sino que marcan más bien la prevalencia de un carácter sobre otro, ya que históricamente algunas de estas normas tienen una raíz común, y probablemente, lo que es más importante, algunas compilaciones de la antigüedad incluían de manera indiferenciada, preceptos de orden moral, religioso y jurídico en un mismo cuerpo como el Código de Hammurabi en Babilonia.

En síntesis, las categorías enumeradas están construidas sobre dos conjuntos principales de ideas: en primera instancia, la idea del deber ser frente a la idea del ser, y en segundo término, la idea de libertad del obligado frente a la del deber y la de los efectos derivados de su cumplimiento o desacato. En este espacio no espero abordar el problema de la naturaleza de nociones como deber, deber ser ni su *relación con el ser*; bástenos con decir que consideramos que dichos conceptos deben de quedar definidos y buscar su ámbito de aplicación según su contexto particular, el jurídico, el religioso, el moral, etc. a saber, según la naturaleza particular de la norma.

Una observación final y significativa respecto a las categorías enumeradas: cuando, cualquiera de las normas mencionadas, la moral, la religiosa, los usos y las costumbres quedan revestidos de coercibilidad, entonces se convierten en normas jurídicas y asimismo en fuentes de derecho.

Y esto nos lleva a considerar la noción de fuentes jurídicas.

Por fuente de derecho se entiende el origen o las causas generadores de una norma jurídica⁶.

⁶ Galindo Garfias "Derecho civil" p. 42.

Desde una perspectiva amplia, la fuente primordial y suprema del derecho es la *vida en sociedad*, pues fuera de ella, el derecho no ha lugar; así, cuando el término se refiere a los hechos sociales que les han dado lugar, es decir, a los factores que han determinado su contenido, hablamos entonces de fuentes reales del derecho.

Pero esta noción concibe otros sentidos: una de ellas se refiere a las formas en las que el derecho se manifiesta en forma de precepto coercible, así como a sus preceptos de creación, y en este sentido hablamos de fuentes formales del derecho.

Por fuentes jurídicas también podemos entender los medios de conocimiento del derecho, como los edictos, libros de leyes, etc. éstos constituyen las fuentes históricas del derecho.

Por nuestra parte, el grueso de este trabajo va a ocuparse principalmente de las fuentes formales del derecho, naturalmente apoyándonos durante la exposición en las otras dos categorías; por lo tanto, para fines del presente trabajo, debemos entender por fuente jurídica no únicamente la causa generadora de una norma jurídica sino las formas en las que el derecho se ha manifestado, la expresión de los *imperativos mediante los cuales se ha logrado una determinación concreta del derecho*.

Visto el tema *in extenso*, y como corolario de todo lo anterior, del mismo modo se ha de vislumbrar el estado evolutivo del orden político en general a través de la noción de las fuentes jurídicas en particular: es decir que a mayor evolución de las instituciones del estado, mayor la necesidad de reglamentar y por ende, mayor la precisión en la jerarquía de la ley, según los fines y requerimientos jurídicos del estado. Una y otra vez se ha definido la naturaleza del precepto jurídico en relación a la facultad para exigir dicho cumplimiento, y pues, el órgano facultado para exigir

dicho cumplimiento es el poder público, por lo que el derecho considerado vigente, es el del estado. por lo tanto, derecho en estos términos es el conjunto de normas creadas y reconocidas por la organización política como obligatorias.

En sentido estricto, un estudio histórico del ya susodicho tema significa entonces entender la prevalencia de un orden social y jurídico sobre otro, de la preeminencia de un bien jurídicamente tutelado sobre otro; al final, terminamos por confrontar al individuo con el mismísimo orden social y político que crea al sistema normativo (el grupo social, el aparato religioso, la maquinaria estatal) y que lo incluye como miembro del propio sistema, y que lo convierte en sujeto de derechos y obligaciones.

En consecuencia a lo anterior, podemos decir que la ley es aquel cuerpo de normas (positivas o negativas, mandamientos o prohibiciones) que pueden ser coaccionadas mediante el mecanismo judicial respaldado con la autoridad del estado. Una norma que no ha de ser observada ante un tribunal no es una ley: las normas éticas no son ley; todo lo que es potestativo no es ley.

Un sistema jurídico, lo mismo que una compilación de leyes debe, por lo tanto, contener especialmente normas de carácter jurídico, normas seculares que respondan a las necesidades de seguridad jurídica de una sociedad. Con todo, sin embargo, los textos de la antigüedad India que contienen normas de conducta, lo mismo que los libros considerados compilaciones de leyes como el Manusmrti no parecen adecuarse a estos criterios; parecen perseguir fines distintos a los de la mera seguridad jurídica y al orden social.

A luz de lo anterior, el propósito del presente ensayo es, en primera instancia, definir el carácter de las reputadas fuentes de la ley en el sistema de pensamiento de la India, asimismo indagar las razones que llevaron a los autores de las

compilaciones de derecho a incluir en ellas normas de distinta naturaleza, contrario a lo que se podía esperar de una legislación, y paralelamente aclarar los motivos que llevaron a los distintos juristas a variar una jerarquía de normas que en principio debía ser incontestable.

De entrada quiero advertir que no es mi intención establecer un sistema bien jerarquizado de normas según el derecho de la India antigua: el propósito principal del presente ensayo es explicar las discordancias aparentes entre algunas declaraciones de los jurisconsultos respecto a la primacía de las fuentes de derecho; tomemos a consideración lo siguiente:

Manusmṛti II. 7: "The whole Veda is the (first) source of the sacred law, next the tradition and the virtuous conduct of those who know the (Veda further), also the customs of holy men, and (finally) self satisfaction."⁷ .

Sin embargo:

Narada intr. I. 40: "When it is imposible to act up to the precepts of sacred law, it becomes necessary to adopt a method founded on reasoning⁸, because custom decides everything and overrules the sacred law."

Y en el mismo sentido Brhaspati II. 26: "When a decision is passed in accordance with local custom, logic, or the opinion of the traders (living in that town), the issue of the case (la letra de la ley) is overruled by it. "

Arthasastra III. 1. 45: "Where (a text of) the science may be in conflict with any edict in the matter of law, there the edict shall prevail; for, there the written text loses it's validity."

Y al mismo tenor Brhaspati II. 27 "Where the king, disregarding established

⁷ En el mismo sentido Yajñavalkya I. 7. "S'rutis, Smrtis, conduct of pious men, self-love, desire begotten of perfect determination are held [to be the] sources of religion."

⁸ En el mismo sentido Yajñavalkya II. 21. "If there is a conflict between two legal points, equity (*nyaya*) should supersede law. ...

usage, passes a sentence (according to his own inclination), it is (called) an edict from the king, and local custom is overruled by it."

Si la ortodoxia tradicional acepta como base lo postulado por *Manu* y *Yajñavalkya* respecto a las fuentes de derecho, tendríamos qué considerar desde este punto de vista a los restantes fragmentos transcritos como los discordantes. ¿Pero cuál es el verdadero alcance de estas variaciones en la conformación del sistema jurídico de la India?

Para responder a estos planteamientos vamos a tratar a cada una de las señaladas como fuentes según el orden jerárquico tradicional, lo que nos va a permitir entrar en las condiciones y circunstancias que les dieron lugar, así como indagar la naturaleza y carácter de cada una de ellas.

PRELIMINARES.

Para tratar un tema como el de las normas a través de las fuentes jurídicas en la antigüedad hindú, debemos de partir de un concepto fundamental que permea no sólo las primeras fuentes jurídicas, sino de todo el derecho indio en general, aunque sabemos que necesariamente va a quedar matizado de modos diferentes. Las normas de conducta en esta tradición tuvieron su génesis en el seno de un sistema religioso y trascendente, apoyado en la noción de orden cósmico: el término "dharma"¹, que deviene pues el concepto fundamental sobre el que está construido el cúmulo de nociones de derecho en el pensamiento de la India antigua; la palabra expresa el vínculo de los seres humanos con el todo universal, así en su particularidad como individuos como en su contexto social, en sus relaciones con las demás personas; es decir, que desde este punto de vista, toda conducta yace en una base suprasensible que permite la interacción llana entre la religión y la moral: el término de dharma según la tradición se ocupa de la eternidad y de la moralidad y no del ámbito material y temporal².

Dharma, sin duda una palabra de muy difícil definición,³ aparece con diversos sentidos; su sentido etimológico se desprende claramente de la raíz *DHR*, que significa mantener, sostener, nutrir⁴. Dharma por tanto, significa aquello que es firme y duradero, aquello que sostiene.

Lo anterior nos proporciona una idea básica de dharma, como mero punto de

¹ Aunque debemos tratar las nociones de *dharma* no es nuestra intención definir en este espacio todos sus alcances, ni siquiera proponer una definición: intentamos partir de los conceptos básicos para entender la naturaleza de las normas que se desprenden de esas nociones. Para algunos ensayos interesantes sobre estudio del *dharma* puede verse "The concept of duty in South Asia" de Wendy Doniger y Derrett; puede verse también Kane "History of Dharmashastra" vol. I parte 1.

² Así lo define el más grande intérprete de los *dharmashastra*, *Kumarila-bhatta*: citado por Derrett en "Religion, Law and the State in India" p. 101

³ Kane en "History of Dharmashastra" inicia su importantísima obra subrayando la imposibilidad de encontrar un equivalente exacto en lenguas como el inglés: se le ha dado un sinnúmero de connotaciones como ordenanza, uso, deber, derecho, justicia, moralidad, virtud, religión, buenas obras, función o característica. Vid. vol. 1. p. 1 y sigs.

⁴ Idem. y Lingat "The classical law of India" p. 3

partida; sin embargo, para intentar elucidar mejor el término es sin duda conveniente entender la noción de dharma en algunos de los diferentes momentos de su configuración como término jurídico.

De acuerdo con la opinión tradicional, la sruti, la smrti, los comentarios y los digestos, son las principales fuentes textuales del dharma hindú en sus aspectos social y socio-religioso⁵. Las fuentes del dharma usualmente están ennumeradas al inicio de los dharmasastras, y mencionan por regla general, desde el inicio, a la sruti y a la smrti, y luego en segundo término al sadacara⁶ (costumbre) aceptada, las prácticas de los hombres virtuosos y finalmente la conciencia⁷.

Del mismo modo, la razón y la conciencia (y la prudencia) fueron considerados por largo tiempo útiles en la determinación de la naturaleza del dharma⁸ (siempre y cuando no contravinieran expresamente las reglas de la sruti)⁹. En un tiempo, ambos elementos también jugaron un papel importante en el desarrollo de la idea del dharma establecida en las costumbres y tradiciones que alguna vez fueron la fuente principalísima de dharma¹⁰; y de hecho, por mucho tiempo, llegaron a modificar las reglas emanadas de los textos sagrados¹¹. Empecemos por considerar en primer término a la que los autores consideran la fuente suprema del dharma: la sruti.

⁵ También se han señalado como fuentes textuales de dharma a los purana. Sin embargo, como veremos a lo largo del trabajo, también constuyen fuentes textuales -y no sólo reales- de dharma, los usos, las costumbres y los mandamientos del rey.

⁶ También aparece simplemente como acara o con otras denominaciones como niyoga (p.e. en Brhaspati XXIV. 12).

⁷ Por ejemplo Manusmrti 2. 6. A estos algunos autores definen simplemente como nyaya: Brhaspati II. 26.

⁸ En otras palabras, en el dictamen de una sentencia, vid. Kautilya III. 1. 46; pronunciar una sentencia debe implicar teóricamente pronunciar los postulados de la ley eterna. Manusmrti VIII. 8.

⁹ Leyes de Narada 1. 39 y Yajñavalkya II, 2. Como veremos, esta declaración no es de aplicación absoluta.

¹⁰ Vid. Narada 1. 40; y Altekar "Sources of Hindu Law" capítulos II y V.

¹¹ Idem.

REVELACIÓN.

A la revelación o sruti se le reconoce expresamente en las compilaciones de Leyes¹² como la fuente suprema¹³ del dharma. La palabra sruti deriva de la raíz verbal SRU con el significado de oír, aprender, estudiar, obedecer, transmitir la tradición sagrada¹⁴; y respecto al propio término sruti queda señalado como un texto védico o los Vedas en general¹⁵: con esto se quiere decir que la sruti contiene la verdad tal como fue escuchada, aprendida y transmitida por los antiguos sabios¹⁶.

Los primeros autores de los Comentarios explícitamente apuntan que la sruti bajo ninguna circunstancia podían ser desplazados ni por la smrti, ni por la costumbre¹⁷; este hecho podía esperarse puesto que sruti o literatura védica había sido canonizada desde tiempos muy antiguos.

Podemos decir que los textos védicos son una creación de una edad previa a la de las tendencias más seculares dentro del derecho¹⁸. El propósito de estos textos era lo sagrado, no la búsqueda de un orden social. Y en su calidad de sagrados, la ortodoxia brahmánica no consideraba que los poetas sagrados (rsi) que redactaron los textos habían sido sus autores individuales, sino que habían sido videntes de una verdad eterna y de un conocimiento impersonal¹⁹. Se dice entonces que el sabio - poeta, conagrado por la divinidad²⁰, había recibido el Veda en su alma, y esta

¹² Desde Gautama (I. 1-2) y Daksha (I. 27), hasta Yajñavalkya (I. 7) y las leyes de Manu (II. 7).

¹³ *Manusmṛti* II. 13 "...to those who seek the knowledge of the sacred law the supreme authority is the revelation (*sruti*)".

¹⁴ Vaman Shivram Apte. "The student's sanscrit english dictionary".

¹⁵ Idem. En este sentido *Manusmṛti* II. 10.

¹⁶ Dowsen citado por Enrico Dell'acqua en "El Dharma, en el derecho tradicional de la India" p. 30

¹⁷ Altekar, "Sources of hindu law". p. 5. Este hecho también se puede inferir del orden en que aparecen las fuentes del *dharma* en los *dharmashastras*.

¹⁸ La necesidad de un orden jurídico nace debido a los crecientes conflictos gestados en una sociedad cada vez más compleja.

¹⁹ *Manusmṛti* XII. 94 "The Veda is the eternal eye of the manes, gods and men; the Veda-ordinance (is) both beyond the sphere of (human) power, and beyond the sphere of (human) comprehension; that is a certain fact." Trad. de G. Bühler.

²⁰ Vid. *Rgveda* (de aquí en adelante RV.) III. 3

revelación cargaba en sí misma el principio de afecto que vinculaba a un hombre con otro en son de amistad²¹. El vidente reputado poseedor de estas facultades, habría logrado la revelación gracias al favor divino que habría conseguido debido a una práctica de vida de pureza, y a su devoción por la verdad²². Por esto, al Veda se le ha llamado apaurusheya, es decir, que tuvo un origen divino²³.

Por ende, es natural que el propio lenguaje del Veda sea también sruti: es un conocimiento reputadamente no-creado por el intelecto humano²⁴, sino escuchado; es la palabra divina asentada en el interior de los hombre que se habrían hecho merecedores de tal gracia²⁵. La palabra sruti, al igual que dristi²⁶ (el acto de escuchar y de ver), habrían de significar, en la ya oscura terminología de los Vedas²⁷, el conocimiento revelatorio y el contenido de la Verdad. De este modo, los himnos védicos se creían provenientes del aliento del creador, y como a este se consideraba la fuente de todo, por ende, los vedas, los textos revelados por Dios, eran vistos como la fuente suprema de la religión, de la moral y de la ley sagrada y civil²⁸.

²¹ RV. X. 71. 1-2 Es posible que versos como estos hayan dado lugar a la teoría posterior del *Mahabharata* y de otros textos en el sentido de la previa existencia de una edad en la que primaba la virtud.

Mahabharata, en *Santiparva* 262 "I know morality, which is eternal, with all its mysteries. It is nothing else than the ancient morality which is known to all, and which consists of universal friendliness, and is fraught with beneficence to all creatures..."

²² RV. III. 54. 4 y SV. 117. Es este otro de las nociones fundamentales del pensamiento jurídico antiguo de la India. Por ejemplo, el *Arthasastra* 3. 1. 40 dice que la ley está basada en la verdad; y como es natural, en la edad Krita también está entera la verdad: "In the Krita age Dharma is four-footed and entire, and (so is) Truth", *Manusmṛiti* I. 81. y *Brhaspati* XXIV. 13 "In the ages Krita, Treta and Dvapara, men were imbued with devotion and sacred knowledge..." Vid. *Manusmṛiti* IV. 175.

²³ A diferencia de *pauruseya*, lo compuesto por autores humanos, Kane, op. cit., ps. 829 y 834. Vid. *Manusmṛiti* XII. 1.

²⁴ Con todo, no es el propósito de este trabajo indagar en la naturaleza de los Vedas, en su calidad divina o no; el interés de presentar esta parte bajo la lupa de la tradición brahmánica es sólo establecer algunos parámetros y criterios de base con los que operaron los *dharmasutra* y las *smṛiti* según podemos ver por ejemplo en el Capítulo I del *Manusmṛiti*.

²⁵ Es sorprendente este tipo de creencia en textos que manejan derecho positivo, sin embargo, tal gracia volvió objeto de reverencia a los autores de los *dharmasutra* de Manu, Yajñavalkya, Narada. Vid. introd. a las leyes; asimismo Altekar en "Sources of Hindu Dharma".

²⁶ Distinción que aún aparece en *Narada* I. 41. Vid. infra

²⁷ Según *Narada* I. 41 "Divine law has a subtle nature, and is occult and difficult to understand. Therefore (the king) must try causes according to the visible path."

²⁸ La *sruti* forma una especie de código que incluye todo el conjunto infinito de prescripciones de las que sólo el Ser Supremo tiene conocimiento, de acuerdo con Lingat "The classical law of India" p. 8

Ciertamente, se creía que no existía verdad, ley o norma que no pudiera ser rastreada hasta los Veda²⁹. Esto explica la gran estima y franca reverencia en que se tenía a los textos védicos, que durante mucho tiempo permanecieron libres de corrupciones e interpolaciones.

Uno de los fenómenos más interesantes en relación al tipo de pensamiento que subyace en los Rgveda, es el simbolismo que aparece en algunas partes del texto³⁰ y que constituye una especie de lenguaje o código figurativo³¹: Al parecer, constituía éste un lenguaje sacerdotal especializado que encubría su significado detrás de imágenes que con toda intención empleaban un estilo oculto para adecuarse a un contexto divino representado por el sacrificio³². Así pues, el lenguaje figurativo se enuncia en cada uno de los aspectos de los himnos, tanto en su discurso ritualístico como en el mitológico, en su himnos de alabanza y en lo que constituye su pensamiento cosmológico³³. Este parece ser el motivo por el que sus versos quedan plasmados como una verdad más allá de toda disputación, pues no sólo encierran a la verdad tal cuál la percibía el vidente védico, es decir, tal cual es en el mundo ritualístico³⁴, sino que también expresaba la relación del hombre con respecto a la

²⁹ Altekar, op. cit., p. 5. y Lingat, op. cit., p. 8.

³⁰ Usha Gover en "Symbolism in the Aranyakas and their impact on the Upanishads", parte II.

³¹ Un ejemplo muy interesante aparece en RV.I. 31. 2, III 55 7 y otros: "Agni es el hijo de dos madres", que no significa otra cosa que el dios del fuego nace de la fricción de los dos maderos. Vid. más adelante en nuestros ejemplos de precedentes de figuras legales.

³² Esto ha hecho creer a algunos como Purani "Studies in Vedic interpretation", que el veda fue una creación de una mentalidad puramente intuitiva y simbólica. Keith, "The religion and philosophy of the Veda and Upanishads", parece estar de acuerdo, cuando dice que los himnos representan el mejor esfuerzo de la imaginación del poeta, p. 437

³³ Ya desde los primeros traductores se ha discutido y se ha intentado entender el simbolismo y el significado de la imaginería de los himnos védicos, así como su función en los diferentes contextos del ritual, del mito, de la especulación, etc. la actitud que llegó a prevalecer en su seno es que los versos eran de plano ininteligibles. Un ejemplo de esta posición puede verse en Abel Bergainge, así como en Kunhan Raja; este último sostiene que debido a que se han perdido los significados de los símbolos, se han vuelto los himnos oscuros e ininteligibles; citado por Johnson "Poetry and speculation of the Rig veda" p. 4 El problema pues, con la interpretación védica en esencia es el dilema de desenvolver el significado de los símbolos utilizados por los antiguos videntes que según se desprende de todo lo anterior, fué el lenguaje impuesto por ellos.

³⁴ Vid. infra en el Simposio védico antiguo.

naturaleza, y la posición del hombre en la dimensión de lo sagrado. Como podremos comprender a la luz de todo esto, el significado de una infracción al orden social, en este momento de la sociedad india, y como veremos con más detalle, se toma como una infracción al orden natural y divino; aquí no hablamos de purgar una condena o reparar un daño, sino hablamos de penitencia, pues es la dimensión sacra la que ha sido violada³⁶.

En breve, la expresión en el *Rgveda* no debe entenderse en su cuerpo de palabras y significados aparentes; el lenguaje en estos términos es una búsqueda de la revelación, no es un vehículo de la lógica ni de la razón³⁶. De aquí que la palabra, la imagen, el mito se usaran sin reparo como metáforas vivientes de símbolos de objetos naturales³⁷.

Los textos védicos se recitaban ante la gente ordinaria que acudía a presentar sus ofrendas a un fuego que había sido encendido con ese propósito³⁸. Este era el

³⁶ Vid. Bergaigne en "La religion vedique" cap. III y sigs. asimismo vid. Lingat "The classical law of India" p. 63 y sigs. para penitencias con valor penal. Cabe hacer notar desde ahora que aún en los tiempos de los dharmasastras, la noción de penitencia se mantiene en pie; aunque ya ha perdido fuerza frente a la pena secular, todavía se combina con ella. Vid. infra.

³⁶ El lenguaje de los dioses en términos prácticos se manifiesta en un idioma poético. Ciertamente, este no es un espacio apropiado para discutir el metro védico, pero podemos enunciar los principales tipos de estrofa:

El *Gayatrī*, constituido de tres pies (*pada*) *gayatras* (24 sílabas)

El *Anushtubh*, formado por cuatro pies *gayatra* (32 sílabas)

Virág, formado por cuatro pies *viraga* (40 sílabas)

Trishtubh, formado de cuatro pies *tristubha* (44 sílabas)

El *Gagatī*, constituido de cuatro pies *Gagata* (48 sílabas)

Además, la mezcla de distintos tipos de estrofa forma nuevos tipos:

La estrofa de tipo *Ushnih* (28 sílabas) se forma mediante la mezcla del *gayatra* y del *gagata*.

El *Brihatī* (36 sílabas), mediante la mezcla de *Anushtubh* y *Virag*.

En prefacio de Max Müller de "Vedic Hymnes"; para un estudio más completo se puede consultar "Vedic metre" de J. Gonda.

³⁷ Chandra en "The Rig vedic culture and the Indus valley" que argumentan que los poetas de los himnos originalmente sólo admiraban la naturaleza y a ella componían sus himnos; la relacionaban con sacrificios pues era a los fenómenos naturales a quienes se dedicaban los ritos; y sólo más tarde, se desarrollaría la idea de que los mismos dioses a través de ellos, vía inspiración espiritual, componían dichos himnos.

³⁸ El culto védico no comprendía la existencia de templos. Los ritos se efectuaban en el hogar, o donde el sacerdote determinaba. Vid. Jan Gonda en "Vedisme et Hindouisme ancien" p. 172 y sigs.

medio de familiarizar al pueblo con la sagrada palabra, la que, según se creía popularmente, purificaba por su mero sonido, a pesar de que no se llegara a entender el significado del mensaje. Pero el ritual no sólo purificaba a la gente sino a todas las cosas³⁹.

Los ritos se volvieron un asunto muy complicado que exigía la presencia de sacerdotes muy especializados para llevarlo a cabo en público. Esto lo podemos saber por los antiguos simposios védicos⁴⁰ que se realizaban para seleccionar a los sacerdotes oficiantes: en estos, los candidatos que se preparaban para officiar los rituales debían componer himnos y tratar de responder a los *brahmans*⁴¹. En el *Rgveda*, la palabra "*brahman*"⁴² algunas veces aparece con la connotación de himno o de conjuro, ya fuera hablado o cantado, y que expresaba un conocimiento sagrado. Se creía que la persona que la expresaba lograba acceso al poder o potencia inherente en la sagrada palabra⁴³.

Según interpretación⁴⁴ de Johnson⁴⁵ del RV X. 88, dos sacerdotes competían, cada uno intentando responder al brahman que les había presentado el sacerdote *brahmana*, antes de iniciar el oficio del ritual matutino. El sacerdote *brahmana* por su parte, velaba por el desarrollo apropiado del ritual⁴⁶. De este modo, en tanto se prepara el sacrificio, el sacerdote presenta la cuestión⁴⁷ a sus dos participantes a fin

³⁹ RV. I. 133. 1

⁴⁰ Vid. Johnson "Poetry and speculation of the Rgveda" p. 5 y sigs.

⁴¹ Estos versos llamados brahman, suelen ser el principal foco de especulación exegética, pues están constituidos por un lenguaje altamente especializado que se usaba únicamente en el contexto de los simposios de sacrificio o en secuencia discursiva que precedía al desarrollo del sacrificio.

⁴² La otra parte de los vedas son las oraciones y alabanzas.

⁴³ Subyace la idea de que dicha potencia, que también recibía el nombre de *Brahman*, podía hacerse manifiesta mediante ciertas fórmulas verbales sagradas; RV X. 61 y I. 152.

⁴⁴ Aunque se trata de una interpretación altamente especulativa, por demás es útil en nuestro acercamiento al sentido y uso especial del lenguaje védico.

⁴⁵ En "Poetry and speculation of the Rg Veda" p.5 y sigs.

⁴⁶ Así como de corregir los errores, según R. II .13. 3

⁴⁷ La forma de la preguntas es idéntica a la forma de disputación en la época de los *Brahmanas*, el *brahmodya*, que se deriva directamente de los simposios védicos; asimismo aparece también en los *Upanishads* más tempranos. Johnson; op. cit., p. 10

de introducirlos en la parte que les correspondía dentro del sacrificio; en el himno se describe a los dos participantes disputando por el enigma que les presentaba el sacerdote, luego de que se había resuelto, ambos se acercaban al sacrificio.⁴⁸

El propósito pretendido de estos enigmas había sido el de obligar a los sacerdotes a abandonar los modos ordinarios de conciencia, para alcanzar otras modalidades de conciencia que permitieran a los sacerdotes participar enteramente en el sacrificio, a fin de garantizar la efectividad de éste; este proceso se combinaba al parecer, con la ingestión de la bebida llamada soma, que se tomaba antes y durante el simposio⁴⁹.

Cuando el proceso ha tenido su cabal éxito se alaba a Agni porque ha dotado al sacerdote de visión, con lo que le ha revelado el sentido profundo del enigma; el poeta termina por alabar al dios Agni como el guardián del bien contra el mal.

De modo que el estado anímico descrito arriba a todas luces gusta como esencial no únicamente en el mismo cuestionamiento y respuesta a los himnos del tipo brahman, preparatorios para el desarrollo del sacrificio, sino en la misma composición y recitación de los himnos en general.

Todo esto parece indicar que el lenguaje védico es un lenguaje especial que suponía un cierto conocimiento previo del oyente, por lo que no es extrañarse que los himnos védicos se hubieran vuelto de plano ininteligibles con el paso del tiempo⁵⁰, incluso en su esfera más próxima, la del lenguaje, ya se presentaba el obstáculo de la dicción y de los significados antiguos, que por lo menos era notoriamente más arcaico que el lenguaje contenido en el Atharvaveda; ya el Rgveda, queda muy alejado del

⁴⁸ RV X. 88. 17. Son siete los sacerdotes de la hermandad, según RV. IX. 10. 7 y RV. X. 71. 3.

⁴⁹ Vid. RV V. 71. 5 y RV IX. 10. 3.

⁵⁰ De hecho, sobra esta noción del paso del tiempo, incluso en la mismísima época en que se compusieron (y por sus propios autores), ya se consideraban los himnos ininteligibles a la percepción ordinaria. Además, al momento del transvase de los himnos a forma escrita, ya existen claros indicios de que el material había dejado de ser totalmente claro por aquellos que lo usaban en su culto; en "The Cambridge History of India", vol. 1. p. 69.

resto, muy alejado por supuesto de una lengua hablada⁵¹. Tal ha sido el problema, que ya desde antiguo estudiaron los comentadores: tanto el Nirukta, como los Brahmana⁵².

Ahora que hemos pasado revista al carácter general de los himnos, nos queda por revisar algunas nociones de su contenido, a las que podríamos llamar los cimientos del pensamiento normativo (jurídico) posterior. No obstante, estas nociones que buscamos, por su incidencia social nos exigen previamente delinear algunos aspectos de la sociedad védica para mejor entender el contexto en que se hallan subsumidas:

El primer hecho que salta a la vista es que realmente poco se sabe con certeza de la sociedad del Rgveda más allá de la luz que nos han arrojado la arqueología y los propios himnos. Incluso debemos subrayar que nos es muy difícil hablar en términos de fechas precisas para la antigua civilización de la India; no obstante, la creencia más generalizada entre la comunidad de indólogos fija un rango de tiempo aproximado de la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo.⁵³

Por su parte, lamentablemente, es también muy escasa la información que nos han proporcionado los himnos del Rgveda respecto a las condiciones sociales y políticas de la época: y no es de extrañar, pues la mayor parte del Rgveda se compone de invocaciones a los dioses del panteón védico⁵⁴; pero con todo, contienen cierta información variada en relación a la vida y al pensamiento védicos:

Aparecen nombres de ciertas tribus⁵⁵ que en forma colectiva reciben el nombre de

⁵¹ Louis Renou "Hymnes speculatifs du Veda". p. 7

⁵² Johnson "Poetry and speculation of the Rig Veda" p. 3

⁵³ Max Muller fijó la fecha de 1200 a. C. ; Sinha fija la fecha entre 1600 y 1400 a.C.; pero de acuerdo con Bose, algunos eventos astronómicos llevan la fecha hasta el 4000 a. C.

⁵⁴ Es el gran sacrificio el que dió nacimiento a los himnos según RV X. 90. 9.

⁵⁵ Chandra prefiere hablar de clanes; el hecho es que eran grupos que no estaban unidos políticamente, pero que mantenían una cohesión religiosa entre ellos.

arios⁵⁶, algunos nombres de lugares⁵⁷ de residencia de estas tribus que constantemente se hallaban en conflicto con los pobladores vecinos, “gente de piel oscura”; ya se señalan también diversas ocupaciones y algunas distinciones sociales.

Podemos decir que los himnos nos ofrecen dos cuadros un tanto dispares: por una parte, sabemos que la vida en tiempos del *Rgveda* no era urbana; es evidente que la agricultura ya es importante para la sociedad védica⁵⁸: no son extrañas las referencias que se hacen de pastores⁵⁹, de gente que trabaja con el arado⁶⁰, del campesino que trabaja su campo, de la recolección⁶¹ de granos (*yava*)⁶², y hasta se mencionan canales por medio de los que se organizaba el riego⁶³; de hecho, la mayor parte de la población tenía que participar en la labor agrícola, incluso el más importante debía cultivar sus campo. Pero también se hace referencia a otras profesiones⁶⁴ como la del comerciante que debe aventurarse a lugares distantes⁶⁵, los usureros⁶⁶, los bardos⁶⁷, los médicos⁶⁸ o curanderos⁶⁹; había herreros⁷⁰, y joyeros que

⁵⁶ En este ensayo no vamos a discutir la procedencia del pueblo ario: bástenos con señalar las dos posiciones muy discutidas en el sentido de que los arios son gente originalmente proveniente de otras tierras y que llegó a invadir la región del norte de la India (posición de la Cambridge history of India); otra posición es la de Chandra en “The Rigvedic culture and the indus valley” que afirma que en realidad eran indígenas de la región. Nuestra opinión se aproxima a la primera posición, sin embargo hemos de admitir que en ninguna parte del *Rgveda* se hace alusión a un tal movimiento migratorio; aunque sí se hace alusión a un antiguo lugar de residencia (se usa el término *protnyoka*) que Chandra interpreta como la propia India (op. cit., p. 80).

⁵⁷ El área geográfica que comprende la literatura védica es bastante extensa: incluye la porción del norte de la India, que podemos reconocer gracias a la mención de ríos (*Sarasvati, Ganga, Sindhu, Jamuna*), del cual el *Sindhu* es el más importante, hasta llegar a l territorio de Afganistán.

⁵⁸ RV. VIII. 22. 6., VIII, 21. 19 y otros

⁵⁹ RV. X. 68. 2, X. 90. 8, RV. I. 67. 6, VI. 28 y otros.

⁶⁰ RV. X. 117. 7, RV. IV. 57

⁶¹ *Atharva veda* III. 24

⁶² Cebada RV. I. 176. 2, grano AV III. 24, RV. IX. 112. 3; arroz y cebada AV. X. 6. 24.

⁶³ RV. III. 33. 6

⁶⁴ RV. X. 118. 9

⁶⁵ *Atharva veda* III. 15; RV. VIII. 45. 14

⁶⁶ RV. X. 117. 6; RV. VIII. 55. 10

⁶⁷ RV. I. 174. 7

⁶⁸ RV. I. 23. 21.; RV. I. 117. 16

⁶⁹ RV. I. 116. 15; I. 112. 10; RV. VII. 35. 5 y otros.

⁷⁰ *Atharvaveda* III 5-7; RV. IX. 112. 2; RV. X. 72. 2

hacían ornamentos de oro.⁷¹ Los himnos hablan de la labor de los carpinteros⁷², de los alfareros⁷³, y de artesanos que elaboraban recipientes hechos de pieles⁷⁴; también hay mención de peluqueros.⁷⁵

Por otra parte, cada casa sería poseedora de su propio fuego doméstico y de su culto particular; el jefe de la familia⁷⁶ era también el dueño de la propiedad: para esta época por lo menos se sabe con seguridad que existía propiedad privada de muebles⁷⁷, como el ganado, caballos, armas, oro, ornamentos y cosas similares; sin embargo, aún se mantiene la discusión de la propiedad privada de inmuebles⁷⁸.

Los miembros de la casa, especialmente las mujeres, vivían bajo la protección del padre, y a su falta, la de los hermanos; y luego del matrimonio, bajo la del esposo; el matrimonio de la época era usualmente monogámico y se han registrado tanto dotes como precio de la novia. Tenemos un indicador de que las mujeres tenían más derechos que en épocas posteriores: si la mujer enviudaba sin hijos, a ella se le transfería toda la propiedad del marido.⁷⁹

El conjunto de casas de las diversas ramificaciones de la familia, juntos⁸⁰ formaron un grama, una aldea⁸¹; el líder de la aldea recibía la designación de

⁷¹ RV. V. 58. 2 ; VIII. 20. 6., VII. 20. 11

⁷² RV. I. 130. 6; RV. I. 175. 4, RV. V. 3. 11

⁷³ RV. I. 175. 3. Aunque se considera que no existía una cerámica propiamente aria, la cerámica gris policromada del norte se considera típicamente aria; Kosambi "Ancient India" p. 84.

⁷⁴ RV. VIII. 5. 19. "The skin filled full of savoury meath...drink ye both therefrom."

⁷⁵ RV. X. 142. 4, VIII. 4. 16

⁷⁶ La organización social era patriarcal.

⁷⁷ Que podía cambiar de manos a través del trueque o la donación (como la dote); el patrimonio por su parte se transmitía sin duda por herencia.

⁷⁸ *The Cambridge History of India* (vol. 1 p. 80) sí acepta la propiedad privada de particulares o de individuos. También lo hace Majumdar en "The Vedic age" p. 358. et vid. AV. XII. 1. 6.

⁷⁹ RV. X. 102. 11 y AV. XIV. 2. 74

⁸⁰ Con propósitos seguramente defensivos.

⁸¹ A juzgar por la evidencia con la que contamos, no existía aún vida urbana en grandes ciudades.

gramaní, investido tanto de autoridad civil⁸² como militar. La siguiente jerarquía de unidad política recibía al parecer el nombre de vis⁸³, que en plural significa súbditos⁸⁴ (de una región); finalmente, el conjunto de los vis formaba un jana⁸⁵, que en la época védica significa la población masculina que conformaba a toda la tribu⁸⁶.

A este cuadro que presenta a una sociedad establecida y arraigada al suelo, ocupada en sus oficios y rituales religiosos, aparece otro de una sociedad guerrera bien organizada y equipada⁸⁷ que alaba la fuerza⁸⁸ y que lucha constantemente con la población local, que a diferencia de los arios era de tez más oscura⁸⁹ y a quienes se les daba el nombre general de dasa⁹⁰ o dasyu⁹¹. La lucha en su contra implicaba no sólo la defensa del hogar sino la de la base, la de la ley moral (ṛta - o dharma-)⁹². De esta manera, se volvió parte de la ideología religiosa resistir al mal,⁹³ para lograr que prevaleciera el orden (ṛta)⁹⁴. A la larga, las tribus se vieron en la necesidad de constituir minúsculos reinos de poder centralizado a fin de enfrentar las fuerzas

⁸² El término *madhyamaci*, indica la existencia de una persona que intervenía en las disputas en calidad de árbitro. En *The Cambridge History of India*, p. 87.

⁸³ Que puede ser traducido por clan. Unidades tribales dice Romila Thapar en "Historia de la India" p. 48. Al oficial de los *vicas* se designaba con el nombre de *vispati*.

⁸⁴ *The Cambridge history of India* p. 82.

⁸⁵ El oficial del *jana* recibía la designación de *Gop*.

⁸⁶ RV. X. 119. 6

⁸⁷ Poseían mejores armas, mejores medios de transporte que los de sus contrincantes, carros de guerra (RV. III.35. 1, 2)

⁸⁸ RV. III. 34. 2 ; RV. III. 35. 11; RV. III. 36. 4 y otros.

⁸⁹ Al parecer, la distinción más clara entre arios y *dasa* era el del color; de hecho, el color negro es uno de las principales rasgos en las clases inferiores del sistema de castas. (*The Cambridge history of India*, vol. 1. p. 76).

⁹⁰ RV III. 34. 1

⁹¹ RV III. 34. 6 aunque los enemigos no recibían exclusivamente estos nombres, podían llamarse también *rakshasas*, en RV. IV. 4. 15 o también *vritras* como en RV. III. 33. 17 Al parecer los nombres de enemigos superan las diez designaciones. Originalmente, *dasa* o *dasyu* se aplicaba a pueblos hostiles no arios; después de las conquistas el término vino a significar esclavo, un miembro de los *sudra* e incluso ladrón. Kosambi, "Ancient India" p. 81.

⁹² RV. X. 22. 8, RV. I. 175. 3, RV. X. 118. 7 y AV. XII. 1. 1

⁹³ Representado siempre por el enemigo.

⁹⁴ Con el desarrollo de la monarquía y del estado, se volvió una de las tareas más importantes de los *kshatriya* defender el *ṛta* (*dharma*) al gobernar y al administrar justicia. Ya desde RV. V. 65. 2 (con *Mitra* y *Varuna*)

indígenas de la región. De este modo los príncipes locales habrían perdido su rango original pero habrían encontrado gloria⁹⁶ y bienestar⁹⁶ al frente de una fuerza militar establecida. Por otra parte, la población industrial y agrícola más especializada habría abandonado el uso de las armas, confiada en la protección del ejército; entretanto, el incremento en el tamaño del reino y la creciente complejidad de la civilización volvieron anacrónicos los sencillos ritos que ahora hacían énfasis en el desarrollo exacto del culto y en la preservación de las fórmulas tradicionales⁹⁷. El resultado de todo este proceso es que se conformaron las clases sacerdotal, guerrera⁹⁸ y la tercera llamada vaisya, ahora distintas una de otra y hereditarias⁹⁹.

Lo cierto es que, así como aparecen en nuestras fuentes, las tribus evidentemente se encontraban ya bajo una forma incipiente de monarquía tribal¹⁰⁰ al parecer hereditaria¹⁰¹. La actividad del monarca desde el principio se resume en el deber de proteger a sus súbditos.

⁹⁶ RV. III. 54. 4.

⁹⁶ RV. III. 33. 17. RV. I. 174. 10., RV. I. 175. 3.

⁹⁷ Los ritos se volvieron mucho más complejos, y requerían la presencia de más sacerdotes, como en RV. X. 130

⁹⁸ Según estudio de Enric Aguilar "Rgvedic society" es imposible precisar si las personas llamadas *brahman* en el *Rgveda* constituyen o no una clase hereditaria; de la misma manera que tampoco podemos saber si las personas llamadas *kshatriyas* eran los mismos que los guerreros, pues según el autor, en el *Rgveda* los líderes de los guerreros se denominan *suris*. p. 150 y sigs. Asimismo, el término *kshatriya*, tanto en el *Avesta* como en el *Rgveda* no significa guerrero, sino poderoso y que posee mando. En este sentido también aparece la palabra referido a los dioses *Mitra* y *Varuna*; en el mismo sentido véase a J. Gonda "Epithets in the Rg Veda" p.152.

⁹⁹ Según Banerji "Society in ancient India" la primera referencia que tenemos de las castas en el *Rgveda* aparece en el himno X. 90. Pero según algunos autores, este himno no significa más que los himnos reconocían diversos tipos de personas, pero no que proponían un sistema de castas. De acuerdo con "The Cambridge history of India, vol. I p. 69, la colección de los himnos es dispareja; el núcleo de la obra, de los himnos II a los himnos contenidos en el libro VII son los más antiguos; el libro X, cuyo pasaje acabamos de citar, pertenece a una época más reciente.

¹⁰⁰ Por ejemplo la de *Sudas* sobre el pueblo *Tritsu*. RV. VII. 85. 6 - 8. Según Majumdar "The vedic age" p. 352, eran unidades políticas constituidas por una sola tribu.

¹⁰¹ Existen referencias en la literatura mitológica de la elección de un rey por medio de una asamblea: el más capaz habría sido elegido jefe y de manera gradual comenzó a adquirir privilegios que estaban asociados con la monarquía. En Romila Thapar "Historia de la India" vol. 1 p. 46. Otro caso de elección del rey lo expone Sharma, cuando un rey cruel era despojado de su posición por el pueblo; op. cit., p. 37. Majumdar es de la opinión de que la monarquía era hereditaria, salvo en casos excepcionales en los que los visah podían elegir entre los miembros de la nobleza; op. cit., p. 353.

Para mantener a su aparato administrativo, el rey se hacía pagar tributo¹⁰² de las tribus conquistadas¹⁰³, y también recibía donaciones de su propia gente¹⁰⁴, que con el paso del tiempo, se convirtió en una cuota fija que el rey podía exigir. Pero en época de los himnos el rey no se ve como un personaje demasiado poderoso o mejor dicho, con un poder arbitrario: junto a él existían asambleas populares¹⁰⁵ designadas con los términos de samiti y sabha¹⁰⁶, cuyas funciones precisas no se conocen exactamente; al parecer samiti era la asamblea que se encargaba de los negocios de la tribu (asuntos de interés público)¹⁰⁷, mientras que sabha era más bien un lugar de reunión social¹⁰⁸ o quizá el consejo de ancianos¹⁰⁹ de la tribu¹¹⁰ en donde se llevaban a cabo las deliberaciones públicas.¹¹¹ Del mismo modo, parece haber ejercido la función de tribunal¹¹²: aunque no existían instituciones judiciales regulares, se suele asumir que el rey ejercía la jurisdicción tanto civil como penal¹¹³, sin embargo no parecen existir

¹⁰² RV. X. 173. 6 y RV. VII. 6. 5

¹⁰³ De hecho es en esta etapa en que podemos hablar de "formación de derecho" en la India; el problema principal consistía en mantener la paz entre las diversas tribus, por lo que la costumbre y los mecanismos de relación intergrupales (o mejor dicho, los diversos controles sociales) se auspiciaron para dirimir conflictos a costa de la protección de los derechos individuales. Romila Thapar "Ancient Indian social history" p. 28

¹⁰⁴ Se pagaba en especie; el rey aún no tenía derechos sobre la tierra; vid. AV. X. 3. 12.

¹⁰⁵ De acuerdo con Majumdar. op. cit., p. 354, la autoridad real también estaba limitada por influencia del *purohita*, sacerdote que acompañaba al rey en las batallas, entonando rezos y haciendo encantamientos. RV. IV. 50. 7 - 9. AV. X. 3; X. 6.

¹⁰⁶ *Atharvaveda* VII. 12. 1. y VIII. 10. 5 y 6. Otros pasajes para *sabha* aparecen en RV. VI. 28. 6 y RV. VIII. 4. 9. Para *samiti* pueden verse los pasajes del RV. I. 98. 8 y RV. IX. 92. 6. Entre los grupos que no tenían una forma de gobierno monárquica, al parecer estas asambleas ejercían las funciones de gobierno y autoridad.

¹⁰⁷ La asamblea de *samiti* cargaba con la responsabilidad respecto a las decisiones militares, de acuerdo con Bhattacharyya "Ancient Indian history and civilization". p. 32.

¹⁰⁸ RV. X. 92. 7. Citando RV. I. 31. 6.; I. 117. 25; III. 1. 18; IV. 38. 4 y otros pasajes, Bhattacharyya nos dice que el *sabha* era una asamblea en la que se distribuía la riqueza para fines tanto seculares como religiosos y militares, op. cit., p. 32. De acuerdo con RV. X. 34. 6 también se usaba como salón para el juego de dados.

¹⁰⁹ Se deduce por los términos *ganapaty* y *iyeshtha* (anciano), Majumdar. op. cit. Véase también AV. XIV. 1. 21.

¹¹⁰ Romila Thapar; op. cit., p. 47.

¹¹¹ The Cambridge history of India p. 86. El *sabha* era un lugar para discutir los asuntos públicos, de acuerdo con Bhattacharyya, en la que también podían asistir y participar las mujeres; op. cit., p. 32. pero se especifica la condición de edad avanzada en el AV. XIV. 1. 21.

¹¹² RV. X. 71. 10

¹¹³ De acuerdo con las opiniones de Majumdar y Sharma.

pasajes que corroboren esta hipótesis.¹¹⁴

El juicio de los delitos al parecer se efectuaba propiamente en las asambleas¹¹⁵; los jueces siguiendo las directrices de la costumbre¹¹⁶ y las prescripciones de la ley revelada¹¹⁷, emitían un juicio, creando derecho (no interpretándolo)¹¹⁸.

Los delitos que más quedaron registrados en los himnos fueron el robo y el asalto de camino¹¹⁹. Hasta donde podemos juzgar, la pena quedaba al albedrío del agraviado; generalmente los ataban a un poste en público¹²⁰ quizás para inducir a sus parientes a pagar el daño sostenido. La pena de muerte para este tiempo parece haber sido bastante frecuente¹²¹, lo que se podía esperar cuando las necesidades de seguridad jurídica están opacadas y francamente condicionadas por una ley religioso - moral.

Esto nos lleva a las nociones de ley moral que valoraban los indios de la sociedad védica: de acuerdo con Bergaigne¹²² la idea de ley en los himnos védicos estaba expresada por cuatro palabras: *vrata*, *dhaman*, *rta* y *dharman*. No obstante, ninguna de estas palabras¹²³ parece haber tenido como punto de partida el sentido

¹¹⁴ Si realmente contaba con dicha jurisdicción debió haber sido en calidad de última instancia. Sharma es de la opinión de que el rey y su sacerdote *purohita* se ocupaban de los litigios basándose en la costumbre, algunas veces asesorados por un consejo de ancianos. op. cit., p.38; Majumdar tiene una opinión muy parecida; "The vedic age", p. 357. Véase RV. I. 65. 1

¹¹⁵ Para los casos de litigios ordinario las propias comunidades se habrían encargado de su solución mediante un arbitraje, y en base a sus costumbres, vid. AV. XII. 1. 45.

¹¹⁶ Es menester recordar que en toda sociedad antigua era la costumbre la que se mantenía con la autoridad principal; y como la sociedad existía en ausencia de un estado formal, no existían ni normas jurídicas ni mucho menos leyes; la costumbre era el patrón principal de conducta normativa aprobado por la sociedad y naturalmente no se sintió la necesidad de definirlo en detalle.

¹¹⁷ Vid. supra.

¹¹⁸ Vid. Altekar, "Sources of Hindu Dharma" p. 48 y sigs. y Lingat, "The classical law of India", p. 15.

¹¹⁹ RV. VII. 55. 3; AV. XIX. 50. 5

¹²⁰ Sharma "Ancient history of India", p. 38

¹²¹ Idem. p. 46. RV. I. 176. 3

¹²² Abel Bergaigne "La religion vedique" vol. 3 p. 210.

¹²³ Con la discutible salvedad de *rta*; vid. supra.

originario de ley¹²⁴. Los textos parecen indicar que estos términos estaban originalmente contextualizados en el ámbito de los fenómenos naturales y en el de los procedimientos rituales; en realidad, los términos se usaron poco¹²⁵; incluso el término ṛta que es tan importante con su sentido de orden y de ley en los himnos védicos, termina por perder su gran trascendencia en la literatura posterior al Atharvaveda. A decir verdad, son términos que no pertenecen a una mentalidad jurídica, sino a una de orden religioso-natural: se trata de palabras que, aunque sagrados por su contexto, son polivalentes en su sentido; lo sorprendente es que son términos que pueden ser ambiguos y francamente mutables en su propio contexto, contrario a lo que se podría esperar de un supuesto lenguaje revelado¹²⁶. Las nociones señaladas parecen más bien compartir un contenido, y derivar de una mentalidad de orden natural que estaba sostenida en un fundamento de orden cósmico, que originalmente parece haber estado expresado por el término ṛta; esta lucha de matices al final quedó sintetizada y contenida en la palabra eje de todo el derecho indio de la antigüedad, dharma; a la vez que indisolublemente queda impresa en la idiosincracia social y literaria que heredaron los textos jurídicos.

Nuestras fuentes nos indican pues que originalmente no se hablaba de dharma con el significado que vendría a ocupar más tarde, de "ley natural" y "ley moral"; los términos que valoraban con tal carga los antiguos poetas eran los de ṛta y satya.

Existe entre los estudiosos muchas dudas respecto al significado real de ṛta; pero el sentido que se le suele dar es el de "orden eterno" o "leyes divinas de la naturaleza"; en algunos himnos parece estar de hecho identificado con la propia

¹²⁴ Puede revisarse el interesante libro de Bergaigne en su capítulo de "l'idee de loi" en "La religion vedique" vol. 3.

¹²⁵ El propósito de esta sección es establecer el contexto original en el que nuestros términos se hallaban, hecho eso, podemos compararlos con el resto de la literatura denominada "sruti":

¹²⁶ Más evidenciado aún cuando revisemos las nociones de ṛta y dharma.

divinidad¹²⁷. La palabra proviene de la raíz ṛ que significa “alcanzar” y se le llegó a dar una interpretación como de la acción divina en la realización del propósito del universo: puesto que los elementos no se desviaban de su propósito fijo, ese propósito se concibió como un orden (ṛta u orden cósmico).

Por lo que podemos vislumbrar, a la noción de ṛta la podemos entender en dos sentidos paralelos partiendo de un supuesto significado fundamental de “orden”¹²⁸: en su sentido cósmico, implicaría la “ley de la naturaleza”¹²⁹ que se impone al caos para dar lugar a la simetría y la belleza¹³⁰ de la naturaleza, y el orden: “En los sacrificios Agni...extendió tierra y cielo mediante ṛta...”¹³¹; los himnos del Rgveda están repletos de ejemplos de ṛta con este significado¹³²; con un sentido de ley contra las transgresiones: “...el pensamiento de ṛta mata los pecados...”¹³³, y de orden el RV. X. 85. 1 “...los *Adityas* permanecen por ṛta ...”. En lo que se refiere al culto¹³⁴, ṛta parece significar el “orden correcto” en que debe efectuarse el ritual védico¹³⁵ y los ritos domésticos: “(*Agni*) viendo al conciente, al que tiene ṛta, como el cielo con estrellas, (es) animador de todos los sacrificios en cada casa”.¹³⁶

En su aspecto social ṛta parece encarnar la “ley moral” que impone orden y bienestar en la vida del hombre¹³⁷ pues de otra manera quedaría sumido en el anṛta.

¹²⁷ RV. I. 141. 1 y con *Varuna*, RV. V. 67. 1 - 2.

¹²⁸ Véase también J. Gonda en “Some observations on the relations between “gods” an “powers” in the Veda, a propos of the phrase *sūnuh sahasah*” p. 84.

¹²⁹ RV. V. 1. 7.

¹³⁰ El cosmos es hermoso porque refleja el esplendor divino: RV. V. 67. 1 - 2

¹³¹ RV, VI. 1. 7

¹³² Por ejemplo en RV. IV. 23. 10 “...por ṛta son el cielo y la tierra profundos...”; asimismo RV. IV. 4. 12; I. 124. 9; V. 5. 6; III. 20. 4; II. 30.1; I. 113. 12 y muchos otros.

¹³³ RV. IV. 23.

¹³⁴ Recordemos que la idea de los ritos de sacrificio iba vinculada a la del orden del mundo.

¹³⁵ RV. IV. 3. 4; RV. V. 15. 2; VI. 77. 2 entre otros.

¹³⁶ RV. IV. 7. 3

¹³⁷ RV. V. 12. 2, 6 y I. 91. 6

(el mal, la falsedad).¹³⁸

Como ya se ha visto más arriba, ṛta exigía que se defendiera el bien contra el mal (o la injusticia, anṛta¹³⁹); es lo que luego se conocería como "dharmayuddha", la lucha por el dharma. Así que al guerrero védico llegó a decirse protector del ṛta, ṛtakshatra, un término que originalmente se aplicaba a Mitra¹⁴⁰ y a Varuna¹⁴¹, guardianes del ṛta¹⁴². Es entonces deber del kshatra no sólo gobernar a los súbditos con una fuerza protectora, sino encargarse de que el ṛta (ley moral, orden y justicia) prevalezcan sobre la tierra.

Un segundo término al parecer también importante para el periodo es el de satya, muy relacionado con el de ṛta; proviene de la raíz AS (ser, existir), siendo sat el participio presente (existiendo): satya¹⁴³ por lo tanto, en sentido etimológico vendría a significar presumiblemente "cualidad de la existencia" y "la base o condición de la realidad" según RV. X. 85. 1 "La tierra está apoyada por satya...". Pero en los himnos, al igual que para el caso de ṛta, satya por lo que podemos ver, también suele contar con una doble connotación: en primer término, es parte de ṛta¹⁴⁴ y representaría

¹³⁸ El término significa propiamente "contrario a la ley" en los himnos védicos, en un sentido moral; pero parece tener el sentido de falsedad cuando se refiere a la palabra: de este modo, los términos ṛta y anṛta se oponen en el sentido de "verdadero" y "falso". Bergaigne, op. cit., p. 264 y sigs.

¹³⁹ El anṛta, lo que es contrario a la ley, puede terminar por destruir al ṛta. Bergaigne, op. cit., p. 231.

¹⁴⁰ La sobrevivencia de la vida en la naturaleza depende de la lluvia; los sacrificios al sol causan la precipitación. (*Manu* III, 76).

¹⁴¹ Ambos dioses antiguos a los que se invocaba cuando se celebraba un pacto. Todavía aparecen en los *dharmasastras*, como en *Yajñavalkya* I. 282 y 294.

¹⁴² Como en RV. I. 23. 5, RV. I. 75. 5; I. 79. 3 y muchos otros. No obstante, *Mitravaruna* no son los únicos guardianes del ṛta, también lo son los *Maruts* y sobretodo *Agni*: RV. III. 10. 2; VI. 3. 1 y otros; es de notar que a *Agni* se le dice en ocasión (como en RV. I. 189. 6) *ṛtajāta* (nacido del ṛta).

¹⁴³ Para un estudio más detenido de satya puede verse Abel Bergaigne "La religion vedique" vol. 3 p. 182 y sigs.

¹⁴⁴ RV. X. 190. 1. Pero en la época de los *Upanisads* es *brahman*, como en *Bṛhadaranyaka Upanisad* V. 4. 1 "That [intellect Brahman] was verily this -Satya alone.... y V. 5. 1 "In the beginning this universe was water alone. That water produced satya (the true, the manifested universe). Satya is Brahman..."

entonces la integridad, la honestidad, la sinceridad y los valores afines¹⁴⁵; en segundo lugar, sat representaría según parece, la existencia o realidad última que se alcanza con la visión interior; visión interior que se alcanza por medio de las austeridades (o tapas, calor); por ende, símbolos de la verdad son el sol y la luz¹⁴⁶.

En breve, los himnos vendrían a recoger para ṛta y satya el sentido que vendrá a ocupar dharma en sus aspectos natural, social, ritualístico, y ético¹⁴⁷. Y este hecho por sí mismo, por lo menos nos sugiere que la expresión de la sruti y sus principios no son un monolito que no permita las innovaciones que exigen las necesidades de los tiempos; pero cabe resaltar a la vez, que ofrece principios que permiten unificar a todo el sistema para darle coherencia y continuidad. La literatura posterior vendrá a confirmar este proceso, notablemente en el caso de dharma, y su empleo como pivote de la literatura jurídica.

Ahora bien, respecto a dharma, ya hemos adelantado que, considerado en todo su alcance, es un término de muy difícil definición. La palabra proviene de la raíz DHR que significa "soportar o sostener" "nutrir"; pero en la mayoría de los pasajes el concepto de dharma se aplica a las reglas del rito religioso¹⁴⁸; un caso en el que subyace con un contexto ritualístico pero que introduce una noción especial de dharma (la de ley) al parecer es RV. I. 128. 1 "Este Agni nació según costumbre"¹⁴⁹

¹⁴⁵ Aún en tiempos post-védicos, el término no ha perdido completamente su sentido abstracto; vid. por ejemplo VS. LXVII. 2.

¹⁴⁶ RV. I. 105. 12. y *VishnuSmṛti* VIII. 27. En *Isa Upanisad* 15 por ejemplo: "The door of the truth is covered by a golden disc..." y *Bṛhadaranyaka Upanisad* V. 5. 2: "Now, that which is Satya is the sun..." E igualmente en *Chandogya Upanisad* VIII. 3. 4.

¹⁴⁷ Esto nos puede sugerir un tiempo de cambios, en el que quedan sustituidos dioses como *Mitra* y *Varuna* por otros como *Indra*, del mismo modo que los conceptos que los acompañaban, *ṛta* por *dharma*.

¹⁴⁸ Como en RV. III. 17. 1, RV, III. 17. 5; V. 15. 2.; V. 26. 6; VIII. 43. 24 y otros varios.

¹⁴⁹ Es un caso muy interesante, que parece llevarnos directamente al *Atharvaveda* en el que *dharma* aparece en una instancia con un sentido de "costumbres diversas" lit. "diversos dharmas" (*nānādharmāni*) en el AV. XII. 1. 45.

(dharmā) del hombre...”; con el significado de “ordenamientos”, con un sentido sugerido de leyes naturales en RV I. 22. 18 “*Vishnu*, el protector, libre de engaño, hizo tres pasos, apoyando así a los dharmas”¹⁵⁰, aquí nos estamos acercando a lo que debía ser la noción propia de ṛta.

Pero no es hasta en el Aitariya Brahmana¹⁵¹ (y principalmente los Upanisad) en donde se tiende a desarrollar la idea que hemos visto hasta ahora de dharmā: En A. B. VIII. 13¹⁵² podemos notar que el término de dharmā se empieza a definir con los atributos del rey.

Y es en las Upanisad¹⁵³ donde la noción de dharmā nos lleva a varias

¹⁵⁰ Conviene recordar que es a *Vishnu* a quien se le atribuye la entrega de la legislación a los hombres, así como es el portador de los Veda, *Vishnumṛti* I. 3 Ya sabemos que los tres pasos de *Vishnu* delimitan al cosmos.

¹⁵¹ Hay que notar que el pasaje pertenece a una era de ceremonialismo y ritual; recordemos que los *Brahmanas* son obras en prosa que se ocupan exhaustivamente del procedimiento de los ritos védicos y del ritual: los *Brahmanas* habían reconocido, además del estudio de los Veda, el deber del sacrificio y la importancia del ascetismo, (Keith, op. cit., p. 514). Su contenido suele estar dividido en normas (*vidhi*) y en explicación (*arthavada*) y doctrinas secretas (*upanishads*) Banerji, op. cit., p. 13. A los *brahmanas* se les suele incluir entre los llamados *karma-kandas* (que se ocupan de las acciones rituales), mientras que la parte tocante al conocimiento (*jñāna-kanda*) incluye a los *Aranyakas* y a los *Upanishads*; estamos pasando de las oraciones a la filosofía. Ranade “A survey of upanishadic philosophy”. Adicionalmente de acuerdo con Gonda, op. cit., los *Brahmanas* señalan el inicio de los llamados *Vedangas*, p. 25.

¹⁵² “Varuna within the waters

Hath set him down, preserving order,

For overlordship, for paramount rule, for self rule, for sovereignty, for supreme authority, for kingship, for great kingship, for suzerainty, for supremacy, for pre-eminence, the wise one.”

¹⁵³ En tanto que todos los demás *samhitas* (a excepción del *Atharvaveda*) son manuales de cantos y fórmulas utilizadas por los sacerdotes en sus ritos (además de los *Brahmanas*), diferencia de otros textos “revelados”, los *Upanishads* poseen un uso práctico, pues aportan guías prácticas para vivir. Keith “The religion and philosophy of the Veda and Upanishads”. Podemos decir que en tanto los *Samhitas* localizan la verdad absoluta, es decir el Ser a través del binomio *ṛta-satya*, los *Upanisads* o hacen a través de *satya-dharma* (con todo el énfasis en *satya*: el nombre secreto de *Upanisad* es *satyasya satyam* -en “The Upanishads”-).

interpretaciones nuevas: en *Bṛhadaranyaka Upanisad* I. IV. 11 -14¹⁵⁴ , debemos interpretar *dharmā* como los deberes de las castas¹⁵⁵ ; un matiz importante en este caso se presenta cuando el pasaje identifica a *dharmā* con *satya*, de la misma manera en que *satya* se encontraba subyacente en el término de *ṛta*; es claro que aquí *dharmā* ha ya desplazado al sentido original de *ṛta*.

¹⁵⁴ "En el principio esto (*idam*) era *Brahman* , él solo. Estaba solo y no se manifestaba aún. Entonces emitió por encima de los demás una forma más excelente, la casta guerrera y gobernante (*kshatriya*)- aquellos que son la casta guerrera y gobernante entre los dioses: *Indra, Varuna, Soma, Rudra, Parjanya, Mrityu, Ishana* . Por tal razón no existe nada superior a la casta guerrear y gobernante. Por tal razón, en la consagración real el brahman se sienta por debajo del *kshatriya* . Rinde éste homenaje sólo al poder. Pero *Brahman* es el origen de la casta guerrera y gobernante. Por tal razón, aunque el rey posee la supremacía al final está apoyado en *Brahman* , su origen. Quien emplea violencia contra el *brahman*, está dañando su propio origen. Se torna peor por haber empleado violencia contra uno mejor que él.

No se manifestaba aún. Emitió la casta de los comerciantes y agricultores - aquellas clases de dioses que se designa por grupos: los *Vasus*, los *Rudras*, los *Ādityas*, los *Vishvadevas*, los *Maruts*.

No se manifestaba aún. Emitió la casta de los siervos, a *Pūshan* . La tierra es *Pūshan*, pues ella nutre (*pushyati*) todo cuanto existe.

No se manifestaba aún. Entonces emitió por encima de lo demás una forma más excelente, el *Dharma* . El *Dharma*, en el poder de la casta guerrera y gobernante. Por tal razón, no existe nada superior al *Dharma* . Mediante el *Dharma* un hombre débil subyuga a un hombre fuerte, como mediante el propio rey. El *Dharma* es la verdad (*satya*). Por tal razón, dicen de aquel que está diciendo la verdad: «Está diciendo el *Dharma* » y acerca de aquel que está diciendo el *Dharma* «Está diciendo la verdad». Es una y otra cosa. El es así: la casta de los brahmanes, la casta de los guerreros y gobernantes, la casta de los comerciantes y agricultores, la casta de los siervos. Se manifestó como brahmán entre los dioses mediante *Agni*, como brahmán entre los hombres mediante el brahmán, como *kshatriya* mediante el *kshatriya* , como *vaishya* mediante el *vaishya*, como *shūdra* mediante el *shūdra* Trad. de Fernando Tola.

¹⁵⁵ Aquí ya podemos notar el alcance de *dharmā* con el significado de deber, que a su vez implica acción, o acto, pero acto que nos vincula y definido por una obligación moral o jurídica. Y en un sentido muy parecido define *Jaimini* (de la escuela de *Mīmāṃsā*) la noción de *dharmā*, como un mandamiento o norma que impulsa a los hombres a la acción, en "A critical survey of indian philosophy" p. 236. de Sharma; vid. Derrett "The concept of duty in ancient Indian jurisprudence" The problem of ascertainment" en "The concept of Duty in south Asia" p. 18. Aquí ya tenemos los dos elementos básicos de una norma jurídica: quien define los deberes y que cree que tiene derecho y autoridad para hacerlo, y quien acepta la norma en su propio comportamiento; esto implica también una fuente aceptada como autoridad que justifique el contenido del deber "

En el Taittiriya Upanisad I. 9. 1¹⁵⁶ encontramos otra definición de dharma: en este caso, dharma parece definirse en términos de conducta; nótese que aquí también dharma está muy unido a la noción de verdad. Con el mismo sentido en Chandogya Upanisad II. 23. 1¹⁵⁷.

En Katha Upanisad I. 2. 12¹⁵⁸ aparece dharma en un sentido más espiritual.

¹⁵⁶ "Después de enseñarle el Veda, el maestro instruye al estudiante:

Dí la Verdad,
Cumple el Dharma (la Ley)
No descuides el estudio.

Después de entregarte a tu maestro un regalo que le sea agradable, no cortes la línea de tu descendencia.

No hay que descuidar la verdad.
No hay que descuidar el Dharma.
No hay que descuidar el propio bienestar.
No hay que descuidar la propia prosperidad.
No hay que descuidar el estudio y la enseñanza.

No hay que descuidar las obligaciones frente a los Dioses y a los antepasados.

Que tu madre sea una divinidad para ti.
Que tu padre sea una divinidad para ti.
Que tu maestro sea una divinidad para ti.
Que tu huésped sea una divinidad para ti.

Uno debe realizar los actos que son irreprensables, no los otros.

Uno debe respetar los actos que entre nosotros son buenos, no los otros.

Debes atender a los brahmanes, que son superiores a nosotros, ofreciéndoles un asiento.

Debe darse con fe.
No debe darse sin fe.
Debe darse con buena gracia.
Debe darse con modestia.
Debe darse con respeto.
Debe darse con simpatía.

Si tienes duda respecto a un acto respecto a una determinada conducta, entonces debes proceder como procederían los brahmanes capaces de juzgar, experimentados, aplicados, benévulos, amantes del Dharma, que hubiese allí.

Ahora bien, con respecto a personas que han sido acusadas, debes proceder como procederían los brahmanes capaces de juzgar, experimentados, aplicados, benévulos, amantes del Dharma, que hubiese allí. ..." Trad. de Fernando Tola.

Análogamente y quizá como antecedente de este uso de la palabra *dharma* véase el RV. I. 159. 3.

¹⁵⁷ "Tres son las ramas del deber religioso (*dharma*). La primera es el sacrificio, el estudio de los Vedas y la limosna. La segunda es el ascetismo. La tercera el estudiante religioso viviendo en la casa de su maestro, agotándose en exceso en la casa de su maestro. Todas ellas conducen a mundos mejores, pero aquel que está establecido en *Brahman*, alcanza la inmortalidad. Trad. de Fernando Tola.

¹⁵⁸ "The wise man who, by means of concentration on the Self, realizes that ancient, effulgent One, who is hard to be seen, unmanifest, hidden, and who dwells in the buddhi and rests in the body -he, indeed, leaves joy and sorrow far behind.

The mortal who has heard this and comprehended it well, who has separated that Atman, the very soul of Dharma from all physical objects and has realized the subtle essence, rejoices because he has obtained that which is the cause of rejoicing". La palabra *dharma* denota aquí el cimiento interior de todos los seres, sin el cual ni pueden existir ni evolucionar."

La noción de dharmā llega a sustituir a la de ṛta¹⁵⁹ ; sin embargo, no se queda limitada a dicho rango: a partir de las Upanisad corteja nuevos sentidos¹⁶⁰ : ya se ha mencionado que las Upanisad, inspirándose en los Brahmanas, desestimaban al ritualismo brahmánico; por lo que eran antagónicos a la opinión ortodoxa¹⁶¹ y debían ser enseñados en secreto, de modo que se les vino a considerar doctrinas secretas¹⁶². Estos textos¹⁶³ pues suponen ya la enseñanza de valores sociales - éticos, basados en una nueva concepción, la de "deber" (o dharmā¹⁶⁴); pero su concepción fue mucho más allá al admitir que la ética, tanto subjetiva como objetiva, pertenecía al mundo fenoménico, donde se podía verificar la oposición del bien contra el mal.¹⁶⁵ Con esto la noción de dharmā cobra un nuevo giro¹⁶⁶; ahora la noción de dharmā nos puede llevar al conocimiento de una serie de principios de conducta externa que permiten proporcionar los inicios de un mecanismo firme contra la deshonestidad, la conducta

¹⁵⁹ O sea que llega a poseer un carácter trascendente. Vid. Lingat "The classical law of India" p. 8

¹⁶⁰ La expansión del ámbito de dharmā más allá del sentido ritualístico contribuye efectivamente a la incorporación a la śruti de estos textos upanishádicos, de acuerdo con Sheldon Pollocken "Discourse of power" p. 322.

¹⁶¹ Los Upanisad subordinan más y más al ritual védico a una intención más filosófica; asimismo, progresivamente procura desembarazarse del lenguaje simbólico-poético por un lenguaje más claro; con este proceso se pierde de plano el remanente de su sentido interno a las nuevas generaciones. El Budismo intenta completar el proceso, al intentar abolir al sacrificio védico; a fin de combatir la popularidad de la nueva religión, fue necesario una sustitución del paso de los vedas de sacerdote a sacerdote al de sacerdote a erudito. Vid. Ranade en "Survey of Upanishadic Philosophy" así como Keith, op. cit. . Junto con el Samkhya (*En el Samkhya se basaron los dos sistemas religiosos que desestimaron la autoridad de los Vedas*, se opusieron al sistema brahmánmico de castas y ritual: el Budismo y el Jainismo. Vid. infra) por primera vez en la historia de la India, defendió la completa independencia de la mente e intentó resolver sus problemas exclusivamente por medio de la razón (Los Upanishads por sí no logran avances significativos en las doctrinas de la lógica; pero sí contribuyen tentativamente a cuestionar la fuente del conocimiento del Brahman o Atman: *no siempre se reconoce a los cuatro Vedas como la fuente de todo el conocimiento*. Keith, op. cit., p. 512.). Recordemos con todo esto que la filosofía suele ser el soporte de la ley: Arthasastra. I. 2. 12 "Philosophy is ever thought of as the lamp of all sciences, as the means of all actions (and) as the support of all laws (and duties)"

¹⁶² Keith, op. cit., p. 489.

¹⁶³ Como se puede corroborar con los textos que hemos transcrito.

¹⁶⁴ En el Brhadaranyaka Upanishad I. IV. 11- 14. En realidad, la noción de deber es sólo una parte de la idea de dharmā.

¹⁶⁵ Vid. "The Upanishads" p. 62.

¹⁶⁶ Qué mejor ejemplo que este para demostrar que las concepciones de la ley varían con el paso del tiempo y de las circunstancias sociales.

criminal y la corrupción¹⁶⁷. Ciertamente, la palabra tiene implicaciones no sólo para la ley religiosa¹⁶⁸ sino también para la ley civil, pero con todo, el concepto de pecado sigue siendo más importante que cualquier definición de crimen.

En resumen, la enseñanza contenida en los Vedas es aceptada como revelación¹⁶⁹; y en esa calidad debía permear y sostener a todas las creaturas: representa el orden establecido y requerido por la naturaleza. De aquí que la teoría ya propiamente postvédica¹⁷⁰ suponía que todos los deberes¹⁷¹, independientemente de su carácter, fueran morales o religiosos (eventualmente éticos y legales) tenían una existencia independiente de los individuos a quienes concernía¹⁷², ya que todos los deberes podían rastrearse hasta el inicio de la creación¹⁷³. Por consiguiente, toda creencia y práctica debía también tener su raíz y justificación en ella, y asimismo cada regla de *dharmā* (*ṛta* en sentido estricto) debía encontrar su soporte en los propios Vedas¹⁷⁴. Pero en términos reales, los textos védicos contienen escaso postulado que podamos llamar normas¹⁷⁵; de hecho los cuatro Vedas no incluyen un sólo precepto que pueda tildarse de norma de conducta. Sólo nos encontramos con algunas

¹⁶⁷ Una interesante definición de *dharmā* incluida en la literatura posterior de los *dharmasūtras* es la de *Vāsisītha dharmasūtra* VI. 3: *dharmā* es "lo que se mantiene unido" (*acara-hinam na punanti vedah*) que significa que *dharmā* es la base de todo orden, social o moral; citado en "Introducción a la filosofía de la India" de M. Hiriyanna, p. 48.

¹⁶⁸ Como por ejemplo todavía en el *VishnuSmṛti* (VS) X. 10.

¹⁶⁹ Y es eterna según *Vedāntasūtras* I. 3. 29. y 30.

¹⁷⁰ En su conjunto, pues existían sendas escuelas de interpretación védica cada una con sus *samhitas*; vid. Renou en "Les écoles vedique et la formation du veda".

¹⁷¹ Aquí no estamos refiriéndonos a deberes jurídicos. Con todo, propiamente, la teoría del deber se inicia en las *Upanisad* (particularmente el *Bṛhadāraṇyaka Upanisad*, como se ha visto) et vid. supra.

¹⁷² Deber en este sentido se refiere a lo que uno hace, no como un acto verificado por medio de la presión externa (de allí su diferencia con la idea de deber jurídico), sino es un acto dictado por la constitución inmanente de la propia naturaleza. Vid. Arnold Kunst "Use and misuse of Dharma" en "The concept of duty in south Asia".

¹⁷³ Derrett "Essays in classical and modern hindu law" p. 179. Vid. *Vedāntasūtra* I. 3. 28.

¹⁷⁴ Vid. Altekar "Sources of hindu Dharma" p. 5. Eventualmente en el conjunto de la *śruti*, como sabemos, quedarían incluidos no sólo a los Vedas, sino a los *Brahmanas*, a los *Aranyakas* y a las *Upanisad*.

¹⁷⁵ Para que un texto védico fuera realmente citado en la solución de una controversia, debería importar una norma de conducta (*vidhi* según la terminología *mīmāṃsā*). Si sólo describe un hecho (*arthavada*), no se puede derivar de ella ninguna norma de carácter coercitivo.

referencias pasajeras de uso que podemos incluir en el ámbito general de dharmā¹⁷⁶; con todo sin embargo, sí existen descripciones de ciertas prácticas que podían seguramente ser invocadas como precedentes para apoyar eventualmente alguna norma¹⁷⁷; pero es en los Brahmanas¹⁷⁸, y sobre todo en las Upanisad¹⁷⁹, donde además de las susodichas descripciones, se incluyen ya numerosos preceptos - norma que se proponen regir la conducta externa. Veamos los siguientes pasajes:

Dentro de los Vedas, el Taittiriya Samhita del Yajurveda nos ofrece un ejemplo sobre las llamadas tres deudas de un brahman, estas son: de estudiantado con los videntes-sabios, el sacrificio a los dioses, y la procuración de descendientes para el culto a los padres. El Brahman queda liberado de sus obligaciones sólo mediante el cumplimiento¹⁸⁰. Y en este sentido el Aitareya Brahmana confirma el pasaje anterior al estipular que se paga la deuda cuando se engendra al hijo¹⁸¹.

Nótese que la obligación de procrear por sí mismo parece implicar de manera tácita la exclusión de una figura como el de la adopción¹⁸²: la obligación principal de un hijo desde el punto de vista religioso era llevar a cabo las ofrendas ceremoniales

¹⁷⁶ Como en AV. XII. 1. 45.

¹⁷⁷ Son pasajes que subyacen en un contexto ritualístico: no estamos hablando aquí de normamientos particularizados de conducta, sino de procesos ritualísticos, narraciones mitológica y simbólicas de las que se desprenden ciertos parámetros normativos. Vid. infra.

¹⁷⁸ Vid. infra.

¹⁷⁹ Vid. supra en los ejemplos vistos para *dharmā*.

¹⁸⁰ YV. VI. 3. 10. "Having offered in sacrifice the beast.. 4...In the middle he makes a portion of the intestines, for breath is in the middle; he makes a portion of the upper part, 5 for breath is in the upper part; whether he does one or the other, there is a variation in both cases. A brahman on birth is born with a threefold debt, of pupilship to the rishis, of sacrifice to the gods, of offspring to the pitrs. He is freed from his debt who has a son, is a sacrificer and has lived as a pupil: this (debt) he performs by these cuttings off, and that is why the cuttings off have their name."

¹⁸¹ A. B.VII. 13:

"A debt he payeth in him,
and immortality he attaineth,
That father who seeth the face
Of a son born living."

Compárese con Narada I. 5 "Fathers wish to have sons on their own account, thinking in their minds, 'He will release me from all obligations towards superior and inferior beings"; vid. asimismo *Yajñ*. I. 78.

¹⁸² Véase Kane, op. cit., vol. III. p. 656 y sigs.

para los ancestros¹⁸³ y asegurarse de la continuación de la línea; sin embargo, esta misma deuda forzó eventualmente al reconocimiento de sustitutos¹⁸⁴ para un padre sin hijos¹⁸⁵; otro caso parece ser del *Aitareya Brahmana* que nos relata la historia de la adopción de *Sunahsepa* por *Visvamitra* a quien también instituye como heredero¹⁸⁶. *Visvamitra* ya tiene hijos propios; es por eso que en este caso, el problema con la adopción es la titularidad de la herencia¹⁸⁷ que recae sobre el adoptado y que los hijos naturales del sabio deben aceptar.

¹⁸³ Vid. *Narada* I. 6.

¹⁸⁴ Ya en el *Parāsarasmṛti* IV. 19 aparece la distinción entre el hijo natural, *Aurasa*, y el adoptado, *Dattaka*; y el *Vishnumṛti* (VS) XV señala doce tipos de hijos, entre ellos, el adoptado (VS. XV. 18) y el comprado (VS. XV. 20), compárese con *Manusmṛti* IX. 159 y 160. vid. *Yajñavalkya* II. 131 - 135.

¹⁸⁵ Se ha citado al pasaje VII. 1. 8 del *Yajurveda* (Kane, op. cit. vol. III) para demostrar la existencia de la adopción durante estos tiempos; sin embargo, se trata más bien al parecer, de un rito de fecundación: "Atri gave offspring to Aurva who was desirous of children. She deemed herself empty, without strength, weak, worn out. He saw the four night rite; he grasped it and sacrificed with it. Then indeed were four sons born for him, a good Hotr, a good Udgatr, a good Adhvaryu, a good councillor. The Pavamana (Stomas) which are twenty fourfold are splendour; the increasing stomas are prosperity; Atri who had faith as his deity and offered asacrifices was not visited by the four strengths, brilliance, power, splendour, food. He saw these four soma libations with the four stomas; he grasped them and sacrificed with them. He won brilliance with the first, power with the second, splendour with the third, food with the fourth. He, who knowing thus, grasps the four soma libations with the four Stomas and sacrifices with them, wins brilliance with the first, power with the second, splendour with the third, food with the fourth. With the success which Atri had, the sacrificer prospers."

¹⁸⁶ A. B. VII. 17:

"Then Çunahçepa sat on the lap of Viçvamitra, Ajigarta Sauyavasi said 'O seer, give back to me my son'. 'No' said Viçvamitra; 'The gods have given him to me'....

...Çunahçepa said

'As thou hast intimated to us,
So, O son of a king, tell
how being an Angiras
I can become thy son'.

Viçvamitra said

Thou wouldst be the eldest of my sons,
Thy offspring would hold the highest place.
Accept my divine inheritance,
Unto this I invite thee.'

¹⁸⁷ A. B. VII. 18:

"...As inheritance from me he shall obtain you
And the knowledge which we know.
In agreement the sons of Viçvamitra,
All together joyously,
Accepted the control of Devarata,
And his preeminence, the Gathinas.
Devarata was granted.
Both inheritances, the sage,
The overlordship of the Jahnus,
And the sacred lore of the Gathinas."

Las *smṛtis* (*sutras* y *sastras*) ya definen el orden de una herencia intestada Vid. *Vishnumṛti*. XV (específicamente 29).

El Taittiriya Samhita del Yajurveda ya conoce la institución de la sucesión cuando nos dice que los descendientes de Jamadagni no son de cabello cano pues no son pobres, han prosperado con los bienes heredados del padre¹⁸⁸. Sin embargo, en el mismo texto aparece un pasaje en el que sólo los hijos mayores heredan¹⁸⁹; esto parece indicarnos que no todos los hijos heredaban en la misma porción de los bienes paternos¹⁹⁰; el YV. III. 1. 9. 4 presenta un caso más concreto: Manu divide el patrimonio¹⁹¹ entre sus hijos¹⁹², privando a uno de ellos de una parte¹⁹³; únicamente le cede la titularidad de un derecho personal sobre ganado¹⁹⁴.

Por su parte y en contraposición a lo estipulado por los himnos del Rgveda¹⁹⁵, en

¹⁸⁸ YV. VII. 1. 9. "Jamadagni, desiring prosperity, sacrificed with the four-night rite. He prospered therein and accordingly the two descendants of Jamadagni are not seen as grey haired. That prosperity is his who knowing thus offers the four night rite..."

¹⁸⁹ YV. II. 5. 2. 7 "...He who knows thus the brilliance of Agni and Soma becomes brilliant. The theologians say, "What is the deity of the full moon rite?" he should reply "Prajapati; by means of it he established his eldest son Indra." Therefore they establish their eldest sons with wealth." En este sentido puede verse Narada XIII. 13, compárese con XIII. 5

¹⁹⁰ La figura en la época de las *smritis* puede verse en Brhaspati XXV. 9 y 10; Manusmrti IX. 105. Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 641 y sigs.

¹⁹¹ Un padre puede repartir sus bienes en vida. Vid. Gautama XXIX. 2, VishnuSmrti. XVII. 1 y Narada XIII, 4.

¹⁹² Vid. Manusmrti IX. 158.

¹⁹³ Será el caso previsto en Manusmrti IX. 185 que dice "Not brothers, nor fathers, (but) sons take the paternal estate; but the father shall take the inheritance of (a son) who leaves no male issue, and his brother." ?

¹⁹⁴ YV. III. 1. 9. 4 "Manu divided his property among his sons. He deprived Nabhanedistha, who was a student of any portion. He went to him and said. "How hast thou deprived me of a portion?" He replied: I have not deprived you of a portion; the Angirases here are performing a Sattrā; they (4) cannot discern the world of heaven; declare this Brahmana to them; when they go to the world of heaven they will give thee their cattle." He told them it and they when going to the world of heaven gave him their cattle. Rudra approached him as he went by with his cattle in the place of sacrifice and said "These are my cattle" He replied "they have given them to me" "They have not the power to do that" he replied, "whatever is left on the place of sacrifice is mine." "The one should not resort to a place of sacrifice. He said "Give me a share in the sacrifice, and I will not have designs against your cattle. He poured out for him the remnants of the mixed (Soma). Then indeed had Rudra no designs against his cattle. When one who knows thus offers the remnants of the mixed (Soma), Rudra has no designs against his cattle."

¹⁹⁵ Vid. supra.

el Yajurveda, una mujer está imposibilitada para heredar¹⁹⁶; en términos muy parecidos sucede en el Satapatha Brahmana IV. 4. 2. 13.¹⁹⁷

Un pasaje muy útil para ilustrar el típico criterio con el que se extraían normas regulatorias de textos de muy diferente naturaleza¹⁹⁸, pertenece al Aitareya Brahmana: Ya en el RV. X. 85 podíamos darnos cuenta del alto valor que se le atribuía al matrimonio, (en el citado texto, cada uno tomaba mutuamente al otro, y se describe el traslado de la novia de la casa del padre a la del marido); en el Aitareya Brahmana¹⁹⁹, el matiz se inclina en favor del marido, en el seno de una ideología ya propiamente patriarcal²⁰⁰: el A.B. III. 23 dice: "The Rc and the Saman were here in the beginning. The Rc was called 'she', the Saman 'he'. The Rc said to the Saman 'let us be united for generation'. 'No' replied the Saman 'my greatness is above thine'. She becoming two spoke (to him); he did not at all consent. Having become three she spoke; with three he united. In that with three he united, therefore with three they chant, with three

¹⁹⁶ YV. VI. 5. 8. "The Upancu is the breath; in that the first and the last cups are drawn with the Upancu vessel, verily they follow forward the breath, they follow back the breath, The Agrayana is Prajapati, the Upancu is the breath, the wives produce offspring; in that he draws (the cup) for (Tvastr) with the wives from the Agrayana with the Upancu vessel, (it serves) for the production of offspring. Therefore, offspring are born in accordance with the breath. The gods desired that the wives should go to the world of heaven (1); they could not discern the world of heaven, they saw this (cup) for the wives, they drew it; then indeed did they discern the world of heaven; in that (the cup) for the wives is drawn (it serves) to reveal the world of heaven. Soma could not bear being drawn for woman; making the ghee a bolt they beat it, they drew it when it had lost its power. Therefore, woman are powerless, have no inheritance and speak more humbly than even a bad man...."

¹⁹⁷ Por el contrario, el VS. XVII. 4. contempla la posibilidad de que una mujer herede en el caso de la muerte de un marido sin hijos. Lo que sorprende, puesto que el *VishnuSmṛti* (o *Vishnusutra*) está vinculado íntimamente a las más antiguas escuelas del *Yajurveda*. Vid. Kane, op. cit., vol. III, p. 112 y sigs., y Banerji en "Dharma-sutras" p. 28 y sigs. De la misma manera *Brihaspati* XXV. 55. y *Yajñavalkya* II. 124. Para más sobre propiedad de la mujer, puede verse Kane, op. cit., vol. III. p. 770 y sigs.

¹⁹⁸ La tendencia del pueblo védico al desarrollo del aspecto ritual logró su climax con el tipo de literatura conocida como *Brahmanas*. Su contenido se divide tradicionalmente (o sea la escuela *mimamsa*) en :

1) *Viddhi* o indicaciones a seguir.

2) *Arthavada* o explicaciones de los significados y propósitos de los actos ritualísticos.

3) *Upanishads* o doctrinas esotéricas. Banerji "Dharma sutras" p. 8. En este caso, se trata de un texto representativo de *Arthavada*.

¹⁹⁹ Hay que tomar en cuenta que los *Brahmanas* en sentido propio procuran conservar los detalles del ritual védico, así como las condiciones y sentido simbólico de sus partes.

²⁰⁰ Et vid. Romila Thapar "Ancient Indian social history" p. 32

sing, for with three is the Saman commensurate. Therefore one (husband) has many wives, but not one (woman) at once many husbands. In that thus he and she were united, thus came into being the Sama (sa-ama); that is why the Saman has its name. ..."²⁰¹ El intento por legitimar esta modalidad entre los principios del matrimonio está claramente sumida en el simbolismo del ritual de la obra. En sí misma no manda un comportamiento, pero prohíbe una práctica, por lo que a pesar de su lenguaje, ya podemos pensar en la palabra "norma de conducta", del mismo modo que en "institución"²⁰².

Igualmente claro aparece en el *Aitareya Brahmana* un caso de disputación de propiedad: propiamente se trata de un caso de propiedad originaria por el que se considera dueño quien primero hizo el hallazgo del objeto; A.B. III. 28: "The other two metres said to the Gayatri 'our property, the syllables have come round with (you)'. 'No' replied the Gayatri; 'ours are they as they were found (by us)'. They disputed before the gods; the gods said 'They are yours as they were found (by you)'. Therefore even now in a question of property they say 'it is ours by right of finding'. Dos conceptos muy interesantes aparecen en este texto: en primer lugar, el concepto de la ocupación, que es el modo originario de propiedad por antonomasia (Es en este mismo sentido en que debemos entender lo estipulado en el *Manusmṛiti* IX, 44²⁰³ en el sentido de que quien primero retira la hierba es considerado dueño del campo; en segundo lugar, la concepción del arbitraje (judicial), por el que una disputa (litigio) queda dirimida por un tercero, en este caso, por un cuerpo colegiado (quizá se refiera a la asamblea denominada *sabha*?).

²⁰¹ Otros textos dan otras explicaciones de este fenómeno: el *tantravarttika* dice que dos hilos se colocaban en cada poste sacrificial, por lo que el hombre tomaba varias esposas, en tanto que la mujer no toma más de uno. Estos textos de alguna manera nos sugieren que la monogamia femenina no era la regla absoluta sino hasta que se impusieron los textos, por lo menos hasta que se extendió la autoridad de estos.

²⁰² Institución social, antecesora directa de la jurídica. Véase por ejemplo *Yajñavalkya* I. 57 y 88, *Vishnumṛiti* i XXIV.

²⁰³ "(Sages) who know the past call this earth (prithivi) even the wife of Prithu; they declare a field to belong to him who cleared away the timber, and a deer to him who (first) wounded it."

No podemos dejar de mencionar un texto muy interesante sobre adopción - compraventa²⁰⁴ que aparece en la misma obra²⁰⁵; por el medio de la venta de un hijo se ha vindicado una deuda de tipo religiosa. No en pocos textos como el presente vamos a encontrar un vínculo tan fuerte entre los deberes religiosos y los alcances jurídicos, principalmente en la temprana literatura jurídica.

Un último ejemplo nos sirve para comparar las contradicciones²⁰⁶ que aparecen en el seno de la misma literatura *śruti* respecto a conducta aceptada: En *Kausitaki Brahmana* VII. 9²⁰⁷ se establece que las mujeres no podían participar en las asambleas públicas; sin embargo, este nuevo mandamiento contradice lo estatuido por los Vedas²⁰⁸, en donde expresamente se menciona que las mujeres de edad podían participar en las deliberaciones.

Con todo, podemos ver que de los cultos ancestrales y de las necesidades de las nuevas circunstancias sociales (se puede suponer que un gran número de costumbres arias y no arias se mezclaron con el proceso de interacción y

²⁰⁴ Vid. VS. XV. 20.

²⁰⁵ A. B. VII. 15:

"Three sons were his, Cunahpucha, Çunahçepa and Çunolangula. He said to him 'O seer, I offer thee a hundred; let me redeem myself with one of these'. Keeping back the eldest son, he said 'Not this one'; 'nor this one' (said) the mother, (keeping back) the youngest son. They made an agreement regarding the middle one, Çunahçepa. Having given a hundred for him, taking him, he went from the wild village..."

²⁰⁶ Tomando en cuenta que la *śruti* era la autoridad suprema e incontestable, una situación ciertamente inconveniente debió surgir cuando dos textos de esta misma *śruti* recomendaban prácticas contradictorias, como ya se ha visto. Puesto que ninguno de los dos textos podía vetar al otro, se llegó a la solución de optar válidamente por cualquiera de los dos. Haciendo la salvedad por supuesto de aquellas normas que sólo eran vinculatorias en conciencia, y cuyo quebrantamiento no invalidaría el negocio jurídico; en términos interpretativos, un pasaje dudoso podía ser reemplazado por uno más claro.

²⁰⁷ K.B. VII. 9. "Again, as to (the sacrifice) ending with the Çamyuvaka, all the deities unite in the introductory sacrifice; he who would here cause joint offering to be made to the wives with (the gods), it would be as if he were to bring the wives of the gods to the place of their assembling; then it would be as if a man there were to say to him, 'This (fellow) has brought the wives of the gods to the place of their assembly; his wife will be following him to the assembly'. Therefore it ends with the Çamyukaka, to prevent the coming together of the deities."

²⁰⁸ Como por ejemplo en AV. XIV. 1. 21.

sedentarización²⁰⁹) nació la literatura de la sruti, del mismo modo que el advenimiento de su sistematización y transmisión. En este punto de la evolución de la literatura normativa, lo mismo que en las primeras etapas del desarrollo de los dharmasastras, la tendencia parecía haber sido no tanto preveer consecuencias jurídicas en un sentido estricto sino más bien sostener la obediencia a un sistema social y moral de normas. Aún así, la ley estaba emergiendo de una era prelegal, cuando las normas se empezaron a convertir como hemos visto en una preocupación de la comunidad²¹⁰, ahora también con miras de juez y ya no sólo de sacerdote, en un momento en que las sanciones religiosas y las supersticiones ya no fueron suficientes para darle a las normas *eficacia expedita y segura*.

Consecuentemente, en la época de los textos védicos no existían instituciones regulares de derecho; como hemos visto en los textos, desde el Rgveda hasta los Upanisad, no aparecen estipulaciones de normas jurídicas propiamente dichas: estas las debemos de inferir de himnos, cantos, historias, etc. es decir, de contextos muy separados de uno particularmente jurídico; y cuando efectivamente aparecen normas de conducta, la fuerza vinculatoria con la que cuentan se muestra muy cuestionable. Sobra decir pues, que muy pocos de los temas tocadas en la literatura del dharmashastra fueron tratados por los propios Vedas a pesar de que su ámbito se amplió al incluir Brahmanas, Aranyakas y Upanisad; y cuando efectivamente ocurren figuras que podríamos calificar de jurídicas, suelen aparecer en un contexto eminentemente ritualístico. Aquí, la relación entre ritual e ideología normativa es fundamental.

²⁰⁹ Por lo menos así aparece explicado para los diversos *dharmasutras*. Vid. Lingat "The classical law of India" cap. III.

²¹⁰ Para el naciente estado hindú no eran suficientes las penalidades en conciencia, de modo que el propio estado se tuvo que encargar de darles su sanción.

Todos los casos vistos pertenecen a normas que vinculaban en conciencia; como hemos podido ver, estas normas no tenían siquiera los atributos de una conciencia social o moral de cooperación con el estado o con la comunidad. Eran vinculatorias porque los mismos textos sagrados señalaban expresamente que dichos actos debían ser realizado (o evitados). Como se puede notar, este hecho está muy alejado de una obligación política de obedecer a una autoridad soberana. Es evidente que la relación entre la sociedad y la normatividad implica la relación entre lo ideal y lo real: las leyes como se expresan suelen reflejar los valores sociales del momento; sin embargo, a la larga, puesto que la noción de ley llega a incluir en su esfera de acción a los medios para controlar las funciones sociales, termina por hacerse un intento por mejorar el marco jurídico, que entonces se vuelve el reflejo de las aspiraciones de la sociedad²¹¹.

En mi opinión, la autoridad suprema de la *sruti*²¹² funcionó como una especie de entelequia jurídica²¹³, un punto de legitimidad necesaria para sostener la autoridad de los dictámenes de las asambleas²¹⁴, y de las compilaciones de los jurisconsultos. La misión de los textos revelados, más bien, consistía en formar una cierta "educación o conciencia jurídica", así como la de inculcar el deseo y la necesidad de mantener en pie a la normatividad. A mi modo de ver, la relación real entre la religión y las normas seculares no se define como muchos suponen mediante la correlación de causa - efecto, sino más bien de sustancia y forma y de sustancia y proceso.

²¹¹ Vid. infra, en "Tradición".

²¹² En términos de derecho.

²¹³ Es decir un principio absoluto cuyo sentido se extendería a todo el conocimiento, a toda Verdad religiosa, moral y jurídica; implica la totalidad del corpus de normas, compulsivas o no.

²¹⁴ En mi opinión, estos dictámenes constituían la verdadera fuente de derecho de la época.

TRADICIÓN:

Antecedentes.

En la antigua India, el temor a la anarquía era casi patológico²¹⁵. Como antecedente de cualquier noción o doctrina de realeza y de teoría del estado se encontraba inmanente el concepto de matsyanyaya²¹⁶, la analogía del pez grande devorando al pez pequeño²¹⁷; dicho de otro modo, el estado natural de la sociedad es la anarquía²¹⁸, por eso, sin leyes (sin dharma) y sin un rey que gobierne, el fuerte dominará y explotará sin compasión al débil. Sin la comprensión de esta idea básica, no pueden entenderse bien los fundamentos ni de la teoría política²¹⁹ ni de la jurídica en la India.²²⁰

El principio de matsyanyaya opera en la ausencia del rey, es decir, cuando no existen leyes²²¹, por lo que es natural que en la tradición política se le tenga como el peor estado existente²²². Nadie puede ser feliz en un estado de anarquía, por lo

²¹⁵ Síntoma de una sociedad primitiva que progresa a un estado de estratificación compleja. Romila Thapar "From lineage to state" p. 62

²¹⁶ *Matsya* es mencionado por primera vez en el *Rgveda* X. 68. 8. Más tarde término *Matsya* se llega a usar para designar al rey en el *Satapatha Brahmana* XIII. 5. 4. 9

²¹⁷ Vid. *Satapatha Brahmana* 1. 8. 1. 3. El concepto es esencial en el *Arthashastra* de *Kautilya*: 1. 1. 4. 13

²¹⁸ Implica ausencia de familia y derechos de propiedad: Inseguridad, negligencia en los deberes del sacrificio, penosa lucha por la existencia, pérdida de virtudes sociales y predominancia de tendencias criminales y antisociales. Por eso la gente se acercó a *Brahma* y él les dió a *Manu*. *Mahabharata*, *Santiparva*, 47. Parece que debe entenderse que la sociedad civil nace propia y conjuntamente con la monarquía. el mantenimiento del orden y la administración de justicia provienen de una relación contractual entre el rey, designado por los dioses, y la sociedad humana. Romila Thapar "From lineage to state" p. 118

²¹⁹ El estudio sistemático de la ciencia de la política inicia alrededor del año 600 a.C. Choudhary, op. cit., p. 20 y sigs. Los *Jatakas* ya reconocen al *Arthashastra* como la ciencia principal para guiar a los gobernantes a un mandato exitoso. Los tratados de ciencia política fueron conocidos inicialmente como *dandaniti* o "los principios de gobierno" y el *Arthashastra* "ciencia del *artha* o código del bien común". El *dandaniti* fue adoptado por la escuela de los *Ushanas* y el *Arthashastra* por la de *Brhaspati*. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, los nuevos términos de *niti* y *nyaya* volvieron anacrónicos los términos de *danda* y *artha*. Por supuesto que el desarrollo de la teoría política india es esfuerzo de muchos autores, pero la mayor parte ha quedado en el olvido, opacados por la magistral obra de *Kautilya*. Vid. comentario de Kangle al AS. En cuanto al desarrollo de la ciencia jurídica vid. supra.

²²⁰ John W. Spellman "Political theory of ancient India" p. 4 y sigs.

²²¹ O una autoridad que vele por su aplicación.

²²² Vid. Kane "History of Dharmasastra" vol. III. p. 21 y sigs.

tanto, el primer deber es coronar a un rey²²³, ya que el rey es un imperativo de sobrevivencia²²⁴. Es por esto que a la monarquía se le consideraba como una institución necesaria, si bien, lamentable²²⁵.

La noción de estado²²⁶ tomó forma junto con la aparición de la figura del rey²²⁷; de hecho, a la monarquía y al rey se les identifica con el estado²²⁸, tanto así que al estado se le denominó *rajya* o *rastra*²²⁹. Así pues, según esta teoría, el papel que jugó el rey en el establecimiento de un estado es proporcionalmente más importante que los demás elementos²³⁰. El rey es la propia encarnación del estado²³¹, y ciertamente, la existencia de uno dependía del otro. De este modo, el rey no únicamente era la fuente del estado que consistía en siete órganos, sino también era el principal: el

²²³ La leyenda de la coronación del primer rey aparece en Ait. Br. 1. 3. 3. Sobre el origen divino de la monarquía puede verse Lingat, op. cit., p. 207 y sigs. y Dumont, "Religion / politics and history in India" p. 70 y sigs.

²²⁴ Sat. Br. 9. 4. 1. 1

²²⁵ Se describe a la antigua sociedad (de *Kṛta yuga*) como una comunidad ideal en la que no había ni leyes, ni distinciones sociales ni reyes, pues la gente se protegía virtuosamente. Sin embargo, gradualmente la virtud decayó y esto hizo que fuera necesario dictar leyes e instaurar a un rey. *Mahabharata* en *Santiparvan* 59. 13 y sigs. Según el *Manusmṛti*, I. 81, en la edad *Kṛta* el *dharma* tiene cuatro pies y está completo, lo mismo que la verdad; y nadie obtiene ganancias injustamente. MS. I. 83 "men are free from disease, accomplish all their aims, and live four hundred years in the Kṛta age..." En el mismo sentido, *Brhaspati* I. 1 "In former ages men were strictly virtuous and devoid of mischievous propensities. Now that avarice and malice have taken possession of them, judicial proceedings have been established", y XXIV. 13 "...In the ages Kṛta, Treta, and Dvāpara, men were imbued with devotion and sacred knowledge; in the (present or) Kali age, a decrease of it's power has been ordained for the human race"

²²⁶ Hay que aclarar de entrada que estado es un ente distinto al de sociedad y gobierno.

²²⁷ Sin embargo, la monarquía por sí misma no constituye la llegada del estado, pues este implica una variedad de elementos de los que la monarquía es sólo uno. Romila Thapar "From lineage to state" p. 116. Los demás elementos según la teoría moderna del estado son territorio, población, poder político, capacidad del estado de organizarse por sí mismo y autonomía (soberanía).

²²⁸ Ait. Br. 7. 34. 4 Es decir, la soberanía estaba encarnada en el rey, y la soberanía real era el símbolo de la autoridad del estado. Vid. Sinha. op. cit., p. 12.

²²⁹ Aunque en estricto sentido, *rastra* se refiere al territorio del estado, vid. infra.

²³⁰ Es muy significativo que así sea, pues esto nos habla de la ineficacia de sistemas anteriores para lidiar con las infracciones a la ley y mantener el orden y la seguridad jurídica.

²³¹ Así como lo es de la ley en *Narada* XVIII. 20 "(Law) personified as king, roams on earth visibly, with a thousand eyes. Mortals cannot live at all if they transgress his commandments." Nótese la aplicación de un epíteto de *Mitra* y de *Varuna* a la figura del rey.

estado es un epítome de las siete extremidades (*angas*), los *prakritis*²³², de los cuales, el rey era la cabeza. Los siete elementos del estado²³³ son, pues: el rey (*swamin*)²³⁴, los ministros (*amatyas*)²³⁵, el territorio²³⁶ y la gente (*rastra* y *janapada*), los fuertes (*durgas*) o ciudades (*pura*)²³⁷, el tesoro (*kosha*)²³⁸, el ejército (*danda* o *bala*)²³⁹ y los aliados (*mitra*). Al estado consistente en las siete extremidades se denomina *saptanga rajya*²⁴⁰. Detrás de todo este orden se encontraba el *dharma*, el ordenador,

²³² De acuerdo con el término de la filosofía *Sankhya*. Vid. Kalidas Nag "The diplomatic theories of ancient India and the 'Arthasastra'", cap. IV en Journal of Indian History.

²³³ Para una revisión exhaustiva puede verse el cap. II del vol III de "History of Dharmasastra" de Kane. Hay que notar que el contenido de la soberanía es el poder así como el objeto de la ciencia política son las relaciones de poder. Antes de *Kautilya* ese contenido no es claro, pero con la teoría de los siete *angas*, por primera vez los elementos del estado quedan elucidados.

²³⁴ Tiene la connotación de poder territorial Lingat, op. cit., p. 213.

²³⁵ El sacerdote, el general en jefe, la reina consorte, y los oficiales de gobierno de acuerdo con Jogiraj Basu "India of the age of the Brahmanas" p. 112.

²³⁶ De acuerdo con Radhakrishna Choudhary "Ownership of land in ancient India" (en J.B.R.S. Vol. 53, partes 1 - 4) toda propiedad privada de tierra se desprendía de la suprema autoridad del rey sobre ésta, por lo que el libre uso, goce y disfrute de la tierra siempre quedaban constreñidos. ps.34 y 40 y E. I. XXX. 6c. Citado por Choudhury p. 46. Sin embargo, Majumdar supone que los derechos que el poseedor tenía sobre la tierra eran los de un usufructuario (si seguimos la noción de propiedad como un derecho irrestricto entonces en tiene razón); en mi opinión, si suponemos que la propiedad particular puede estar condicionada a la propiedad originaria del estado (como en el Derecho Mexicano), entonces se puede mantener viablemente la tesis de la propiedad privada; *Narada* cap. XI parece corroborar esta postura, así como *Manu* en cap. VIII: como es de esperarse, la última palabra en asuntos de disputa de límites territoriales es la del rey, *Manusmrti* VIII. 245. También véase Kane, op. cit., vol. III, p. 132 y sigs.

²³⁷ Kosambi en "Ancient India" afirma que las primeras ciudades aparecen ya desde el 700 a.C. (p. 90); lo cierto es que el *Satapatha Brahmana* que es el primer texto que habla propiamente del Matsyanyaya está fechado hacia el 600 a. C. periodo que Sharma considera como de época védica tardía, época histórica del *Mahabharata* y del *Ramayana* según el autor de "Ancient History of India" p. 44

²³⁸ Dos prerrogativas son características del rey: su derecho a castigar y su derecho a cobrar impuestos; *Manusmrti* VIII. 307 "A king who does not afford protection, (yet) takes his share in kind, his taxes, tolls and duties, daily presents and fines, will (after death) soon sink into hell." vid. MS. VII. 144.

²³⁹ Esta es una cualidad adjudicada directamente al rey relacionado con el poder de la ley y de la autoridad; implica el derecho de castigar (*danda* es la vara del castigo, es el soporte del *dharma*): es una concomitancia necesaria a su responsabilidad de mantener el orden y de administrar la ley. *Manusmrti* VII. 17 y 18. En *Narada* I. 2 "The practice of duty having died out among mankind, lawsuits have been introduced; and the king has been appointed to decide lawsuits, because he has authority to punish." Su capacidad de castigar viene con su responsabilidad de proteger a la gente, según *Gautama* VIII. 39., X. 28. La vara es la raíz de las tres ciencias, *Arthasastra* I. 5. 1. *Danda* es el símbolo de *dharma* y nombre genérico para todo tipo de penalidades, es una cualidad de gobierno, Derrett, en "Vyavahara: "Light on a vanished controversy from an unpublished fragment" en "Essays in classical and modern hindu law" p. 80 y sigs.

²⁴⁰ Vid. *Manusmrti* IX. 294. Que representan el contenido total del Estado.

la ley, representado en un principio por el brahmán.²⁴¹

De acuerdo con lo anterior y según se desprende de nuestros textos, el rey (la autoridad, la fuerza) y el brahmán (la ley, el que dice el dharma) eran los custodios por antonomasia de la sociedad india²⁴²; los brahmanes al promulgar las leyes y sancionar religiosamente al gobierno²⁴³, y el rey al proteger y salvaguardar el cumplimiento de dicha legislación²⁴⁴; como podrá corroborarse al considerar la institución de las tres metas y las cuatro etapas de la vida, y la división de la sociedad en cuatro castas²⁴⁵, esta legislación no sólo abarcaba el proceso judicial sino que implicaba todo tipo de actividades cotidianas.

Aquí es importante anotar que aunque el estado, como aparece en nuestros poemas épicos, está muy influenciado por ideas y prácticas religiosas, no estamos hablando propiamente de un estado teocrático²⁴⁶; un teocracia supondría que el rey es también el jefe religioso, y aquí no es el caso; pero tampoco puede considerarse como un estado puramente secular.

Con la aparición de los grandes estados²⁴⁷, los recursos materiales y el poder militar del rey se incrementaron grandemente; con esto y con la codificación real de las leyes, el oficio del brahmán quedó desplazado a un ámbito no secular, pues ya

²⁴¹ G. P. Singh "Political thought in ancient India" p. 21 y sigs. El Brahman es en primera instancia poseedor de la autoridad moral para explicar la ley, pero no tiene la fuerza necesaria, *danda*, para aplicarla. Sobre las relaciones de *danda* y el litigio judicial puede verse Derrett en el artículo "Vyavahara: light on a vanished controversy from an unpublished fragment" en "Essays in classical and modern hindu law". Así como en el *Mahabharata* para la identificación de *danda* con el rey, según discursode *Bhisma*.

²⁴² Estamos hablando de una interdependencia necesaria y real. Vid. Lingat, op. cit., p. 216.

²⁴³ Con lo que se consideraba a la monarquía una institución religiosa. Sinha "The development of indian polity" p. 5 En este periodo podemos llamar a la institución una "monarquía brahmánica". Vid. Gautama, cap. IX.

²⁴⁴ Gracias a su identificación con *danda*; por eso, él mismo tenía inmunidad judicial gracias al rito (*Sat. Br.* 5. 4. 4. 7) según el cuál el sacerdote tocaba las espaldas del rey con unas varas (*danda*) en señal de que estaba más allá del castigo judicial.

²⁴⁵ *Arthasastra* I. 3; *Manusmrti* I. 88 - 91 y II. 70 y sigs.

²⁴⁶ Aunque de acuerdo con el *Mahabharata* la monarquía procede en realidad de *Brahma*. Vid. infra

²⁴⁷ A partir probablemente del sexto siglo a. C.

no formaba propiamente parte del gobierno²⁴⁸; de este modo, los siete elementos del estado, el rey, el consejero, los aliados, el tesoro, el pueblo, el territorio, la fortaleza y el ejército, ya no contemplaban al brahmán²⁴⁹ como componente político del estado. Con todo, los brahmanes no dejaron de reconocer a la monarquía pues se dieron cuenta de la importancia que representaba para ellos el apoyo del rey: con la diseminación de creencias y religiones distintas a la védica, se socavaba gravemente el prestigio del ritual brahmánico²⁵⁰.

A la par, y para contrarrestar las crecientes influencias de toda creencia herética al brahmanismo²⁵¹, el código ritual brahmánico se dividió en tres categorías distintas²⁵² que incluían ahora fórmulas cortas para el desempeño de ciertas obligaciones

²⁴⁸ El rey había reforzado paulatinamente su posición, hasta que en lugar de que la religión lo condicionara, él empezó a ejercer su autoridad sobre la religión. Sinha, op. cit., p. 6.

²⁴⁹ Vid. Dasgupta, "A history of sanscrit literature", p. XCV de la Introducción.

²⁵⁰ Sinha, op. cit., p. 6.

²⁵¹ Uno de sus resultados fue que el hinduismo tuvo que asimilar nuevas dimensiones al término *dharma*, pues ya el Budismo y el Jainismo le habían adjudicado nuevos sentidos. Vid. Sheldon Pollock "From discourse of ritual to discourse of power in Sanskrit culture" en Journal of ritual studies: 4 / 2 (verano de 1990).

²⁵² Su composición también se explica por el hecho de que el sentimiento de asombro que el pueblo del Rgveda sentía por lo diferentes aspectos de la naturaleza se desvaneció bajo una creciente ola civilizatoria; se pasó de un plano formalmente espiritual a uno más material, con lo que se sintió la necesidad de abreviar y simplificar los manuales ritualísticos. Banerjii "Dharma - sutras" p. 8

sociales: los Srauta²⁵³, los Grhya²⁵⁴, y los dharmasutras²⁵⁵, en una palabra, los Kalpa²⁵⁶ sutras²⁵⁷. Estos textos representaron el esfuerzo de los brahmanes por conservar su amenazada religión védica²⁵⁸.

Por su parte, los dharmasutras incluyeron un elemento por completo novedoso: al lado de los preceptos de naturaleza puramente religioso - ritualística²⁵⁹, entran las normas que intentan definir las relaciones sociales, y regular la conducta del hombre dentro del grupo. A partir de este momento ya existe algo que se parezca a una legislación²⁶⁰. Con esto los dharmasutras se volvieron los primeros códigos de leyes²⁶¹

²⁵³ Los srautasutras describen los grandes sacrificios conocidos como srautayajñas, que están discutidos en los Brahmanas. Vid. Gopal "India of vedic kalpasutras" ps 3 - 7 Estos sutras están vinculados con los sulvasutras relacionados a su vez con la medida y construcción de altares de sacrificios. Banerjii, op. cit., p. 8 El srauta se distingue además porque está directamente conectado con la sruti, en tanto que los dos restantes (o smarta por su designación general), lo están con la smrti; no es de extrañar por lo tanto que los grhya y los dharmasutras compartieran asuntos en común. Banerjii, op. cit., p. 9 Lógicamente, el estudiante aprende primero sruti y luego smrti, Grihyasutras II, 7. Vid. nota 296.

²⁵⁴ Se ocupan de las ceremonias domésticas, tales como el matrimonio y el Upamanayana; le deben poco a los brahmanas. Gopal, op. cit., cap. II.

²⁵⁵ El orden en que está situado el Dharmasutra frente a los demás nos muestra el momento en que las escuelas védicas enseñaban dharma: la enseñanza de dharma empezaba una vez que se había enseñado el ritual; se tomaba por sentado que los estudios sobre el ritual habían sido completados (los samhitas védicos y los Brahmanas de acuerdo con Gopal), en tanto que el estudio del dharma aparecía como un complemento a ellos. Con todo, se puede ver que el estudiante hacía énfasis en el desarrollo del ritual. Lingat "The classical law of India" p. 28. Pero no hay razón para suponer que el Dharmasutra sea una especie de continuación de los Grihyasutras como lo sostiene Winterintz a pesar de que los dharmasutras tiendan a aclarar algunas de las explicaciones en cuanto a aspectos ritualísticos contenidos en los Grihyasutras. Banerjii op. cit., p. 10 Aunque cabe decir que el Vaikhanasasmartasutram (uno de los textos más tempranos de la escuela del Yajurveda negro y antecesor del Manusmrti según G. Bühler en "The laws of Manu") parece sostener la tesis de Winterintz, vid. introd. de W. Caland al Vaikhanasasmartasutram.

²⁵⁶ O sea ritual. Pertenece al aspecto karma de los vedas y está derivado de los Brahmanas. Vid. Banerjii, op. cit., p. 11

²⁵⁷ A diferencia de textos como los Brahmana, los Kalpasutra no están incluidos dentro de la sruti, por lo que llevan nombres de autores humanos. Gopal "India of vedic Kalpasutras" p. 2. Se les considera más bien uno de los seis Vedanga, auxiliares en la comprensión de los Vedas (Los demás son siksha - sobre reglas de pronunciación y método de enseñanza de los Vedas -; Vyakarana - sobre gramática-; Chandas -sobrepoética y métrica-; Niruktha - sobre significado de palabras védicas-; y Jyotisha - sobre astronomía, predicciones, etc.) Balakrishna "The Vedas and hindu religion" ps. 23 y 24. Asimismo vid. Kane.

²⁵⁸ Sinha, op. cit., p. 7.

²⁵⁹ Sacrificios védicos y ceremonias domésticas; Gopal, op. cit. p. 1.

²⁶⁰ Lingat "The classical law of India" p. 6.

²⁶¹ Claro, no en nuestro sentido actual de códigos de derecho; sin embargo, su estudio es obligado si esperamos comprender el inicio formal del derecho en la India, así como el temperamento que lo impregnaría desde ese momento. De ellos pueden verse varios ejemplos en "The Dharam sastra".

; sin embargo, a diferencia del corpus legal en sentido estricto, constituían un conjunto indistinto de normas de conducta pública tanto religiosas como éticas y seculares; e igualmente contenían fórmulas - guía para el rey (raja-dharma) y su gobierno²⁶².

Estas formaron la ley pública²⁶³ (o derecho consuetudinario) fundado en la religión: los dharmasutras representan la primera fase²⁶⁴ de la expresión escrita de los smritis²⁶⁵: es decir, mientras que los dharmasutras eran de un carácter eminentemente ético-religioso, los sastras eran de un carácter más secular, pues su objeto formal era la parte del dharma incluida en el rajadharmas llamado vyavahara. El dharmasastra²⁶⁶ se convirtió en la materialización de las necesidades actuales, devino el producto de las tendencias de una sociedad cambiante y no-uniforme; de modo que la distinción en el contenido y naturaleza entre los dharmasutras y los sastras se debe a un cambio en los criterios prácticos y teóricos de la sociedad.

²⁶² Pero ante todo, estos textos nos muestran cómo normas de tipo secular empezaron a recibir atención de los distintos autores, así como la manera en que el concepto de dharma vino a estar tan ligado al de las nociones jurídicas. Vid. Lingat, op. cit. ps. 28 y 29. y Banerjii, op. cit., p. 10.

²⁶³ Nos referimos al procedimiento judicial o vyavahara: en los dharmasutras aparecen ya los primeros elementos de derecho procesal, si bien muy poco explicados (a excepción de de los medios de prueba); aparecen ya los términos de bhasa para demanda, uttara para la respuesta, kriya para prueba y nimaya para fallo judicial. Banerjii, op. cit., p. 100 y sigs. Vid. Lingat, op. cit., ps. 69 y 70. Estas nociones conformen los cuatro pies (páda) del vyavahara, Kane, op. cit., vol. III, p. 260 y sigs.

²⁶⁴ Banerjii considera que no son mucho más tardíos que los Brahmanas. op. cit., p. 13.

²⁶⁵ Lingat, op. cit., p. 29 El dharmasutra suele estar redactado en prosa (o en prosa y verso), en tanto que los dharmasastra, que son posteriores, suelen estar redactados en verso. Banerjii, op. cit., p. 36. Aunque los sutras había sido compuestos como guías de conducta para la sociedad en general, con el progreso de la civilización, se sintió la necesidad de normas más elaboradas para una sociedad más compleja; los sutras se volvieron inadecuados para formular una ley que crecía en volumen y en variedad. Banerjii, op. cit., p. 11 y Lingat, op. cit., p. 70 y sigs. Consecuentemente la diferencia principal entre ambos es que el dharma en los sutras incluye los deberes domésticos, religiosos y éticos, prestándole poca atención a la ley formal, en tanto que en el sastra la ley es el asunto principal: los dharmasutras son de carácter religioso y ético, mientras que los sastras se volvieron más seculares. Sinha, op. cit., p. 190: Sobre los autores de los diferentes dharmasutras pueden verse Banerjii, op. cit., y Kane, op. cit., vol. I, parte 1.

²⁶⁶ Pero Derrett "Religion, law and the state in India" afirma que la literatura dharmashástrica empezó a ser compuesta hacia el 600 a.C.; y marca como la fecha más temprana el 800 a.C.; también señala el 600 a.C. como la fecha más probable para el inicio de la literatura jurídica exegética.

Por otra parte, el surgimiento del estado marcó naturalmente un cambio cualitativo en la historia de la sociedad²⁶⁷, pues significó cambios estructurales interrelacionados a varios niveles: así pues, paulatinamente, el aparato administrativo²⁶⁸ del rey creció en importancia; este hecho está reflejado en el *Arthasastra*²⁶⁹ de *Kautilya*²⁷⁰: el rey debía ocuparse de las necesidades de la sociedad²⁷¹ y del estado; sin embargo, la vida del estado no dependía exclusivamente de la praxis política, sino que seguía dependiendo de los principios del *dharmā*, a los que también el rey estaba sujeto: *Kautilya* por ejemplo, prescribe un muy alto nivel moral en la vida del rey: la buena educación y el control de los sentidos son los primeros requisitos para un adecuado ejercicio del gobierno²⁷². Y a *contrario sensu*, la ausencia de rectitud en el rey destruye el *dharmā* en la sociedad y da lugar a disturbios sociales, y en última instancia a calamidades, como hambrunas, epidemias²⁷³ y finalmente a la destrucción del reino²⁷⁴.

²⁶⁷ En contraste a los sistemas de linaje, el estado implica un tipo de sociedad diferente: debe de existir una autoridad política y jurídica cuya jurisdicción queda delimitada territorialmente y con poderes representados delegados a sus funcionarios. El estado debe poseer la facultad de ejercer su soberanía hacia el exterior y autonomía hacia el interior: aquel, protegiendo al país de las agresiones extranjeras, y éste mediante la expedición de leyes.

²⁶⁸ Sólo el aparato administrativo urbano está dividido en 18 departamentos. vid. *Arth.* 1. 12 :El *Arthasastra* divide la administración en urbana y rural; estos dos formaban unidades separadas pero uniformes dentro del gobierno. Vid. Sinha. op. cit., p. 117 y sigs. En este sentido también *Manu* VII, 114 y 121.

²⁶⁹ Significa literalmente "la ciencia del *artha*" ; sinónimos son los términos de *arthasastra*, *dandaniti* y *rajasastra* (o *rajaniti*, *rajanistisastra* o simplemente *nitisastra*). Vid. Kane. op.cit., vol. I. parte 1, p. 149 - 151. La obra está identificada con la fundación en el cuarto siglo del imperio *Maurya*, primer imperio histórico en la India. Majumdar en "The age of imperial unity" p. 54 marca el 324 a. C. y Kangle el 321 a.C., lo mismo que G.P. Singh, "Early Indian..." p. 175. Sobre las generales de la obra pueden verse los comentarios de Kangle al *Arthasastra*, en Kane, op. cit., vol. I parte 1, así como Choudhary en "Kautilya's political ideas and institutions".

²⁷⁰ También conocido como *Cānakya* o *Visnugupta* de acuerdo con Kangle, op. cit., parte III p. 58

²⁷¹ Desde un cierto enfoque, el surgimiento del estado puede verse como un proceso integrador en el que una variedad de factores conducentes a conflictos son resueltos y controlados. Romila Thapar "From lineage to state" p. 8

²⁷² Vid. *Arthasastra* (AS) I. 5, 6 y 7. Para un estudio extenso sobre *rajadharma* vid. "History of Dharmasastra" de Kane, vol. III.

²⁷³ El propósito de todas estas teorías parece establecer una conexión causal entre la monarquía y el orden social: es decir, el orden social se origina con el establecimiento de la institución de la monarquía, y el origen de la monarquía es asimismo el origen de gobierno. Sinha "The development of Indian polity" p. 168. Nótese que existe una especie de solidaridad entre el rey y sus súbditos: la protección de los súbditos depende del rey, pero la salvación de éste depende de la felicidad de sus súbditos; *Manusmṛti* VIII. 398 "They declare that a king who affords no protection (yet) receives the sixth part of the produce, takes upon himself all the foulness of his whole people" vid. MS. VIII. 307 y Lingat, op. cit., p. 212 y sigs.

²⁷⁴ AS. I. 6. 11. vid. *Atri* I. 27.

Por lo tanto, el rey tenía una gran responsabilidad²⁷⁵ : éste existe entonces sólo para velar por la sobrevivencia del Estado²⁷⁶, así como para la promulgación y sostenimiento del dharmā²⁷⁷ y no para su glorificación personal. Por esta razón, las ciencias de la política absolutamente insistían en que el rey debía poseer auto-control²⁷⁸, aunque en realidad el tratado de Kautilya en ocasiones parece apartarse de la ortodoxia religioso-política y llega a defender prácticas francamente maquiavélicas para el aseguramiento del poder regio²⁷⁹.

Por su parte, un adecuado ejercicio de gobierno requería de la promulgación de la ley y de los deberes justos²⁸⁰, así como de la coordinación de varios ordenes legales dentro de la sociedad²⁸¹. Y es justamente en el Arthasastra donde por primera vez encontramos una aproximación comparativamente liberal (o secular) de la ley expresada por escrito.²⁸²

En tiempos de la monarquía, el sabha²⁸³ se volvió un cuerpo consultor de

²⁷⁵ Vid. Narada I. 31.

²⁷⁶ Su propósito principal era prevenir la separación de los distintos sectores de la sociedad, en otras palabras, hacer ver que la segmentación ya no era una solución viable a los problemas de tensión dentro de la sociedad. La meta es mantener un sistema de autoridad con el derecho de ejercer coerción tanto física como jurídicamente, así como darle suficiente poder a esta autoridad para mantener el orden y la ley y esperar la consolidación de su funcionamiento al mantener el sistema de leyes sociales. Romila Thapar "From lineage to state" p. 121

²⁷⁷ El rey es entonces Dharmapravartaka (dharmā aquí con el sentido de deber y ley) Arth. 3. 1. los poderes y prerrogativas del rey tenían la fuerza de la ley de facto, y esto terminó por reconocerse en los dharmashastra que luego buscaron restringir al rey de actos de tiranía. Sin embargo, los poderes de legislación del rey quedaban limitados a asuntos seculares, pues no podía intervenir en ordenamientos en los ordenamientos religioso - ritualísticos.

²⁷⁸ AS I. 6.

²⁷⁹ Puede verse el libro VII del AS.

²⁸⁰ AS. 3. 1. 38. También existían lagunas jurídicas en las que podía legislar así como normas que en la práctica podía modificar.

²⁸¹ La función judicial existe para la rajasthiti, la seguridad del estado o del reino, y es por esto que el arthasastra y los dharmasastra deben tenerse en cuenta.

²⁸² Vid. Arthasastra 3. 1. específicamente 39 - 45. Vid. Brhaspati I. 23 para el valor del Arthasastra como parte del sistema jurídico.

²⁸³ Ahora rajasabha. Sinha, op. cit., p. 5, vid. Lingat, op. cit., p. 216.

asuntos públicos²⁸⁴ e indirectamente ejecutivo, particularmente en asuntos jurídicos.²⁸⁵

El parisad²⁸⁶ real por su parte tomó el lugar de la samiti²⁸⁷: era un comité de expertos que podía opinar sobre alguna cuestión abstracta²⁸⁸; y bien podía tomar diversas modalidades; podía ser una reunión de brahmanes que aconsejaba al rey en cuestiones legales y políticas, o bien, podía funcionar como un consejo de ministros o funcionarios para el rey en todo tipo de asuntos. Sin embargo, no existe ninguna evidencia de que el rey o cualquiera de sus ministros quedara obligado por el consejo de su comité o de la asamblea.²⁸⁹ El poder de decisión pues, quedaba en manos del rey o del funcionario²⁹⁰. Pero la decisión de una asamblea tradicional, sobre todo en materia de costumbre, ya fuera para declarar, reformar o reinstituirla, podía estar segura de la aprobación real²⁹¹.

A nivel local²⁹², existía la asamblea, las reuniones de corporaciones (sreni)²⁹³ y el

²⁸⁴ Jogiraj Basu "India of the age of the Brahmanas" p. 113

²⁸⁵ Derrett "Rulers and ruled in India" en "Essays in classical and modern hindu law", p. 64. A los *sabhya* les competía decidir en asuntos de *dharmā*; estos pueden considerarse la verdadera fuente de *dharmā*, vid. Derrett "The concept of duty in ancient indian jurisprudence" en "The concept of duty in South Asia" p. 28 y sigs.

²⁸⁶ O *Mantri parisad*. El *Parisad* ha desempeñado una muy importante función en el desarrollo de las costumbres sociales y las Instituciones en el Hinduismo. Vid. Altekar, "Sources of Hindu Dharma", p. 48 y sigs.

²⁸⁷ Las asambleas tipo *samiti* y *vidatha* quedaron como recuerdos del pasado, según Romila Thapar "From lineage to state" p. 123.

²⁸⁸ Vid. Derrett "The concept of duty in ancient indian jurisprudence" en "The concept of duty in south asia" p. 30 y sigs.

²⁸⁹ Idem p. 65 y Sinha, op. cit., p. 5.

²⁹⁰ *Yajñ*. I. 312 "He should make his ministers, of persons who are) wise, born in good families (i. e., of those who are hereditary ministers), grave and pure. With them, or with the Brahmanas, and , afterwards, with himself (he should) deliberate the affairs of the State." Vid. lingat, op. cit., p. 211.

²⁹¹ Hay evidencia de que en tiempos antiguos se hacían esfuerzos por codificar las costumbres y de usar las compilaciones para verificar la validez de la acción del actor y el efecto de la costumbre en su caso. De modo que la prueba de la costumbre estaba en documentos escritos procurados por inquisición real llamados *sasanas*. Vid. infra.

²⁹² Para detalles sobre la administración de la aldea y de una localidad en general, puede verse Basham "The wonder that was India" p. 104 y sigs.

²⁹³ De acuerdo con Kane, *sreni* son gremios de artesanos tales como tejedores; op. cit., vol. III p. 487.

consejo de aldea (*gana*)²⁹⁴ que se ocupaban de todo tipo de asuntos incluyendo los judiciales a nivel local²⁹⁵. Al parecer, estos asuntos incluían decisiones civiles y penales²⁹⁶. El jefe de aldea poseía por sí mismo ciertos poderes judiciales de ejecución, según aparece en AS IV. 4²⁹⁷.

Las sanciones dependían esencialmente de la costumbre²⁹⁸, y por lo tanto en la convención social²⁹⁹; pero debido a que la autoridad de la costumbre llegaba a disputarse por quienes alegaban igualdad frente a diferentes costumbres, se sintió la necesidad de crear un fundamento, una base objetiva para normas de todo tipo,

²⁹⁴ Narada intr. I. 7. Tribunales estacionarios y no estacionarios según *Brhaspati* I. 2 El consejo probablemente estaría conformada por los ancianos de la aldea (vid. Derrett "Essays in classical and modern hindu law" p. 179 y *Narada*, intr. II. 18), y disfrutaba de una notable autonomía en asuntos locales, como en justicia, obras públicas, la administración de tierras comunes, de la propiedad de los templos, de la propiedad de menores, etc. Sinha, op. cit., p. 117.

²⁹⁵ Que seguramente se decidían por medio del arbitraje. vid. *Brhaspati* I. 28, II. 20 y *Narada* intr. I. 50. Esta jurisdicción incluía reglamentos o legislaciones aldeanas (definidas formalmente como costumbre) que restringían a los ciudadanos de ciertos actos o les requerían ciertos servicios. *Brhaspati* ya contempla actuaciones parciales o impropias de los árbitros en XXII. 15; para el rol que desempeñaba el árbitro, puede verse Derrett "The concept of Duty in ancient indian jurisprudence", en "The concept of duty in south asia" p. 23 y sigs.

²⁹⁶ *Dharmasthiya* y *kantakas odhana* en los términos del *Arthasastra*. La distinción entre las leyes civiles y las penales no ocurre hasta después de que se introduce la noción de *vyavahara* y se hace una división entre casos de propiedad y casos de lesión o daño; ya en el *Arthasastra* encontramos las secciones de *dharmasthiya* para la ley civil (AS 3. 10 - 20) y para las disposiciones penales, *kantakas odhana* (supresión de criminales) el libro cuarto; en *Manu* VII. 4 - 7 aparece una enumeración de capítulos legales, con dieciocho títulos, lo mismo que *Narada* en I. 16 - 19 (pueden compararse con el *Vishnumrti* cap. V que carece de un arreglo sistemático de las normas); *Arthasastra* cuenta con diecisiete títulos; *Brhaspati* II. 5 - 9 marca catorce títulos para patrimonio y cuatro para lesiones: es en esta compilación de leyes en la que por primera vez aparece de una manera clara la distinción entre lo civil y lo penal, vid. Kane, op. cit., vol. III. ps. 252 y sigs, y 485.

²⁹⁷ Asimismo, vid. Derrett "Rulers and ruled in India" en *Essays...* p. 71. La jurisdicción de los asuntos legales estaba muy descentralizada y diseminada entre varios elementos de la población; vid. Lingat, op. cit., p. 246.

²⁹⁸ Cualquier comunidad y asociación poseía poderes inherentes de exclusión, y esto significaba una penalidad casi tan severa como la de la muerte, pues el expulsado sólo tenía la alternativa de emigrar a otro país: si la comunidad excluía a alguien, se le negaba todo tipo de servicios y no podía relacionarse con sus vecinos. Este derecho al ostracismo estaba claramente dirigido como un mecanismo para salvaguardar la seguridad social, espiritual y jurídica de la comunidad. Vid. Derrett "History of indian law" p. 13. y "Religion, law and the state in India" ps. 86 y 116. Sobre las penalidades de ostracismo, negación de servicios y confiscación de bienes, véase *Yajñ*. II. 190., III. 295. Cumplida la penitencia impuesta, se le reintegra a la comunidad, *Yajñ*. III. 296. mediando la aprobación del rey, según Derrett, "Religion..." p. 86. En la corte del rey, la sanción es doble: *Narada* (apéndice. 53) "Punishment is pronounced to be twofold: corporal punishment and fines..."

²⁹⁹ Este hecho es más patente incluso en el procedimiento judicial: VS. IX. 20 "The claimant must declare his willingness to pay the fine (which is due in case of his being defeated)." Asimismo vid. Derrett "The concept of duty in ancient indian jurisprudence" en "The concept of duty in South Asia", p. 38

fueran legales o morales; y aquí es donde entra la labor de los dharmasastras³⁰⁰ que incluían un nuevo mecanismo, el vyavahara³⁰¹.

En sí, el procedimiento judicial, el vyavahara³⁰² proviene de los usos consuetudinarios y está íntimamente ligado a la noción de danda³⁰³, que como sabemos, es el atributo real por excelencia: de hecho danda y vyavahara llegaron a considerarse sinónimos³⁰⁴. Como podemos verificar en el capítulo III del AS de Kautilya³⁰⁵, el vyavahara aparece ya como un proceso propio de los tribunales independiente de asuntos teológicos y teleológicos³⁰⁶. El vyavahara es por lo tanto un medio para lograr la misión del rey de proteger a los súbditos³⁰⁷ (o liberar a los oprimidos³⁰⁸) e inflingir castigo (tanto retributivo como preventivo) a los infractores³⁰⁹. Vyavahara es entonces un mecanismo prevalentemente secular y un instrumento del estado.

³⁰⁰ Es importante notar que los *dharmasastra* no presumían ser un código completo que abarcara todos los tipos de litigio. Este hecho lo explica Derrett al sostener que el paso de la enseñanza oral, de las máximas orales a textos escritos legales aún no estaba completo; en "The role of the jurist in ancient indian law" en "Essays..." p. 140

³⁰¹ Vid. *supra*.

³⁰² De acuerdo con *Katyayana*, el significado literal de la palabra *vyavahara* es "lo que remueve varias dudas"; y su misión es descubrir la Verdad cuando hay una disputa; cada jurisconsulto tiene su propia noción de *vyavahara*. Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 246 y sigs. Con la idea de mundo fenoménico o mundo de la experiencia ordinaria aparece el término *vyavahara* en los *Vedantasutras*; vid. intr. de Georges Thibaut a "The Vedanta-sutras" p. XXVI. En el contexto jurídico, el término se refiere básicamente a la "corte del rey", vid. *Narada* I. 50 y Kane, op. cit., vol. III. Capítulo IX.

³⁰³ El gobierno real puede funcionar sólo con la ayuda del instrumento del castigo, *danda*, que es el hijo del Señor y protector de todas las creaturas, según el *Manusmṛti* VII. 14. Si el rey es soberano su deber es la aplicación de la ley (o castigo): es deber del rey perseguir o alejar a los malvados según el *dandaniti*, que es el eterno *vyavahara* o uso, según el *Santiparvan*, encarnado en los *Veda*; y es en virtud del propio *dandaniti* que el rey es el amo y señor del reino, *Ramayana* I. 41. Vid. AS 3. 1. 42.

³⁰⁴ Derrett "Vyavahara: light on a vanished controversy from an unpublished fragment" en "Essays...", p. 80

³⁰⁵ Puede verse también el estudio de Kangle al AS de *Kautilya* en vol. III, capítulo IX.

³⁰⁶ *Asimismo* vid. Derrett, op. cit., ps. 80 y 81.

³⁰⁷ *Atri* I. 28, *Vasīstha* XVII. 1, *Harita* II. 2, *Manusmṛti* (MS) VIII. 304, entre otros.

³⁰⁸ *Yajñvalkyā* I. 336.

³⁰⁹ *Yajñavalkya* I. 354., MS. VIII. 306., *Brhaspati* III. 91 y 94.

De acuerdo con nuestros textos, los tribunales³¹⁰ deberían estar constituidos por un grupo de por lo menos tres jueces³¹¹ concedores de las leyes sagradas. Dentro de este ámbito se debían encontrar también los tribunales de segunda instancia³¹². Pero otro tipo de tribunal sugerido era el que se requería en las fronteras³¹³: debían ser tribunales constituidos por tres ministros del rey con la finalidad de despachar los asuntos de la justicia real comercial.³¹⁴ Lo cierto es que al final y en la cima de todo el sistema judicial, aparecía el propio rey³¹⁵, suprema instancia judicial³¹⁶.

Al lado de este y como parte de la propia administración judicial se habrían de encontrar la policía y los grupos de defensa. El comisionado (*pradesta*), inspeccionaba la labor de los oficiales de distrito y de las aldeas; y en colaboración con los oficiales de distrito, los oficiales a cargo de conjuntos de aldeas (*gopas*) y los oficiales y jefes³¹⁷ de las aldeas se ocupaban de la pesquisa de los crímenes.³¹⁸

En términos generales, se trataba de un llamado estado benefactor que aportaba a la comunidad no sólo la fuerza de policía y seguridad jurídica, sino prosperidad

³¹⁰ Lamentablemente no podemos saber a ciencia cierta las particularidades de la práctica judicial ni la composición real de los diferentes tribunales; sólo podemos enunciar su composición según lo sugerían los autores de las diversas *smritis*, por lo que este apartado no pretende ser exhaustivo, sino más bien ejemplificativo: así que además de los tipos de tribunales mencionados en este apartado otros autores sugieren distintos tipos pero de naturaleza similar. Vid. Kane para una exposición detallada, op. cit., vol III. ps. 253, 271, 277, 281

³¹¹ Vid. Kangle. op. cit., p. 215. *Manusmrti* XII. 112 y vid. VIII. 11, *Brhaspati* I. 20. Pero el número de jueces varía, *Manusmrti* XII. 110 y 111, *Parásara* VIII. 19 y 20, *Vasistha* cap. III, y AS IV. 1 En este rubro entra el (los) individuos designados por el rey, *Narada* I. VII. et vid. *Brhaspati* I. 11. Respecto a los asuntos penales, estos quedaban al cuidado de tres funcionarios llamados *pradestr*.

³¹² Vid. *Narada* intr. I. 50, 65 y II. 40; *Brhaspati* I. 29 y sobretodo I. 30.

³¹³ Vid. Kangle. op. cit., p. 215.

³¹⁴ *Arth.* III. 1. Que por la naturaleza de los asuntos que entraban a su jurisdicción (derecho de gentes), eran tribunales especiales y seguramente muy expeditos.

³¹⁵ *Yajñavalkya* I. 360, II. 1; *Narada* I. 7; *Brhaspati* I. 3, 24 y III. 72.

³¹⁶ *Brhaspati* I. 31. Para el rey como tribunal de apelación vid. Kane, op. cit., p. 270 y sigs.

³¹⁷ Los jefes de las aldeas tenían la facultad de hacer negar los servicios a los infractores de la ley, así como expulsar a los criminales irredentos. *Arth.* III. 10 Según *Manusmrti* VII. 114 y sigs. El jefe de una aldea informará al jefe de diez aldeas de los crímenes cometidos en su aldea; y éste a los jefes de veinte aldeas y éste al de cien aldeas y así sucesivamente. Vid. *Vishnumrti* III. 12, 13 y 14; y *Manusmrti* VII. 116 - 117.

³¹⁸ *Arth.* III. 10 y IV. 4 y 6

general en todos los sentidos³¹⁹: El estado, tal como aparece en nuestros textos, no se limita a las instituciones de hacienda, del fisco, de administración de justicia, sino que se preocupa activamente por emprender obras de infraestructura y de utilidad pública³²⁰.

Smrti³²¹ o Dharmasastra (memoria judicial)

En los dharmasastras³²², se suele mencionar a la smrti como fuente principal de dharmas, seguida sólo por la "revelación"³²³. En un sentido amplio la palabra smrti se aplica a una parte completa de la literatura sagrada³²⁴: a saber, a los seis Vedangas³²⁵, a los poemas épicos y a los Puranas³²⁶, incluyendo en general a todas

³¹⁹ Con la fundación del imperio *Maurya*, la población vino a darse cuenta de la importancia de una organización política para garantizar el orden social y el bienestar general; esto anterior era el contenido de la conciencia política en la antigua India, y quedó reflejado en el *Arthasastra*. Es este el criterio que exaltaba al gobierno y por lo tanto al estado, sobre todas las demás instituciones; lo que dió lugar a la teoría de que la propia estructura social dependía de la maquinaria del gobierno. Sinha, op. cit., p. 109

³²⁰ AS libro II.; B. P. Roy. op. cit., p. 119., y también los poemas épicos dan amplias muestras de la actividad de un estado benefactor.

³²¹ Memoria (a veces tiene el sentido de explicaciones). Vid. Gucklich "The sense of Adharma" p. 11; Tradición (Lingat, op. cit., p. 9) El término difiere de *sruti* en tanto que no es una percepción oída directa de los preceptos divinos.

³²² Los más tempranos *dharmashastras* sólo mencionan como fuentes del *dharmas* al *Veda*; no mencionan a las *smrti* porque aún no eran populares o autorizados. Como en *Gautama* I. 1 - 2. "The Vedas, and the ethical rules, observed by those, well - versed in them (*Vedas*) are the source of virtue (morals)..." y en *Vasishtha*, I. 3 "The sacred law [has been settled by] the revealed texts. On failure of theis, the practice of the *sishas* (has) authority..."

³²³ Por ejemplo en *Yajñavalkya* I. 7; *Manusmrti* II. 7.

³²⁴ En principio y en breve, las *smrtis* se ocupan de los cinco grandes sacrificios (vid. *Kātyāyana* XIII. 1), de los *samskaras*, de los deberes de los cuatro *varnas*, de las reglas de penitencia (vid. supra), de las reglas de administración y las reglamentaciones sobre la ley positiva, así como el procedimiento civil y penal; Altekar "Sources of hindu Dharma" p. 6.

³²⁵ Vid. supra. El texto de *Yajñavalkya* I. 3 le da trascendencia a los *vedangas* como fuente de conocimiento y de *dharmas*.

³²⁶ Todas estas obras contienen reglas de *dharmas*; pero las obras cuyo objeto particular es abundar en estas normas son los *Vedangas*. Lingat, op. cit., p. 10. Vid. *Brhaspati* I. 23., *Yajñ*. I. 101. También puede verse Altekar "Sources of Hindu Dharma" p. 23 y sigs. *Yajñavalkya* I. 45 - 46 y sobre todo *Yajñ*. I. 3, es uno de los pocos textos legales con los que contamos que le dan a los *Puranas* rango de fuente de *dharmas*: "*Puranam, Nyaya, Mimamsa, Dharmasastra, Vedanga* [six], and the *Vedas* (four in number) - these fourteen are the roots of knowledge and religion"; puede compararse con el *Vyaśasmrti* I. 4 que dice "In matters of discrepancy between the *Srutis*, *Smrtis*, and *Puranas*, the former should be held as decisive, whereas the *Smrtis* should have preference in all topics where there should be a difference of opinion between them and the *Puranas*." véase también *Gautama* cap. XI, *Vyasa* III. 12 y *Us'anā samhita* III. 45. Asimismo, vid. Kane, op. cit., vol. V (p. 815 y sigs) para un estudio más detallado de *Purana*.

las obras ortodoxas no - védicas tales como la gramática de Panini³²⁷. En un sentido más particular, se usa específicamente para designar a los dharmasastra³²⁸. Y es aquí donde ocurre el otro uso del término "veda ", ya que toda tradición (independientemente de su contenido y origen) a fin de tener validez debe reclamar autoridad védica, por lo que se volvió casi inevitable sostener que las normas sástricas estaban contenidos implícita o explícitamente en los Vedas. Y es natural, toda vez que las smrti reflejaron las creencias y prácticas³²⁹ de la gente e influyeron tanto en los autores como en la propia gente ordinaria.³³⁰ Pero no debe considerarse a las smrti como meras copias de la sruti; las normas contenidas en la sruti son oscuras³³¹ y se aclaran de un modo más sistemático en las smrti³³².

Las smrti propiamente nacen de un conglomerado de máximas, de apotegmas o

³²⁷ Kane, op. cit., vol. I parte 1; p. 299.

³²⁸ En Manu II. 10 "But by sruti (revelation) is meant the Veda, and by Smrti (tradition) the Institutes of the sacred law (*dharmasastra*). ..." ; y en VS. LXXIII. 16 "And (let him utter) the Itihasa (Epics), Purana (Legends), and Dharmasāstra (Institutes of the Sacred Law).", en sentido parecido *Yajñavalkya* I. 45 - 46. Y de igual forma incluye a los *dharmasutras* (Bhanejri, op. cit., p. 4) así como a los comentarios y a los *nibandhas* o digestos que datan ya desde el 600 a.C. Derrett, op. cit., p. 153.

Vid. Kane, op. cit., vol. I. p. 299. En este caso, la *smrti* suele estar compuesto de tres partes: *achara*, o regulaciones pertinentes al rito religioso y ceremonias, así como a los deberes de los hombres; *vyavahara* y *Prayaschitta* o el que se ocupa de la penitencia por los pecados cometidos. M. N. Dutt en intr. a "The Dharam sastra".

³²⁹ Que por supuesto, tenían sólo un valor transitorio. En el caso de las normas de tipo *smrti* que están basada en la costumbre (*drshtharata-smritis*) no se consideraba necesario citar a la autoridad de los *Vedas*; se esperaba que quedara tácitamente entendida: esto es, no era necesario asumir al *Veda* como su fuente, sino sólo de aquello que no se podía conocer de otra manera. Entre las normas visibles se cuentan aquellas relacionadas a la ciencia política y a las relaciones internacionales, es decir aquellas ramas e las que las necesidades de flexibilidad y rapidez priman; como podemos apreciar en el *Arthashastra* no es la consecución del *dharma* el objetivo inmediato. En cambio, si no hay una dimensión práctica a la regla de *smrti* (*adrstartha*) podemos suponer que la regla deriva de los *Veda*, y por lo tanto posee poder espiritual compulsivo (estas normas por regla general se refieren al culto). Vid. Sheldon Pollock "From discourse of ritual to discourse of power in Sanskrit culture" en *Journal of ritual studies* 4/2, verano de 1990, p. 320. Al parecer, fueron las costumbres del Norte y del Este de la India las que quedaron representadas en los *sastras*, Derrett, "Religion, law and the state in India", p. 91

³³⁰ Kane, op. cit., p. 302.

³³¹ Vid. supra. "...but as most men depend in their reasonings on others, and are unable to ascertain by themselves the sense of sruti, they naturally rely on smrtis, composed by celebrated authorities, and try to arrive at the sense of sruti with their assistance;..." comentario de *Sankara* a los *Vedantasutras* II. 1.1.

³³² Como los ejemplos anteriormente vistos. Vid. infra.

aforismos³³³, que servían en lugar de un texto escrito³³⁴: es indudable que en un principio los dharmasastra fueron manuales compuestos por los maestros de las escuelas védicas para guía de los estudiantes, y que paulatinamente se refinaron con adaptaciones y puestas al día³³⁵. Y como estas normas por un largo periodo de tiempo existieron solamente en la memoria de los eruditos terminaron por concebirse como "smṛti", y por extensión, de ese modo también se le designó al libro o compilación en el que se encontraban plasmadas dichas normas³³⁶. Al principio, se les tenía por autoridad únicamente en un ámbito restringidos; sólo después se les reconoció como fuente de derecho sagrado aplicables a todos los arios³³⁷; sin embargo, las reglas de las smṛtis no se consideraban poseedoras de una autoridad inherente³³⁸, como la śruti; siempre existe la posibilidad de ponerlas en tela de juicio, lo que nunca sucede por supuesto con la propia revelación: la smṛti deriva su autoridad de factores externos a ella, (primordialmente de los Veda³³⁹, o de las personas entendidas en la literatura védica). De hecho, algunas de sus reglas habrían de ser utilizados para dotar de autoridad a las smṛtis, rastreando fuentes normativas, como lo expuesto más

³³³ Los *Bhasya* (comentarios) retuvieron esta forma de colección de aforismos cortos redactados en prosa, acompañados por el respectivo comentario; cabe indicar que sin las glosas y los comentarios, algunos de las *smṛtis* principales habrían sido en parte ininteligibles. Vid. Altekar "Sources of Hindu Dharma" p. 25 y sigs. y la intr. de Dutt a "The Dharmasastra". Vid. Kātyāyana XIV. 11.

³³⁴ Eran obras destinadas a auxiliar al estudiante en la memorización de los textos. Vid. Kalidas Nag, "The diplomatic theories of Ancient India and the 'Arthasastra'" cap. II, p. 252 en Journal of Indian history. y Derrett "The concept of duty in ancient indian jurisprudence" en "The concept of duty in South Asia" p.40

³³⁵ Son obras escritas primeramente en la forma de *sūtra* (hilo), o sea en aforismos o expresiones muy condensadas y abstractas, con la clara intención de memorización, aunque ininteligibles hasta la explicación y comentario del maestro. Lingat, op. cit., p. 10 Las más importantes entre ellas, como es natural dado el carácter ritualístico de los Vedas eran los *kalpasūtras* vid. supra.

³³⁶ Por ejemplo *Parāśara samhita* I. 16 dice "Through your grace I have heard these Dharma s'astras narrated to me, and I have committed them to my memory as well".

³³⁷ G. Bühler en introd. a "The laws of Manu".

³³⁸ Según sostenía la filosofía *Mīmāṃsā*, todo conocimiento, con excepción del de la acción de recordar (*smṛti*) o memoria, tenía validez por sí mismo. Dasgupta "A history of indian philosophy" p. 372.

³³⁹ "...it is a recognised principle that *smṛti*, in so far as it agrees with Scripture, is authoritative;..." dentro del comentario de *Sankara* para II. 2. 44 de los *Vedantasūtras*. *Manusmṛti* II. 7 "Whatever law has been ordained for any (person) by Manu, that has been fully declared in the Veda: for that (sage was) omniscient."

arriba para el caso de las inferencias³⁴⁰ aportadas por pasajes descriptivos, del mismo modo que las historias y narraciones explicativas (*arthavada*)³⁴¹.

Por su parte, la escuela *Mimamsa*³⁴² con *Jaimini*³⁴³ de plano propuso la teoría de que todos los textos védicos podían ser utilizados para inferir las disposiciones de la ley³⁴⁴, por lo que a contrario sensu ningún presupuesto contenido en alguna *smṛti* tenía valor alguno si estaba en conflicto con la *śruti*³⁴⁵; más si no existe oposición entre ellas, ha de seguirse la regla de la *smṛti* como si fuera un norma *śruti*³⁴⁶.

La escuela de *Mimamsa* y los escritores de las *smṛtis* llegaron a desarrollar la

³⁴⁰ Según *Vedantasutra* I. 2. 25 "(And) because that which is stated by smṛti (i. e.. the shape of the highest Lord as described by smṛti) is an inference (i.e. an indicatory mark from which we infer the meaning of śruti)." Este tipo de inferencia (anumana) también es un medio de prueba como veremos más arriba; en términos de teoría del conocimiento, se le considera la contribución más valiosa de la escuela de *Nyaya*. El *Vedantasutra* es una de las ramas del *Mimamsa* de acuerdo con George Thibaut en "The Vedanta-sutras" vid. supra.

³⁴¹ Material explicativo, contra los *vidhis* o normas. Explicación necesaria según reza la tradición puesto que ninguna parte de la *smṛti* fue escrito en vano.

³⁴² Literalmente "pensamiento profundo, reflexión", que aplicado a la filosofía se traduce como "reflexión o exposición sobre los Veda". Hay que distinguir dos ramas del *Mimamsa*: el más temprano, conocido como *Purva Mimamsa* y el más tardío, *Utara Mimamsa*; es el *Purva Mimamsa* (conocido también como *karma mimamsa*) el método que utiliza la *smṛti* y particularmente el *dharmasastra* (uno debe usar para la *smṛti* el mismo método de interpretación que se usa en la *śruti*): el *Purva Mimamsa* se propone sistematizar al *karmakhanda*, es decir, la parte completa de los *Veda* que se ocupa de la acción (primordialmente de la acción en los sacrificios); su disciplina hermana ocupada también con la sistematización del *karmakhanda* es la de los *Kalpasutras* (vid. infra); la característica principal de la escuela es su adhaerencia a los *Veda* como autoridad infalible del *dharma*. vid. Sharma "A critical survey of indian philosophy" p. 211 y sigs., Hiriyanna "Outlines of indian philosophy" p. 298 y sigs. Su método se puede expresar del siguiente modo: 1. Se formula una cuestión; 2. se refutan las dudas acerca de su legitimidad; 3. Se muestran los métodos erróneos de tratarla; 4. se los refuta; 5. se presenta la solución verdadera como conclusión inevitable de toda la discusión; en Heinrich Zimmer "Philosophies of India" p. 466 y sigs.

Finalmente, en *Yajñ*. I. 3 aparece *Mimamsa* con el rango de fuente de Conocimiento y de *dharma*. vid. también *Us'aná Samhita* III. 45. Véase también Kane, op. cit., vol V (p. 1152 y sigs)

³⁴³ A quien se le atribuye la fundación de la escuela del *Mimamsa*, o por lo menos, es la fuente principal de autoridad de la escuela mediante su *Mimamsa sutra*, compuesta según se cree hacia el tercer siglo a.C.; aunque su ámbito de estudio se extendía más allá de la figura del *dharma*, su influencia en el desarrollo de la literatura sobre *dharma* ha sido imortante, sobre todo en lo referente al método de interpretación. Vid. Lingat "The classical law of India" ps. 9, 148 y sigs. Dasgupta "A history of Indian philosophy" p. 370.

³⁴⁴ Vid. *Manusmṛti* II. 7. Lingat, op. cit., p. 149 y sigs. y Altekar, op. cit., p. 14.

³⁴⁵ En el mismo sentido el comentario de *Sankara* para II. 1. 1 de los *Vedantasutras* "...where there is contradiction (between śruti and smṛti) (smṛti) is to be disregarded; in case of there being no (contradiction) (smṛti is to be recognised) as this is inference (of smṛti being founded on śruti)..."

³⁴⁶ *Vedantasutras* II. 1. 1. "... those smṛti which follow śruti are to be considered as authoritative, while all others are to be disregarded...", en comentario de *Sankara*; del mismo modo si la *śruti* calla, la autoridad de la *smṛti* es igual a la del *Veda*. Sobra decir que, como se ha mencionado, la *smṛti* aquí aparece como una autoridad secundaria. Vid. Lingat, op. cit., ps. 13 y 14.

teoría de que los textos védicos eran en realidad más numerosos de lo que suponemos, pero que muchos de ellos se habían extraviado; de modo que si alguna autoridad védica podía encontrarse para algunas de las normas de las smrtis, era porque los textos védicos particulares en los que originalmente habían estado enunciados se perdieron en tiempos posteriores³⁴⁷. De esta teoría nació la posición de que dichas smrtis tenían una autoridad propia igual a la de la sruti³⁴⁸ y que en el caso de conflicto entre estas categorías, se permitía una elección entre una y otra.³⁴⁹

Con el paso del tiempo, las circunstancias empezaron a favorecer el punto de vista de las smrtis sobre los de la sruti; éstas se hacían cada vez más ininteligibles, en tanto que las smrtis, escritos en sánscrito clásico, expresaban claramente sus propósitos. El hecho es que en el tiempo de la literatura smrti temprana (ca. 400 a.C. a 500 d. C)³⁵⁰ la religión védica ya había cesado de estar en boga y sus textos habían dejado de ser comprensibles³⁵¹; sin embargo, está claro que seguía siendo reverenciada porque, como hemos visto, se le consideraba como conocimiento revelado. Al parecer, los escritores de sastras se habían dado cuenta de que la vieja tradición védica iba claramente en contra de las nuevas prácticas de la sociedad; sin

³⁴⁷ Como podemos apreciar, uno de los puntos que más preocupaba a la escuela había sido el hecho de que otros textos aparte de los *Vedas* y prácticas diversas a la aceptadas en el *Veda* constituían en la vida diaria actos que cuentan como *dharma*; desde esta perspectiva la *smrti* vendría a significar el material que alguna vez existió en el *Veda*, y que ahora es recuperable por inferencia por medio de las reformulaciones del lenguaje y de la práctica. vid. Sheldon Pollock, op. cit., p. 323 y sigs., Lingat, op. cit., ps. 13, 14 y 158. y Altekar, op. cit., p. 8.

³⁴⁸ La autoridad védica para una regla de *smrti* puede darse ya sea citando palabra por palabra al texto del *sruti* o si no el fondo, cuando se supone que se había perdido. Vid. Altekar, op. cit., p. 8. El canon védico de este modo se vuelve una fuente de legitimación ilimitada, siempre y cuando los agentes de los textos y de las prácticas sean aquellos que participan de la cultura védica; pues en última instancia, es la naturaleza de estos agentes la que convalida o no a las *smrtis*; por esta razón, ningún texto budista podía ser válido en el ámbito del *dharma*, puesto que las personas que "recordaban" tales obras, rechazaban la conducta social que estaba vinculada con los deberes de casta; Sheldon Pollock, op. cit., p. 328.

³⁴⁹ Siguiendo efectivamente los mismo criterios utilizados en la solución de un conflicto entre dos normas de *sruti*, por la que las dos son consideradas "ley con validez". *Manusmrti* II. 14 "But when two sacred texts (*sruti*) are conflicting, both are held to be law; for both are pronounced by the wise (to be) valid law." vid. *Manusmrti* II. 15. *Gautama* cap. I. "...In a conflict between two equally authoritative opinions on a particular subject, one of them must be followed." vid. *Manu* II. 14.

³⁵⁰ Romila Thapar en "Ancient indian social history", p. 27.

³⁵¹ Altekar, op. cit., p. 9.

embargo, no estaban dispuestos a cuestionar ni a confrontar a la tradición, pero tampoco a las nuevas ideas y creencias³⁵². Así que la sociedad³⁵³ aceptó el cambio, ya que las normas derivadas de las *smrti*, si bien eran nuevas, estaban más en consonancia con las nuevas prácticas que la misma *sruti*. Por eso los escritores de *dharmasastras* y los comentaristas raramente se refieren a los pasajes védicos como fuentes directas de sus normas³⁵⁴, a pesar de que continuamente citan la autoridad de otras *smrtis* para fundar sus puntos de vista³⁵⁵. Y es natural, pues como se ha visto en otra parte, los *Vedas* habían callado en muchos de los temas que tocaban los *dharmashastras*, y puesto que efectivamente plasmaban por escrito una tradición que sólo tácitamente existía en la sociedad, las *smrtis* empezaron a ser considerados como textos provistos de verdadera autoridad³⁵⁶; aunque cabe reiterar que sólo difícilmente se cuestionaba abiertamente el contenido de una *sruti*; por el contrario, ordinariamente se esgrimía alguna teoría para aparentar que no se estaba confrontando la autoridad de la *sruti*, sino que se le estaba interpretando de una manera nueva³⁵⁷.

³⁵² Por ejemplo, un pasaje de *sruti* declara que el hijo de otro y adoptado por uno no puede ser sustituto para un hijo real pero la sociedad de *smrtis* adoptó el punto de vista de que un hijo adoptado era tan bueno como uno natural (vid. infra); entonces para suplir la regla se acuñó la teoría de que una *smrti* basado en un pasaje descriptivo o historia contenida en un pasaje de *sruti* (*arthavada sruti*), no tenía tanta autoridad como una derivada de un *viddhi sruti* que plasmaba una norma definitiva.

³⁵³ O la comunidad de eruditos.

³⁵⁴ A diferencia de los autores de los *dharmasutras*; puede verse *Kātyāyana* XVI. 12 y 15; XVII. 12; XXV. 2, etc.. Pero en el *Manusmṛti* es en un sólo pasaje donde aparece citada la autoridad védica: IX. 20 "If my mother, going astray and unfaithful, conceived illicit desires, may my father keep that seed from me", that is the scriptural text". De hecho en el *kātyāyana* aparece ya citado la *smrti* con autoridad, en XVIII. 11; en XXIII. 7. Un ejemplo muy interesante aparece en *S'ā'ta'tapa* III. 27, donde se cita directamente al *dharmasastra* "He should give unto a learned Brahmana, as laid down in the S'āstras..." vid. Altekar, op. cit., p. 9.

³⁵⁵ Es evidente que tácitamente se reconocía que la *sruti* no era la la fuente principal de autoridad, en lo que respecta a los *dharmasastra*, y que sus normas estaban basadas primordialmente en costumbres, tradiciones y convenciones aceptadas por la sociedad. Idem.

³⁵⁶ Por ejemplo ya en *Haritasmṛti* encontramos "The sruti and the smṛti are the two eyes of the Brahmanas created by God..." I. 25.; lo mismo en Atri I. 344. En *Manusmṛti* II. 10 "But by sruti (revelation) is meant the Veda, and by Smṛti (tradition) the institutes of the Sacred law; those two must not be called into question in any matter, since from those two the sacred law shone forth." vid. *Manusmṛti* IV. 155

³⁵⁷ Ya hemos hecho referencia a las teorías del *Purva mimamsa*.

Con todo, las nuevas circunstancias no suavizaron por completo los conflictos de normas; con el paso del tiempo y la composición de cada vez más *smrtis*³⁵⁸, se suscitó la cuestión de la autoridad de las *smrti* entre sí. Los comentaristas empezaron a redarguir soluciones en diversos sentidos: por ejemplo si se llegaba a suscitar un conflicto entre *smrtis*, habría de prevalecer la opinión de la mayoría; sin embargo, en casos especiales, los líderes de la sociedad debían sopesar la situación y decidir en favor del punto de vista más benéfico³⁵⁹. De este modo, así como en el pasado se permitía la opción de elegir cuando se suscitaba un conflicto entre pasajes de la *sruti*, ahora del mismo modo, entre textos de *smrti* que entraran en disputa³⁶⁰. Este principio hizo que las *smrti* más actualizados fueran tan autorizados como los más antiguos³⁶¹: ciertamente, los autores antiguos eran venerados, pero las leyes que habían acuñado

³⁵⁸ Vid. supra.

³⁵⁹ El *Gobhilasmti*, citado por Lingat, op. cit., p. 159 y Vyasa citado por Altekar, op. cit., p. 21. Vid. *Vasishtha* I. 1. Una posición acorde es la que dice que el conflicto debe resolverse por la razón, los dictados de la equidad o por las circunstancias del caso: *Yajñavalkya* II. 21 "If there is a conflict between two legal points, equity should supersede law..." y *Narada*, intr. I. 40 en el mismo sentido; *Brhaspati* XXVII. 2 "In the case of a conflict between two smrtis (texts of law), equity should be resorted to; when the law-books are inapplicable that course should be followed which is indicated by a consideration of the circumstances of the case." y *Yajñavalkya* I. 368 "Knowing [the nature of the] crime, country, time, strength, deed and wealth, [the king] should mete out punishment unto a culprit."

³⁶⁰ Hay que advertir que esta no es una solución que pueda ser generalizada, a no ser como último recurso: en un contexto judicial se ha de pronunciar por una alternativa en contra de otra. De modo que en principio no se puede admitir en términos prácticos esta clase de conflicto sino cuando ya no se presenta otra solución; véase Lingat, op. cit., p. 158 y sigs.; pero lo más interesante del caso es que los *sastras* llegan a elevar el principio a rango de fuente de dharma: con la posibilidad de la elección se presupone la apelación al criterio individual, o sea a la satisfacción de la conciencia personal; y así se debe interpretar *Manusmrti* II. 7. "The whole Veda is the (first) source of the sacred law, next the tradition and the virtuous conduct of those who know the (Veda further), also the customs of holy men, and (finally) self-satisfaction." (puede verse también *Yajñ.* I. 7 en este mismo sentido). Aunque no es una fuente propiamente material de la ley (no define los términos de la ley), por lo que se le restringió en su ámbito de aplicación, no obstante, prevalecía el razonamiento personal frente al conflicto de leyes o frente a un pasaje oscuro. vid. Altekar, op. cit., ps. 31 y 32.

³⁶¹ No es de sorprenderse pues que las *smrtis* "en verso" quedaran sumidos en tradiciones ficticias, o leyendas mitológicas respecto a sus orígenes, ya fuera porque su verdadero origen había quedado en el olvido, o hubieran sido inventados para investir a las nuevas obras de una autoridad divina. Vid. por ejemplo *Manusmrti* II. 7. Nótese que ningún dharmasutra inicia con una descripción de su propio origen, mucho menos de la creación. Vid. G. Bühler en introd. a "The laws of Manu". En el propio *Manusmrti*, tan pronto como se identificó su autoría con el padre de la humanidad, no es de extrañar que lograra su posición tan destacada entre los libros de leyes.

eran ya obsoletas³⁶²; los autores modernos no gozaban del prestigio de los antecesores pero sus puntos de vista iban más en consonancia con los nuevos usos³⁶³; al sostener el principio de la opción, los comentaristas en realidad estaban sentando las bases teóricas para la integración de un sistema que permitiera a los nuevos usos y costumbres vetar a los anteriores.³⁶⁴

Por otra parte y respecto a estos escritores a quienes tanto hemos mencionado, se considera en términos generales que la autoría de la mayoría de las *smrtis* es en buena medida anónima³⁶⁵; sin embargo, sobresalen los nombres de muchos de los autores en los propios sastras: tenemos nombres como *Manu, Atri, Vishnu, Harita, Yajñavalkya, Us'ana, Angirá, Yama, A'pastamva, Samvartta, Katyayana, Vrihaspati, Parás'ara, Vyasa, S'ankha, Likhita, Daksha, Gotama, S'átátapa, y Vasistha, como promulgadores de Dharmasastras,³⁶⁶ se mencionan adicionalmente a *Garga, Pracheta, Kas'yapa* ³⁶⁷ y a *Marichi, Pulastya, Bhrigu, Narada, Visvamisra, Devala, Ris'yas'ringa, Boudhayana, Paithinashi, Javali, Samantu, Paraskara, Lokakshi, Kuthumi, Kanva, Kaundinya, Galava, Cyavana, Châgaleya, Vâmana, Vyâghra, S'ambhu, S'atyayani, S'alankyayana, Satyavrata, Vrddha-Manu, Brhan-Manu,* entre*

³⁶² Pueden compararse con *Manu, Yajñavalkya, Narada y Brhaspati a Gautama, Apastambha, Sânkha, Vas'istha, Harita, etc.*

³⁶³ Ciertamente las costumbres sociales nunca permanecen estacionarias; se gestan cambios que las nuevas *smrtis* han de contemplar. Por ejemplo, uno de los más notables fue que en la época de las *smrti* se hizo un cambio de énfasis respecto a la teoría que señalaba como únicos sujetos capaces de salvación a la población considerada dos veces nacida, impidiendo que los sudra tuvieran acceso al contenido de los *veda*; ya en *Atrismrti* I. 18 encontramos "By following his own religion even a S'udra enjoys the celestial region"; sin embargo, a la larga, también se les dió acceso a los *sudra* a los textos de *smrti* y los *Purana*. Compárese *Gautama* XII. 4 - 6 y *Atri* I. 19 con *Atri* I. 375 "These, failing to understand the Vedas, study the Dharma-S'astras; those, failing to understand the Dharma-S'astras, study the Puranas...".

³⁶⁴ Altekar. op. cit., p. 22

³⁶⁵ Vid. Derrett en "History of Dharmasastra" p. 14.

³⁶⁶ *Yajñavalkya* I. 4 - 5.

³⁶⁷ *Parás'arasmti* I. 13 - 15.

otros;³⁶⁸ muchos de cuyas obras aún nos son desconocidas³⁶⁹.

Entre todos ellos, es en el Manusmṛti³⁷⁰ donde aparece por primera vez en un dharmasastra lo que pueden llamarse instancias de derecho positivo (vyavahara)³⁷¹; pero recordemos que al Manusmṛti se le reconocen expresamente sus criterios conectados con todo el cuerpo de deberes religiosos;³⁷² es pues en definitiva con Yajñavalkya³⁷³, y sobre todo en Narada³⁷⁴ y Brhaspati³⁷⁵ donde se le dió un nuevo trato al proceso, más secular y mucho más especializado (aunque siguiendo todavía en

³⁶⁸ En *Padma Purana*, citado por Dutt en "The Dharmasastra", y Altekar, op. cit., p. 18. También en el *Mahabharata* aparecen nuestros estudiosos del derecho: por ejemplo en *Anushasana Parva*, XCIII podemos ser testigos de conversaciones entre *Vasishtha*, *Vishvamitra*, *Atri*, *Gotama*, *Bhrigu*, *Angira*, entre otros.

³⁶⁹ Cualquier erudito (*brahman*) que había completado sus estudios védicos, y conocía bien los textos básicos, después de estudiar con especialistas en el sastra podía emprender un estudio profundo de cualquier sección o secciones de la disciplina, compilando los textos básicos y resumiendo las opiniones de los comentaristas que tuviera al alcance; de modo que diversas lecturas variantes sobrevivieron, muchas fueron eliminadas de las compilaciones, pero otras llegaron a ser muy conocidas; vid. Derrett "History of Dharmasastra" p. 15. Por ejemplo, el *Kátyāyanasmṛti* I. 1 nos dice "...I shall fully point out the Regulation of all the rites mentioned, but not made clear, by Gobhila, as also of other [religious] works."

³⁷⁰ El supuesto autor del *Manusmṛti* fue *Bhrigu*, entre el tercer siglo a.C. y el segundo después d. C.; al parecer, el *Manusmṛti* es una reelaboración de un antiguo *dharmasutra*; G. Bühler en "The laws of Manu" y Jolly en "The minor law books". Vid. Kane, op. cit., p. 306 y sigs. Según una tradición recogida del *Skandapurana*, existen en realidad cuatro versiones del código de Manu, la de *Bhrigu*, *Narada*, *Brihaspati* y *Angiras*, Jolly en intr. a "The minor law-books".

³⁷¹ En la enseñanza del derecho así como en su desarrollo se requiere, en cualquier sistema jurídico, criterios teóricos si no es que teorías formales; como ya hemos visto, en el caso de la costumbre, la ley como expresión de los ideales de justicia de un pueblo, puede existir y subsistir sin mayores argumentaciones o formalidades. Con todo, el desarrollo de la ley en la India antigua no se debió a la actividad de legislación, sino precisamente en la labor de los comentaristas (*bhasya*) y de los escritores de digesto (*nibandha*).

³⁷² *Manusmṛti* caps. I al VI; vid. *Vadantasutra* II. 1, comentario de *Sankara*.

³⁷³ Que se considera uno de los más importantes, detrás sólo del *Manusmṛti*. Es una obra posterior y más sistemática que el *Manusmṛti*; es una obra muy vinculada al *Yajurveda* blanco y afín al *Vishnusmṛti* (o *Vishnudharmasutra*). vid. Kane, op. cit., vol. III ps. 421 y sigs.

³⁷⁴ También conocido como *Naradiya dharmasastra*. En conjunto el *Naradasmṛti* es posterior sin duda al *Manusmṛti* que por tradición es un epítome de una compilación mayor de la que poseemos de las leyes de Manu (de 100 000 slokas). Sin embargo, es una exposición independiente de todo el sistema de leyes civiles y penales. Es probablemente la única *smṛti* conservada en el que la ley se estudia sin referencias a penitencias u otros temas religiosos; por lo que es decididamente más avanzado que el de *Vishnu* y la de *Yajñavalkya*. Julius Jolly en introd. a "The institutes of Vishnu" y en "The minor law - books". *Narada* sin duda está basado en el *Manusmṛti* según Kane, vid. vol. III de su "History of Dharmasastra" y probablemente sea posterior también a *Yajñavalkya*, ps. 467 y sigs.

³⁷⁵ Probablemente contemporáneo del *Naradasmṛti*; no sólo amplía sino corrige al *Manusmṛti* en varias partes del *vyavahara*. Vid. Julius Jolly en introd. a "The minor law books". Vid. Kane, op. cit., vol. 3 p. 484 y sigs.

mucho la autoridad y los presupuestos del *Manusmṛti*³⁷⁶, particularmente *Brhaspati*³⁷⁷).

Con todo y no obstante las diferencias de trato, el común denominador y el punto de partida de todos estos *sastras* seguía siendo la enseñanza védica respecto al *dharmā*³⁷⁸, por lo que la tarea básica de los *sastras* suponía indagar la conducta humana apegada al propio *dharmā*³⁷⁹: la solución a los problemas prácticos debía responder a las necesidades del *dharmā*, es decir, en cómo mantener el *dharmā* en la conducta que se prescribía o en el litigio que se resolvía. Y como era de esperarse, tampoco se cuestionó la presuposición de que los individuos quisieran obtener mérito religioso³⁸⁰ a través de sus respectivos deberes³⁸¹, vehículos del *dharmā*³⁸². Su énfasis estaba en primer lugar (aunque paulatinamente menos³⁸³), en el significado oculto o transmundo que el pueblo le atribuía a los actos rituales³⁸⁴ y en las penitencias ordenadas por su falta de cumplimiento³⁸⁵; y sólo en segundo lugar, a las acciones que se juzgan de puramente sociales; en principio, pretende ocuparse de cada fase

³⁷⁶ Vid. *Brhaspati* XXVII. 3.

³⁷⁷ Vid. *Brhaspati* V. 3.

³⁷⁸ Como fuente principal de derecho sustantivo.

³⁷⁹ Por ejemplo, si el infractor aceptaba su culpabilidad y el verdadero derechohabiente se mantenía en sus derechos, se decía que el *dharmā* había prevalecido.

³⁸⁰ *Manusmṛti* II. 3 "The desire (for rewards), indeed, has its root in the conception that an act can yield them, and in consequence of (that) conception sacrifices are performed; vows and the laws prescribing restraints are all stated to be kept through the idea that they will bear fruit."; vid. MS. VI. 36. vid. Derrett "History of Dharmasastra" ps. 19 y 20.

³⁸¹ *Manusmṛti* I. 87 "But in order to protect his universe He, the most resplendent one, assigned separate (duties and) occupations to those who sprang from his mouth, arms, thighs and feet.", vid. MS II. 25 y vid. infra, nota 107.

³⁸² Durante este periodo, el estudio del *dharmā* traspasó los límites de las escuelas y dejó de ser puramente esotérico; se volvió en sus aspectos moral y ritualístico propiedad de sectas y sincretistas, y en su aspecto político y jurídico, del hombre público. Vid. Derrett, "Religion, law and the state in India", p. 100. Aquí la articulación del *dharmā* consiste en *vama - ashrama* (casta y etapa de la vida).

³⁸³ Véase el *Naradasmṛti*.

³⁸⁴ Vid. infra para el vínculo entre *Kalpasutras* y *dharmasutras*, y luego *dharmasastras*. *Samvartasmṛti* I. 227 "This most sacred Dharma-S'āstra (Religious Institute) was described by Samvarta. By studying it, a Brahman attains to the eternal abode of Brahma."

³⁸⁵ El *dharmasastra* a veces nos deja con la impresión de que el deber de una reunión de Brahmanes iniciaba y terminaba con la imposición de una penitencia, la supervisión de su aplicación y la readmisión a los privilegios de casta; vid. Derrett, "Religion, law and state in India", p. 85. *Yasmṛti* I. 1. "The Dharma-S'āstra (Religious code), the object of which is to discourse on penance, is founded on the duties of the four Varnas." Vid. *Apastambha* I. 1, *Yajñ.* II. 301. y *Manusmṛti* X. 131 y cap. XI.

de la vida³⁸⁶. Es evidente que la naturaleza del sastra le exigía ir mucho más allá del ámbito legal: harmónicamente incluía por lo tanto normas espirituales, sociales, morales y legales.

Todas estas normas contenidas en las smrti eran en principio vinculatorias, puesto que se creía que los autores no sólo resumían los vedas³⁸⁷, sino que reproducían en términos más prácticos algunas partes del veda que se habían perdido³⁸⁸, como hemos visto, en tiempos antiguos. De modo que dejar de realizar el acto estatuido, por lo menos traía aparejado la comisión de un pecado³⁸⁹, lo que a su vez causaba desgracia y podía acarrear renacimientos poco afortunados³⁹⁰; esto ya de por sí nos demuestra que una acción que está prohibida o prescrita por una norma

³⁸⁶ Por ejemplo vid. caps. II - VI del *Manusmrti*, LIX. 27 - 30 del *Vishnusmrti*.

³⁸⁷ La solución de la ortodoxia en la antigua India requería referir todas las disputas con un contenido teórico al conocimiento del pasado, es decir a las smrtis, de donde se podía citar o inferir la autoridad védica.

³⁸⁸ Es tarea del *dharmasastra* enseñar sendos ámbitos, pues los problemas de evitar un mal renacimiento eran tan reales como las de evitar la prisión. Derrett "Essays in classical and modern hindu law" p. 179.

³⁸⁹ Por el que había qué hacer una penitencia real; por ejemplo en VS. XXXVII. 35, XL. 2 y principalmente en el cap. XLVI. Asimismo, puede verse cualquier *dharmasutra*. De este modo, una persona que cometía un robo por ejemplo, estaba obligado a llevar a cabo una expiación personal y la restitución de la cosa; pero si la parte afectada llevaba el asunto al rey, estaba obligado a la restitución y a pagar una fianza o multa.

³⁹⁰ Puede verse como ejemplo prácticamente todo el *Satatapasmrti* (SS); algunos ejemplos particulares aparecen en SS I 3 - 7, II. 1, II. 48 - 56

contenida en el sastra no significa necesariamente que sea ilegal³⁹¹ o que tenga siquiera algún alcance jurídico³⁹², pero es cierto que no siempre es posible hacer la distinción y hay que esperar a considerar los efectos del incumplimiento³⁹³; con todo hay que tomar en cuenta también la jurisdicción específica de los tribunales religiosos, pues las ofensas de naturaleza puramente religiosa se podían castigar más no en los tribunales del rey³⁹⁴. Quizá esté por demás decir que los dharmasastras no podían quedar modificadas por los reyes, ni por asamblea alguna, sino que sólo podían ser comentados por los eruditos calificados, y en sus funciones; por eso, sin importar la ley que el rey autorizara para sus cortes, el asunto de los dharmasastras

³⁹¹ Ya en el *Brhadanyaka Upanishad* (2. 3) vemos normas no vinculativas como: "Sé obediente; da (regalos); sé misericordioso" y ahora en *Yajñ.* I. 122 tenemos pasajes como "Abstention from cruelty, truthfulness, not stealing, purity, control of the senses, charity, mercy, self restraint and forgiveness, are the religious practices for all" y I. 123 "[One should] perform actions shorn of crookedness, and dishonesty, according to [the nature of] age, intellect, wealth, words, dress, learning, family and deeds." Este y otros pasajes previamente vistos constituyen normas típicamente no - vinculativas en términos de derecho positivo: como podemos apreciar, no existe un término en el que la obligación deba cumplirse, y más importante, visto que el cumplimiento de dicho mandamiento está estipulado con miras a un objeto trans-social (incremento del mérito espiritual del individuo). Algunas de las normas son por lo tanto meramente declaratorias (normas morales y algunas de las religiosas), en cuanto que sólo describen una conducta, mientras que otras son constitutivas de obligaciones (religiosas y jurídicas). Hay que notar que a ciertas obligaciones que formalmente no sólo vinculaban en conciencia, no se les podía exigir su cumplimiento debido a dificultades procesales o a la política (por ejemplo, los contratos celebrados durante la noche, en el *Arthasastra*), por lo que quedaban en el ámbito de nuestras actuales obligaciones morales, cuyo cumplimiento es potestativo. Con todo, es pues evidente que buena parte de los dharmasastras se ocupaban de asuntos que nunca entrarían en la vida práctica, del mismo modo que las normas sástricas regularmente no eran coercitivas mediante proceso legal. Vid. sigs. dos notas.

³⁹² Suele ser de conocimiento común cuándo una norma es obligatoria y cuándo no lo es; asimismo, debe tomarse en cuenta que la práctica de normas varía según su contexto, de lugar a lugar, de tiempo en tiempo: algunas comunidades habrían estado más preocupadas que otras para el cumplimiento de un determinado deber. Véase por ejemplo en *Brhaspati* XXVII. 20 - 24.

³⁹³ Ya podemos ver que el sistema de leyes que nos ocupa extiende sus presupuestos de obligaciones legales a aquellas de tipo moral y religioso; sin embargo, en sentido estricto, se podía ser negligente con sus deberes y aún mantener sus derechos legales: Los escritores de las compilaciones seguramente entraron en la cuenta de que todas las normas que tuvieran su eje en una guía para la vida debían tener su punto de referencia en ella, pero el mero hecho de que sólo se condene una acción en los libros de leyes no significa que la acción quedara afectada de invalidez: se requiere que la ley así lo declare, para que una invalidez sea consecuencia de una condena.

³⁹⁴ Es evidente que el *sastra* otorga al rey poder para castigar únicamente una parte de las faltas, pues para la comisión de pecados se prescribe *prayascitta* o penitencia. Ya hemos visto ejemplos, vid. *supra*

no perdía su validez³⁹⁵. Y con esto, tradicionalmente se viene creyendo que los *dharmashastra* establecían de forma definitiva el conocimiento en cuestiones de tipo religioso y jurídico³⁹⁶, pues no sólo en el ámbito de la conciencia se creía que no existía distinción entre una y otra³⁹⁷. Adicionalmente, sabemos que todo comentador³⁹⁸ que escribió en el tiempo de las dinastías hindúes tenía la intención de que sus lectores tomaran en serio cada declaración respecto a deberes positivos y abstenciones, que se suponían habrían de ser seguidos³⁹⁹. Estos lectores no podían ser otros que los líderes espirituales y los miembros de la judicatura, que colateralmente eran los propios consejeros de los reyes y de los funcionarios.⁴⁰⁰ Lo cierto es que la base del sistema es el Brahmanismo⁴⁰¹, y donde los *brahmanes* conformaban los tribunales⁴⁰², donde eran consejeros de la ley, donde el *sastra* era el cuerpo de normas aplicable para atender a un conflicto (y nada decía la costumbre o

³⁹⁵ Con todo, en tanto que la autoridad que aplicaba la ley era esencialmente religiosa, podemos darnos cuenta ya desde esta etapa que las normas por sí mismas persistían, en virtud de su propio mérito y no sólo en razón de una sanción extramundana que fungiera el papel de fuente; por ejemplo, a la propiedad se le considera meramente temporal, pues afecta transacciones relativas a propósitos mundanos (y puede compararse con lo conducente al fuego consagrado que no da lugar a acciones de naturaleza ni fines seculares). Por lo tanto, las leyes podían ser vinculatorias a pesar de la falta de una sanción religiosa, si no por otras razones, consideremos los negocios jurídicos y transacciones que los hindúes realizaban con los indígenas no arios del territorio así como con los extranjeros. *Kumarila* citado por Derrett, op. cit. ps. 80 - 81. Compárese las nociones de propiedad entre el *Manusmrti* y el *Naradasmrti*.

³⁹⁶ *Considérese Brhaspati* I. 5 "...and a judicial assembly of this sort, in which the king examines causes attentively, is comparable to an act of religion."

³⁹⁷ Pandey "Pre-Samkara Advaita Philosophy" p. 81

³⁹⁸ Vid. infra, nota 432.

³⁹⁹ Vid. Derrett, op cit., p. 80. En la práctica, los comentarios no obligaban a los tribunales.

⁴⁰⁰ Recordemos que es el rey el que se ocupa de que la ley se aplique, en tanto que es obligación del Brahman declarar el sentido y alcance del *sastra*; el pasaje más explícito en este sentido es el pasaje de *Vasishtha* cap. I "...The three castes shall remain under the Brahman's control. The Brahmana shall declare their duties and the king shall carry them into practice...." y en *Brhaspati* I. 34 tenemos que "A Brahman is a root of the tree of justice..."

⁴⁰¹ Se le da una importancia y una consideración exageradas a la posición de los sacerdotes en la literatura jurídica, donde aparecen como los "sostenedores" del mundo: *Vishnumrti* XIX. 21 "The Brahmanas sustain the world." Refleja, en breve, los puntos de vista de quienes se encontraban en el poder y que esperaban inculcar sus modos de dominación a través de la jerarquía de casta, la intocabilidad, etc. Por lo que se puede ver, los métodos de Hinduización corrían no sólo por vías religiosas, sino por las legales también.

⁴⁰² *Brhaspati* III. 72 "...or let him entrust a Brahmana with the judicial business", igual a *Mausmrti* VIII. 9; *Brhaspati* III. 74 "Let the king appoint as judges men of good families, for whom the ceremonies (of initiation and so forth) have been performed, and who are eager in keeping religious vows..."

era ambigua), donde las partes en un litigio practicaban diferentes costumbres⁴⁰³, y en cualquier otro asunto donde el sastra disponía parámetros adecuados⁴⁰⁴, las fuentes no-sastricas quedarían en principio subordinadas⁴⁰⁵.

A diferencia del periodo anterior, aquí ya hay claras muestras de la elaboración y desarrollo de un sistema judicial⁴⁰⁶: como hemos visto, ya se distinguían las leyes civiles de las penales, se desarrollaron más las instituciones sociales - jurídicas, las normas propiamente legales empezaron a tener valor por sí mismas, y la conducta de los jueces comenzaba a ser regulada; pero a pesar de todo, la "justicia" continuaba persiguiendo las directrices de la casta⁴⁰⁷. Y por otro lado, los frecuentes comentarios e interpolaciones a los sastras terminaron por minarlos⁴⁰⁸, hasta que el sastra se volvió poco a poco más alejado de la práctica⁴⁰⁹: el sastra terminó por preparar su propia relegación en lo relativo a los negocios y a la vida práctica, pero sin renunciar jamás al ámbito más privado y personal del individuo, que fue siempre su objetivo; de hecho el propio sastra parece reconocer la incompatibilidad de lo que sucedía en el

⁴⁰³ O donde fracasara la aplicación de este criterio.

⁴⁰⁴ En caso de disputa entre personas de diferentes castas o de diferentes ocupaciones, o entre personas morales o institucionales de diferentes reinos, o entre los residentes de diferentes países, pueblos, aldeas, se haría referencia en primera instancia a los *dharmasastra*. Vid. Derrett, "Religion, law and the state in India" p. 110.

⁴⁰⁵ El *sastra* no era como los códigos modernos, y no tenía ninguna fuerza obligatoria excepto por la jurisdicción que detentaban aquellos que se guiarían por sus dictados o por los principios jurídicos que en ellos estaban contenidos.

⁴⁰⁶ Es decir que tanto el sistema judicial como las normas empezaban a sostenerse por su propio pie; consideremos lo siguiente: algunas instancias que entran en el ámbito del derecho civil, que entonces se consideraban de contenido religioso, y que tenían a una fuente religiosa como el modelo de sus normas vinculatorias eran: el matrimonio, la adopción, y la sucesión (de las que ya hemos hecho referencia); en cada uno de estos casos el objeto de la norma es objetivamente sostenible, independientemente del argumento religioso que lo acompañara, que ya no es de valor sustancial.

⁴⁰⁷ Vid. *Manusmrti* l. 88 - 91, *Brhaspati* . cap. II, *Yajñavalkya* l. 10. Vid. Derrett, op. cit., p. 92. A juzgar por las inscripciones y otras fuentes, la ley sástrica en realidad se aplicaba poco, Derrett, op. cit., p. 107.

⁴⁰⁸ Su propósito había sido reinterpretar las declaraciones tradicionales de la ley para que coincidieran con tantas costumbres (aprobadas) como fuera posible.

⁴⁰⁹ Vid. Derrett, op. cit., p. 91.

mundo externo y lo que éste mismo estipulaba⁴¹⁰. La *smṛti* impuso pues un estándar imposible⁴¹¹; la literatura completa se volvió más visionaria que práctica por lo que es muy difícil de decir qué parte del *śāstra* se administró en la práctica⁴¹². A la par, la costumbre jurídica viene creciendo y cobrando más fuerza en tanto que crece el rango de su aplicabilidad.

A juzgar por lo que hemos visto, la inclinación de la ley hindú no era la imparcialidad⁴¹³, sino el ámbito de lo sagrado; tanto *Brhaspati* como *Narada* señalan la regla por la que no debía llegarse a ninguna decisión judicial sólo en base al *śāstra*, pues podía provocar una violación de *dharma*⁴¹⁴: incluso un ladrón podía ser considerado honesto y un buen hombre, pecaminoso, en un procedimiento judicial que sólo sigue la letra de la ley⁴¹⁵.

Nadie estaba ciertamente por encima de la ley, pero la ley no era igual para

⁴¹⁰ *Brhaspati* II. 12; El *śāstra* de ninguna manera es el requerimiento principal: ante la corte del rey los litigantes no esperaban ser juzgados bajo los lineamientos estrictos de *smṛti*; Derrett "Essays in classical and modern hindu law" p. 183. El tribunal no necesita conocimiento de *smṛti* sobretodo si el o los litigantes eran de una casta a la que no se le aplicaba, cuando ni podían tener conocimiento de las *smṛtis*; vid. *Kautilya* III. 1 44 - 45. vid. *supra*.

⁴¹¹ La visión hindú era la de una sociedad ordenada, en donde cada uno cumplía con su tarea asignada, que contribuiría a crear un sentimiento de comunidad y lealtad al grupo social o casta, proveyendo además seguridad económica y psicológica. Thapar, "Ancient indian social history" p. 36. Vid. Derrett "Essays in classical and hindu law" p. 185

⁴¹² Derrett. "Religion, law and the state in India". p. 80

⁴¹³ Según nuestros estándares teórico - jurídicos de igualdad objetiva.

⁴¹⁴ *Brhaspati* II. 12 "No sentence should be passed merely according to the letter of the law. If a decision is arrived at without considering the circumstances of the case violation of justice will be the result."

⁴¹⁵ *Brhaspati* II. 14 "Dishonest men may seem honest, and honest men dishonest, so that wrong notions may be easily created; therefore, sentences should be passed after due consideration of the circumstances only." *Brhaspati* II. 13. "The issue of the lawsuit may convert a thief into an honest man, and an honourable man into an offender. Māndavya acquired the reputation of a thief in consequence of a decision passed without considering the circumstances of the case."

Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 485 y sigs.

todos⁴¹⁶: Por ejemplo, si el rey aplicaba la ley estrictamente según los estatutos de los dharmasastras, que en contenido y en carácter eran Brahmánicos, qué posición podía tener el practicante de una ideología distinta a la imperante⁴¹⁷ en un tribunal⁴¹⁸? ¿Y qué le podía ser más displicente que ser juzgado y más aún, gobernado por un sistema de leyes que representaba al ideal Brahmánico de la autoridad del Veda, de la superioridad del brahman⁴¹⁹ y de la santidad del rito sacrificial?⁴²⁰ .

Por lo tanto, se habría de requerir implementar una visión más práctica para relajar las prescripciones de la ley⁴²¹, sin menoscabar su autoridad. Y probablemente se llegaría a la conclusión de que la ley debía ser desembarazada de sus elementos religiosos más intransigentes⁴²². No debemos dejar de recordar que uno de los objetos del estudio de los sastras había sido la obtención del cielo y el evitar transmigraciones desfavorables, o de plano la reencarnación per se.⁴²³

⁴¹⁶ Ya sabemos que el énfasis en los sastra está en los deberes (o en las obligaciones), sin embargo, a juzgar por el marco jurídico que nos ofrecen las compilaciones, los derechos y prerrogativas estaban restringidos a las clases privilegiadas. Vid. Romila Thapar, "Ancient indian social history" p. 35.

Vishnumsmrti V. 2 "In the case of a Brahmana no corporeal punishment must be inflicted."

Vishnumsmrti V. 35 - 36 "For abusing a man of his own caste, he shall be fined twelve Panas"

"For abusing a man of a lower caste, he shall be fined six (panas)"

Vid. *Manu* VIII. 337 y sigs.

⁴¹⁷ No todos deseaban seguir manteniendo y acatando el sistema de castas ni la autoridad de los Vedas. *Manusmrti*. XII, 95 "All those traditions (smrti) and all those despicable systems of philosophy, which are not based on the Veda, produce no reward after death; for they are declared to be founded on darkness." MS. XII. 96 "All those (doctrines), differing from the (Veda), which spring up and (soon) perish, are worthless and false, because they are of modern date." Véase también Romila Thapar, "Ancient indian social history" p. 32 y sigs.

⁴¹⁸ *Manusmrti* IX. 228 "Gamblers, dancers and singers, cruel men, men belonging to an heretical sect, those following forbidden occupations, and sellers of spirituous liquor, let him instantly banish from his town." MS. IV. 30 "Let him not honour, even by a greeting, heretics, men who follow forbidden occupations, men who live like cats, rogues, logicians (arguing against the Veda), and those who live like herons." y *Brihaspati* I. 33 "They who are ignorant of the customs of the country, unbelievers, despisers of the sacred books... should not be consulted in the decision of a cause."

⁴¹⁹ *Manusmrti*. I. 98 "The very birth of a Brahmana is an eternal incarnation of the sacred law; for he is born to (fulfil) the sacred law, and becomes one with Brahman."

⁴²⁰ Vid. Sinha, op. cit., p. 189.

⁴²¹ Considérese por ejemplo *Vishnumsmrti* XXVII. 30 "Studying irreligious books"; 31 "Atheism" (compárese con *Gautama* XXII. 1) y 34 "Thus have the crimes in the fourth degree been enumerated."

⁴²² Sinha, op. cit., p. 190.

⁴²³ Vid. *Vishnumsmrti* XLIV

Es un código de conducta que está bien lejos de ser universal⁴²⁴. Pero no podemos negar que los autores de los sastras empezaron a admitir formas alternativas respecto a la conducta y al deber como modos de llenar o reparar lagunas, lo que a su vez paulatinamente permitió que se relajara la rigidez del sistema en beneficio de grupos no ortodoxos y otros que quedaban de plano desfavorecidos⁴²⁵ en las normas legales sástricas.

Así pues, a pesar de que la *sruti* y las smrtis eran universalmente reverenciadas, al reconocer a la costumbre sancionada o sadâcara como fuente de dharma⁴²⁶, el derecho hindú aportó un nuevo mecanismo para atraer cambios en las instituciones sociales, religiosas y jurídicas.

⁴²⁴ Vid. Derrett, op. cit., p. 90.

⁴²⁵ Las *smrtis* nos dicen bien poco o nada respecto a las costumbres de los *mlecchas*, de los *kirâtas*, de las tribus que habitan los bosques y los montes, o de otros grupos de *anyajias*, que aunque numerosos e importantes, la jurisprudencia no llegaba a incluirlos. vid. Derrett, "Religion, law and the state in India", p. 79. *Vishnusmrti*. XL. 1 "Receiving anything from a (Mlekkha or other) despicable person (even though not as present, but in the form of interest, &c.), traffic (even with articles that are not forbidden to sell), subsisting by moneylending (even without exceeding the legitimate rate of interest) ... are crimes rendering unworthy to receive alms."

⁴²⁶ Y autorizar al consejo de ancianos o *Parisad* a decidir las nuevas situaciones,

COSTUMBRE⁴²⁷

La tercera de nuestras fuentes de la ley, en orden de importancia según la exposición de dharmasastras como los de Manu⁴²⁸ y Yajñavalkya⁴²⁹, es la costumbre⁴³⁰. La costumbre, sin embargo, es una fuente que ya conocían los escritores anteriores a la canonización de la smṛti; de modo que autores como Gautama⁴³¹ y Vasīṣṭha⁴³² señalan a las prácticas de los sabios como la segunda fuente del dharma. Este tipo de práctica está definida en el Manusmṛti como smṛtisīla⁴³³ y se refiere a las tradiciones y costumbres como las han aceptado aquellos que conocen los Vedas, y las inferencias que se han de extraer de su conducta y carácter⁴³⁴ basados en partes del Veda que ahora no están disponibles⁴³⁵; son las prácticas observadas por los

⁴²⁷ Las palabras empleadas para designar costumbre son *sīla* (conducta), *samaya* (convención o uso), *ācāra* o *sadācāra* (las prácticas de los buenos) y *sistācāra* (las prácticas de quienes han recibido instrucción), las tres últimas con idéntico significado; los autores antiguos no hacen ninguna distinción entre *sīla* y *ācāra*. Vid. Kane, op. cit., p. 826 y sigs. y Lingat, op. cit., p. 14 y sigs. El término *caritra* también lo usan *Kautilya* y *Brhaspati* para designar cosyumbres acordes y opuestas al *dharma* hindú. Y finalmente, se usa el término *samacara* para referirse a las costumbres de llamadas castas puras.

⁴²⁸ *Manusmṛti* II. 6. "The whole Veda is the (first) source of the sacred law, next the tradition and the virtuous conduct of those who know the (Veda further), also the customs of holy men, and (finally) self satisfaction." MS. II. 12 "The Veda, the sacred tradition, the customs of virtuous men, and one's own pleasure, they declare to be visibly the fourfold means of defining the sacred law."

⁴²⁹ En el mismo sentido *Yajñavalkya* I. 7. "Śrutis, Smṛtis, conduct of pious men, self-love, desire begotten of perfect determination are held [to be the] sources of religion."

⁴³⁰ Dice el *Mahabharata*, en *Santiparva* 262 "Amongst diverse conflicting ordinances, some succeed in comprehending duty by observing the acts of the good."

⁴³¹ *Gautama* I. 1 - 2. "The Vedas, and the ethical rules, observed by those, well - versed in them (Vedas) are the source of virtue (morals)..."

⁴³² *Vasīṣṭha*, I. 3 "The sacred law [has been settled by] the revealed texts. On failure of this, the practice of the *Sisthas* (has) authority...."

⁴³³ También se llama *sistācāra* que se le considera el criterio o norma apropiada proveniente de la práctica de los *sistas* para distinguir lo que es *dharma* en las en las cambiantes circunstancias de la vida.

⁴³⁴ Este enunciado va mano en mano con la afirmación de los intérpretes de la escuela de *Jaimini* que los preceptos de la *smṛti* han sido respetados desde tiempos inmemoriales por los sabios, perfectos conocedores de los textos védicos. vid. Lingat, op. cit., p. 13. y Altekar, op. cit., p. 11 y sigs. Por lo que los requisitos de costumbres válidas son las que los que la escuela del *Purva mimamsa* dictó para las *smṛti*: deben ser antiguas, no deben oponerse ni al *sruti* ni a la *smṛti*; deben ser de tal naturaleza que sean consideradas obligatorias por la gente respetable, y observados a conciencia por los *sistas*; vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 876.

⁴³⁵ En primera instancia, tanto *smṛti* como *sadācāra* tienen la misma autoridad, pues ambos están basados inferencialmente en los Vedas; pero hay una diferencia que los distingue: primero, que la costumbre estaba basada en un *smṛti*, y luego, que el *smṛti* estaba basado en un texto extraviado de *sruti*. Vid. MS. XII. 109. Esta presunción le atribuye por lo tanto sólo un tercer lugar al *sadācāra*. Vid. Kane, op. cit., vol. III p. 850 y sigs. y Altekar, op. cit., p. 35.

sista⁴³⁶ que han sido heredadas tradicionalmente de generación en generación⁴³⁷; de ello no debemos deducir sin embargo, que todas las prácticas de los sistas tuvieran autoridad en asuntos de dharma⁴³⁸; son los propios sastras los que nos dan indicios del tipo de conducta al que se refieren estas prácticas⁴³⁹, como en el caso de la conducta relacionada a las diversas ocupaciones⁴⁴⁰ y la conducta que se espera de los dos-veces-nacidos⁴⁴¹. La intención y significado de los pasajes parece decir que el acara por sí mismo, a la par que otras normas de conducta declaradas en la smṛti y en la śruti es trascendental⁴⁴². Y como éstas, el sadācara pretende tener como ámbito

⁴³⁶ *Manusmṛti* XII. 109 "Those Brahmanas must be considered as Sistas who, in accordance with the sacred law, have studied the Veda together with its appendages, and are able to adduce proofs perceptible by the senses from the revealed texts."

⁴³⁷ *Manusmṛti* II. 18 "The custom handed down in regular succession (since time immemorial) among the (four chief) castes (varna) and the mixed (races) of that country, is called the conduct of virtuous men." *Mahabharata*, en *Santiparva*, 262 "I follow the practices of high souled and benevolent men of advanced years who with their children's children live in the due observance of the ordinance laid down in the scriptures." Estos pasajes ilustran el temor de que un cambio en la actitud social puede provocar un daño inesperado; hay que recordar además, que en cualquier sociedad temprana la costumbre es la norma suprema de conducta. MS. IV. 178 "Let him walk in the path of holy men which his fathers and his grandfathers followed; while he walks in that, he will suffer no harm." Vid. MS. IV. 156 y 158.

⁴³⁸ Sólo ciertas prácticas en la vida diaria son consideradas sistācara, pues hay muchos otros actos que son comunes a todos los hombres (incluyendo los sistas). Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 844.

⁴³⁹ VS. LXXI. 90 "Those customs, which have been explicitly ordained in revealed and in traditional texts, and which are practised by the virtuous, must always be observed by a righteous man with subdued passions." Es a estas prácticas de los sistas, consignadas por escrito a lo que se llama ācara; Lingat, op. cit., p. 53.

⁴⁴⁰ *Manusmṛti* IV. 155 "Let him, untired, follow the conduct of virtuous men, connected with his occupations, which has been fully declared in the revealed texts and in the sacred tradition (smṛti) and is the root of the sacred law."

⁴⁴¹ Sólo ellos eran capaces de velar por el fuego sagrado y de poseer la enseñanza védica. VS. LXXI. 89. "Thus he (the householder) must observe established customs." VS. LXXI. 91 "By adhering to established usage he attains to old age; this is the way to obtain the state in the next life which he desires, and imperishable riches, this is the way to destroy the effect of (bodily) marks foreboding future misfortunes." y VS. LXXI. 92 "He who observes the usages established among the virtuous, who is a believer in revelation, and free from ill-will, lives a hundred years, even though he does not possess any external marks of prosperity." Vid. *Manusmṛti* I. 108 en siguiente nota.

⁴⁴² Hay que recordar que muchas de las normas de conducta recogidas en las smṛti y en la śruti proceden de la costumbre. MS. I. 108 "The rule of conduct is transcendent law, whether it be taught in the revealed texts or in the sacred tradition; hence a twice-born man who possesses regard for himself, should be always careful to (follow) it." Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 875. Debemos entender que ācara no es una fuente de dharma por ser consuetudinaria, sino porque de ese modo la consideran los conocedores del dharma, o porque está expresamente prescrita en los Vedas; con lo que podemos afirmar que la verdadera fuente de sadācara es el Veda. El criterio es que una norma consuetudinaria sólo puede reemplazar a una norma derivada de los textos sagrados a condición de que esta presente las mismas características de una regla de dharma; vid. Lingat, op. cit., p. 178 y sigs., y 198.

espacial de validez no sólo al país de los arios⁴⁴³, sino todas partes⁴⁴⁴.

Sin embargo, el peso exacto de la palabra *acara* (o *sadâcara*) ha venido cambiando de época en época, de región en región, y de comentarista a comentarista⁴⁴⁵: es sólo entre los escritores de la época más temprana, como *Gautama*, *Vasishtha* y el propio *Manu*, en que el *acara* que debía seguirse era lo observado o declarado por los *brahmanes* virtuosos⁴⁴⁶, y de donde la regla general que debía observarse sostenía que estos modelos de conducta eran válidos y tenían carácter vinculatorio⁴⁴⁷ en tanto no contravenieran lo estipulado por las propias escrituras o en ausencia⁴⁴⁸ de ellas; y es natural que se creyeran costumbres generalizadas, pues en esos días no existían límites territoriales para ciertas prácticas ni doctrinas⁴⁴⁹; sin embargo, los comentaristas posteriores ya no admiten este principio

⁴⁴³ *Aryâvarta* o *Brahmâvarta*; está claro que se están refiriendo a costumbres territoriales.

⁴⁴⁴ *Vasishtha* I. 5 dice "Religious practices and customs [which prevail in the country lying] to the South of the Himalaya and to the north of the Vindhyâ, must be every where acknowledged, but not different ones [are to be considered] as sacred laws." Y sólo en su ausencia, pueden tomarse en cuenta las costumbres locales: *Vasishtha*, cap. I "...In the absence of (express) revealed texts Manu has declared the laws of the countries, castes and families." Decir que el *sadâcara* es una fuente del *dharma*, en realidad parece implicar que la conducta de todos debe regirse por los Brahmanes; vid. Lingat, op. cit., p. 180.

⁴⁴⁵ Debieron escribirse seguramente *smrtis* en las diferentes regiones de la India para sostener el uso de las diferentes costumbres. Por eso los comentaristas señalan que los autores de las *smrtis* deben ser siempre breves y no dar detalles que serían irrelevantes en su localidad. Derrett "The role of the jurist in ancient indian law" en "Essays..." p. 144. Pero la incapacidad (o la negativa) de los autores de compilar con detenimiento los usos y costumbres se debía en buena parte a la imposibilidad real de conocerlos en detalle (además, debemos tomar en cuenta aquello que respondía a sus nociones particulares de moralidad); y por otra parte, el carácter misionario y didáctico de los *sastras* que procuraba educar en el sistema brahmánico a los juristas que vivía bajo dominios de los monarcas hindúes; sin embargo, al reconocerse que estos podían diferir grandemente de las prácticas actuales, se dió amplio margen para que los presupuestos normativos procesales fueran suplidos por otros criterios en algunas secciones de los *dharmasatras*. En donde se mantuvo dogmática la obra fue en aquellos capítulos de aspectos religiosos y ritualísticos en que fuera obvio que no se atraería la disconformidad social. Vid. asimismo Lingat, op. cit., p. 183.

⁴⁴⁶ Las prescripciones que encontramos en estos textos se refieren probablemente a un periodo en el que la escisión con los budistas y jainistas era aún reciente; en Kane, op. cit., vol. III. p. 883.

⁴⁴⁷ *Gautama*, cap. XI. "...Injunctions found in the Vedas, Vedangas, Puranas, and customs of a country or family, and racial usages, not incompatible with those injunctions, are the factors which should determine the decision of a royal tribunal in these cases..."

⁴⁴⁸ *Manusmrti* XII. 108 "If it be asked how it should be with respect to (points of) the law which have not been (specially) mentioned, (the answer is), 'that which Brahmanas (who are) Sistas propound, shall doubtlessly have legal (force).'"

⁴⁴⁹ Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 878. y lingat, op. cit., p. 200.

general⁴⁵⁰. Gradualmente pues, aún todo uso que no tuviera un propósito secular bien definido o visible vino a quedar justificado, incluso a volverse vinculatorio, lo mismo que los usos de los sudras se volvieron fuentes de obligaciones y de protección-coerción real⁴⁵¹. Por si fuera poco, incluso algunas costumbres contrarias a lo estipulado por la sruti vinieron a considerarse válidas⁴⁵²: en los países del sur, se come ganado vacuno⁴⁵³ y se permite la unión con una prima del lado materno⁴⁵⁴; en el Este, comen pescado y sus mujeres son promiscuas y en el norte, las mujeres se embriagan y son promiscuas;⁴⁵⁵ en Khasa el hermano de un difunto puede tomar a la cuñada que ha enviudado⁴⁵⁶; entre los Parasikas se puede cohabitar con la propia madre⁴⁵⁷; entre otros grupos el reclamo del interés es mayor al permitido;⁴⁵⁸ lo importante a notar es que ninguno de los mencionados puede quedar sujeto a

⁴⁵⁰ Vid. Altekar. op. cit., p. 43 y sigs. Pero incluso en algunas instancias, los autores tempranos como el del *Manusmṛti* y el del *Vishnusmṛti* permiten que los usos en la sociedad se consideren preferentes a los preceptos de los sastras: *Gautama*, cap. XI "... Customs obtaining among traders, rearers of cattle, money lenders and artisans, should be respectively taken into consideration in adjudicating the contentions of these people. A king should learn all about these usages from the members of those respective guilds, and award what is found due to each in conformity with the principals of equity and good conscience...." A la larga, la *sadācara* va a desempeñar un papel importante tanto como un instrumento de actualización y abrogación; será un elemento decisivo en el desarrollo de la ley hindú.

⁴⁵¹ El cambio en las circunstancias hizo del *ācara* un instrumento actualizado, mientras que la *smṛti* respondía a las necesidades de una sociedad anterior. Vid. Radhakrishnan "The cultural heritage of India", vol. II p. 312.

⁴⁵² En un país como la India, donde las costumbres son tan diferentes, la aplicación más práctica de la ley tiene que ser la diversidad de interpretación.

⁴⁵³ *Brhaspati* (Br.) II. 29. "The maternal uncle's daughter is taken in marriage among twice - born inhabitants of the South. In the central country (Madhyadesa), they become labourers or artisans, and eat cows."

⁴⁵⁴ *Brhaspati* XXVII. 19 "Forbidden practices are found among the southerners in the present day, (such as) matches with a maternal uncle's daughter, in spite of the prohibited degree of relationship on the mother's side (causing such unions to be illegal)." compárese con *Brhaspati* II. 29.

⁴⁵⁵ Br. II. 30 "The inhabitants of the East are fish-eaters, and their women engage in promiscuous intercourse. In the North the women take intoxicating drinks, and in their courses have intercourse with men."

⁴⁵⁶ Br. II. 31. "The people of Khasa marry the widow of a brother who has died..." comárese con Br. XXVII. 20 "The highly reprehensible custom of a brother living with his deceased brother's wife, and the delivery of a marriageable damsel to a family is found in other countries."

⁴⁵⁷ Br. XXVII. 21 "What is more, matches with the mother occur among the Pārasikas..."

⁴⁵⁸ *Narada* I. 105 "This is the general rule for interest to be paid on loans. These are special rules according to the local usages of the country where the loan has been made." *Narada* I. 106. "In some countries the loan may grow till twice the amount of the principal has been reached. In other countries it may grow till it becomes three, or four, or eight times as large as the principal." Vid. nota 517.

penitencia o castigo a causa de esta conducta criticada como "reprehensible"⁴⁵⁹; si bien con la única salvedad de que la costumbre no se practique con mala fé, en cuyo caso el poder ejecutivo quedaría autorizado a imponer un castigo⁴⁶⁰. Cabe aclarar no obstante, que quien siga aquellas costumbres particulares (como se han enunciado) en cualquier otro país distinto del en que originalmente se practicaban, comete indudablemente un pecado castigable: en relación a estas costumbres, su autoridad debe quedar restringida sólo a su país respectivo⁴⁶¹.

Con esto, el ámbito de aplicación del *sadâcara* se amplía y queda referida como la serie de prácticas que no están opuesta a las leyes⁴⁶² de los países, de las castas ni de las corporaciones⁴⁶³, y por la que el rey debe velar en concordancia con la ley sagrada.⁴⁶⁴ Como podemos ver, aquí hay un importante cambio de énfasis en favor de la costumbre común: ahora es la conducta de los hombres virtuosos que puede tomarse en cuenta siempre y cuando no entre en conflicto con las costumbres de la gente⁴⁶⁵.

⁴⁵⁹ Br. II. 31. (vid. Br. II. 29 y 30, *infra*) "... These men are not subject to the performance of a penance or to punishment on account of any such offense." El criterio es que cuando cuando los litigantes no son arios y no están vinculados a los *sastra*, sus costumbres no pueden considerarse repugnantes al *sastra*.

⁴⁶⁰ Br. XXVII. 22 "Others after lending grain, take twice as much back in the autumn season and occupy the embanked land, after having received twice the amount lent."

Br. XXVII. 23. "Though the principal has been repaid. This is reprehensible also. Such forbidden practices (the king) should check (when they are resorted to) through folly."

⁴⁶¹ Vid. Lingat, *op. cit.*, p. 196 y sigs.

⁴⁶² Por ley debemos entender aquí a la compilación de reglamentos, normas o cualquier convención que se defina conforme al consentimiento de la gente del país; debe conservarse siempre por escrito y con el sello real; este tipo de convención debe ser obedecida como si fuera dictado de *sastra*, y los reyes deben decidir una disputa una vez revisados cuidadosamente estas convenciones. Puede llamársele a esto "ley consuetudinaria" para distinguirla de los libros de leyes llamados *dharmasastra*. Al parecer, la inclusión de los *dharmas* marcados en los *sastras* en la práctica legal en cierta medida habría tenido su desarrollo desde abajo, a través del libre consentimiento de los grupos interesados. Véase también Mukerji, *op. cit.* p. 198 y Derrett, "Religion, law and the state in India" p. 89 y sigs.

⁴⁶³ *vid. supra*

⁴⁶⁴ Br. XXVII. 24 "Such customs as are not opposed to the laws of particular countries and caste or other (corporations), every king should establish in accordance with the sacred law, after consulting the law-books."

⁴⁶⁵ MS. VIII. 46 "What may have been practised by the virtuous, by such twice-born men as are devoted to the law, that he shall establish as law, if it be not opposed to the (customs of) countries, families and castes (*gâti*)." Quizás sea en este contexto en que el *Manusmrti* I, 85 afirma que para cada edad se prescribe una serie de normas?

Con lo anterior, se evidencia que la autoridad de los presupuestos del sastra han empezado a cambiar en favor de otros mecanismos: aunque los autores alguna vez recomendaron que las costumbres debían ser aprobadas por el rey o abolidas de plano si entraban en conflicto con el dharma, la proposición básica de que la costumbre es ley superior representó el camino que recorrió esta cultura.⁴⁶⁶ La mejor razón práctica para sancionar las costumbres de la gente como obligatorias, sobre las prácticas aceptadas por los sistas, la proporciona Brhaspati diciendo que las instituciones heredadas de antaño de cada país, casta y familia deben conservarse intactas, de lo contrario, el pueblo se puede rebelar en contra del rey⁴⁶⁷; el motivo de la precaución se vuelve más agudo cuando se toman en consideración las prácticas de los pueblos integrados al reino por medio de la conquista.⁴⁶⁸

No obstante, el cambio más significativo a mi juicio se dió respecto a los grupos que había quedado de plano excluidos del sistema brahmánico de leyes: me refiero a

⁴⁶⁶Esta afirmación quedará mejor aclarada en el desarrollo del presente apartado; pero previamente podemos citar un pasaje de Atri; nótese el orden que le designan a las fuentes: *Atri* I. 347 "He, -who, endued with eyes stationed in yoga, places the forepart of his foot (i.e., wends good ways), and observes the regulations and restrictions established by human usage, the Dharma-S'astras, the Vedas and the Rishis -is, indeed, one endued with most excellent vision and master of all the S'astras." También vid. Derrett "The concept of duty in ancient indian jurisprudence" en "The concept of duty in South Asia" p. 36.

⁴⁶⁷ *Brhaspati* II. 28. "The time-honoured institutions of each country, caste, and family should be preserved intact; otherwise the people would rise in rebellion; the subjects would come dissaffected towards their rulers; and the army and treasure would be destroyed ."

⁴⁶⁸ *Brhaspati* III. 42 "Having conquered the country of his foe, let him not abolish (or disregard) the laws of that country." *Yajñavalkya* I. 343. "When [a foreign kingdom] is brought under subjection, he should observe the conduct, law and family practice obtaining in the same kingdom." MS. VII. 202 "But having fully ascertained the wishes of all the (conquered)...." y MS. VII. 203 "Let him make authoritative the lawful (customs) of the (inhabitants), just as they are stated (to be), and let him honour (the new king) and his chief servants with precious gifts." vid. *lingat*, op. cit., p. 199

los grupos heréticos⁴⁶⁹.

La actitud, reflejada en los sastras, que tenían los ortodoxos brahmánicos en cuanto a los budistas⁴⁷⁰ y otros grupos "heréticos", se resume muy bien en el Tantravártika⁴⁷¹ que los describe del siguiente modo: los Bauddhas y otras sectas⁴⁷² heréticas no admiten que sus doctrinas están basadas en los Vedas; las prescripciones contenidas en sus libros están opuestas a todos los vidyas; fueron promulgados por personas como Buddha⁴⁷³ que abandonaron el camino de los Vedas y cometieron actos contrarios a estos; la doctrina se ha extendido eminentemente entre las personas que estaban más allá del ámbito de los tres vedas, por lo que la mayoría de ellos eran sudras y personas no incluidas en los cuatro varnas ni en los asramas⁴⁷⁴. En realidad (sin cuestionar al pasaje anterior), parece que el budismo se volvió popular en el seno de una clase comercial emergente, que en medio de un periodo de creciente intercambio comercial, se había vuelto un poderoso grupo que terminó por atraer diversos cambios en el ámbito de las instituciones: entre ellos, se hizo énfasis en los acuerdos contractuales, incluso respecto a los propios asuntos institucionales; además, y posiblemente como consecuencia de las desventajas que le traían aparejado el sistema de justicia tradicional, los individuos, miembros de los susodichos grupos, actuaba cada vez más

⁴⁶⁹ O *sramanas* (Radhakrishnan, "The cultural heritage of India" vol. II.) Las sectas crecieron rápidamente, sobre todo en el sur de la India. Vid. Derrett, "Religion, law and the state in India", p. 80. Sobre el proceso jainista puede verse cap. VI de "Ancient history of India" de Sharma, "The jaina sources of the history of ancient India" de Jyot Prasad Jain y "The cultural heritage of India", vol. II (parte IV) de Radhakrishnan; para un desarrollo de las ideas jainistas puede verse Ghoshal "A history of indian political ideas" p. 349 y sigs; y 456 y sigs.

⁴⁷⁰ Puede verse cap. VI. de "Ancient history of india", de Sharma para un desarrollo más detallado del budismo en la sociedad hindú, lo mismo que en "The cultural heritage of India", vol. II, (parte IV), de Radhakrishnan; para un estudio de las teorías budistas puede verse Ghoshal, op. cit., p. 337 y sigs.

⁴⁷¹ Citado por Kane, op. cit., vol. III. p. 871.

⁴⁷² También los *S'akyas*, *Bhojakas* y *Ksapanakas* rechazan la autoridad del veda, pues abiertamente declaran que el Veda no tiene autoridad, y enseñan doctrinas directamente opuestas a los Veda.

⁴⁷³ El budismo empezó como una entre numerosas sectas heréticas que tenían como común denominador su separación de la ortodoxia brahmánica. De acuerdo con Romila Thapar, los budistas y los jainistas tuvieron su origen en el seno de las tribus "republicanas" del norte de la India. Vid, Romila Thapar, "Ancient indian social history" p. 28.

⁴⁷⁴ En Kane, op. cit., vol. III. p. 871.

como parte de una unidad social⁴⁷⁵. Cada grupo (casta o subcasta⁴⁷⁶) formó su propia entidad social, con leyes propias⁴⁷⁷, basadas en las posibilidades económicas a las que podían aspirar. El hecho es que la participación de los individuos en el sistema judicial tomó la forma de miembro de un grupo, puesto que fue el conjunto del grupo el que a final de cuentas pudo reclamar sus derechos⁴⁷⁸.

Aunque ya *Manu* en su compilación de leyes hace referencia a los grupos heréticos⁴⁷⁹, al parecer, no es sino hasta la legislación de *Narada* en que vivamente y con toda autoridad aparecen sus costumbres como un elemento fundamental en la decisión de un tribunal del rey⁴⁸⁰.

Con todo, al permitirse el acceso de estos mecanismos en el funcionamiento del sistema jurídico⁴⁸¹, en cierta medida se modificaron las inequidades, por lo menos legales, de la estructura del sistema basado en la casta⁴⁸². Así, todo tipo de grupos vinieron a ser reconocidos como centros de derechos (y obligaciones

⁴⁷⁵ Vid. Romila Thapar, op. cit., p. 29 y sigs.

⁴⁷⁶ Cada sub-casta se desarrolló de sus diferencias en, ubicación, patrimonio, profesión y hábitos. Derrett, "Religion, law and the state in India", p. 80.

⁴⁷⁷ La mayoría de estas regulaciones habían nacido de un conjunto de usos y costumbres derivados y condicionadas por las diversas profesiones.

⁴⁷⁸ *Brhaspati* V. 16. "Therefore should an intelligent (prince) enact that which has been propounded by dutiful and equitable associations, corporations, and chief judges, (in an impartial spirit) devoid of malice and avarice." Vid. Derrett "Religion, law and the state in India" p. 86.

⁴⁷⁹ MS. I. 118 "The primeval laws of the countries, of castes (gâti), of families, and the rules concerning heretics and companies (of traders and the like) - (all that) *Manu* has declared in these Institutes."

⁴⁸⁰ *Narada* X. 1 "The aggregate of the rules settled amongst heretics, followers of the Veda (Naigamas) and others, is called Samaya (compact, or established usage). Thus arises a title of law, termed transgression of a Compact." *Narada* X. 2 "Among heretics, followers of the Veda (Naigamas), guilds (of merchants), corporations (Pûgas), troops (of soldiers), assemblages (of kinsmen), and other (associations) the king must maintain the usages (settled among them), both in fortified towns and in the open country".

⁴⁸¹ Según Kane, gracias a una actitud de creciente tolerancia religiosa. Vid. Kane, op. cit., vol. III. p. 882.

⁴⁸² MS. VIII. 41 "(A king) who knows the sacred law, must inquire into the laws of castes (gâti), of districts, of guilds, and of families, and (thus) settle the peculiar law of each." y *Narada* (quot.) I. 5 "(In disputes) among merchants, artisans, or the like persons, and in (disputes concerning) persons subsisting by agriculture or as dyers, it is impossible for outsiders to pass a sentence; and the passing of the sentence must, therefore, be entrusted to persons acquainted with such matters (in a case of this sort)." y *Yajñ*. I. 195 "This, also, is the Law for (S'reni) a guild company of traders and artisans, (naigama) persons of various castes coming from different countries for trading purposes and (pâs'ândis), heretics. The king should prevent dissensions [from taking place amongst them] and make them follow their previous callings."

naturalmente)⁴⁸³: castas provenientes de otros países, grupos de agricultores⁴⁸⁴, de artesanos, asociaciones, corporaciones⁴⁸⁵, hasta prestamistas, bailarines⁴⁸⁶ y ladrones⁴⁸⁷.

Ya sea que como consecuencia de una creciente tolerancia religiosa o por la conveniencia política⁴⁸⁸, el hecho es que al final, las *smrtis* dispusieron que incluso los usos y costumbres de las sectas heréticas debían ser autorizadas y aplicadas por el rey⁴⁸⁹.

Estas distintas nociones de la costumbre quedaron incluidas dentro de las fuentes

⁴⁸³ Por lo que las faltas de un sólo individuo podían potencialmente arrastrar a todo el grupo a una posición de inferioridad respecto a la posición de la que disfrutaban. Vid. Derrett, op. cit., p. 83.

⁴⁸⁴ El caso de las comunidades agrarias y de ciertos grupos de castas era especial: las comunidades agrarias y los grupos de castas de varias aldeas que habían funcionado aún antes de la llegada de la monarquía emergieron como una institución, retuvieron sus poderes exclusivos y legislativos, Shobha Mukerji "The republican trends in ancient India" p. 200 y sigs. y Derrett, "Religion, law and the state in India" p. 88, evidentemente estas normas estaban mucho más cercanas al aldeano, eran más reales que los decretos que se dictaban en palacio. Aunque ciertamente no se dejaba de recurrir al rey para que este autorizara y sancionara las decisiones, *Manusmrti* IX. 233 "Whenever any (legal transaction) has been completed or (a punishment) been inflicted according to the law, he (el rey) shall sanction it and not annul it."

⁴⁸⁵ Sobre la formación de gremios y otras corporaciones puede verse Shobha Mukerji "The republican trends in ancient India" p. 163

⁴⁸⁶ *Brhaspati* I. 26 "Cultivators, artisans (such as carpenters or others), artists, money-lenders, companies (of tradesmen), dancers, persons wearing the token of a religious order (such as Pásupatas), and robbers should adjust their disputes according to the rules of their own profession."

⁴⁸⁷ Nótese que algunas de estas categorías de profesionistas habían sido severamente criticados en el pasado: *Manusmrti* IX. 228 "Gamblers, dancers and singers, cruel men, men belonging to an heretical sect, those following forbidden occupations, and sellers of spirituous liquor, let him instantly banish from his town." Puede verse el drama de *Mrcchakatika* atribuida al rey Sudraka para un ilustrativo ejemplo de asociaciones de ladrones, en el acto III.

⁴⁸⁸ *Yajñ.* II. 192 "The king should finish the business of persons who approaches him in the interest of a public body..." La concesión de derecho consuetudinario sirvió al propósito de asegurar la prevención de la confrontación y la escisión entre los diversos sectores de la población, ya que el énfasis estaba en el consenso. Vid. Romila Thapar "From lineage to state" p. 127. y lingat, op. cit., p. 200.

⁴⁸⁹ *Narada* X. 3 "Whatever be their (herejes...) laws, their (religious) duties, (the rules regarding) their attendance, and the (particular mode of) livelihood prescribed for them, that the king shall approve of"

del derecho⁴⁹⁰. Notablemente sin embargo, el proceso de evolución de la costumbre no finalizaba en el derecho sustantivo. Es en el derecho adjetivo o procesal el ámbito en el que la costumbre terminó con mano alta frente a los propios textos sagrados (probablemente como consecuencia de todo lo anteriormente expuesto).

Las leyes de Narada y Brhaspati, sin visos de duda, declaran la superioridad de las costumbres frente a los textos de la Revelación en el medio procesal; la explicación que ofrecen es sencilla: la ley divina tiene una naturaleza sutil, es de un carácter oculto por lo que es difícil de comprender; el rey debe decidir las disputas por métodos visibles⁴⁹¹, es decir, por las vías de la evidencia, los testigos, y los medios de prueba⁴⁹². Estos motivos explican la declaración de Narada en cuanto a que un método fundado en la costumbre supera a la ley sagrada: (Narada intr. I. 40) "When it is imposible to act up to the precepts of sacred law, it becomes necessary to adopt a method founded on reasoning⁴⁹³, because custom decides everything and overrules the sacred law." Del pasaje sin embargo, nos queda una incógnita, ¿se define la costumbre como un método fundado en la razón, o como la hemos venido tratando, una serie de usos y costumbres? Brhaspati nos despeja la duda cuando explica que costumbre en el derecho adjetivo posee dos connotaciones: cuando se dicta una

⁴⁹⁰ Ciertamente son fuentes de derecho, pero no todas fuentes de *dharmā*; únicamente *sadācara* que implica una vida religiosa y está exclusivamente orientada a la consecución del mérito espiritual es fuente de *dharmā*: *Mahabharata*, en *Santiparva* 262 "One however that is endowed with learning, or one that has subdued one's senses, or one that is possessed of strength of mind attaining to emancipation, guided by that very conduct (of the high souled and benevolent men of advanced years... who ...live in the due observance of the ordinance laid down in the scriptures)." Se trata de un ideal de vida alcanzada sólo por los santos, por lo que no se puede pedir que la mayoría de la gente rigurosamente observe sus prácticas; Vid. Lingat, op. cit., ps. 14, 188 y sigs. a menos de que aceptemos la teoría de MS. I. 85 y de pasajes de otras *smṛtis* que declaran que los *dharmas* de era en era varían a causa de la decadencia de la moralidad de las edades; vid. Lingat, op. cit., p. 184 y sigs. Pero es dudoso que una norma consuetudinaria pudiera considerarse derogatoria de una norma de *dharmā*.

⁴⁹¹ Narada intr. I. 41. "Divine law has a subtle nature, and is occult and difficult to understand. Therefore (the king) must try causes according to the visible path."

⁴⁹² Una nota interesante es que la prueba se juzga en consonancia con la costumbre: VS VII. 11 "(That instrument is termed) proof which is not adverse to peculiar local usages..." y MS. VIII. 164 "That agreement which has been made contrary to the law or to the settled usage (of the virtuous) can have no legal force, though it be established (by proofs).

⁴⁹³ En el mismo sentido *Yajñavalkya* II. 21. "If there is a conflict between two legal points, equity (*Nyaya*) should supersede law. ..."

sentencia según inferencias⁴⁹⁴ derivadas de la evidencia aportada, se dice que la decisión está basada en la costumbre; y en segundo término, cuando se llega a una sentencia con base en los usos legales, estamos hablando también de una sentencia basada en la costumbre⁴⁹⁵. Confirmando entonces la afirmación de *Narada Brihaspati* nos dice que cuando se llega a una decisión en concordancia con la costumbre local, con la lógica o la opinión de expertos, debe considerarse que la letra de la ley divina quedó superada⁴⁹⁶. Cabe recordar que los comentaristas al hablar del procedimiento judicial (*vyavahara*) han señalado que este mismo está basada casi por entero en los usos y prácticas establecidas en la sociedad⁴⁹⁷, por lo que casi no tienen nada que ver ni con *sruti* ni con *smrti*⁴⁹⁸.

Al parecer, la tendencia fosilizante de la técnica tradicional (alimentada en fuentes antiquísimas, incluso pre-estatales), que ya hemos estado considerando, con toda seguridad se hizo aparente al intentar llevarla a la práctica; por esta razón, los comentaristas hindúes adoptaron diversos métodos para evitar las inconveniencias de aplicar literalmente lo que una norma de *smrti* establecía⁴⁹⁹; esto dió por resultado que las exigencias del procedimiento judicial lograran gran peso como fuentes alternas de la ley. La costumbre, pues, se volvió un componente muy importante en el

⁴⁹⁴ De acuerdo con Yajñ. I. 3 *Nyaya* tiene el nivel de fuente de conocimiento y de *dharmas*. La escuela de *Nyaya* es un sistema filosófico fundado por *Gautama* (*Gotama* o *Aksapada*). *Nyaya* significa argumentación y sugiere que este sistema es predominantemente intelectual, analítico, lógico y epistemológico. Vid. Sharma "A critical survey of indian philosophy", cap. XII (pag. 191 y sigs.). Al parecer, se esperaba que la costumbre estuviera también apoyada por la equidad para tener un mayor peso. Esto sólo en el derecho adjetivo.

⁴⁹⁵ Br. II. 23 "When a sentence is passed according to the inference (to be drawn from circumstantial evidence), it is termed (a decision based on) custom. When it is passed according to local usages, it is termed another sort (of a decision based on custom) by the learned in law."

⁴⁹⁶ *Brihaspati* III. 26 "When a decision is passed in accordance with local custom, logic, or the opinion of the traders (living in that town), the issue of the case (la letra de la ley) is overruled by it." Por lo que se puede juzgar, el uso legal aceptado y basado en costumbre o equidad y razón prevalecía sobre los dictados de los *dharmasastras*. Arth. III. 1

⁴⁹⁷ Y de donde los autores pudieron extraer una verdadera ley consuetudinaria, sin la cuál, jamás se habría podido desarrollar la ciencia jurídica. Vid. Lingat, op. cit., p. 182 y 203.

⁴⁹⁸ Altekar, op. cit., p. 39 y sigs. Vid. Arth. II. 118.

⁴⁹⁹ Derret. "Religion, law and the state in India" p. 85

funcionamiento legal⁵⁰⁰, sin embargo, cortó de tajo las expectativas de introducir uniformidad de leyes para todos⁵⁰¹, lo que contribuyó a dar pie a una verdadera dicotomía entre ley (sustantiva) tradicional hindú y la ley procesal (adjetiva).

Al final, era el rey⁵⁰² quien debía determinar si su reino sería gobernado por principios hindúes ortodoxos o no⁵⁰³, según la inclinación y el temperamento de la gente⁵⁰⁴. En cualquier caso, para facilitar su labor, se procuró que la ley se volviera tan secular como fuera posible, haciendo a un lado sus elementos religiosos y éticos. Al final de cuentas, la secularidad de la ley permitía al monarca hacer efectiva su política de tolerancia religiosa, y más importante, contribuía a centralizar el poder en sus manos⁵⁰⁵.

⁵⁰⁰ Vid. Lingat, op. cit., p. 195.

⁵⁰¹ Propósito pretendido de toda ley escrita.

⁵⁰² Su autoridad, ya lo hemos visto, funcionaba como contrabalance de la autoridad de la ley escrita.

⁵⁰³ *Manusmrti* VIII. 3 recomienda al rey emplear tanto los textos sagrados como los usos locales; y no sin razón: aunque las reglas de los *dharmasastras* fueran objeto de veneración, no se aplican sin en los niveles más altos de la sociedad; in las clases inferiores, el ámbito de su aplicación disminuye a la par que se va descendiendo de nivel jerárquico, y las costumbres se vuelven supremas; de manera que en el fondo de la sociedad, el dominio del *dharm* se reduce a prácticamente nada; Lingat, op. cit., p. 206.

⁵⁰⁴ *Manusmrti* IV. 176. Vid. Lingat, op. cit., p. 225 y sigs., Kane, op. cit., vol. III. p. 874 y Derrett, "Religion, law and the state in India" p.102.

⁵⁰⁵ Sinha, op. cit., p. 12. Es cierto que la centralización del poder significa la capacidad del estado de interferir en la vida de sus súbditos; pero en nuestro caso, la capacidad de interferencia en la esfera de la ley quedaba restringida por la aplicación de la ley consuetudinaria.

EDICTO REAL⁵⁰⁶

Sobre la monarquía y el rey ya hemos hablado en la sección de “Antecedentes”; en esta parte deseo hacer hincapié únicamente en la misión principal del rey que consistía en proteger a sus súbditos: Esta protección se dispensaba prevalentemente por dos motivos: por las amenazas provenientes del exterior⁵⁰⁷, y por aquellas que se gestaban en el interior del reino⁵⁰⁸.

Respecto al segundo de estos, Lingat⁵⁰⁹, ofrece una división bastante incluyente, de cuatro aspectos:

1. El más grave de los peligros proviene del desorden social, para lo cuál, el rey cuenta con un poder legislativo⁵¹⁰.
2. El rey debe cerciorarse de que se apliquen las penitencias adecuadas según los pecados⁵¹¹.
3. A fin de asegurar la tranquilidad dentro del reino, el rey debe suprimir a aquellos que causan disturbio; esta es la base del derecho penal⁵¹².
4. Dado que el rey representa una garantía para la pervivencia de la paz entre sus

⁵⁰⁶ *Rajasasana*, que puede aplicarse tanto a disposiciones individuales como a las más generales, por lo que puede dársele la traducción tanto de juicio como de edicto. Vid. Lingat, op. cit., p. 256. Aquí lo podemos llamar “mandamiento del rey”.

⁵⁰⁷ Pueden verse los libros VI, VII, IX y sigs del *Arthasastra* de *Kautilya*, y secciones de algunos *dharmasastras*.

⁵⁰⁸ Pueden verse los libros III y IV del *Arthasastra* de *Kautilya*, del mismo modo que cualquier *dharmasastra*.

⁵⁰⁹ “The classical law of India” p. 223 y sigs.

⁵¹⁰ Algunos (por ejemplo Kangle, op. cit., p. 223) sostienen sin embargo, que en sentido estricto, el rey no crea una nueva ley; afirman el edicto real es básicamente declaratorio y no constitutivo. Mi opinión es de la posición contraria.

⁵¹¹ Vid. supra, nota 456.

⁵¹² Es jurisdicción especial del rey definir el procedimiento penal: como podrá notarse en cualquiera de nuestros *dharmasastras*, no hay un procedimiento penal detallado; el sentido es que no se puede enunciar una lista completa de crímenes, pues depende del rey decidir si un determinado acto puede considerarse una ofensa en contra del estado. *Manusmrti* IX. 252 “Having duly settled his country, and having built forts in accordance with the Institutes, he shall use his utmost exertions to remove (those men who are noxious like) thorns.” vid. *Arthasastra* libro IV.

súbditos, es deber del rey, proveer de una buena administración de la justicia⁵¹³.

Esta categorización del deber de protección del rey cubre el ámbito de *dharmā* en sus aspectos de *acara*, *prâvascitta* y *vyavahara*, de los que ya hemos hablado; el punto aquí es que a esta obligación del rey correspondía un derecho correlativo e intrínseco de exigir obediencia⁵¹⁴: toda orden del rey debía ser acatada, de lo contrario se le estaría cuestionando la autoridad (y por extensión, la del estado)⁵¹⁵; por esta razón, durante su mandato, las disposiciones de un rey, así fueran contrarias a justicia sólo podían derogarse mediante la intervención de la propia voluntad real, es decir, por él mismo o por quien lo sucediera en el trono⁵¹⁶. Así pues, la voluntad del rey estaba enmarcada en el ámbito de los recursos de la política⁵¹⁷, que son fundamentales para mantener al reino libre de catástrofes; de modo que aunque, tenga por ideal al *dharmā*, la política del rey debía ser pragmática, expedita. Es en

⁵¹³ Como podemos ver en los *sastras*, el tribunal del rey es la única corte cuya jurisdicción está realmente tratada; es la única con normas para la organización judicial, para la composición del tribunal, para el desarrollo del procedimiento, e incluso para la toma de decisiones; es en estos ámbitos en los que realmente se aplica; y como hemos visto, si bien los *dharmasastras* proporcionan lineamientos procesales generales, las normas referentes a una gran cantidad de asuntos legales, como en el derecho mercantil, apenas si están esbozados; verbigracia, los tribunales del rey han de seguir un procedimiento que parte de la discreción del rey.

⁵¹⁴ *Narada* XVIII. 21 "Whatever a king does is right, that is a settled rule; because the protection of the world is entrusted to him..." vid. *Narada* XVIII. 25. Por lo que su supone que había una obediencia implícita a la ley del estado, que era el mecanismo común de control; vid. Shobha Mukerji, op. cit., p. 196. Aquí es irrelevante la cuestión de si las normas vinculaban en conciencia.

⁵¹⁵ Y por esta razón, el rey puede vetar de los tribunales cualquier demanda que él considere que puede interferir con la paz, o lesionar los intereses del estado y el prestigio de la administración; del mismo modo una demanda judicial que redundara en perjuicio de los intereses de la comunidad no tenía ninguna fuerza procesal: *Brhaspati* III. 12 "When the interests of a town or kingdom are violated by bringing a certain plaint before a chief judge or before the king, it is termed a plaint contrary (to equity)." Vid. Lingat, op. cit., p. 251.

⁵¹⁶ Sea por sucesión natural o deposición. *Narada* XVIII. 9 "When an act contrary to justice has been undertaken by a former king from folly, he must redress that iniquitous enactment in accordance with the principles of equity." Aquí no estamos tratando con el supuesto de que un mandamiento del rey sea justo (apegado a *dharmā* - aunque debiera serlo-) o no; puede ser dhármico obedecer al rey, o no hacerlo. El mandamiento del rey compele por una autoridad política, no de forma inmanente; por eso un edicto no podría tener la autoridad de obediencia natural que tendrían los *dharmasastras*.

⁵¹⁷ Con lo que entendemos como efectos naturales la creación de una teoría del *rajadharmā*, y la composición de los diversos *Arthasastras*. El propio *Manusmṛti* intentó abarcar y combinar aspectos de ley civil con la religiosa y política; utilizó material del *Arthasastra* (libro VII) dedicado al *rajadharmā*; respecto a ley constitucional, política de gobierno, etc. lo mismo hizo *Yajñavalkya*.

este contexto en el que debe ubicarse al rajasasana⁵¹⁸, que es siempre una expresión de la política del reino, a veces movida por razones de conveniencia, otras veces por equidad, otras por oportunismo, al buen juicio del rey; y así lo reconoce la doctrina⁵¹⁹; y no es de sorprenderse, pues la continuidad de las instituciones exige expeditas y prácticas instrucciones reales⁵²⁰ a las que se le dan efecto de leyes, en esferas públicas como en la de los mercados, y en figuras como salarios, impuestos, en política de precios, etc.; y del mismo modo ocurrió en el contexto judicial. Ciertamente el edicto del rey intervino de forma importante en la vida diaria de la comunidad.

Todos estos preceptos tenían como único fundamento la voluntad del rey⁵²¹, y su exclusivo objeto declarado era el aseguramiento del orden público, y el bienestar del gobierno y del reino⁵²² (para lo cuál, el rey se aprovechaba de los instrumentos que tenía a la mano, entre los cuáles el edicto real era el preferido⁵²³).

Por edicto real, pues, se puede entender los mandamientos dictados por el rey⁵²⁴; los sastras nos dicen que existen varios tipos de ellos: de acuerdo con Brhaspati son tres⁵²⁵:

El primer tipo es el registro de una donación de propiedad que debe asentarse

⁵¹⁸ El sasana podía decretar una nueva ley, o darle eficacia a una ley antigua que había empezado a cuestionarse o a perder su valor como fuente de obligaciones; frecuentemente se inscribía en un pilar de piedra y se erigía en un punto estratégico.

⁵¹⁹ Narada X. 4 "The king shall prevent them (herejes, gremios, corporaciones, asociaciones, etc.) from undertaking such acts as would be either opposed (to the wishes of the king), or contemptible in their nature, or injurious to his interests." y Narada intr. l. 11 "... an edict (depends) on the pleasure of the king."

⁵²⁰ No sin razón la falsificación de edictos reales se castigaba con mano dura: Manusmrti IX. 232 "Forgers of royal edicts, those who corrupt his ministers... the king shall put to death."

⁵²¹ Por lo que del mismo modo, sus disposiciones podían ser derogadas, modificadas o suplidas con la misma facilidad, sin mayores instancias que la voluntad real.

⁵²² vid. Lingat, op. cit., p. 231 y 232.

⁵²³ Narada XVIII. 24 "It is for the establishment of order that various laws (karitra) have been proclaimed by kings. A royal order is declared to overrule such laws even ." De hecho, teniendo en mente el beneficio de la sociedad, el rey también podía cambiar el tenor de la costumbre si así lo decidía, según Arthasastra XIII, 5.

⁵²⁴ AS. III. 1. 40. "... the command of kings is the royal edict."

⁵²⁵ Brhaspati VIII. 4 "... The king's edicts are of three sorts."

en una placa de cobre⁵²⁶; el título de propiedad debe llevar el sello del rey, y debe incluir una noticia precisa sobre la fecha, el valor de la donación y el nombre del magistrado; este documento es lo que se conoce como un "edicto real" propiamente⁵²⁷.

El segundo tipo es el de una designación especial de tierras u otras propiedades a una persona por los servicios que ha prestado o las cualidades que lo caracterizan; a este tipo de edicto se le llama "escrito con una marca de favor real"⁵²⁸.

El tercer tipo de edicto real es aquel que ampara a una acción procesal; es un documento en el que se designan las cuatro partes del procedimiento y que porta el sello real; a este se le llama documento de éxito o decreto⁵²⁹. Como podemos ver, este documento es de un valor preeminentemente procesal⁵³⁰.

Al tenor de todo lo anterior se puede entender el siguiente pasaje del *Arthashastra* de *Kautilya* (III. 1. 39) " A matter in dispute has four feet, law, transaction, custom (*caritram*), and the royal edict; (among them) the latter one supersedes the earlier one⁵³¹ ".

⁵²⁶ *Brhaspati* VIII. 12 "Having given a tract of land or the like, the king should cause a formal grant to be executed on a copper-plate or a piece of cloth, stating the place, the ancestors (of the king) and other particulars."

⁵²⁷ *Brhaspati* VIII. 17 "(The grant) should be provided with (the king's) own seal, and with a precise statement of the year, month and so forth, of the value (of the donation), and of the magistrate. Such a document issued by the king is called a royal edict."

⁵²⁸ *Brhaspati* VIII. 18 "When the king, satisfied with the faithful services, valour or other (laudable qualities) of a person, bestows landed or other property on him, it is (called) a writing containing a mark of royal favour".

⁵²⁹ *Brhaspati* VIII. 19 "That which establishes a claim, recording the four parts of a judicial proceeding and bearing the royal seal, is termed a document of success (or decree)."

⁵³⁰ *Narada* también conoce de estos documentos, II. 38 "A royal edict, a (private document) a written title, a grant, a pledge, a (promise reduced to) writting, a sale or purchase; one who brings a claim in regard to any one of these before the king is known as defendant among those conversant with the rules (of legal pleading)." A juzgar por el pasaje, *Narada* prefiere desglosar en otros términos los distintos tipos de edicto; y por principio de exclusión, aquí, por edicto real *Narada* entiende el tercero de los enunciados por *Brhaspati*, el de índole procesal; y esta inferencia la corrobora en *Narada* intr. I. 10 "Virtue, a judicial proceeding, documentary evidence, and an edict from the king are the four feet of a lawsuit. Each following one is superior to the one previously named."

⁵³¹ Este pasaje lo explica el propio *Kautilya* en AS. III. 1. 40 del siguiente modo: "Of them, law is based on truth, a transaction however, on witnesses, customs on the commonly held view of men, while the command of kings is the royal edict." Quizá de un criterio parecido provenga el pasaje del *Naradasmṛiti* intr. I. 11 "Virtue is based on truth; a judicial proceeding (rests) on the statements of the witnesses; documentary evidence (rests) on declarations reduced to writing; an edict (depends) on the pleasure of the king."

Hemos visto ya que dentro del procedimiento judicial, es la costumbre la que tiene preeminencia sobre los textos sagrados; sin embargo, como podemos apreciar, aquí no termina la jerarquía de las fuentes del derecho: en la cúspide aparece el edicto del rey; se ha mencionado más arriba que *Brhaspati*⁵³² sostenía que la costumbre local tiene preeminencia sobre la letra de la ley; pero continúa exponiendo que la costumbre local queda supeditada por el edicto del rey⁵³³; *Kautilya* no nos deja ni siquiera atisbos de duda respecto a la superioridad del edicto cuando dice directamente que en caso de conflicto entre un texto del *dharmasastra* y un edicto en asuntos de aplicación de la ley, el edicto prevalece⁵³⁴; pero es este sólo un caso de aplicación del edicto: *Brhaspati* nos plantea otro caso distinto en el que se prevee la posibilidad del edicto real de suplir una laguna del derecho⁵³⁵; pero *Narada* es más preciso cuando se detiene a explicarnos el contenido del libro XVIII de su *smṛti*: dentro de éste y bajo el título de "Miscelánea" se incluyen todas las demandas que dependan del rey, así como transgresiones a las órdenes del rey⁵³⁶; se incluyen asuntos como la donación de tierras, asuntos que se refieran a los elementos del estado (derecho administrativo), o relacionados con heréticos, con hinduistas, con corporaciones, asambleas⁵³⁷; asuntos relacionados con las castas, con los medios de subsistencia, y en general asuntos de todo tipo que hubieran sido omitidos por los

⁵³² *Brhaspati* II. 26.

⁵³³ *Brhaspati* II. 27 "Where the king, disregarding established usage, passes a sentence (according to his own inclination), it is (called) an edict from the king, and local custom is overruled by it."

⁵³⁴ AS. 3. 1. 45. "Where (a text of) the science may be in conflict with any edict in the matter of law, there the edict shall prevail; for, there the written text loses its validity."

⁵³⁵ *Brhaspati* II. 24 "A decision based on an edict from the king is ordained, first, for those cases in which no evidence is forthcoming. When the lawbooks or the judges are at variance with one another, the second sort (of this species of decisions) is said to be applicable."

⁵³⁶ *Narada* XVIII. 1 "Under the head of Miscellaneous (disputes) are comprised lawsuits depending on the king, (such as) transgression of the king's commandments and obedience towards his injunctions."

⁵³⁷ *Narada* XVIII. 2 "Grants of towns, the division of the constituent elements of a state, the duties and the reverse of heretics, followers of the Vedas, corporations (of merchants) and assemblages (of kinsmen)."

sastras⁵³⁸.

Como necesidades de la época y del lugar, la interpretación, derogación y limitación de esta normatividad iba mano en mano con las circunstancias de un hecho: representaron mecanismos que fueron utilizados una y otra vez para la adaptación de la ley a la situación específica; el hecho es que el estado del orden público frecuentemente se encontraba tan deteriorado, y la necesidad de mantener la paz y la tranquilidad era tan apremiante que la administración práctica de la justicia solía ocupar un segundo lugar a las consideraciones políticas⁵³⁹; es por esto que la autoridad soberana se vió en la necesidad de suplir, y hasta de contradecir el dicho de los dharmasastras en aras del interés público⁵⁴⁰.

El dharma pues, representa sólo el punto de partida del derecho y de la administración práctica de justicia, como un ideal indiscutible; mientras que el propósito de la praxis jurídica tiende a la uniformidad de la ley, como lo declara Asoka: "...Es mi deseo que debería haber uniformidad en la ley y uniformidad en los fallos⁵⁴¹."

⁵³⁸ *Narada* XVIII. 4 "Sinful confusion of castes, the rules regarding their means of subsistence, and (in short) whatever has been omitted in the preceeding (titles of law), are treated under the head miscellaneous." El rey, pues, era una fuente de derecho, en el sentido de que su edicto podía resolver varios tipos de disputas.

⁵³⁹ Derrett, "Religion, law and the state in india" p. 117.

⁵⁴⁰ Si el *sastra* como tal no podía imponerse sobre la población, un ordenamiento real podía suplir esta falta de acato. Con todo, había áreas en las que el rey tenía facultades especialmente indisputadas, en lo que tocaba a la ley penal y al fuero castrense, en lo concerniente al fisco y en otros asuntos públicos; pero también es cierto que la jurisdicción real paulatinamente venía incursionando en otros ámbitos, en *jurisdicciones locales*.

⁵⁴¹ De los edictos de los siete pilares de Asoka, 5: "...The hearing of petitions and the administration of justice have been left to the Rajjukas (oficiales que actúan como contadores de la administración de justicia y de sus funcionarios) so that they can do their duties unperturbed, fearlessly and confidently. It is my desire that there should be uniformity in law and uniformity in sentencing...." Trad. de Ven. S. Dhammika en "The edicts of Ashoka" y véase el apéndice de "Asoka and the decline of the Mauryas", de Romila Thapar.

Como podemos apreciar, el budismo estaba en favor de la igualdad de todos ante la ley. Un delincuente debía ser castigado según su crimen sin concesión a inmunidades o privilegios nacidos de casta.

CONCLUSIONES

1. La ley en la India antigua, a pesar de tener por fuente declarada a la religión, no era inmutable como podría esperarse de una norma sagrada. Quizá el ideal de dharmā fuera declaradamente eterno e inmutable, pero los mecanismos y fuentes que alimentaban y sostenían a esta noción en la vida diaria se adaptaban a las necesidades cambiantes del hombre.

2. Las necesidades de fundamentar y legitimar los mecanismos de control social a través del susodicho ideal de dharmā, prácticamente exigieron que una compilación de leyes, primero en su forma de dharmasūtra, y después, y especialmente como dharmasastra, combinara toda una gama de normas, así de carácter puramente social, religioso, moral como jurídico. Esto imprimió un cierto carácter a la legislación de la India antigua que al final terminó por permear a toda la literatura jurídica. Con este hecho se explican las aparentes contradicciones de las normas contenidas en las compilaciones de leyes, pues a la ley y a la religión se le consideraba como una sola entidad e individida.

3. El sistema jurídico hindú encontró su propia manifestación de moralidad que lo convirtió en una ciencia de los "justo" (de lo dhármico en nuestro caso), pero que, como cualquier otro sistema de derecho buscó una autoridad científica (teórica), un marco formal dentro de un corpus de literatura que históricamente procedía de, pero que no se confundía con, las escrituras sagradas.

4. Si bien es cierto que el periodo védico no cuenta con instituciones legales bien definidas, es igualmente cierto que muchas de las prácticas que reconoce son el germen de futuras normas jurídicas; aquí, no hablamos de aplicación de la ley, sino de creación del derecho a través de la decisión en las asambleas.

5. Ya sea que la sanción que contemple la ley tenga su fuente en las exigencias religiosas, en las jurídicas o en las políticas (e incluso en las sociales - consuetudinarias), en cualquier caso, debemos hacer una distinción entre la norma y su contenido; y la autoridad intrínseca de la ley y autoridad que la impone.

6. Los libros de leyes sástricos no habían sido las únicas compilaciones; también los usos y costumbres (locales, de corporaciones, etc) habían sido objeto de una forma escrita, con una aplicabilidad muy particular. Con esto quiero ilustrar la existencia y superposición de numerosas jurisdicciones contenidas en otras mayores.

7. A la afirmación de que no es posible distinguir normas morales y religiosas (normas que compelen en conciencia) con los deberes jurídicos positivos, sostengo que sí es posible, utilizando como criterio el ámbito procesal. Y como corolario afirmo que no puede sostenerse la aseveración de que los dharmasastras mezclaban religión con la ley; entre otras razones ya vistas, consideremos el simple hecho de que jamás se le deparó un riesgo a la religión, ni a sus principios a causa de los cambios sociales o por las reformas sufridas por el sistema jurídico; y asimismo, recordemos que muchas de las normas comprendidas en los sastra no tenían como fuente a la religión, como las normas procedimentales.

8. Con toda seguridad podemos distinguir a la conciencia de un orden social, del ideal de todo el sistema como una unidad social; podemos notar que los autores y comentaristas no sacrificaron el realismo jurídico en aras a un idealismo religioso: un mecanismo jurídico se instaura justamente por la falta de acatamiento del ideal social de armonía, vistos los diversos intereses antagónicos.

9. Puede decirse que la ley escrita denominada dharmasastra es un extensivo sistema teórico dirigido al logro del dharma por el individuo; mientras que la ley que se aplicaba por los tribunales buscaba la consecución del buen gobierno. Una manera más positivista de marcar la distinción podría alegar que el dharmasastra

representa la ley general, en tanto que costumbre y edicto representan la ley especial (*ley especial deroga ley general*).

10. Finalmente, respecto a la diferencia en el énfasis de las fuentes de derecho, al parecer los textos intentan reescribir lo que es deber de una forma más actualizada, sin embargo, notemos que se hace en el ámbito del derecho adjetivo y no en el del sustantivo.

B I B L I O G R A F I A

- The age of imperial unity. Edit. por R. C. Majumdar. Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay; 1961.
- AGUILAR I Matas, Enric. Rgvedic society. E. J. Brill, Salem, Ma.; 1991, 174 p.
- ALTEKAR A. S. Sources of hindu dharma. Institute of public administration, Sholapur; 1952. 71 p.
- Atharva-veda-samhita. Trad. por William Dwight Whitney. 2 vols. Motilal Banarsidass, Delhi; 1971.
- BALAKRISHNAN, S. The Vedas and Hindu Religion. Piyush Printers Publishers Pvt. Ltd., New Delhi; 1992. 79 p.
- BANERJI, Sures Chandra. Dharma-sutras. A study in their origin and development. Punthi Pustak, Calcutta; 1962. 551 p.
 - Society in ancient India. D. K. Printworld LTD, New Delhi; 1993. 423 p.
- BASU, Jogiraj. India of the age of the Brahmanas. Sanscrit Pustak Bhandar, Calcutta; 1969. 295 p.
- BASHAM, Arthur L. The wonder that was India. Sidgwick and Jackson, London; 1956. 568 p.

- BATTACHARYYA, N. N. Ancient Indian history and civilization. Manohar, New Delhi; 1988. 333p.

- BERGAIGNE, Abel. La religion vedique. 4 vols. Librairie Honoré Champion, Paris; 1963.

- The Cambridge history of India. Vol. 1; editado por E. J. Rapson; S. Chand & Co., New Delhi; 1962.

- The cultural heritage of India. Introd. de Sarvepalli Radhakrishnan. 2 vols. The Ramakrishna mission, Institute of Culture, Calcutta; 1958.

- CHANDRA, Avil Nath. The Rig Vedic Culture and the Indus Civilization. Ratna Prakashan, Calcutta; 1980. 261 p.

- CHOUDHARY, Radhakrishna. Kautilya's political ideas and institutions. Chowkhamba publication, Varanasi; 1971. 444p.

- DASGUPTA, Surendranath. A history of indian philosophy. Vol. 1; Cambridge University Press, Cambridge; 1957.

- A history of sanskrit literature. classical period. vol. 1; University of Calcutta, 1962; 833 p.

- DASGUPTA, S. N. A history of sanscrit literature; vol. I. University of Calcutta, Calcutta; 1962. 833 p.

- DELL' AQUILA, Enrico. El Dharma. en el derecho tradicional de la India. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca; 1994. 148 p.

- DERRETT, Duncan M. Essays in classical and modern hindu law. Vol. 1; E. J. Brill, Leiden; 1976. 386 p.

- History of indian law (Dharmasastra). E.J. Brill; Leiden / Köln; 1973. 36 p.

- Religion, law and the state in India. The free press, New York; 1968. 615 p.

- The dharam shastra. hindu religious codes. Edición y trad. de Manmath Nath Dutt; 6 vols. Cosmo publications, New Delhi; 1978.

- Doctrinas secretas de la India. Upanishads. Trad. de Fernando Tola; Barral editores, Barcelona; 1973. 337 p.

- DREKMEIER, Charles. Kingship and community in early India. Stanford University press, Stanford; 1962. 369 p.

- DUBOIS and Beauchamp. Hindu manners, customs and ceremonies. Oxford University press; 1959.

- DUMONT, Louis. Religion / politics and history in India. Mouton publishers; Paris / The Hague; 1970. 165 p.

- GONDA, Jan. Epithets in the Rgveda. Mouton & Co.'s; Gravenhagen; 1959.
- Some observations on the relations between "gods" and "powers" in the Veda, a propos of the phrase s̄nuh sahasah. Mouton & Co.'s; Gravenhagen; 1957.
- Védisme et hindouisme ancien. Payot, Paris; 1962.
- GOPAL, Ram. India of vedic Kalpasutras. Motilal Banarsidass, Delhi; 1983. 591 p.
- The Grihya-sutras. Trad. por Hermann Oldenberg. Vol. 1. Motilal Banarsidass, Delhi; 1973.
- GUCKLICH, Ariel. The sense of adharmā. Oxford University press, Oxford; 1994. 270 p.
- GHOSHAL, U. N. A history of indian political ideas. Oxford university press; 1959. 589 p.
- HIRIYANA M. Outlines of indian philosophy. George Allen & Unwin LTD., London; 1958; 419 p.
- HOPKINS, Washburns E. Epic Mythology. Biblo and Tannen, New York; 1969. 274 p.
- Hymns of the Rgveda. 2 vols. Traducido y comentado por Ralph T. H. Griffith; the Chowkhamba sanscrit series office, Varanasi; 1963.

- The hymns of the Sama veda. Trad. de Acharya Dharma Deva; Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha, Nueva Delhi; 1967. 907 p.

- The institutes of Vishnu. Trad. por Julius Jolly; Motilal Banarsidass, Delhi; 1977. 316 p. (Sacred books of the east series #7)

- JOHNSON, Willard. Poetry and speculation of the Rig Veda. University of California press, Berkely; 1980. 192 p.

- KANE, Pandurang Vaman. History of Dharmasastra. Vol. I (part 1) y Vol. III; Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona; 1968.

- The Kautilya Arthasastra. Traducción por Kangle (vol II); vol. 3, estudio por R. P. Kangle. University of Bombay, Bombay; 1963; 606 p.

- KEITH, Arthur Berriedale. The religion and philosophy of the Veda and Upanishads. Harvard University Press, Massachussets; 1925.

- KOSAMBI, D. D. Ancient India. a history of it's culture and civilization. Meridian books, New York; 1969. 243 p.

- The laws of Manu. Trad. por G. Bühler; Motilal Banarsidass, Delhi; 1964. 620 p. (Sacred books of the east series # 25).

- The laws of Manu. Trad. introd. y notas de Wendy Doniger; Penguin books, London; 362 p.

- LINGAT, Robert. The classical law of India. University of California press, California; 1973. 305 p.

- MACDONELL, Arthur Anthony et Arthur Berriedale Keith Vedic index of names and subjects. Vol. 2. Motilal Banarsidass, Delhi; 1982.

- Mahabharata. Traducido al Inglés del Sánscrito por Manmath Nath Dutt. 6 vols.; Parimal Publications, Delhi; 1988. (Parimal Sanskrit Series # 28).

- The Mahabharata. Editado y traducido por J.A.B. Van Buitonen; 3 vols. University of Chicago Press, Chicago; 1975.

- MAJUMDAR, R. C. The vedic age. George Allen & Unwin LTD, London; 1957. 565 p.

- The minor law books. Trad. por Julius Jolly; Motilal Banarsidass, Delhi; 1969. 396 p. (Sacred books of the east series # 33).

- MUKERJI, Shobha. The republican trends in ancient India. Munshiram Manoharlal, Lucknow; 1969. 220 p.

- O'FLAHERTY, Wendy D. et J. Duncan M. Derret. The concept of duty in southasia; South asia books, India; 1978. 240 p.

- PURANI, A. B. Studies in vedic interpretation. The Chowkhamba sanscrit series office, Varanasi; 1963. 296 p.

- RADHAKRISHNAN, Saruepalli. The cultural heritage of India. Vols. I y II; the RamaKrishna mission, Institute of culture; Calcutta, 1958.

- RENOUE, Louis. Les écoles vediques et la formation du Veda. Imprimerie Nationale, Paris; 1967. 225 p.

- Hymnes Speculatifs du Veda. Gallimard, Paris; 1956. 245 p.

- Der Rig-Veda. 4 vols. Traducción y comentarios de Karl Friedrich Geldner; Otto Harrassowitz, Leipzig; 1951.

- RigVeda Brahmanas: the Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rig Veda. Trad. por Arthur Berriedale Keith; Motilal Banarsidass, Delhi; 1981. 555 p.

- ROY, B. P. Political ideas and institutions in the Mahabharata. Punthi Pustak, Calcutta; 1975. 420 p.

- The Satapatha-Brahmana. Trad. de Julius Eggeling. 5 vols; Motilal Banarsidass, Delhi (en Sacred books of the east series nums.12, 26, 41, 43, 44).

- SHARMA, Chandradhar. A critical survey of indian philosophy. Rider & Company, London; 1960. 415 p.

- SHARMA L. P. Ancient history of India. Vikas publishing house Pvt. Ltd., Delhi; 1981. 380 p.

- SINGH, G. P. Early indian historical tradition and archaeology. D. K. Printworld (P) Ltd, New Delhi. 1994.

- Political thought in ancient India. D.K. Printworld Ltd., New Delhi; 1993. 152 p.

- SINHA, H. N. The development of indian polity Asia publishing house, Bombay; 1963.

- SPELLMAN, JOHN W. Political theory of ancient India. Clarendon Press, Oxford; 1964. 288 p.

- Taittiriya Sanhita. The veda of the black yajus school. 2 vols. Trad. de Arthur Berriedale Keith; Motilal Banarsidass; 1967. (Harvard oriental series vol. 18).

- THAPAR, Romila. Ancient indian social history. Orient Longman, Poona. 1978. 396 p.

- Historia de la India. Vol. 1; Fondo de Cultura Económica, México; 2001.

- From lineage to state. Oxford university press, Bombay; 1984.

- The Upanishads. Trad. por Nikhilananda. George Allen & Unwin LTD, London; 1963. 392 p.

- Vaikhanasasmartasutram. Trad. por W. Caland. Baptist Mission press, Calcutta; 1929. 237 p.

- The Vedanta - sutras; trad. por George Thibaut y con comentario de Sankaracârya; Oxford University Press, London; 1962.

- Vedic Hymns. 2 vols. Trad. y comentado por Max Müller; Motilal Banarsidass, Delhi; 1967.

- VIGASIN, A.A y AM Samozvantsev. Society, state and law in ancient India. Sterling publishers private limited; New Delhi; 1985. 238 p.