

PRÁCTICAS
ANTIGUAS PARA
UNA JUSTICIA
NUEVA

Universidad Católica de Santa María

© 2016 Bruno VAN DER MAAT

Todos los Derechos Reservados

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida en cualquier modalidad, sin autorización escrita del editor. Solicitudes de reproducción de selecciones de este libro deben ser enviadas a brunovdm@yahoo.com.

Publicado en el Perú por la Universidad Católica de Santa María, Samuel Velarde 320, Umacollo, Arequipa – Perú.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú:

2016-14112

ISBN: 978-612-47030-1-0

PRÁCTICAS ANTIGUAS PARA UNA JUSTICIA NUEVA

Bruno Van der Maat

Dibujo de portada:

Martín Omar Ricardo Miranda Vargas

ISBN: 978-612-47030-1-0

Primera edición en castellano

500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú:

2016-14112

Editado por:

Universidad Católica de Santa María

Samuel Velarde 320, Umacollo

Arequipa – Perú.

Impreso en: E & M Impresores S.R.L.

Santo Domingo 306 Int. 3

Arequipa – Perú

Noviembre 2016

PRÁCTICAS ANTIGUAS PARA UNA JUSTICIA NUEVA

Bruno Van der Maat

Universidad Católica de Santa María

Arequipa – Perú

Noviembre 2016

INDICE

	Pág.
Abreviaciones.....	7
Nota sobre la edición en castellano.....	8
Prólogo.....	9
Una presentación autobiográfica.....	17
Introducción.....	27
I. EL CONCEPTO DE JUSTICIA.....	33
I.1. Concepto contemporáneo de Justicia.....	33
I.2. Conceptos antiguos de justicia: Mesopotamia.....	38
I.3. Conceptos antiguos de justicia: Egipto.....	51
I.4. Conclusión.....	68
II. EL ESTADO DE DERECHO.....	70
II.1. Ley hitita.....	73
II.2. Ley asiria.....	86
II.3. Subsidiariedad.....	92
III. TIPOS DE CASTIGOS.....	95
III.1. Ideas generales.....	97

III.2. La Ley del talión	103
III.3. Contribución monetaria	106
III.4. Más allá de la compensación monetaria	109
III.5. Conclusión	113
 IV. EL FIN DEL LITIGIO	 115
 V.COMPENSACIÓN COLECTIVA	 120
ALGUNOS APUNTES CONCLUSIVOS	125
 BIBLIOGRAFÍA	 131

ABREVIACIONES

a.C.	antes de la era cristiana
BJHP	British Journal for the History of Philosophy
CH	Código de Hammurabi
CURE	Citizens United for Rehabilitation of Errants
ICCPCC	International Catholic Commission for Prison Pastoral Care
IO	Iura Orientalia – Rassegna online sui Diritti Orientali Antichi & Moderni
IPCA	International Prison Chaplains Association
JCS	Journal of Cuneiform Studies
LE	Leyes de Eshnunna
LH	Leyes hititas
LL	Leyes de Lipit-Ishtar
LU	Leyes de Ur-Nammu
LAM	Leyes de Asirio Medio
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
UNODC	United Nations Office on Drugs and Crime

ZAR Zeitschrift für Altorientalis che
und Biblische Rechtsgeschich-
te – Journal for Ancient Near
Eastern and Biblical Law.

Nota 1: todas las fechas deben ser entendidas como antes de la era Cristiana (a.C.) salvo indicación contraria.

Nota 2: todas las traducciones al castellano son del autor.

Nota sobre la edición en castellano

A pedido de varios amigos y colegas, acabo de traducir el libro “Ancient Practices for a New Justice” que edité en inglés en setiembre del año 2015. Incluí en la traducción no solo el texto del libro sino también todas las notas de pie de página en otros idiomas, para facilitar su lectura.

Arequipa, Octubre 2016

PRÓLOGO

La legítima preocupación del Profesor Van Der Maat por las y los que hallándose privados de su libertad, están también inexorablemente despojados del calor directo y cotidiano de los suyos, de los brillos del alba y las luces del poniente, y de todo cuanto hay más allá de su confinamiento, parte de la expectativa de humanizar desde un cariz científico la ejecución de la carcelería, en tanto su objeto concreto, que no su medio y su finalidad, son hombres y mujeres, que al calor de lo previsto en el artículo primero de la Constitución Política vigente son el fin supremo de la sociedad y estado peruanos, en consonancia con el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

He sido testigo de la nobleza del Profesor Van Der Maat al afanarse por este no tan reducido sector de los segregados y excluidos del Perú, en particular por los reclusos en la ciudad de Arequipa. Así, en el decurso de su trayectoria, pude contemplar la afabilidad y humanidad inmersa en él en sus habituales labores al acudir a los penales, acompañando, escuchando y elevando unas oraciones deprecatorias, llevando cosas habituales y seguramente minúsculas para el común de las personas,

pero que en el internamiento carcelario, por ser lejanas, se tornan en extraordinarias e invaluables: cosas tan sencillas como unas galletas, unos bizcochos o unas bebidas gasificadas; todo ello sin soslayar el hacerles llegar auxilio jurídico. Ello no hace sino develar su vehemente compromiso materializado en visitar a los presos y predicar con el ejemplo. Es tan frecuente en Socabaya, que forma parte de su entorno.

Cuando la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) requirió el auxilio jurídico para los injustamente encarcelados, tuve la oportunidad de conocerlo como Fundador del Equipo Pastoral de Cárceles de la Arquidiócesis de Arequipa, e intervine como abogado en el ejercicio libre, hace más de treinta años, junto a los voluntarios congregados por Bruno y el profesor Julio Prado Polar en la atención de aquellos que requerían orientación jurídica y defensa.

Pasados los años, y sin perder de vista su constancia en la misma empresa, tuve la oportunidad de coincidir con él en algunos eventos académicos en Arequipa, en Lima y en La Paz, donde disertó sobre la justicia restaurativa; así como oírlo en una emisora radial de la ciudad de Arequipa, a cargo del Programa “La Voz de la Esperanza”, junto a

otras personas igualmente valiosas, imbuidas de esa fortaleza que da la opción por el servicio a los demás, difundiendo precisamente mensajes de esperanza y de paz para las y los presos, en consonancia con el libro de Hebreos 13:3, en cuanto señala: *“Acordaos de los presos, como si estuvierais presos juntamente con ellos, y de los maltratados, como que también vosotros mismos estáis en el cuerpo”*.

Sobre este aspecto, he de referir muy brevemente que la justicia restaurativa, en palabras de Tony Marshall, debe ser entendida como aquel “proceso a través del cual las partes o personas que se han visto involucradas y/o que poseen un interés en un delito en particular, resuelven de manera colectiva la manera de lidiar con las consecuencias inmediatas de éste y sus repercusiones para el futuro”. Tal acepción introduce a nuevos actores en la controversia, a saber: la víctima, el ofensor y la comunidad; lo que se procura es la compensación del daño a la víctima, y de modo paralelo, evitar la estigmatización del autor de un ilícito.

Esta metodología para la solución de problemas de alcance social merece hoy especial atención en el ámbito del penitenciarismo, y es digno de ser resaltado que la Organiza-

ción de las Naciones Unidas ha propuesto en su Manual sobre Programas de Justicia Restaurativa (2006) que las diferentes interpretaciones sobre el particular no alcanzan aún un consenso perfecto, pero la más apropiada acepción se ha de entender como “todo proceso en que la víctima, el delincuente y, cuando proceda, cualesquiera otras personas o miembros de la comunidad afectados por un delito participen conjuntamente de forma activa en la resolución de las cuestiones derivadas del delito, por lo general con la ayuda de un facilitador”.

Allí donde otros hablan, el Dr. Van Der Maat, Maestro en Estudios de Europa Oriental por la Universidad Estatal de Gante, Bruselas y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Santa María de Arequipa, obra de modo constante y permanente, sin aspavientos ni estridencias.

Hace todo lo posible para que la colectividad y la autoridad gire los ojos del espíritu y de la razón hacia la realidad penitenciaria para transformarla auténticamente, atendiendo a la centralidad del hombre y la mujer reclusos, para que no se pierda de vista que no han dejado de ser también fines constitucionalmente esenciales de la sociedad y del Estado.

Ante las enormes limitaciones y vacíos que acusa la privación de libertad concebida como mecanismo penal de rehabilitación personal, en la expectativa de la prevención especial, y el escaso interés en el tratamiento carcelario, es claro que aquella pena ha devenido casi exclusivamente en un medio de inocuización temporal de corta, mediana o larga duración y en otros casos, de exclusión definitiva; terreno fértil para las debatibles propuestas de Foucault, Mathiesen, Baratta, Melossi, Pavarini y otros respetables abolicionistas.

Así, el Profesor Van Der Maat se erige como un académico riguroso, un intelectual comprometido con el ejercicio material de la fe, un amante pertinaz de la libertad, un científico social que estudia los orígenes históricos de la restauratividad para entenderla más cabalmente y comparte con la colectividad ahora, otro de los resultados de su excelente labor de investigación.

El autor ha trabajado intensamente en el Observatorio de las Prisiones, recogiendo las experiencias internacionales y comunicando al exterior la situación carcelaria en Arequipa y en el Perú.

Con todo ese bagaje cognitivo previo, en “Ancient Practices for a New Justice”, Van Der Maat nuevamente se dirige a ese sector de las y los que no tienen escenario ni palestra en el Perú; concretamente, de las y los que desde que son apartados del cuerpo social, ciertamente como imputados bajo prisión preventiva o como condenados por diversos delitos, automáticamente se transforman en socialmente invisibles para el resto de la comunidad, y contradictoriamente, cuando tras haber pagado su deuda con la sociedad, pretender retornar a ella, no encuentran un mecanismo adecuado de imbricación, por lo que la marca del presidio, cual sello indeleble colocada en la frente, los y las acompañará por el resto de su existencia y probablemente se extienda también a su entorno familiar.

La importante contribución del teólogo belga, laudado como “Oficial en la Orden de Leopoldo”, en noviembre del 2013, por el Rey Don Alberto II de Bélgica, parte de un estudio concentrado de las leyes del antiguo oriente que inspiraron la actual política de ejecución penal, bajo la perspectiva de que la dación de nuevas normas —que, en buena cuenta sólo nos sumergiría en un campo de sobreproducción normativa, y que casualmente coincide con el escenario peruano— no es el camino

correcto para cambiar el sistema en nuestro país. Van Der Maat va más allá a través de un enfoque histórico, que plantea repensar si la praxis judicial adoptada hoy en día es la más idónea, o si más bien cabe lo que él denomina un “cambio de lentes”.

Cuando el Profesor Van Der Maat habla y escribe sobre reconciliación, compensación, restauración, hacinamiento y males penitenciarios, y expresa sus sólidas críticas respecto de los sistemas carcelarios segregadores, lo hace a partir de cuanto conoce por sus estudios y observación directa de la realidad y de muchos años de constante trabajo en el campo mismo, en el teatro vivo del desarrollo de los dramas que la prisión causa, donde se hallan las y los reclusos, mirándolos, oyéndolos, conociéndolos personalmente; avituallado de su fundamental e inagotable alforja cargada de solidaridad comprometida en la misión pastoral que se ha autoimpuesto.

Tal vez muy pocos de las y los destinatarios directos y actuales de las cuitas pertinaces del autor sepan que sus esfuerzos multidimensionales en su favor se enraízan también en los terrenos académicos.

Auguramos que pronto se dimensionarán mejor los alcances de su labor investigativa y sobre todo la trascendencia de sus aportes

académicos para reevaluar la política de ejecución penal en este país al que le ha dedicado más de tres décadas de servicio activo a favor de los que claman justicia.

El profesor Van Der Maat me honra al haberme concedido el encargo de prologar su trascendente obra, privilegio que agradezco y asumo en tanto me permite poner al lector de su libro en antecedentes de la enorme valía intelectual y personal del autor.

Lima, agosto de 2015

Jorge Luis Salas Arenas

**Juez de la Corte Suprema de la República
del Perú**

UNA PRESENTACIÓN AUTOBIOGRÁFICA

La primera pregunta a la que quisiera responder en esta presentación es ¿por qué he escrito este librito? Como ocurre tantas veces en la vida, no tenemos conciencia de lo que está pasando, hasta que, después de algún tiempo, miramos atrás y vemos que las cosas están bien alineadas.

He estado involucrado en visitas a las cárceles como voluntario en la pastoral de cárceles por más de 25 años. Es evidente que esta práctica me haya impactado profundamente. La experiencia de estar confrontado con internos (y sus familiares) quienes, en demasiadas ocasiones, parecen pasar por el infierno, me ha suscitado la pregunta ¿por qué nuestro sistema carcelario parece lograr exactamente lo contrario para lo que fue creado? El objetivo oficial de las cárceles es de cuidar de personas para que no vuelvan a cometer delitos. Es una forma de proteger la sociedad. Pero, si solamente tomamos en cuenta los niveles de reincidencia en la gran mayoría de países, parece que el sistema está logrando exactamente lo opuesto. El costo de este “remedio

social” es extremadamente alto¹. Intentos por corregir las fallas del sistema, mediante la imposición de penas más largas y duras o por medio de sentencias obligatorias tampoco han dado resultado. Entonces, algo parece estar mal.

Durante un Congreso de la Comisión Internacional Católica de Pastoral de Cárceles (IC-CPPC) hace más de una década, escuché a Dame Ruth Morris, una quakera canadiense, hablar de Justicia Restaurativa. Fue como una revelación para mí, que una justicia de este tipo podía siquiera existir. Me impresionó mucho y, por así decirlo, me convertí en ese mismo instante. Empecé a leer sobre Justicia Restaurativa, integrando el tema en mis clases en la Universidad y en mis charlas con jueces y con otros operadores jurídicos y carcelarios.

Sin embargo, para mucha gente la Justicia Restaurativa debería limitarse a casos de

1 La “boutade” de Lady Margaret Thatcher cuando le presentaron el libro blanco sobre las cárceles inglesas es ampliamente conocida: *“la cárcel puede resultar siendo una manera cara para convertir gente mala en gente peor”*. [“*prison can be an expensive way of making bad people worse*”] en: STERN, Vivien (1998) **A Sin Against the Future. Imprisonment in the World**, Harmondsworth, Penguin, p. 308.

poca peligrosidad, sin incluir casos penales. Una razón que invocan es que la Justicia Restaurativa es difícil de lograr, y tienen razón en eso. Pero el hecho de que algo es difícil no debería impedirnos de hacer el intento. Otro argumento que esgrimen es que nunca se ha hecho antes. Me permito discrepar sobre este punto. Todos sabemos que la idea actual de la Justicia Restaurativa surgió en países con una práctica aborígen antigua de este tipo de justicia (Canadá, Nueva Zelanda, ...). Sin embargo, sus raíces parecen ser mucho más antiguas.

Mientras visitaba el museo del Louvre hace más de una década también, encontré un libro sobre la diosa egipcia Ma'at². Me intrigó porque nunca antes había escuchado hablar de ella (y la coincidencia con mi propio apellido solo aumentaba más a mi intriga). Ignoraba que era una diosa mayor en el rito del juicio final, e incluso que representaba un concepto fundamental en la vida egipcia antigua. Inspiraba una manera de concebir la justicia distinta de la que estaba acostumbrado.

Luego, tuve que leer algo para mis cursos so-

2 MENU, Bernadette (2005) **Maât. L'ordre juste du monde**, Paris : Michalon.

bre la civilización hitita³, y otra vez me sorprendió el hecho de que en realidad las leyes hititas tardías estaban mucho más orientadas hacia la reparación y la restauración, que hacia el castigo.

Un mundo totalmente nuevo se abrió para mí y lenta pero firmemente empecé a buscar nuevas fuentes e ideas que me permitirían responder a mis críticas de nuestro sistema de justicia. Me enfoqué especialmente hacia el Medio Oriente antiguo porque, de alguna forma, allí se encontraba la fundación misma de nuestra manera de mirar al mundo⁴.

3 BRANDAU, Birgit; SCHICKERT, Hartmut (2003) **Hethiter. Die unbekannte Weltmacht**, München: Piper Verlag.

4 No quiere decir que descarto otras visiones. Por ejemplo, el concepto japonés de “sanpo-ichiryuzon” (cfr. TOSHITAKA ADACHI en: RYAN, Kevin; NAKAYAMA, Osamu; e.a. [Eds] (2011) **Happiness and Virtue. Beyond East and West. Toward a New Global Responsibility**, Tokyo, Tuttle Publishing, p. 61sqq.) o del derecho antiguo chino (cfr. MacCORMACK, Geoffrey (2002) “Hsiang Hsing and Hua Hsiang: The Problem of ‘Symbolic’ Punishments in Early China”, **RIDA**, T. XLIX p. 297-324; (2004) “The Transmission of Penal Law (lǚ) from the Han to the T’ang: A Contribution to the Study of the early History of Codification in China”, **RIDA**, T. XLIX, p. 47-83; (2006) “Filial Piety (Xiao) and the Family in Pre-Tang Law”, **RIDA**, . LIII, p. 55-83) o el derecho antiguo indio (cfr. KOLFF, Dirk H.A. (2003) “Early

Después de cierto tiempo me pareció raro que nunca había prestado atención a estos sistemas antiguos de leyes. El estudio de estas tradiciones antiguas parecía reservado a un grupo selecto de expertos muy especializados⁵. El umbral para iniciar el estudio de estos sistemas antiguos de leyes es bastante alto: es preciso conocer idiomas antiguos, saber leer escrituras antiguas como el cuneiforme o el jeroglífico, etc. Tal vez es por eso que casi nadie siquiera se da la pena de mencionar estos sistemas legales en los estudios de la historia del derecho. Si por suerte hay alguna mención, usualmente se limita a una breve referencia a Hammurabi y a su famosa estela. De allí no pasa. Y se sigue rápidamente con la ley en la Grecia Antigua, para enseguida llegar al derecho romano.

Realmente eso es una lástima, porque estas leyes antiguas pueden aportar mucha luz e inspiración. Claro que el contexto de estos

Law in India” en: FELDBRUGGE (2003) p. 11-22) son realmente muy inspiradores. Pero no puedo tratar todas estas aproximaciones diferentes al mismo tiempo.

- 5 Puede sorprender que el estudio en Europa de los textos cuneiformes se inició ya en 1621. SAN NICOLÓ, Marian (1931) **Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der Keilschriftlichen Rechtsquellen**, Oslo: H. Aschehoug, p. 24.

sistemas legales difiera mucho del nuestro. La misma organización de la sociedad (con sus clases y, sobre todo, con su esclavitud) no corresponde mucho con nuestra realidad. Sin embargo, los principios sobre los que se basaba la justicia fácilmente pueden ser imaginados – e incluso transpuestos – a nuestra sociedad, como espero poder demostrar a continuación.

En nuestro contexto, donde los sistemas de justicia parecen haber llegado a un punto muerto, con una cierta “hiperactividad legislativa”⁶, con un sistema carcelario muy ineficiente y caro, y con una brecha creciente entre la ley y la experiencia cotidiana del ciudadano común y corriente, es necesario buscar alternativas. No es que necesitemos mejores leyes, sino, un mejor sistema de justicia. Mi apuesta es que el estudio de los

6 BINGHAM, Tom (2010) **The Rule of Law**, London: Allen Lane, p. 40-41). Feldbrugge recuerda que: *“En la civilización occidental moderna, el volumen de la ley ha crecido de manera casi explosiva durante el último medio siglo; muchos sectores de la vida que funcionaron con procedimientos informales y consuetudinarios hasta la Segunda Guerra Mundial, están ahora cubiertos por una densa red de leyes y reglamentaciones oficialmente emitidas.”* FELDBRUGGE, Ferdinand (2003) “Law’s Beginnings. Some concluding Observations”. p.258.

sistemas legales antiguos nos puede ayudar a clarificar nuestras mentes y abrir nuestras perspectivas. Espero poder contribuir a este cambio, mediante algunas sugerencias basadas en conceptos y prácticas antiguas.

Antes de iniciar la presentación de esta investigación, debo confesar algunas limitaciones serias de este estudio. Para empezar no soy ningún experto en Leyes Antiguas, y tampoco leo cuneiforme ni jeroglífico. Eso implica que he tenido que confiar en las traducciones realizadas por los expertos. He tratado de leer el máximo de traducciones posibles con el fin de verificar el sentido de los textos originales, lo que no siempre resulta evidente porque muchos textos pueden tener interpretaciones distintas. Tampoco pude leer la masa de referencias que existen en este campo. Me he volcado a las fuentes que me parecieron las más representativas. Es por eso que este libro no está dirigido a expertos en Leyes Antiguas. De todos modos ellos no encontrarían nada nuevo aquí. Más bien escribí para personas que están interesadas en cambiar nuestro sistema actual de justicia, y que no necesariamente están muy familiarizadas con los sistemas antiguos de justicia.

No voy a tratar ciertos temas, como la cuestión de la codificación de las leyes en la anti-

güedad, o la evolución de ciertas prácticas a través del tiempo. Mi objetivo no es escribir una visión de experto sobre prácticas antiguas, sino analizar estas leyes y prácticas antiguas para aportar nuevas luces sobre nuestros propios problemas de justicia. Es por eso que no discutiré las evoluciones de las leyes y prácticas, ni las pondré en su contexto histórico.

Como ya señalé anteriormente, me concentraré en las leyes escritas y en los sistemas legales del Medio Oriente antiguo (Babilonia, Asiria, Egipto y el reino hitita), porque uno puede encontrar ideas comunes. Dejo las referencias bíblicas y las enseñanzas rabínicas ulteriores para un estudio posterior. Si me da tiempo y fuerzas, quisiera complementar la presente investigación con un estudio de la visión judía y bíblica de la justicia, y luego, con una reflexión sobre la reconciliación – restauración. Conformaría una clase de trilogía para ayudar a cambiar nuestra manera de ver la justicia.

No puedo terminar esta presentación sin referirme a las personas que me han acompañado en este largo camino. Ante todo quiero agradecer a los internos y a las internas que he podido encontrar y que me han inspirado a tratar de cambiar en algo nuestro sistema carcelario y de justicia. Gracias también a mis

colegas de la pastoral de cárceles y a los demás voluntarios y funcionarios que trabajan en el sistema carcelario y judicial. Los resultados que presento en esta investigación se han ido construyendo lentamente y madurando en diferentes Congresos organizados por la ICCPPC (Roma, Budapest, Yaundé), IPCA (Estocolmo, Sydney), CURE (Washington, Bangkok) y por los Ministerios de Justicia de Bolivia y Perú (La Paz, Lima). También quiero agradecer a mis estudiantes de doctorado en mi Universidad con quienes he podido discutir varios de los temas presentados aquí. Mi sincero agradecimiento a todos los que han contribuido con sus cuestionamientos y sugerencias. Debo un agradecimiento especial a mis amigos y colegas Raúl Zegarra de la Universidad de Notre Dame (quien se encuentra ahora en la Universidad de Chicago) y a Gustavo Valdivia de la Johns Hopkins University – Baltimore por su amable y eficaz ayuda durante mi corta estadía en las bibliotecas de esas universidades. Sin su ayuda y acogida nunca hubiera podido consultar y recolectar el material necesario para este estudio. También tuve la oportunidad de visitar las Bibliotecas D'Angelo y Regenstein, ambas en la Universidad de Chicago, donde encontré material muy útil y una amable ayuda. Gracias a Jorge Luis Salas Arenas, amigo de larga data a quien en-

contré primero como abogado pro Deo en la cárcel de Arequipa y que ahora es Juez Penal de la Corte Suprema de la República del Perú, quien tuvo la gentileza de prologar este libro. Por supuesto que ninguno de los mencionados es responsable por las ideas vertidas aquí, por las que asumo la plena responsabilidad.

INTRODUCCIÓN

Como ya se adelantó en la presentación, el propósito de este estudio es buscar aire fresco en las prácticas de justicia en el Oriente Medio antiguo. Analizando cómo los habitantes de los antiguos imperios de Mesopotamia, Egipto y Anatolia han practicado la justicia, pueden surgir nuevas ideas que nos podrían ayudar a nosotros, en el siglo XXI, a pesar de la diferencia de época.

Hoy en día, nuestro sistema de justicia no pasa por su mejor momento. Parece que estamos atrapados en un sistema que vuelva cada vez más difícil responder a los desafíos reales de la sociedad.

En esta situación, siempre pienso en Alicia, corriendo con la Reina de Corazones en las “Aventuras de Alicia en el país de la maravillas”, cuando la reina le insta a correr siempre más rápido. Cuando la pobre Alicia, ya sin aliento, pregunta a la reina si falta mucho, la reina contesta: *“¿Si falta mucho? (...) ¿Por qué? ¡Si nos hemos pasado hace diez minutos! ¡Más rápido!”*⁷

Parece que nos hemos pasado, sin saber a

7 CARROLL, Lewis (1999) **Alice's Adventures in Wonderland & Through The Looking Glass**, New York: Barnes & Noble p. 151.

dónde ir. Nuestro sistema está corriendo, pero ¿a qué costo? , ¿hacia dónde? y ¿para qué? Trataré de explicar que no vale la pena intentar implementar nuevas leyes y reglas, sino que tenemos que cambiar de sistema. Ahora bien, para ello necesitamos de una nueva visión, tenemos que cambiar de óptica (o “cambiar de lentes” como indicaba Howard Zehr⁸). Parecemos estar entrampados en un sistema autorreferencial. Necesitamos una nueva manera de ver la situación para encontrar una salida.

No pretendo que todo lo que va a presentar este estudio resulte ser una cura milagrosa, pero puede contener algunos remedios buenos y eficientes.

Empezaré con algunas ideas sobre nuestro concepto de justicia y cómo la práctica y los conceptos del Oriente Medio antiguo nos pueden ayudar a pensar en términos diferentes. En un segundo capítulo trataré la cuestión del Estado de Derecho en nuestras sociedades y cómo funcionaba en el Oriente Medio Antiguo. Un tercer capítulo estará dedicado a presentar tipos alternativos de pena, mientras que un cuarto capítulo esbozará el fin del litigio en la Ley del Antiguo Oriente Medio. El

8 ZEHR, Howard (1995) **Changing Lenses**. Scottsdale: Herald Press.

quinto capítulo reflexionará brevemente sobre la compensación colectiva. Luego de estos cinco temas, trataré de sintetizar estas nuevas ideas para presentar enseguida algunas conclusiones que nos pueden ayudar a cambiar de paradigma en nuestros conceptos y prácticas de justicia.

Como ya anuncié en la presentación, mi propósito no es de escribir una historia de la Ley en el Antiguo Medio Oriente. Por esa razón mis argumentos no tendrán una presentación cronológica. Tampoco es mi propósito presentar cada práctica o ley en su contexto. Lo que quiero es buscar inspiración en prácticas antiguas con el fin de poder repensar nuestra propia práctica de justicia en el siglo XXI.

Sin embargo, para poder tener por lo menos una pequeña idea de la cronología de las prácticas antiguas, iniciaré con una breve presentación de los distintos sistemas de leyes que usaré en esta investigación.

Está claro que la ley escrita fue precedida por prácticas no escritas.

“Intentos para mantener un orden social y para regular acontecimientos importantes por medio de reglas con el fin de asegurar transacciones justas, mantener la justicia y arreglar conflictos deben haber precedido el

uso de la escritura, cuando leyes consuetudinarias no escritas basadas en la sabiduría, la experiencia y la tradición oral reinaban (...) Al terminar el tercer milenio a.C. (la tercera dinastía de Ur que cubrió el XXI siglo) por común acuerdo, la ley estaba plenamente desarrollada. La juridificación del orden social y la manera de resolver conflictos estaba bien establecida en ese entonces y registrada profesionalmente (a veces de manera extensa) tanto en colecciones de leyes y decretos reales, como en una gran variedad de registros legales.”⁹

Los códigos más antiguos parecen proceder de Sumeria: las leyes de Ur-Nammu (aprox. 2100 a.C.), Lipit Ishtar (aprox. 1900 a.C.), seguidos por los códigos de Akadia (Babilonia) como el de Eshnunna (aprox. 1770 a.C.), el más conocido código de Hammurabi (aprox. 1750 a.C.) y los posteriores códigos de las Leyes de Asiria Medio (XIV siglo a.C.)¹⁰. La tradición legal egipcia se desarrolló

9 VEENHOF, Klaas R. (2003) “Before Hammurabi of Babylon” in: FELDBRUGGE (2003) p.137-138. Bertrand Lafont recuerda que los primeros documentos judiciales son de Sumeria en el siglo XXIII. LAFONT, Bertrand (2000) « Les textes judiciaires sumériens » en: JOANNÈS (2000) p. 36.

10 WESTBROOK, Raymond (2000) “Codification and

mucho más tarde, lo que no implica, sin embargo, que las dinastías faraónicas no tenían un sistema de justicia, como veremos más adelante. La tradición legal hitita se estableció alrededor del periodo hitita Nuevo (alrededor de 1500 a 1180 a.C.), lo que explica que algunas leyes tienen dos versiones: una tradicional (antigua) y una revisada (moderna)¹¹.

Tal como lo ilustrarán los diferentes pronunciamientos de los reyes sumerios, el camino hacia estos códigos se preparó a través de una profunda reflexión previa. La costumbre de llamar a estas antiguas colecciones de leyes “códigos” no es aceptada de manera unánime por los investigadores¹². No entraremos

Canonization” en: LÉVY (2000) p. 33; ver también WILCKE, Claus (2003) *Early Ancient Near Eastern Law. A History of its Beginnings. The Early Dynastic and Sargonic Periods*, München: Verlag der Bayerischen Akademie des Wissenschaft, passim.

- 11 ROTH, Martha T. (1995) **Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor**, Atlanta: Scholars Press, p. 214.
- 12 Véase por ejemplo las distintas aproximaciones de tan eminentes especialistas como M. Roth, R. Westbrook, S. Lafont, R. Yaron, E. Otto etc. en : LÉVY, E. [Ed] (2000) **La codification des lois dans l'Antiquité – Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997**, Paris: De Boccard, Université Marc Bloch de Strasbourg, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la

en esta discusión, ya que no corresponde al propósito de este estudio.

Empezaremos nuestra investigación con una reflexión sobre el concepto de justicia.

Grèce Antiques, n° 16.

I. EL CONCEPTO DE JUSTICIA

En este capítulo reflexionaremos brevemente sobre el concepto de justicia como usualmente la consideramos hoy en día, antes de describir algunos conceptos antiguos de justicia de Mesopotamia y de Egipto que podrían ayudarnos en adecuar nuestra visión contemporánea de justicia.

1.1 El concepto contemporáneo de justicia

Nuestro concepto de justicia es altamente influenciado por el contexto en el que vivimos. Estamos acostumbrados a un cierto sistema de justicia que consideramos “normal” en una sociedad democrática. La independencia y exclusividad del Poder Judicial, el estado de derecho y la existencia de leyes, forman parte de nuestra manera de considerar la justicia y su funcionamiento.

Sin embargo, estamos ya tan acostumbrados a esa manera de ver las cosas que nos cuesta mirar críticamente a nuestro propio sistema. Si nos funciona como debería, le solemos echar la culpa a la gente que lo maneja. Rara vez concebimos que podría haber un problema dentro del propio sistema. Es por esa razón que tratamos de responder a los pro-

blemas que surgen con más leyes de las que ya tenemos, ya que estamos convencidos que eso es lo que hace falta. Estamos sobreregular el sistema, pensando que más leyes solucionarán los problemas.

El ya mencionado Lord Chief Justice de Inglaterra, Lord Bingham, planteó que estamos en plena *“hiperactividad legislativa”*. En su obra cita a Sir Menzies, quien habría declarado *“El mantra podría haber sido ‘educación, educación, educación’, pero lo que realmente ocurrió fue ‘legislación, legislación, legislación’.”*¹³

Pero esta sobreregularación no es el único punto. Hay ciertos datos que consideramos tan evidentes que no parecemos estar en condiciones de concebir alguna alternativa. En nuestra tradición es evidente, y –por ende – necesario, que toda disputa sea llevada ante un juez independiente. En estas últimas décadas la conciliación ha hecho su entrada tímidamente, pero mayormente en casos civiles. También consideramos normal que los protagonistas de un juicio (en nuestro sistema codificado) sean el juez, el procurador o fiscal, y los abogados. La víctima y el acusado tienen un papel secundario en el proceso, que puede desarrollarse casi sin que sean involucrados

13 BINGHAM (2010:41).

activamente. Los tres tipos de “profesionales” son los que operan en primera plana.

Estamos acostumbrados al hecho de que la justicia se realice en tres fases: primero hay que saber lo que ocurrió y determinar quién ha hecho qué. Luego hay que verificar si este acto está previsto y sancionado por la ley. Y, en un tercer momento, habrá que aplicar la sanción que la ley indica para este tipo de transgresión. En este sistema siempre hay un culpable. Al final del juicio declaran que alguien tiene la razón y que otro no la tiene; y no pueden ser la misma persona. Entonces, el juicio es el instrumento que hace posible discernir y distinguir las cosas (y las personas). Determina una situación en blanco y negro: un culpable y una víctima. El culpable tiene que pagar por su ofensa y la víctima tiene que recibir una compensación por la transgresión sufrida. A veces esta compensación es meramente simbólica, en el sentido que a uno le declaran oficialmente que tiene la razón. Y así queda.

Al final, la justicia es concebida como un juego de suma – cero, como dicen los economistas. Lo que pierde uno es ganado por el otro. Así todo queda claramente establecido: uno es sentenciado porque ha sido declarado responsable, mientras que el otro es reconocido

como víctima. La justicia canaliza la pérdida del sentenciado hacia el ganador. Es un ejemplo muy común del principio aristotélico del equilibrio o del justo medio (tal como lo presenta en su *Ética a Nicómaco*):

“La única diferencia que considera la ley es la que determina el daño: trata a ambas partes como iguales y solo pregunta si uno ha hecho y el otro ha sufrido injusticia, y si uno ha hecho y el otro ha sufrido daño. Dado que la injusticia acá es en el sentido de la desigualdad, el juez trata de restaurar el equilibrio. Si un hombre ha infligido y el otro ha sufrido una herida, o si un hombre ha sido matado y el otro ha matado, el actuar y el sufrimiento están desigualmente repartido; al infligir una pérdida al ofensor, el juez trata de quitarle su ganancia y de restaurar el equilibrio.”¹⁴

A esto se le considera una justicia adecuada. Sin embargo, Aristóteles también plantea que:

“Toda ley es universal, pero hay ciertas cosas de lo cual no es posible hablar correctamente en términos universales. Ahora bien, en las situaciones en las que es necesario hablar en términos universales pero imposible de hacer-

14 ARISTOTLE (1962) **Nicomachean Ethics**, Englewood Cliffs: Prentice Hall, Book five, f. 1132a 5sq., p. 121.

lo correctamente, la ley indica la mayoría de casos, a sabiendas en qué está fallando. La ley es correcta. El error no está en la ley o en el legislador, sino en la naturaleza del caso [...] es por eso que lo equitativo es justo y, al mismo tiempo, mejor que lo justo en general, y mejor que el error debido al carácter general de la ley. Está en la propia naturaleza de lo equitativo, de rectificar la ley allí donde la ley queda corta por su universalidad.”¹⁵

El planteamiento hecho por Aristóteles es muy lógico cuando insiste en la necesidad de corregir lo justo (expresado por la ley) por otro estándar, el de la equidad, que – en su manera de pensar – es una forma de justicia, y nada diferente de la misma. Sin embargo, la práctica de sentencias obligatorias en ciertos países parece haberse olvidado de esta indispensable “corrección” de la “justicia legal”.

En nuestro sistema de justicia y bajo la influencia de Aristóteles, consideramos justo y normal que la pérdida del perdedor se convierta en la ganancia del ganador. La justicia siempre aparece como juego de suma cero, a causa del paradigma de equilibrio del justo medio de Aristóteles.

15 ARISTOTLE (1962:141-142) *Nichomachean Ethics*, Book five f. 1137b 14sq.

La justicia es reducida a la aplicación de la ley: *"dura lex sed lex"*. Es por ello que Dama Justicia se representa con los ojos vendados. No puede hacer distinción por las características personales de los actores involucrados. No importa la persona, sino el acto, legalmente definido y codificado como transgresión. Solo aplica la ley y se hará justicia.

Sin embargo, para ser justo con Aristóteles también habría que recordar su formulación básica de justicia: *"a cada uno según sus méritos"*¹⁶. Esto es bastante distinto de simplemente aplicar la ley con los ojos vendados. Este principio general parece haber sido olvidado en nuestros sistemas de justicia.

1.2. Conceptos antiguos de Justicia: Mesopotamia

Acabamos de citar a Aristóteles y su clásica definición de justicia. Sin embargo, existen definiciones mucho más antiguas de justicia que, además, difieren bastante de este concepto, casi matemático, de equilibrio.

Las referencias escritas más antiguas en materia de justicia datan del tercer milenio a.C. Pero estas fuentes solo mencionan lo que se ha actuado, solo son registros, nada más. No

16 ARISTOTLE (1962:118) Book five f. 1131 a 25.

describen el principio sobre el cual se basó la decisión tomada. La primera referencia a una definición de justicia parece ser la sentenciada por el rey Enmetana¹⁷ de Lagash quien estipuló lo siguiente (alrededor del año 2425 aC¹⁸). Su definición corresponde a la introducción de su actuar como rey.

*“Él (Enmetana) canceló las obligaciones para Lagash, hacienda que la madre fuera restituida al hijo y el hijo a la madre. Canceló las obligaciones de préstamos de granos con intereses.”*¹⁹

-
- 17 La transcripción de nombres varía de autor en autor. Así encontramos p.ej. “Urukagina” (DRIVER & MILES 1956; VEENHOF 2003), “Uruinimgina” (VEENHOF 2003), “Iri-kagina.k” (WILCKE 2003). Reproduciremos la presentación que cada autor utiliza.
- 18 De igual forma que para la transcripción de los nombres, solo mencionamos las fechas aproximadas que cada autor indica. A veces existe una diferencia considerable. Por ejemplo, DRIVER & MILES (1956) consideran c. 2800 a.C. para Urukagina de Lagash, mientras que VEENHOF (2003) lo sitúa después de 2425 a.C. Dado que no estoy en capacidad de confirmar estas indicaciones temporales, y tomando en cuenta que los cambios no afectan el propósito de mi estudio, las mencionaré solo como meras referencias según cada autor.
- 19 VEENHOF (2003:143). Otro autor traduce: *“Estableció la liberación de Lagash, dejando que el hijo vuelva donde su madre y la madre donde su hijo. Estableció la liberación de las deudas de cebada. Construyó (y) restauró para (el dios) Lugal-emus.k (el templo de) Emus de Patibira.k. Estableció la liberación de los ‘hijos’ de (la ciudad) Uruk, los ‘hijos’ de (la ciudad) de Larsa.m y de los ‘hijos’ de la (ciudad de) Patibira.k. Dejó que volvieran a (la diosa) Inana.k a Uruk en su mano; dejó*

Esta es una afirmación muy fuerte: para el rey Enmetana, la justicia suponía suspender las deudas por préstamos, y así, devolver al niño (esclavizado por la deuda) a su madre y viceversa. No tenemos aquí ninguna referencia a una ley que se habría aplicado. La justicia aquí no está relacionada a la ley, sino a la humanidad. Restituir un niño a su madre es considerado más importante que pagar una deuda, como lo exige la ley. Tal vez, hoy en día calificaríamos este acto de magnificencia, mas probablemente no de justicia. Lo que se busca aquí es restaurar una situación, volver a su estado original mejor.

“La expresión ‘restituir/devolver a la madre’ – en sumerio amargi, pronto se volvió un término técnico para restaurar la situación original, buena - en acadio andurarum - que es usualmente (aunque no muy adecuadamente) traducido por ‘libertad’.”²⁰

que volvieran a (el dios) Lugal-emus.k a los Emus en su mano.” WILCKE (2003:21). En este caso, los ‘hijos de las ciudades’ probablemente eran personas obligadas a trabajar en prestaciones laborales.

- 20 VEENHOF, Klaas R. (2003) “Before Hammurabi of Babylon” in: FELDRBUGGE (2003) p. 143, nota 15, contra: *“En-metena.k usa el término técnico / ama-r gi / ‘volver a la madre, correspondiendo al antiguo babilónico andurârum ‘correr libre, ‘libertad’, y muestra su significado derivado de ‘libertad’ ”. WILCKE (2003:21)*

Es bastante revelador que nuestra referencia más antigua a la justicia tiene que ver con la restauración de la armonía, y no con la aplicación de la ley. No hay ninguna referencia a penas o castigos. Solo se menciona la restitución del hijo a su madre y de la madre a su hijo²¹.

La misma idea es repetida por varios creadores de leyes. El prólogo del código de Lipit-Ishtar (siglo XIX a.C.), por ejemplo, estipula que:

“... yo [Sin] rey de Sum[er y Acad] (...) [estab]lecí justicia en [u]mer y Acad de acuerdo con la palabra de Enlil. Realmente, en esos [días] procuré (...) la [lib]ertad de los [hi]jos e hijas de [Nippur], los [hij]os e hijas de Ur, los hijos e hijas de [i]sin, los [hi]jos e hijas de [Sum]er y Acad sobre quienes ... esclavitud ... había sido impuesta. Realmente, de acuerdo con ... hice que el padre apoyara a sus hijos [y] hice que los hijos [apoyaran a su] padre; hice que el padre estu[viera] cerca de sus hijos [e] hice que los hijos estuvieran cerca de su padre.”²²

21 Podríamos referir aquí a la distinción aristotélica entre justicia y equidad. Pagar una deuda (a través de la esclavitud) sería la ley general de la justicia, pero liberar a los esclavos endeudados sería un caso de equidad.

22 PRITCHARD, James B. (1955) **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**,

En este caso otro elemento es añadido: no solamente los esclavos son liberados, sino que los lazos familiares son restaurados también: los hijos deben mantener a su padre y viceversa. Otra vez la armonía es restaurada. Lo que había sido separado (libertad perdida, familias divididas) tenía que ser reunificado.

Uno de los sucesores de Enmetana, Urukagina, parece haber seguido la misma ruta de extirpación de los excesos de aprisionamiento por deudas cuando plantea que:

“Limpió las cárceles de los hijos endeudados de Lagash, de los que habían cometido gur-gub y ofensas de se-se.g, de los que habían cometido robo u homicidio. Determinó su liberación (...) Iri.kagina.k hizo un pacto

Princeton: Princeton University Press. p. 159. Otra traducción dice: “ ... establecí la justicia en Sumer y Acad (...) *En esos días para los hijos e hijas de Nippur, para los hijos e hijas de Ur, para los hijos e hijas de Isin, para los hijos e hijas de Sumer y Acad, quienes por (el yugo?)(en) servidumbre habían sido reducido en su libertad, por mis esfuerzos para su destino enderecé un decreto (¿). Hice que un padre sostuviera a sus hijos, causé a los hijos a sostener a su padre, hice que un padre estuviera cerca de sus hijos, causé que los hijos estuvieran con su padre.*” KITCHEN, Kenneth A.; LAWRENCE, Paul J.N. (2012) **Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part I. The Texts**, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 71.

*con (el dios) Nin-girsu.k, que no entregará al poderoso el huérfano y la viuda.”*²³

Este rey avanza un paso más. No solo abre las cárceles para liberar a los ciudadanos endeudados (y aparentemente también al mismo tiempo a los criminales comunes), sino que promete defender al huérfano y a la viuda frente a los poderosos, probablemente contra los abusos de administradores y otros oficiales.

Su idea será retomada por posteriores reyes-legisladores. El primer texto legislativo aparece alrededor del 2100 a.C., y es llamado la ley de Ur-nammu (fundador de la IIIª dinastía de Ur). Se describe a sí mismo en el prólogo como protector de los pobres:

“No abandoné al huérfano al rico. No abandoné a la viuda al poderoso. No abandoné el hombre de un shekel al hombre de una mina²⁴. No abandoné el hombre de una oveja al hombre de un buey.”²⁵

23 WILCKE (2003:22). Véase también: VEENHOF (2003:143).

24 Una mina (o libra) corresponde a 60 shekel ROTH, Martha T. (1995) **Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor**, Atlanta: Scholars Press, p. 16.

25 KITCHEN (2012:71 parr.162.1. Cfr. “*El huérfano no es entregado al rico, ni la viuda al poderoso. El*

Tenemos aquí una referencia a un principio básico de la justicia, a saber la imparcialidad del juez. Todos son considerados iguales ante la ley. La preponderancia económica o social que puede existir en una sociedad no debe prevalecer en el sistema de justicia. Este principio es sumamente sorprendente en una sociedad basada en estructuras jerárquicas²⁶. Sin embargo, al mismo tiempo también es muy realista, al aceptar que no todos son iguales, sino al reconocer explícitamente que los pobres (huérfano, viuda, pobre) necesitan de una protección especial con el fin de ser tratados y reconocidos como iguales²⁷. Una

hombre de un shekel no es entregado al hombre de una libra, ni el hombre de una oveja al hombre de un buey.” VEENHOF (2003:143).

26 Lipit Ishtar plantea que *“impuse iguales deberes a los hogares de un padre o de hermanos juntos”*. KITCHEN (2012:73). El hecho que se enfatice esta práctica demuestra que normalmente esta equidad era más bien excepcional en esos días.

27 Tendremos que esperar más de tres mil años para escuchar el mismo razonamiento planteado por Montesquieu, quien defendía el hecho que la ley debe hacer igual a la gente que (aunque haya nacido igual) han sido hechos desiguales por la sociedad. *« Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité: mais ils n'y sauraient rester. La société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois. »* MONTESQUIEU (1748/1979) **De l'esprit des lois**,

cosa es estar vendada, otra es saber ver las desigualdades que pueden afectar negativamente los derechos de una persona enjuiciada.

Se puede encontrar una referencia similar en la tradición egipcia. En el muy original y famoso cuento de “El campesino y las Cortes” (aproximadamente escrito por los siglos XXI-II-XX a.C.), el campesino dice de los jueces:

“Usted es el Administrador en Jefe, usted es mi Señor! Usted es mi última esperanza, usted es mi único juez. Cuando navega por el Lago de la Justicia, la Equidad llena su vela. Usted es padre del huérfano, esposo de la viuda. Hermana al divorciado, es madre de los que carecen de madre”.²⁸

La ponderosa formula de “ser padre” del huérfano, “esposar” a la viuda, “hermanar” al divorciado y “ser madre” del que no la tiene, enfatiza la preocupación personal de hacer justicia de una manera muy personalizada.

Estos pocos ejemplos pueden inspirarnos a mirar la justicia de manera distinta. Quisiera

Paris, GF-Flammarion, p. 245. Livre VIII Chapitre III.

28 MATTHEWS, Victor H. ; BENJAMIN, Don C. (1991) **Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East**, New York: Paulist Press, p.214.

subrayar dos características de este concepto antiguo de justicia. En primer lugar, este concepto relaciona la justicia con la armonía, con la equidad, y no con la ley. La ley es secundaria a la justicia, la justicia prevalece por sobre la ley. La justicia tiene más que ver con restaurar la armonía (la familia, la libertad), con reconocer que una persona no puede permanecer esclavizada por una deuda impagada, que con la fría aplicación de una ley. La otra característica es la importancia de la defensa del pobre, del que carece de poder, frente al poderoso y fuerte. La justicia es vista aquí como una forma de restablecer la igualdad en una situación donde la gente se encuentra, con toda evidencia, en una situación de desigualdad. La igualdad solo se puede garantizar si los que no tienen poder son protegidos de los poderosos.

Estas dos ideas están presentes, en cierta forma, en nuestro concepto contemporáneo de justicia, pero no prevalecen. La sombra de la ley los volvió casi invisibles. La prevalencia hoy de la ley, es vista como un fin en si, por su propio bien, olvidando que la ley es un instrumento, no un objetivo en si mismo.

Si miramos más de cerca el vocabulario utilizado para expresar “justicia” en la Mesopotamia antigua encontramos dos palabras:

Kittum y Misarum. Según Charpin referirían a dos tipos distintos de justicia. Kittum referiría a la justicia entendida como el orden que tiene que ser preservado. Designa, por ejemplo, la necesidad de pagar las deudas. Por otro lado, Misarum refiere a la “restauración de la equidad”²⁹. Bajo este concepto, alguien, doblegado bajo el peso de una deuda, debe ser ayudado para erigirse, para ponerse en pie, liberándolo de (parte de) la deuda. Es a este tipo de justicia que se referían Enmetana y Urukagina.

Jean Bottéro escribe al respecto:

“Los babilónicos usan específicamente dos palabras que podemos asociar más o menos a la palabra “justicia”: *kittu* y *mêsarû*, que a menudo son combinadas: *kittu mêsarû*, y siempre en este orden, como si la segunda complementaba y encerraba la primera. *Kittu* en su significado básico (*kânu*: es establecer con firmeza) evoca algo firme, inmóvil, y se

29 “*kittum est la justice en tant que garante de l'ordre établi, en fonction de quoi celui qui a emprunté doit rembourser son créancier, tandis que misarum est la justice en tant que 'restauration de l'équité', en fonction de laquelle celui qui est écrasé sous le fardeau de ses dettes doit être allégé.* » CHARPIN, Dominique (2000) “Lettres et procès paléo-babyloniens” in : JOANNÈS (2000) p. 89.

entiende mejor como aquello que deriva su solidez de su conformidad a la ley (haciendo abstracción de la presentación de la ley, que sea escrita o no). La mejor traducción sería honestidad o justicia (en el sentido estricto), dependiendo del contexto. Mêsarû, derivado de esêru (caminar derecho, en el sentido justo, estar en orden) contiene un elemento más dinámico. Uno lo puede entender, según el contexto, como un estado o como una actividad. Como estado refleja el buen orden de cada cosa en su lugar y según su propio ser, en otras palabras, según su naturaleza y su rol (su “destino” según se habría dicho en Mesopotamia) .En cuanto tipo de actividad o de conducta, devuelve o atribuye a cada ser y a cada persona lo que le corresponde por naturaleza o por su lugar en la sociedad; otra vez su “destino”, o su justicia”.³⁰

Parece que la costumbre quería que un rey decretara un edicto de misarum al ascender al trono. Este edicto contenía ciertas “reformas económicas temporales que tenían la intención de aliviar la dura situación financiera creada por los gobernantes anterior-

30 Bottéro, Jean, **Writing, Reasoning and the Gods**, p. 182, citado en: VERSTEEG, Rus (2002b) **Law in the Ancient World**, Durham: Carolina Academic Press, p.17-18.

res.”³¹ Esta institución se llama “*misharum* (que) es la palabra acadiana que denota “la calidad de ‘equidad’ en la sociedad humana, la que es obtenida por medio del intento del rey de equilibrar la vida humana con *kittum*, “la ley natural”. ”³²

Por ejemplo, Samsu-iluna decretó el siguiente edicto al asumir el trono:

*“A Etel-pî-Marduk digo: así habla Samsu-iluna. El rey, mi padre, está enfermo. Con el fin de sentarme en el trono de mi padre, frente a Marduk, y con el fin de reforzar los tributarios, he redimido los pagos debidos de los pastores, de los campesinos y de los carniceros (?). He aplastado la tableta de deudas del soldado-rédûm, del soldado- bâ’irum y del hombre simple. He instituido el enderezamiento (misarum) en el país. El gobernador no usará medidas coactivas contra la casa del soldado rédûm, o del soldado- bâ’irum, o contra el hombre simple, quienquiera que sea.”*³³

Russ Versteeg nos recuerda que:

“Los prólogos y epílogos de las colecciones

31 VERSTEEG (2002b:19).

32 VERSTEEG (2002b:19).

33 Tableta n°. 44. CHARPIN (2000:89). Véase ejemplos de otras tabletas en pp. 90-92.

de leyes proporcionan una visión considerable en lo que los antiguos mesopotámicos consideraban que fuera el papel de la ley, su filosofía. Podría decirse que estos prólogos y epílogos consolidan los elementos principales de la justicia en la antigua Mesopotamia. Vemos en ellos manifiestas metas y aspiraciones. Los prólogos y epílogos suelen plantear que el gobernante que promulgaba esas leyes estableció la justicia. Lo interesante es cómo articulan sus concepciones de justicia. Los reyes tratan de vender la idea que sus acciones han ayudado a conseguir la justicia. Los prólogos y epílogos de las colecciones sugieren que existen por lo menos ocho elementos predominantes que definían “justicia” para los antiguos mesopotámicos: 1) libertad (especialmente para los débiles y pobres, libertad de opresión por parte de los poderosos y ricos); 2) seguridad pública; 3) prosperidad económica; 4) paz; 5) orden; 6) seguridad familiar (asegurando que los miembros de la familia se cuidaran unos a otros); 7) verdad; y 8) la existencia de un proceso para resolver disputas.”³⁴

34 VERSTEEG (2002b:19-20).

1.3 Conceptos antiguos de justicia: Egipto

Egipto no estuvo entre las primeras civilizaciones en editar códigos de leyes. En realidad, sus códigos escritos se encuentran entre los más recientes del Medio Oriente Antiguo³⁵. Sin embargo, la realidad de la justicia estaba muy presente en su visión del mundo. Para poder entender la particularidad de la relación del antiguo Egipto a la justicia, es preciso presentar su concepto de “Ma’at”³⁶. La mayoría de autores prefiere mantener este nombre tal cual en sus escritos por la gran dificultad de traducirlo adecuadamente en otro idio-

35 *“No se encontraron códigos de leyes en Egipto antiguo. Eso significa o que esas colecciones de leyes fueron escritas en papiro y cuero, que no sobrevivieron; o que Egipto faraónico no codificó la ley, sino que operaba sobre a base de una justicia tópica, que tuvo su origen en la palabra del dios-rey.”* PRITCHARD (1955:212).

36 La ortografía de este concepto varía de autor en autor. En nuestro texto utilizaremos “Ma’at”, pero en las citas respetaremos la manera de escribir de cada autor (siendo “Ma-a-t”, “Maat”, etc.). Para una investigación profunda sobre la evolución del concepto de Ma’at desde el Antiguo Reino hasta el Período Tardío, véase KARENGA, Maulana (2004) **MAAT. The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics**, New York- London: Routledge.

ma³⁷. Ma'at refiere al orden, a la armonía, al equilibrio cósmico, a la paz, a la justicia, al conocimiento, a la benevolencia, a la atención a los pobres³⁸. Refiere al orden que sostiene todo el cosmos, incluyendo la tierra y el Imperio egipcio. Cuando reina Ma'at, todo está en orden y mantiene la armonía. Sin embargo, cuando reine "Isfet" (opuesto a la Ma'at), se desata el desorden, el caos, la injusticia, la pobreza, la mentira.

El reino del orden no es automático, es el resultado del esfuerzo de todos los seres humanos. El balance de Ma'at se obtiene mediante la renovación, la restauración con la contribución de todos. En su Declaración de Virtudes, REDIU KHRUM asevera que: *"restauré lo que encontré en ruinas; uní lo que encontré se-*

37 *"ayuda si dejamos el término como extranjero, es decir sin traducirlo"* JEFFERS, Chike (2013) « Embodying Justice in Ancient Egypt : The Tale of the Eloquent Peasant as a Classic of Political Philosophy », en : **British Journal for the History of Philosophy**, vol. 21, Issue 3, section 4. *"Maât es la diosa y el concepto central de la filosofía (sociología, ideología, cosmología, ... 'visión' egipcia) como tal, Maât no se puede traducir."* ASSMANN, Jan (1989) **Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**, Paris : Julliard. Conférences et leçons du Collège de France, p. 16.

38 Cfr. MENU (2005:9-10); NARDONI, Enrique (1994) "La justicia en el Egipto antiguo" in: **Revista Bíblica**, año 56, n° 56, 1994/4, p. 195sq.

parado y rellené lo que encontré vacío.”³⁹ El príncipe Khnumhotep plantea: “Ahora que Su Majestad llegó puede remover isfet. Apareció como Atum mismo. Restauró lo que encontró en ruinas. Y lo que una ciudad quitó de su vecino. Hizo que cada ciudad conociera su frontera con la otra. Estableció sus límites como el cielo. Distinguió sus aguas en sus escritos, asignándolas como en tiempos antiguos, porque amaba tanto a Ma’at.”⁴⁰

El faraón tiene que garantizar la presencia de Ma’at en el reino. Posee la Ma’at y tiene que mantenerla. Pero todos tienen que contribuir a mantener la Ma’at en el reino⁴¹. Es una responsabilidad compartida por todos⁴², pero

39 KARENGA (2004:398).

40 KARENGA (2004:398-399).

41 Recordemos que en Egipto antiguo todos eran considerados responsables de sus acciones. Los dioses habían hecho a los humanos libres en su actuar, y, por ende, responsables de sus acciones. Un texto clásico de sarcófago (CT 1130 VI, 462-464) enumera las Cuatro Buenas Obras del Creador. El tercero dice lo siguiente: *“hice a cada humano como su prójimo. No les obligué a hacer el mal. Fue su corazón que violentó lo que dije.”* KARENGA (2004:247).

42 *“Una conducta adecuada se esperaba en todas las relaciones (...) para los antiguos egipcios ‘Justicia’ refiere a una vida de armonía con las estructuras conectivas que hacen posible la comunidad.”* MANNING, J.G. (2012) “The Representation of Justice in Ancient Egypt” in:

bajo la guía del faraón. Él está encargado de reemplazar Isfet por Ma'at. El orden y la equidad están ligados. En ese sentido, Ma'at también se relaciona al Estado y a la persona del faraón, tal como lo es también el cosmos entero⁴³.

Ma'at se refiere tanto al concepto como a la divinidad⁴⁴. Engloba todo, con todas las dimensiones (religión, sociedad, antropología, cosmos, política, etc.)⁴⁵.

Yale Journal of Law and the Humanities, Winter 2012, p. 112.116.

43 *“El hombre no puede vivir sin Maât en su vida terrenal y el hombre es incapaz de vivir sin el Estado (...) el cosmos es incapaz de vivir sin Maât.”*. ASSMANN (1989 :124.128).

44 *“Ma-a-t significa por una parte el orden de la naturaleza, que se caracteriza por la regularidad y por otra parte las fuerzas creativas espontáneas el ideal de verdad y justicia que el hombre tiene que perseguir. El orden vivo del cosmos es también el orden vivo para el ser humano.”* BLEEKER, Claas Jouco (1929) **De beteekenis van de Egyptische Godin Maa-a-t**, Leiden: Boek- en steendrukkerij Eduard Ijdo, p.81.

45 *“entretejidos ética y cósmicamente”* BLEEKER (1929:84) *“Maât es como un concepto compacto englobando los elementos que, posteriormente, y en contextos culturales diferentes , serán aislados como religioso, filosófico, político y social (...) esta ‘compacticidad’ conceptual (es interpretada) como la no-distinción de la naturaleza y de la cultura, por un lado; y de lo sagrado y del poder del otro lado.”* ASSMANN

Ma'at es la hija de Re. Está sentada en el barco lunar que cruza los cielos, entre Seth (el hermano de Osiris) y Thot, el dios de la ley⁴⁶. Ma'at representa la norma, Thot la registra y la aplica. Thot es el juez de los vivos y de los muertos. M'at echa su pluma de avestruz en la balanza para pesar la rectitud del difunto⁴⁷. Se suele representarla como divinidad con una pluma de avestruz en la cabeza.

Cada mañana, faraón presenta Ma'at, renovando su vida por el día⁴⁸. Es representada como los ojos de Amón, como su cuerpo, su aliento, etc.⁴⁹ De esta forma, faraón hace posible que la Creación continúe para así preservar el cosmos. Este cosmos está estructurado mediante una estricta jerarquía, por la cual faraón actúa como garante. Es por eso que, en principio, es el único poseedor de la tierra en Egipto. Define sus fronteras, es el maestro absoluto de sus súbditos, recibe el fruto de su trabajo. También es el sumo sacerdote, único juez supremo y comandante en jefe de las

(1989 :25-26)

46 MENU (2005:28).

47 MENU (2005:87).

48 MENU (2005:52), NARDONI (1994:16).

49 Véase MENU (2005:53) para la letra del texto de la oración dada en esa ceremonia.

fuerzas armadas⁵⁰.

Si alguien interfiere en este orden, romperá la armonía y de este modo afectará el país entero. Es por eso que las órdenes del faraón debían ser obedecidas siempre, con el fin de no caer en isfet o en el caos. Este respeto por el orden debía ser seguido por todos los habitantes, empezando por el propio faraón hasta el esclavo más bajo, porque si no se practica la Ma'at, isfet tomará su lugar. En la Declaración de Inocencia y en la Declaración de Virtudes que se encuentran en las tumbas egipcias, los difuntos recuerdan siempre que han practicado Ma'at.

Un buen y conocido ejemplo de estas declaraciones es la que se encuentra en la tumba del príncipe Djehuti-Nakht-Ankh's. Fue escriba, sacerdote y médico. Su Declaración de Virtudes dice:

“He practicado Ma'at en mi conducta. He probado el corazón y formulado una oración por su riqueza. Hice lo que la gente aprueba, los conocidos y los desconocidos, sin distinción. Soy muy amado en mi distrito. No pasé por encima de la necesidad del que fue enviado. Soy un lugar agradable para sus parientes, ayudando a su familia, para que no

50 MENU (2005:71).

tenga problemas. Fui un hijo para los ancianos, un padre para los niños, y un protector para los pobres en todo lugar. Alimenté a los hambrientos y ungí a los no ungidos. Vestí a los desnudos. Exorcicé el rostro enfermo y combatí el hedor, también enterré a los difuntos. Juzgué un caso por su equidad e hice que los que se oponían en el juicio salieron satisfechos. Distribuí la bondad en todo mi distrito e hice lo que mi señor deseaba.”⁵¹

La práctica de Ma’at tiene consecuencias sociales. A través de Ma’at se busca la justicia social. Esta práctica da un estatus especial a los débiles y a los vulnerables (huérfanos, niños, mujeres, pobres). Ellos son los preferidos en la práctica de Ma’at. Esto explica las constantes referencias a las buenas obras: dar a los necesitados (alimentos, vestido), proveerles de los medios necesarios para sobrevivir (p.ej. dar un barco a los que no lo tienen), etc.⁵² Es por eso que “*Dios prefiere al que*

51 Anthes 1928, 28-29 n°, 12,6-16, en: KARENGA (2004:255). Véase también ASSMANN (1989:333-334).

52 La enseñanza de Amenomope instruye “*no cubras la propiedad de una persona inferior, no tengas hambre de su pan*” (XI) THOMAS, Winton, D. [Ed] (1958) **Documents from Old Testament Times**, London: Thomas Nelson and Son Ltd. p. 181. También: “*Guárdate de robar a un desdichado*

*respeto al pobre más que a quien reverencia al rico.”*⁵³ Los menos beneficiados en sentido físico o mental están incluidos en este grupo: *“no te rías del ciego ni te mofes del enano, no interfieras con los planes del paralítico. No fastidies al que está en las manos de Dios, no te enojas cuando se equivoca.”*⁵⁴

La práctica de Ma’at tiene muchas consecuencias. La primera es contribuir al orden y a la armonía en Egipto. Otra consecuencia es la reciprocidad⁵⁵. Si uno practica Ma’at, Ma’at le contribuirá con riquezas. Las Sebait (Instrucciones) de Pahebhhor dicen: *“Él (dios) creó la riqueza para la verdad (Ma’at), y la pobreza para la falsedad.”*⁵⁶. Si uno practica Ma’at, los dioses proveerán riquezas. Pero esta riqueza

y de mostrarte poderoso contra el del brazo roto. No extiendas tu mano para rechazar a un hombre viejo, ni anticipa a un anciano” (II) THOMAS (1958:176)

53 Instrucciones de Amenomope XXVI, 9-14. KARENGA (2004:336).

54 Idem XXIV, 8-12. KARENGA (2004 :337). Cfr. THOMAS (1958:184)

55 *“No hay ayer para el perezoso, ni amigo para quien es sordo ante Maât, no hay día festivo para el ávido (...) la recompensa para quien actúa consiste en lo que se hará para él. Eso es Maât en el corazón del dios.»* Rey Néferhotep (XII Dyn.). ASSMANN (1989:37.40).

56 KARENGA (2004 :131)

tiene que ser compartida con los pobres. Si los dioses dan riqueza a alguien, esta tiene que ser compartida. Las mismas Sebait dicen: *“Dios deja que uno adquiere riquezas con el propósito de hacer buenas obras. (16.12). El que da sostenimiento a los pobres de Dios lo lleva dentro de si con infinita y amorosa amabilidad (16.13). Si adquieres riquezas, dé una porción a Dios a través de los pobres (16.4). El corazón de Dios está satisfecho cuando al pobre se le provee ante Él (16.13.).”*⁵⁷

Otra consecuencia es que la práctica de Ma’at contribuirá a que uno sea pesado y juzgado para pasar a la vida eterna. Eso explica la presencia de Declaraciones de Inocencia y de Virtudes escritas en las tumbas, con el fin

57 KARENGA (2004:302). El autor concluye consecuentemente: *“Así la enseñanza es que la riqueza es dada de tal manera que uno pueda hacer el bien y, que dar a los vulnerables, es en realidad dar a Dios.”* Ibid. Las Sebait de Ptahhotep declaran: *“sostén a tus amigos con lo que tienes. Porque llega por la bendición de Dios (...) sé generoso durante toda tu vida. Lo que entra al almacén no sale. Es alimento para ser compartido, que es deseado. El que está con el estómago vacío se convierte en acusador y el que tiene necesidad se convierte en oponente. No hagas eso de tu vecino. La amabilidad es la memoria del hombre.”* KARENGA (2004:333).

de que los dioses puedan conocer las buenas obras del difunto.

Luego de esta introducción del concepto de Ma'at, podemos analizar ahora cómo este concepto configura el concepto de justicia al que corresponde.

El visir Rekhmire ⁵⁸(c. 1479-1425 BCE) dejó este testimonio de su trabajo como juez supremo (después de faraón):

“Juzgué a ambos (el insignificante) y el que tiene influencia; rescaté al hombre débil del hombre fuerte; cambié la furia del malvado y dominé al codicioso en su hora (...) socorrí a la viuda que no tenía marido; establecí al hijo y heredero en la silla de su padre. Di (pan a los hambrientos), agua al sediento, y carne, aceite y vestimenta al que no tenía nada (...) no fui sordo ante el indigente.

58 En el Reino Antiguo, el visir era llamado “*el Profeta de Ma'at*”. VERSTEEG, Russ (2002) **Law in Ancient Egypt**, Durham: Carolina Academic Press. p. 40.

*Nunca tomé un soborno de nadie*⁵⁹....”⁶⁰.

En el cuento del reino intermedio (2134-1786 BCE) (“El campesino y las Cortes” o “El campesino elocuente”), un campesino que es injustamente acusado apela a sus jueces describiendo lo que representan para él:

“Usted es el Administrador en Jefe, usted es mi Señor! Usted es mi última esperanza, usted es mi único juez. Cuando navega por el Lago de la Justicia, la Equidad llena su vela. Usted es padre del huérfano, esposo de la viuda. Hermana al divorciado, es madre de los que carecen de madre. Alabaré su nombre en todo el país. Proclamaré que es juez justo! (...) un gobernante sin codicia (...) un gran hombre sin falta (...) destructor de mentiras (...) justo juez, que escucha los gritos del pobre (...) escúcheme cuando hablo. Hágame justicia. Libéreme de esta carga de

59 “En un esfuerzo por disminuir la corrupción de los jueces, el faraón Horemheb (c. 1323-1295 a.C.) (...) eximió a los jueces del impuesto sobre sus ingresos de jueces. Se presumía que el monto ahorrado por esta exención de impuesto fuera suficiente para eliminar la costumbre de aceptar sobornos. Junto con esta exención de impuestos, Horemheb reforzó la pena por aceptar sobornos, convirtiéndola en ofensa capital (...) con pena capital obligatoria.” VERSTEEG (2002:53.175).

60 VERSTEEG (2002:23).

pobreza (...) la carga que me pesa. ”⁶¹

Los jueces tenían que ser imparciales. El visir Merikare plantea lo siguiente:

*“La abominación de dios es una muestra de parcialidad. Entonces aquí va la instrucción: actuarás de la misma manera: mirarás a quien no conoces, a quien es cercano a ti como a quien está muy distante de tu casa. El funcionario que actúa de esa forma florecerá en su función.”*⁶²

En Egipto la referencia a la justicia era Ma’at, no la ley. Un conflicto era juzgado según su conformidad a Ma’at. La corte determinaba al ganador final de la causa y al perdedor (llamados respectivamente ‘maâty’ y ‘âdja’, que significa ‘conforme a Ma’at’ y ‘en el camino errado’). Es interesante anotar que estos términos no implicaban ningún juicio moral. No referían a ninguna forma de culpabilidad⁶³.

61 Utilizo la traducción ofrecida en: MATTHEWS – BENJAMIN (1991:214-215). El campesino critica la falta de justicia: *“La pena dura un momento, la injusticia perdura para siempre”* (216) *“No robes. No pactes con ladrones, la codicia es ciega. Cierra tus ojos ante la violencia, y nadie castigará a los criminales.”* (217)

62 VERSTEEG (2002:27).

63 Cfr. R. PARANT, en THEODORIDES, A [Ed] (1976) **Le droit égyptien ancien**, Bruxelles, citado por

Dependía del juez distinguir Ma'at de isfet, y separar las partes en litigio en forma satisfactoria. Esto implicaba que, a veces, tenía que negociar la solución.

Es aquí donde el concepto de Ma'at se vuelve inspirador. La justicia no es vista aquí como la mera aplicación de la ley, o de un estado básico de derecho, sino como la situación que refleja Ma'at en todas sus dimensiones. Encontré una idea muy inspiradora en una apología escrita por un juez en su tumba, con el fin de recordarla cuando le tocaba ser juzgado por los dioses. Él (Thotnakht-ànhk, un juez de la XI^a Dinastía, alrededor del siglo XX a.C.) confiesa que:

*“Cumplí Ma'at en toda mi Carrera (...) he juzgado según Ma'at en tal forma que ambas partes salieron con el corazón apaciguado.”*⁶⁴

Desde que leí esta cita, la he considerado como la mejor definición de justicia jamás

MENU (2005:105).

64 “J’ai accompli la Maât au cours de ma carrière et exercé la justice: J’ai jugé un procès en fonction de son équité (Maât) et j’ai fait en sorte que les deux parties sortent, le cœur apaisé ». MENU (2005:80). Ya mencionamos la versión de Djehuti-Nakht-Ankh’s supra: “Juzgué un caso por su rectitud llevando a que las partes en el juicio salieron satisfechos.”. KARENGA (2004:255).

encontrada. Juzgar de tal forma que ambas partes salgan del juzgado con un corazón apaciguado es realmente restaurar la armonía. Indica que ninguna parte se considera como ganador o perdedor del caso. Implica que ninguno volverá a abrir el caso, porque ambas partes están satisfechas con la manera como se clausuró. Veremos, más adelante, que en los juicios babilónicos, el hecho de que ambas partes aceptan de no volver a relanzar el caso, era la condición para considerarlo finiquitado y terminado con justicia.

Si uno logra que ambas partes estén de acuerdo con la sentencia final, entonces uno puede asumir que se ha hecho justicia. Nadie va a apelar esa sentencia ya, porque nadie se siente ofendido o maltratado por la misma. La paz y la armonía han sido restauradas. No se ha declarado ni ganador, ni perdedor. Ambas partes han ganado y perdido algo, pero el gran ganador es la comunidad, porque el caso se ha arreglado de manera satisfactoria. Entonces, la vida puede volver a empezar, sobre una nueva y sólida base para todos.

Durante mucho tiempo pensé que esta inscripción en la tumba del juez era un hápax. Pero más tarde encontré fórmulas similares en otros textos. He aquí una fórmula aún más antigua de Nefer-Sesem-Ptah de la VIª Dinas-

tía (2350 – 2195 a.C.).

*“Yo hablé lo bueno, repetí lo bueno (...) juzgué dos contendientes de modo que los dos quedaron contentos; salvé al débil del que era más poderoso que él en cuanto pide (...) di pan al hambriento, vestido al desnudo; llevé a destino al que estaba perdido, enterré al que no tenía hijos; hice una barca para el que no la tenía y sostuve al huérfano. Nunca hablé mal de ninguno frente a un poderoso.”*⁶⁵

Otra formula es aún más Antigua (XXIVº siglo a.C.) y es de Nefer-Seshem-Re, Sumo Sacerdote del faraón Teti:

“Yo dije la verdad y practiqué la justicia (...) yo ejercí la equidad porque busqué lo que resultaba bueno para los humanos. Hice de juez entre hermanos de manera que hicieran las paces. Yo hice todo lo posible para salvar al débil de la mano del poderoso. Yo di pan al hambriento, vestido (al desnudo). Yo ayudé a pasar el río al que no tenía barca. Yo di una tumba al que no tenía hijos. Yo honré a mi padre, fui dulce con mi madre. Yo crié a sus

65 LICHTHEIM; Miriam (1992) **Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies**, Orbis et Orientalis 120, Freiburg-Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, p. 13-14, citado en NARDONI (1994:198).

*hijos. Estas son las palabras de aquél cuyo nombre es Sheshi”.*⁶⁶

De estos ejemplos queda claro que estamos en presencia aquí de una formula estereotipada, usada aparentemente por jueces de distintas Dinastías en su tumba. Aparte de las autorreferencias a sus buenas obras, muestran la visión común sobre lo que se consideraría un buen juicio. Este es el punto en que quisiera enfocar ahora.

Para ellos, la justicia no es la aplicación de las leyes (que ni siquiera son mencionadas), sino la restauración, la armonía. Juzgar de tal forma que: *“ambas partes salieron con el corazón apaciguado”* (primer ejemplo), o que ambos contendientes quedaron contentos (segundo ejemplo), o que hermanos hicieron las paces (tercer ejemplo), es una manera muy fuerte de mostrar lo que es correcto, lo que es actuar según Ma’at.

Me temo que hoy en día son muy pocos los que salen de la Corte con un corazón “apaciguado”. Al contrario, hoy en día nuestras

66 LALOUETTE, Claire (1984) **Textes sacrés et textes profanes de l’ancienne Égypte**, Connaissance de l’Orient 54, Paris, Gallimard, p. 293, note 92, citado en : NARDONI (1994 :198). Para otra traducción de la misma referencia, véase KARENGA (2004 :50-51).

Cortes de Justicia parecen manejar los casos de tal forma que ni siquiera se intenta llegar a una reconciliación. Usualmente se considera a una de las partes como en su derecho, a costa de la otra parte que, consecuentemente, es condenada. De allí sigue una transferencia (mayormente en especies) del perdedor al ganador. Esta es típicamente una situación donde el ganador se lleva todo. Se entiende fácilmente que, en esta situación, cuando uno se siente injustamente tratado, se tiende a retomar el juicio en un nivel superior. Una vez que un juicio es iniciado, probablemente seguirá avanzando por su propia dinámica, porque rara vez se obtiene una solución final que satisfaga a todas las partes

Los egipcios parecen haber rechazado aquel modelo polarizado, dando preferencia a un procedimiento conciliador. El objetivo no era aplicar la ley, sino recobrar Ma'at, restaurar la armonía, uniendo a lo que estaba desgarrado, reconstruyendo lo que había caído en ruinas. Si ambas partes podían salir de la corte con un corazón apaciguado, entonces se había logrado justicia (Ma'at). Si se recobraba Ma'at de esa forma, todos terminaban mejor, no solo ambas partes, sino también la comunidad.

En mi opinión, es la segunda ventaja que debería resaltarse. Una batalla jurídica no solo

es un asunto entre dos partes, sino que involucra a la comunidad. Si no se logra Ma'at, se afecta a toda la comunidad de alguna manera. Si ambos contendientes llegan a un acuerdo satisfactorio, entonces las tres partes involucradas recobrarán Ma'at. Si no, la comunidad sufrirá de isfet (o ruptura) y, a la larga, un caos sin fin.

1.4. Conclusión

Al analizar las tradiciones de justicia mesopotámicas y egipcias, hemos encontrado algunas ideas interesantes e inspiradoras que podrían cambiar para bien nuestro concepto moderno de justicia, mejorándolo y volviéndolo más eficaz para resolver nuestros problemas sociales.

Un aspecto de la Justicia Antigua es que está relacionada en primer lugar a restablecer la armonía social, y no tanto en aplicar la ley. La ley no se persigue en si, sino como un camino para abrir el horizonte que permite restablecer la armonía. En este proceso de restauración, los pobres y débiles de la sociedad reciben una protección especial contra los abusos de los poderosos.

En este contexto, no se llega a la justicia cuando la ley determina al ganador y al perdedor, sino cuando todas las partes son re-

conciliadas y salen de la corte con el corazón apaciguado. Para que esto ocurra, es preciso reconocer que una disputa entre dos partes alcanza mucho más allá de sus propios intereses, y que afecta la comunidad. Es por ello que los tres (víctima, victimario y comunidad) deben ser involucrados activamente en el proceso.

II EL ESTADO DE DERECHO

Vamos a enfocar ahora otro principio que sostiene el edificio del sistema de justicia en nuestros tiempos, a saber “el estado de derecho”. Nuestro sistema democrático moderno funciona si el poder judicial es un poder autónomo que trabaja estrictamente y exclusivamente con respeto a la ley. Bajo este sistema, por ejemplo, nadie puede ser acusado de algo que no esté previsto por la ley. Si la ley no lo prohíbe, está permitido. Y nadie puede ser penado a algo distinto de la pena prevista por la ley por esa transgresión específica.

El estado de derecho es un principio básico en nuestra democracia y en nuestro sistema de justicia. Desde la Magna Carta, el estado de derecho es visto como un garante contra reyes y gobernantes arbitrarios. Ninguna democracia moderna puede funcionar sin estado de derecho. Todos coincidimos en este punto⁶⁷.

Sin embargo, ¿qué hacer si el estado de derecho no ayuda a resolver los problemas de

67 El último Congreso sobre Prevención del Crimen y Justicia Penal (Doha 2015) con toda razón insistió en la necesidad del estado de derecho, en relación con la agenda post-2015. Véase: unodc.org

la comunidad? ¿Qué hacer si incluso vuelve imposible una solución, o si, por lo menos, la vuelve muy difícil? En otras palabras, ¿qué hacer si el estado de derecho no funciona? No porque la ley sea incorrecta, sino, porque su aplicación no funciona, no ayuda.

Hemos estado viviendo con algún tipo de estado de derecho, pero no podemos decir que ha resuelto todos nuestros problemas. Al contrario, la multiplicación de leyes y su creciente complejidad ha hecho más difícil para un ciudadano ordinario entender de qué trata la justicia, y lo ha empujado hacia los “especialistas” y “expertos” que manejan estas leyes. Existe un cierto mito que nos hace creer que la ley resuelve los problemas. Pero la ley no puede salvar a la sociedad. Necesitamos algo más, y algo diferente para poder vivir juntos. No podemos vivir solo con la ley. La ley no salvará nuestra comunidad.

Por un lado, estamos acostumbrados al hecho que la justicia es realizada exclusivamente por un grupo de expertos bien entrenados, designados por la voluntad popular. La justicia es la caza reservada y exclusiva de los jueces y de su entorno. Pero ¿qué hacer si no logran garantizar la solución de nuestros problemas? ¿Qué hacer cuando se encuentran alejados del pueblo? ¿Qué hacer si son

vistos como alienados de la vida cotidiana? ¿Qué hacer cuando cuestan un montón a la sociedad, pero son incapaces de resolver sus problemas, entre otros porque los problemas sociales no necesariamente son resueltos por la mera aplicación de leyes? ¿Qué puede lograr el estado de derecho si, por ley, los jueces están en la obligación de aplicar ciertas sentencias sin flexibilidad?

Otra vez, podemos buscar alternativas en las prácticas antiguas de justicia.

Para ilustrar este tema, analizaremos las leyes hititas en un caso que volveremos a encontrar en la práctica mesopotámica. Todos estamos acostumbrados al hecho que toda materia legal es atendida por expertos oficiales jurisdiccionales. Desde la abolición de la pura venganza y su posterior alternativa (ley del talión), toda transgresión es manejada por un cuerpo profesional de jueces y magistrados. En las antiguas monarquías, el rey era considerado Juez Supremo y responsable de supervisar la justicia como instancia de último recurso. Su palabra era “la” última palabra en caso de juicio. Muchas veces incluso actuaba en nombre de los dioses. Sin embargo, no siempre ha sido así.

II.1. Leyes hititas

Si analizamos las leyes hititas, nos damos cuenta que parecen mucho menos duras que las leyes mesopotámicas y egipcias. No consideran, por ejemplo, la mayor parte de penas corporales (muchas veces crueles) que los asirios aplicaban⁶⁸. La reforma del rey Telipinu (alrededor de 1500 a.C.)⁶⁹ suavizó mucho los castigos aplicables.

68 Cfr. *“Las penas corporales, autorizadas por la ley, son la muerte, los trabajos forzados, la mutilación de la nariz y de las orejas. La quema de la cabeza, la castración, la mutilación del rostro, del labio inferior, de la lengua, de los dedos, del puño, de los senos, consagradas por las leyes asirias, no existen en las leyes hititas. De igual forma en el caso de la palmeta: limitada a 100 golpes por lo asirios, a 60 por los babilónicos, a 40 golpes por las israelitas. Es excluida donde los hititas. Ellos tampoco consideran la ley del talión, como sí aparece en el código babilónico.”* » CUQ, Eduard (1929) **Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites**, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner p. 503.

69 Cfr. *“También la pena de muerte fue prácticamente abolida con esta reforma. Existía todavía para homicidios, pero una compensación también estaba prevista como medida con el mismo rango.”* La posibilidad de „pagar“ una sentencia con dinero o trabajo es una particularidad de la ley hitita. BRANDAU; SCHICKERT (2003:150 sqq).

Solo quisiera enfocar un ejemplo de ley hitita que puede ayudarnos a cambiar de visión y mirar a nuestro propio sistema de una manera distinta.

Para nosotros la ley es la exclusiva y única referencia para determinar la justicia. Cualquier otro elemento es considerado arbitrario. Sin embargo, en la ley hitita encontré un buen ejemplo de una alternativa viable.

¿Qué dice la ley?

Las leyes hititas se conocen mediante dos tabletas. La ley que nos interesa está en la segunda tableta, párrafos 197 y 198, prácticamente al final del conjunto de leyes recopiladas. Algunos estudiosos utilizan una diferente numeración para esta segunda tableta. En ese caso nos deberíamos referir a los párrafos II, 83 y II,84⁷⁰.

70 Véase FRIEDRICH, Johannes; ZIMMERN, Heinrich (1922) **Hethitische Gesetze aus den Staatsarchiv von Boghazköi**, Leipzig: J.B. Binrich, p. 31, NEUFELD, E. (1951) **The Hittite Laws**, London: Luzack & Co Ltd., p. 194, FRIEDRICH, Johannes (1959) **Die Hethitischen Gesetze**, Leiden: E.J. Brill, p. 86-87; HAASE, Richard (1963) **Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutschen Übersetzung**, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 93, GROTHUS, Jost (1973) **Die Rechtsordnung der Hethiter**, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 35, ROTH, Martha T. (1995) **Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor**,

Estos párrafos de la ley se refieren al problema de la violación y del adulterio.

“Cuando un hombre abusa de una mujer en la montaña, el hombre peca y morirá. Pero si abusa de ella en la casa, la mujer peca y muere. Si el hombre (marido) los encuentra y los mata, no hay ofensa.” [LH 197] [LH II-83]

“Si la lleva a la puerta del palacio y declara: ‘mi mujer no morirá’, entonces puede quedar viva y su amante puede quedar en vida, pero (el marido) puede cubrir su cabeza (del amante). Pero si declara ‘ambos morirán’ entonces se ejecutará la sentencia. El rey los ejecuta o el rey salva sus vidas.” [LH 198][LH II-84]

Antes de analizar este texto tenemos que resolver un problema en cuanto a su traducción.

He revisado ocho traducciones en alemán e inglés. Seis de las ocho dan la traducción como mencionada supra, pero dos dan una traducción diferente del párrafo 198.

Empecemos con las seis traducciones que pa-

Atlanta: Scholars Press, p. 237; HOFFNER, Harry Angier Jr. (1997) **The Laws of the Hittites. A Critical Edition**, Leiden – New York – Köln: Brill, **Documenta et Monumenta Orientis Antiqui**, p. 156-157, KITCHEN (2012:291).

recen concordar que el marido cubre la cabeza del amante.

Friedrich (1922): 84: *“Cuando los lleva a ambos a las puertas del palacio y dice ‘mi esposa no morirá’ y si (así) deja en vida a su esposa, así también dejará en vida al adúltero, pero le cubrirá la cabeza.”*

El traductor anota que esta expresión de cubrir la cabeza del amante significa reducirlo a la esclavitud⁷¹.

Neufeld (1951) escribe que: *“La sección 198 indica claramente que la condonación ante la Corte por parte del marido automáticamente libera al adúltero de la pena capital. Sin embargo, marca su cabeza y muy probablemente es reducido así a un estatus social inferior”*.⁷²

Friedrich (1959): *“Cuando lo lleva a la puerta del palacio y dice ‘mi esposa no morirá’ puede dejar en vida a su esposa y deja así*

71 *“Wenn er sie (beide) aber zum Tore des Palastes bringt und spricht: ‘Meine Ehefrau möge nicht sterben’ und er (so) seine Ehefrau leben lässt, so soll er auch den Ehebrecher leben lassen, jedoch darf er seinen Kopf bekleiden.”*. *“En el sentido de un acto simbólico de ‘esclavizar’ o algo parecido; no se puede entender aquí ‘su persona’ en vez de ‘su cabeza’.*”, FRIEDRICH (1922:31 nota 6).

72 NEUFELD (1951:161.194).

también en vida al adúltero. Y le puede cubrir la cabeza". Johannes Friedrich también indica que "este cubrir la cabeza del amante" lo marca como adúltero⁷³.

Haase (1963): "*Cuando el esposo la lleve a la puerta del palacio y dice 'mi esposa no muere', entonces libera a su mujer para la vida, así como al amante. Y cubre su cabeza*". El traductor no hace ningún comentario sobre el significado de este acto.

Grothus (1973) no da su traducción. Solo indica que el hombre puede entregar un llamado de gracia al rey.⁷⁴

Roth (1995): "Si les lleva a la puerta del palacio (es decir la corte real) y dice '*mi mujer no morirá*', puede salvar la vida de su esposa, pero también tiene que salvar al amante y '*cubrir su cabeza*'.⁷⁵

Todas estas traducciones indican que, en caso de perdón, el esposo puede "cubrir la cabeza" del amante, lo que sería una manera de deshonrarlo, por medio de un acto que rebajaría

73 "*Una señal de deshonra como adúltero.*" FRIEDRICH (1959:87).

74 "*También puede salvar la vida de su esposa y del amante si entrega al rey una solicitud de gracia.*" GROTHUS (1973:35).

75 ROTH (1995:237).

el estatus social del amante.

Sin embargo, esta interpretación no parece coherente a la luz de la regla general tan característica del derecho hitita, a saber de aplicar la misma pena tanto al varón como a la mujer. Me quedé intrigado por estas interpretaciones, hasta que encontré una traducción distinta, realizada por Harry A. Hoffner, que dice a la letra:

“Si los trae a la puerta del palacio (es decir la corte real) y dice ‘no maten a mi mujer’ y salva a su mujer, también tendrá que salvar al amante. Entonces la puede velar (es decir a su mujer)”⁷⁶.

Hoffner explica en su comentario por qué cambia la traducción y hace que el esposo cubra la cabeza de su esposa y no del amante.

“Traductores y comentaristas anteriores han tratado la frase SAG.DU-Ú (13) wa-as-si-ez-zi como sigue: Hrozný 1922: 149 (‘marca su cabeza), Walther 1931: 273 (‘entonces marca su cabeza’), Friedrich 1959:115 (‘La frase ‘puede cubrir su cabeza’ ha sido traducida por todos y con razón como un acto público de marcar al adúltero, con un tipo especial de capa’), Imparati 1964:179 (‘

76 HOFFNER (1997:157). Hoffner usa exactamente el mismo texto hitita que Johannes Friedrich (1959:156). Sin embargo, difiere en su traducción e interpretación.

y su <= del adúltero> cabeza cubierta”), 321 (“puede obtenerla, de tal modo que el adúltero mantenga la vida, cuya cabeza será cubierta probablemente con una señal infame visible para todos”), e incluso tan recientemente Hoffner 1995^a: 237 (“y cubre su cabeza”). Esto constituiría algo como una marca colocada en la adúltera de la novela *The Scarlet Letter* de Nathaniel Hawthorne. Pero Tsevat 1975⁷⁷ considera de manera correcta que el objeto del verbo en la ley hitita es la mujer. Por eso tradujo: “Entonces la puede velar”. Según él, el acto de velar no es parte del castigo, sino que constituye una reafirmación del matrimonio de la pareja (que ha sido cuestionado por el adulterio), al volver a actuar simbólicamente su estatus espousal. Tsevat ha observado correctamente que el tratamiento simétrico de la mujer y del amante implicaría que si el adúltero recibiera alguna marca de manera humillante, la mujer merecería el mismo tratamiento, lo que no parece ocurrir. El tratamiento simétrico de la mujer y de adúltero también es ilustrado en LAM A párrafo 15: “Si un hombre encuentra a otro hombre con su mujer y demuestran los cargos contra él y es culpable, matarán a ambos: no hay consecuencias

77 Refiere a TSEVAT, M. (1975) “The husband veils a wife” en: **JCS** 27:235-240.

para él (es decir el esposo). Si los encuentra y los lleva delante del rey o de los jueces, y demuestran los cargos contra él y lo declaran culpable – si el hombre mata a su mujer, entonces también matará al hombre; si corta la nariz de su mujer, entonces convertirá al hombre en eunuco y lacerarán toda su cara; pero si (desea liberar a) su mujer, (dejará) libre al hombre.” (Roth 1995:158). Tsevat 1975 también nota esta ley asiria, citando una versión anterior a la discusión por Driver y Miles.“⁷⁸

Opté por citar al autor in extenso porque los argumentos tienen que ser vistos en su conjunto. Harry Hoffner explica en términos claros por qué está siguiendo la propuesta de Matitiah Tsevat del Hebrew Union College. Los argumentos de Prof. Tsevat explican con mayor coherencia por qué traduce que el hombre vela la cabeza de su mujer, en vez de la del amante. Es por esas razones que sigo a este autor. No hay motivo por el que el adúltero sería humillado en público con una marca en su cabeza o rostro, si la mujer no es sometida al mismo tratamiento. Parece más plausible que se vele la cabeza de la mujer, no como una marca, sino literalmente con un velo.

Como explicación complementaria es preciso

78 HOFFNER (1997:226).

recordar el contexto de las Leyes del Medio Asirio (aunque desafortunadamente no tenemos el mismo contexto para la costumbre hitita). Yo, (tal vez de manera incorrecta⁷⁹) asumo que el símbolo puede ser interpretado de la misma forma en la sociedad hitita.

Encontré en la formulación de LAM 41 el siguiente acto simbólico (que luego encontré confirmado en Tsevat):

“Si un hombre intenta velar a su concubina, reunirá cinco o seis de sus amigos y declarará: ‘ella es mi assutu-mujer’, ella será su assutu-mujer. Una concubina que no ha sido velada en presencia de la gente, y cuyo esposo no haya declarado: ‘ella es mi assutu-mujer’, no es como assutu-mujer, sino es una concubina.”⁸⁰

Es sorprendente que en la LAM se prevé una disposición para reconocer a una concubina como esposa (legal) mediante el acto de imponerle el velo. El acto público de velar a una mujer convierte su estatus de concubina a esposa legal⁸¹. Esto me lleva a suponer que el

79 Tsevat indica que, en general, las esposas en el mundo hitita no eran veladas, ni tampoco lo eran en el Medio Oriente antiguo. TSEVAT (1975:237-238).

80 ROTH (1995:169).

81 En realidad, el hecho de imponer el velo a la esposa era el prelude a la ceremonia (en privado) de sacarle el velo por parte del esposo. Cfr. TSEVAT (1975:238)

acto hitita descrito en LH 98 como “cubrir su cabeza” refiere a la misma práctica. Significaría que la adúltera haya sido perdonada por su esposo y haya sido reinstaurada públicamente en el papel de esposa legal. Considero que esta interpretación conlleva más sentido que las anteriores traducciones que describen la mutilación de la cabeza del adúltero.

Luego de esta digresión, retornemos a nuestro tema original. Para mayor claridad, repito el texto aquí, en la traducción de Hoffner:

197/II-83 *“Si un hombre toma una mujer en la(s) montaña(s) (y la viola), es ofensa del hombre, y morirá, pero si la toma en (su) casa, es ofensa de la mujer: la mujer morirá matada. Si el esposo (de la mujer) (lit. el hombre) los encuentra (en el acto) y los mata, no ha cometido ninguna ofensa.”*

198/II-84 *“Si los lleva a la puerta del palacio (es decir la corte real) y dice: ‘que no muera mi mujer’, y salva a su mujer, también salvará al amante. Entonces puede velarla (es decir a su mujer). Pero si dice ‘que ambos mueran’, y ‘giran la rueda’, entonces el rey puede matarlos o salvarlos”⁸²*

El primer caso es bastante lógico en su con-

82 HOFFNER (1997:156-157). El mismo texto en KITCHEN (2012:291).

texto: si una mujer es abusada en las montañas, no se puede defender y se supone que ella no alentó el acto. Por lo tanto el violador es culpable. Pero si es abusada en (su) casa, se le considera culpable, porque no llamó ayuda. El segundo caso no es considerado como violación, sino como adulterio, porque se supone que la mujer consintió la relación.

En el caso que el esposo encuentre a ambos amantes in fraganti, le es permitido matarlos a ambos y no constituye una ofensa porque se considera que no ha cometido ninguna⁸³.

Pero, y es aquí que el caso se vuelve inspirador, si el esposo va a las puertas de la ciudad (o del palacio) y declara que su esposa no es culpable, ella y su amante vivirán. Si declara que tiene que morir, ambos morirán. El rey ejecutará su deseo si salva su vida. Si el esposo pide la pena capital, el rey puede ejecutar a ambos amantes o salvarles la vida.

Estos dos párrafos pueden parecer muy normales. Sin embargo, hay que resaltar dos puntos importantes aquí.

83 *"Esta ley permitió castigar el crimen del adulterio en privado, como una costumbre tribal."* TETLOW, Elisabeth Meier (2004) **Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society, Vol. I. The Ancient Near East**, New York-London: Continuum, p. 28.

El primer punto es que ambos amantes son tratados de la misma manera: o ambos reciben el mismo castigo o ambos recuperan su libertad. Si la mujer sobrevive, entonces el amante también sobrevivirá, y si la mujer es ejecutada, así también lo será el amante. Esta es, en realidad, una posición bastante moderna. Ambos “amantes” o “transgresores” reciben la misma pena. No hay distinción de género en este caso. Ambos son declarados culpables o inocentes. Estamos muy lejos de la descripción en el Evangelio de la adúltera (Jn 8,1-11), donde solo se persigue a la mujer⁸⁴.

El segundo punto es que el rey, la autoridad judicial suprema, tiene que respetar el deseo del esposo en caso quiera salvar la vida de su mujer y del amante. En este caso, el deseo del esposo es considerado superior a la decisión del rey! El rey no pierde el papel ni la autoridad de juez supremo, pero tiene que atenerse al deseo del esposo. Solo en el caso que el esposo quiera que se ejecuten los amantes, el rey puede decidir si matarlos o mostrar clemencia. Pero si el esposo es clemente, el rey no puede pasar por encima de su deseo, incluso si la ley prevé la ejecución

84 Se podría objetar, por supuesto, que la ley hitita no considera el hecho que la mujer podría encontrar a su esposo in fraganti con su amante.

de ambos amantes.

Este es el punto que quisiera comentar, dado que es inspirador para nuestro propio sistema de justicia.

Consideramos hoy que en los casos en los que la ley ha sido transgredida, el sistema jurisdiccional siempre debe tener la exclusividad del juicio. Incluso en casos civiles, el juez tiene la última palabra. Pero en este caso (hitita), la víctima puede ignorar este sistema y salvar a los victimarios. Los victimarios están a la merced de la víctima. Puede decidir aplicar la ley (pena de muerte) o mostrar clemencia. En la mayoría de nuestros casos judiciales, la víctima no tiene este derecho, que es reservado exclusivamente al juez, e incluso así, el juez normalmente no tendría la autoridad de mostrar clemencia, ya que se supone que tiene que aplicar la pena prevista por la ley.

La ley hitita parece apuntar a una característica de la ley y del sistema judicial que ya no conocemos hoy en día: la condición de subsidiariedad. Aquí se hizo justicia, no exclusivamente a través del aparato jurisdiccional, sino primero a través de la víctima. La víctima puede decidir si va a la Corte o no, y su decisión de clemencia tiene que ser aceptada. La asunción de Elisabeth Meier Tutlow (cfr.

supra nota 83) que este es solo un caso de costumbre tribal, no me parece convincente, porque el caso no es exclusivamente privado. Lo sería si el esposo pudiera decidir sobre vida o muerte, pero solo puede decidir salvar sus vidas. Si decide no salvarlos, y pedir la aplicación de la pena capital, tiene que dirigirse al rey. Entonces depende del rey quien decidirá sobre vida o muerte. Entonces, no es totalmente una materia privada. Solo lo es en la medida que se muestra clemencia. La Corte o el rey tienen un papel subsidiario. No pueden intervenir ex - officio. Tienen que esperar la decisión de la víctima. En resumen: la víctima puede mostrar clemencia y decidir no aplicar la ley. Pero no puede aplicar una sentencia más dura a los transgresores de la que prevé la ley.

II.2. La ley asiria

La cita de Hoffner mencionó ya que el mismo caso de adulterio había sido considerado en las Leyes de Asiria Medio. Sin embargo, existen referencias más antiguas que tienen que ser verificadas. Las referencias más antiguas prevén la pena capital para la mujer que comete adulterio: Ur-Nammu (LU 7) ⁸⁵,

85 ROTH (1995:18).

Eshnunna (LE 28) ⁸⁶.

Según Sophie Laffont, el mismo principio es encontrado en el código de Ur-Nammu ⁸⁷: *“Si la esposa de un hombre joven, por iniciativa propia, se acerca a otro hombre e inicia relaciones sexuales con él, matarán a la mujer y el hombre será liberado.”* ⁸⁸

Por mi parte, no puedo ver la aplicación aquí del mismo principio que el que es expresado en la ley hitita. Sophie Lafont argumenta que si la ley ordena matar a la mujer, esto implica que el esposo también puede perdonarle⁸⁹.

86 ROTH (1995:63). Cfr. VERTSEEG (2000:119).

87 *“En cuanto al adulterio, los derechos cuneiformes admiten que el esposo mate a su esposa encontrada en flagrancia, y que pueda concederle perdón. Es difícil encontrar los orígenes legislativos de este principio del derecho común oriental. Se encuentra mencionado en una de las versiones del Código sumerio de Ur-Namma, que autoriza al esposo a ejecutar a su esposa, lo que implica el derecho de perdonarle.”* LAFONT, Sophie (2000a) «Codification et subsidiarité dans les droits du Proche-Orient Ancien» in: LÉVY (2000), p. 56.

88 ROTH (1995:21-22).

89 Reuven Yaron también menciona que *“en las fuentes actualmente a nuestro alcance, ocurre por primera vez en CH.”* YARON, Reuven (2000) “The Nature of the Early Mesopotamian Collections of Laws: Another Approach” in: LÉVY

No es muy convincente esta deducción.

La referencia al Código de Hammurabi es más precisa.

“Si la mujer de un hombre es encontrada con otro hombre, serán atados y echados al agua. Si el esposo deja en vida a su mujer, el rey dejará que viva el amante.” CH 129⁹⁰

Las leyes de Asiria Media estipulan el mismo caso, como ya vimos supra.

“Si un hombre encuentra a un hombre con su mujer y demuestran los cargos contra él y lo encuentran culpable, matarán a ambos; no hay responsabilidad de su parte (es decir del esposo). Si lo encuentra y lo lleva ante el rey o ante los jueces, y si demuestran los cargos contra él y lo encuentran culpable, si el esposo mata a su mujer, también matará al hombre; si corta la nariz de su mujer, vol-

(2000) p. 72.

90 Versteeg hace notar que: *“En este caso el Rey también salva al amante. No necesariamente significa que el hombre escape sin daño (sic). Pero es posible que ambos recibieron alguna pena menor. Es probable que en este caso el esposo fuera la parte que iniciara el juicio, ya que parece que el “estado” por su parte no perseguía el adulterio como crimen capital.”* VERSTEEG (2000:120). No veo ningún argumento sosteniendo la primera parte de la nota sobre la pena menor, dado que el autor no presenta ninguna prueba de ello.

verá eunuco al hombre y lacerarán su rostro entero; pero si (desea liberar a) su mujer, (liberará) al hombre. (LAM - A-15)”⁹¹

El mismo principio, que tanto la mujer como el amante sean tratados en los mismos términos, aplica en los artículos 14 y 22 respectivamente: *“tratarán al fornicador tal como el hombre declara que desea cómo se trata a su mujer”* (14) y *“si rechaza ser sometido al juicio del río, lo tratarán como el esposo trata a su mujer.”* (22)⁹²

Se puede ver una cierta evolución desde el Código de Hammurabi hacia las Leyes de Asiria Medio. En el Código de Hammurabi el esposo puede decidir y el rey actuará según esta decisión. En las posteriores Leyes de Asirio Medio, el tratamiento de ambos amantes

91 ROTH (1995:158), HAASE (1963:98-99), CARDASCIA, Guillaume (1969) **Les Lois assyriennes**, Paris : Cerf, p. 120. Ambos, hombre y mujer, son tratados de la misma manera, no de manera idéntica, ya que sería físicamente imposible. Pero el efecto es el mismo. Cardascia nota que la absolución por parte del esposo solo sería permitida si ambos amantes no fueron encontrados in fraganti. En caso de duda, según el autor, el perdón sería posible. CARDASCIA (1969:123).

92 ROTH (1995:158.160). Véase también ANET – PRITCHARD (1955:180), HAASE (1963:98-99), CARDASCIA (1969:118.139).

será en los mismos términos, pero la decisión se mantiene en manos del esposo⁹³. En por lo menos dos de los tres casos (14 y 22) la ejecución parece no quedarse en las manos del esposo.

Reuven Yaron propone una explicación para el tratamiento de ambos amantes. *“La idea ‘equitativa’ que ambos culpables deberían sufrir de la misma forma ocurre una y otra vez. Estamos tan acostumbrados a ello que lo asumimos como normal. Esto no necesariamente es correcto: deberíamos notar que en las fuentes hoy a nuestra disposición ocurre por primera vez en el CH. Su propósito está bien explicado, como para evitar engaño, colusión de marido y mujer con mira a chantaje, etc.”*⁹⁴

Todavía hay otro caso en el que la víctima puede decidir.

93 En las Leyes de Asiria Medio, lo mismo ocurre si un esclavo ha recibido algo que fue robado por la esposa de su amo. En ese caso se cortarán la nariz y las orejas del esclavo, así como las orejas de la esposa. Pero: *“Si deja libre a su esposa, sin cortarle las orejas, no cortarán las del esclavo varón o mujer”* ANET – PRITCHARD (1955:180) y ROTH (1995:156).

94 YARON (2000:72). Cfr. CARDASCIA quien indica: *“esta intervención es útil para prevenir toda colusión del esposo con su esposa actuando como prostituta.”* CARDASCIA (1969:119).

“[Si] un hombre o una mujer entra en la casa [de otro hombre] y mata [un hombre o] una mujer, [entregarán] los homicidas [al jefe de la casa]; si así lo desea, los matará, o si desea arreglar, tomará [su propiedad], y si no [hay nada de valor en la casa] de lo homicidas tomará un hijo [o una hija]...” LAM A- 10⁹⁵

Es un caso similar al siguiente:

“Si un hombre que todavía no ha recibido su herencia, toma una vida, lo entregarán al familiar más cercano. Si este decidiera, lo matará, o, si escoge llegar a un arreglo, entonces tomará su parte de la herencia.” LAM-B-2 ⁹⁶

Bajo la ley neobabilónica, la intervención de la corte no era obligatoria si el acusador estaba en condiciones de probar el homicidio y si el acusado estaba dispuesto a pagar una compensación, como lo indica NBK 365:

“no me enjuicies respecto a la muerte de tu esclavo. Te compensaré por la vida de tu esclavo.”⁹⁷

95 ROTH (1995:157), CARDASCIA (1969:111-112).

96 ROTH (1995:176).

97 KLEBER, Kristin; FRAHM, Eckart (2006) “A Not-so-Great Escape: Crime and Punishment according to a Document from Neo-Babylonian Uruk” **JCS**

El aparato jurisdiccional, en este caso, es subsidiario, si el acusador llega a una compensación por parte del ofensor.

A veces la ley preveía garantías de tal forma que no era necesario abrir un juicio para poder obtener una compensación. El Código de Hammurabi preveía una garantía para el comprador contra la posible enfermedad de un esclavo dentro del mes de la compra (CH: 278) ⁹⁸.

II.3. Subsidiariedad

Lo que vemos en estos casos es que la decisión de la víctima prevalece por encima de la norma. La víctima puede decidir aplicar la norma (estricta) o una pena menos dura; hasta puede absolver al victimario. Así la norma (decreto real, ley, etc.) se vuelve subsidiaria frente a la decisión personal de la víctima. Otros ejemplos de la aplicación de este principio pueden encontrarse, especialmente en

Vol. 58, p. 117, note 34.

98 Cfr. DRIVER, G.R.; MILES, John C. (1956²) **The Babylonian Laws**, Oxford: Clarendon Press, p. 479. PRITCHARD (1955:218) reproduce un documento de Babilonia referido a la venta de una esclava que termina con la siguiente referencia: *“tres días se permite para la investigación [y] un mes para epilepsia con el fin de detectarla, de acuerdo a los mandatos del rey.”*

contratos civiles⁹⁹, pero estos casos no forman parte de este estudio.

Hay, por supuesto, límites a este principio de subsidiariedad. Pero me parece muy inspirador para nuestra propia situación contemporánea. Algunos investigadores muy respetados han declarado el mismo interés. Lode Walgrave, distinguido profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina, por ejemplo, mencionó el mismo principio hace más de veinte años:

“El sistema judicial debería aceptar un papel subsidiario”¹⁰⁰

Este no es un caso de justicia meramente privada. Es la subordinación de normas generales al deseo privado bajo ciertas condiciones. Una de ellas es que la decisión de la víctima (o del que decide en su lugar) no puede ser más dura que la norma, pero puede ser más indulgente. Esta decisión puede ser mucho más significativa para la víctima y conveniente para el victimario. Así, su aplicación nos

99 Véase: LAFONT (2000:58-64) quien ilustra este principio en renuncias específicas de aplicar una cierto ‘andurârum’ (o edicto real) incluido en contratos civiles, de sucesión, de préstamo etc.

100 WALGRAVE, Lode (1999) “La justice restaurative: à la recherche d’une théorie et d’un programme » **Criminologie**, vol. 32, n°1, p.17.

puede acercar a una conclusión definitiva del caso, dado que ambas partes parecen ponerse de acuerdo. En ese sentido, nos aproximamos a una definición de la Justicia inspirada por la Ma'at, mencionada supra. De esa forma se podría lograr una justicia más profunda y estable.

III TIPOS DE CASTIGOS

Nuestros sistemas modernos de justicia se fundamentan básicamente en la pena privativa de libertad para castigar crímenes. La privación de libertad tiene muchas y obvias ventajas frente a los castigos corporales (como la mutilación): es modular (desde un par de horas a cadena perpetua); no afecta (supuestamente) el cuerpo o la integridad corporal del detenido; se supone que no deja un estigma físico, etc. Lo que queda menos claro es su utilidad. Hay un cierto límite de tiempo, más allá del cual una privación de libertad se vuelve intrínsecamente ineficiente y, consecuentemente, perversa. Penas privativas de libertad más largas no mejoran, más bien incrementan el daño al interno. Y penas más largas no parecen prevenir a alguien de cometer un crimen. La privación de libertad no parece conllevar a un beneficio automático para todos los involucrados¹⁰¹. Encima de estos problemas, la privación de libertad es un negocio costoso (porque de hecho se ha vuelto un negocio).

Por ello, necesitamos con urgencia una alternativa a la pena privativa de libertad. Las

101 Paul Ricoeur nos recuerda que *“El castigo puede restablecer el orden, mas no restaura la vida”*. RICOEUR, Paul (1995) **Le Juste**, Paris: Esprit, p. 199.

prácticas antiguas pueden ayudarnos a encontrar algunos criterios. Es evidente que no estoy planteando que tenemos que copiar todas las prácticas antiguas (expulsión, mutilaciones, ejecuciones, esclavitud, etc.). Sin embargo, pienso que algunas prácticas nos pueden inspirar, no solo en términos de alternativas prácticas a los castigos, sino también innovando nuestro concepto de justicia.

Debe quedar claro desde el inicio que tenemos un conocimiento muy limitado de cómo se hacía justicia en tiempos antiguos. Claro que tenemos varios códigos y leyes, pero hay una gran diferencia entre estos códigos y su aplicación, si nos basamos en las tablillas que narran casos judiciales¹⁰². Entonces, lo que

102 *“Si uno compara las sanciones caso por caso, la discrepancia entre leyes y documentos procesales es aún más notable. El Código de Eshnuna ordena explícitamente la pena de muerte en siete casos (parr. 12, 24, 26, 28, 58) e implícitamente otras dos veces (parr. 40, 50), el Código de Hammurabi como treinta veces. Sin embargo, en los documentos procesales se encuentra su imposición una sola vez (PBS 8.173) y encima el texto no está dentro del ámbito de ambos códigos. (...) ¿Cómo se deja explicar esta discrepancia? (...) La divergencia entre ley y realidad del derecho, que nos muestran los documentos procesales, no se limita a los tiempos de la antigua Babilonia. Ya en los documentos*

puede decirse sobre las prácticas antiguas de justicia en la sociedad medio-oriental sigue siendo muy hipotético. Sin embargo, la mera existencia de los códigos y lo que se puede aprender desde las tablillas, es suficiente para suscitar algunas ideas inspiradoras para nuestro propio contexto. El objetivo aquí no es estudiar en profundidad las leyes y prácticas en si, sino de leerlas de tal forma que puedan inspirar nuestra propia práctica hoy. Como en los capítulos anteriores, me mueve sobre todo el encontrar nuevas ideas que estas antiguas prácticas pueden suscitar. No es mi objetivo describir la evolución de estas prácticas, ni sus contextos específicos.

III.1. Algunas ideas generales

Al estudiar prácticas antiguas de justicia, uno se confronta a castigos a veces muy crueles y a medidas muy duras, especialmente en Mesopotamia: expulsiones¹⁰³, mutilaciones,

neo-sumerios se constata que las sanciones para los crímenes se limitan a multas. La pena de muerte no se pronuncia en los documentos judiciales neo-sumerios, a pesar de que figura cuatro veces en el Código de Ur-Namma.” RIES, Gerhard (2012) “Strafrecht in altbabylonischen Gerichtsurkunden” in **ZAR** 2012/18, p. 134.138.

103 HOBSON, G. Thomas, (2011) “Punitive Expulsion in the Ancient Near East” in: **ZAR** 2011/17, p. 15-32.

empalamiento, el uso de líquidos calientes y peligrosos¹⁰⁴, golpes, trabajos forzados, esclavitud, pena de muerte, etc.¹⁰⁵. Sin embargo, no pueden hacer olvidar algunos principios generales: la pena solo raras veces era arbitraria¹⁰⁶, el juez no tenía mucha libertad para

104 PAULUS, Susanne (2009) “Blutige Vertragsstrafen in mittelbabylonischen Kaufurkunden” in: **ZAR** 2009/15, p. 17-24.

105 No nos podemos olvidar de nuestros castigos occidentales recientes. Driver and Miles recuerdan: *“En los días de Enrique VIII se hervía vivo a los envenenadores (...) El Acta de Traición de 1814, indica que en ciertos casos (...) los condenados eran arrastrados al lugar de ejecución y colgados (...) pero no hasta que estén muertos, sino que antes eran bajados y aún vivos se les sacaba las entrañas y eran quemadas delante de ellos y luego su cabeza será separada de su cuerpo.”* DRIVER, MILES (1956:503 nota 1). Al finalizar del siglo XVIII, los regicidas de Carlos I eran arrastrados, colgados, castrados, se les sacaba las entrañas, eran decapitados y cuarterizados! SPENCER, Charles (2014) **Killers of the King. The Men Who Dared to Execute Charles I**, London, Bloomsbury, p. 150 sqq.

106 Los Asirios, con toda la crueldad que los caracterizaba, no recurrían a la tortura judicial, según Cardascia, no tanto por un impulse humanitario, sino porque habían aprendido que era inútil, dado que producía información en la que no se podía confiar. CARDASCIA (1960:84). Otros sistemas, como las cortes egipcias, utilizaban cierta forma de tortura para obtener información o confesiones. VERSTEEG

definir el castigo, dado que no se indicaba una pena mínima y máxima, sino solo la pena¹⁰⁷. Aparte del caso de adulterio, donde el esposo podía matar in situ, la mayoría de castigos corporales eran ejecutados por personas con cierto conocimiento y habilidad.

“Para todas las ofensas punibles (implicando arrancar o) mutilar, el qallu sabrá (y vendrá) y actuará según (lo que está escrita en la tableta).” LAM 58¹⁰⁸

Según Cardascia, un especialista en esta materia, este “qallu” *“podría ser un sacerdote (?) cuyas funciones no se conocen en detalle, pero se puede suponer que posee un conocimiento quirúrgico particular. Su presencia prevendría que los castigos de mutilación causaran un daño sin proporción con lo previsto por la ley.”¹⁰⁹*

El párrafo anterior (57) de las LAM indica

(2002:56).

107 *“(las penas) son fijas: el juez no tiene la facultad de hacerlas variar entre un mínimo y un máximo. Consisten en penas efectivas (...) en penas infamantes y en penas pecuniarias.”*CARDASCIA (1969:81)

108 HAASE (1963:108); CARDASCIA (1960:256); PRITCHARD (1955:185). Hay que notar que ROTH (1995:175) limita su traducción a la siguiente frase: *“Por toda ofensa punible [...] cortando [...] y ... [...]”*.

109 CARDASCIA (1960:256).

algo similar:

*“el golpe o [...] de una mujer casada [lo que] está escrito en la tableta [será realizado frente a los jueces?]”*¹¹⁰

Esto indicaría que no le tocaba al esposo (en este caso) aplicar el castigo corporal en privado.

Muchas veces el castigo no era solo físico, sino a menudo también simbólico¹¹¹. Por ejemplo, el verter aceite caliente, plomo u otra sustancia en la boca del condenado, podía significar la inversión de la ceremonia de unción¹¹². Atravesar el cuerpo de un ladrón con un pico *“dejado cerca del hueco que había hecho en la pared de la casa”* hacía un hueco en su cuerpo, similar al hueco que había hecho en la pared de la casa con el fin de robar¹¹³. Los que cometían adulterio eran estigmatizados de tal forma que ya no podían volver a hacer daño (castrando al adúltero y lacerando su rostro, para que ya no fuera atractivo, lo mismo que a la mujer,

110 CARDASCIA (1960:255); HAASSE (1963:108). PRITCHARD (1955:185). ROTH (1995:175) no traduce la última parte del párrafo.

111 La dimensión simbólica se incrementa con el paso del tiempo, p.ej. cuando la pena capital es reemplazada por un sacrificio de un animal (cfr. *Infra*).

112 PAULUS (2009:24).

113 DRIVER; MILES (1956:108).

cuya nariz era cortada). En todos los casos, la publicidad dada al acto o las consecuencias públicas del castigo formaban parte de este manejo simbólico¹¹⁴. En algunos casos, el castigo implicaba un efecto transcendental, por ejemplo cuando un criminal era decapitado (con el fin de que el cuerpo no podría unirse en la otra vida), o cuando era comido por un cocodrilo (o ahogado o quemado), de tal forma que “*perdía la oportunidad de un entierro ritual*” (en Egipto)¹¹⁵.

Debería notarse que, aunque existían cárceles, la privación de la libertad no era considerada un castigo, sino más bien una medida para presionar a la familia y parientes a que

114 “*El poder constitutivo que sostienen los actos simbólicos mesopotámicos no resultaba de poderes transcendentales (...) magia, (...) fuerzas sobrenaturales o dioses, (...) el aspecto más importante de los actos simbólicos eran su realización en público ante testigos.*” MALUL, Meir (1988) **Studies in Mesopotamian Legal Symbolism**, Alter Orient und Altes Testament – Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, BERGERHOF, Kurt; DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald [Herausgeber], Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag, p. 444.

115 VERSTEEG (2002:156).

paguen la deuda del encarcelado¹¹⁶. En este caso, es preciso citar la mención de la cárcel encontrada en las leyes de Ur-Nammu:

“Si un hombre detiene (?) (a otro), este hombre será encarcelado y pesará y entregará 15 shekel de plata”. LU 3¹¹⁷

Las cárceles también tenían un uso temporal, como lugar donde el condenado esperaba su ejecución¹¹⁸

116 A veces se ponía a trabajar a los encarcelados. Es por ello que cuando estaban enfermos ocurría que se les liberaba temporalmente bajo fianza, para no tener que alimentarlos mientras no podían trabajar. KLEBER; FRAHM (2006:119)

117 ROTH (1995:17) véase también CECCARELLI MOROLLI, Danilo (2007) “Prodromi di ius poenale nell’ Antica Mesopotamia” **IO** III, Roma, p. 2 quien traduce “detiene” como secuestro (“Se un uomo commette un sequestro (¿) sia condotto in carcere ...” ibid. nota 8, utilizando la traducción de SAPORETTI (1984) **Le Leggi della Mesopotamia**, Firenze.

118 VERSTEEG (2002:157). La cárcel también podía tener otras funciones: *“la reclusion solo como sucedáneo para penas privadas”* TAUBENSCHLAG, Rafael (1916/1972) **Das Strafrecht im Rechte der Papyri**, Leipzig – Berlin: B.G. Teurner Verlag/ Aalen, Scientia Verlag, p.74 o: „detención preventiva para evitar la fuga.” LAFONT, Sophie (2000b) « Considérations sur la pratique judiciaire en Mésopotamie » en : JOANNÈS (2000), p. 24. Véase también KLEBER; FRAHM (2006).

III.2. La Ley del Tali3n

Las pr3cticas y leyes del Medio Oriente Antiguo se suelen relacionar con la Ley del Tali3n. El tali3n es visto como un inmenso avance hacia un sistema de justicia que limita la (inevitable) espiral de venganza: “... ojo por ojo, hueso por hueso,...”. Al limitar la reacci3n (vengativa) al mismo acto que sufri3 la v3ctima, el caso se cierra y se evita que se vuelva a abrir con mayor 3mpetu. El principio del tali3n est3 basado en el reconocimiento de un tercero que puede mediar entre victima y victimario, y que tambi3n puede ejecutar la retribuci3n tali3nica si es necesario.

Sin embargo, muchos especialistas expresaron sus dudas sobre la aplicaci3n de la Ley del Tali3n, entre otras razones por problemas pr3cticas en su ejecuci3n. ¿C3mo se puede aplicar con justicia el “ojo por ojo” si el victimario es tuerto? O ¿c3mo se puede matar en retribuci3n el hijo del victimario si no tiene ninguno?¹¹⁹ ¿Quiz3s este principio del tali3n ser3a un constructo legal para incitar a las partes a aceptar un arreglo monetario? Las

119 P.ej. aunque el principio del tali3n es expl3citamente mencionado en la Biblia, muchos dudan de su aplicaci3n. V3ase: ASSOUS, Philippe-Shlomo (2003) **“Oeil pour oeil...” Blessure d’un homme à son prochain dans la litt3rature rabbinique**, Paris: Safed 3ditions.

leyes de Lipit-Ishtar prevén casos donde la retribución es imposible, y, consecuentemente proponen un arreglo monetario:

“Si un esclavo o una esclava de un hombre huye dentro de la ciudad, y se confirma que estuvo en casa de un hombre por un mes, el (que albergó al fugitivo) entregará esclavo por esclavo.”. (LL 12). “Si no tiene esclavo, pesará y entregará 15 shekels de plata (LL 13).”¹²⁰

El Código (posterior) de Hammurabi también prevé una compensación monetaria en algunos casos. El objetivo puede haber sido de incitar a la víctima a optar por esta compensación en vez de hacer uso de su derecho al talión. Por otro lado, el talión actúa como limitación a las aspiraciones financieras de la víctima¹²¹.

120 ROTH (1965:28).

121 *“La conversión de la pena capital en una composición financiera permite resolver la eterna cuestión ligada a la retaliación del talión por persona intermedia (...) el talión siempre juega como una limitación a las reivindicaciones financieras de parte de la víctima (...) la misma facultad de recuperar la vida que la ley obliga a entregar es otra ilustración de la subsidiariedad del derecho positivo. La ley, por lo tanto, ratifica la validez de una decisión particular. »* LAFONT (2000a:58).

*“Los montos compensatorios mencionados en el Código de Hammurabi eran altos con el fin de alentar el pago de una compensación en vez de recurrir a la vendetta.”*¹²²

Reuven Yaron indica que *“no se puede discutir que dentro de las fuentes que tenemos a nuestra disposición ahora, las penas pecuniarias constituyen el sistema más antiguo.”*¹²³ No entraré en este debate ahora,

122 SHAFFERN, Robert W. (2009) **Law and Justice from Antiquity to Enlightenment**, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., p. 3. *“Las prescripciones del talión (...) igual que en el derecho romano antiguo de las 12 Tablas, solo posibilitaban como última ratio y como medio de presión hacia una compensación más elevada por el daño como solución a la realización del talión.”* RIES (2012:139). „Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto” nos recuerda que el talión es una ultima ratio. *“Si un hueso es quebrado y no se logra un arreglo, entonces se aplica el talión.”*

123 YARON (1988:264) contra *“Según la opinión común, esta segunda solución habría precedida la compensación pecuniaria. El talión, limitación legal de la venganza privada, tiene como objetivo no solamente servir como distracción al deseo de venganza, sino también de restablecer el equilibrio de las fuerzas entre las tribus de las cuales una estaba debilitada por la pérdida de un miembro. La composición en natura habría sucedido a la anterior, restableciendo el equilibrio de manera positiva. (...) vendría luego*

porque no es relevante para el punto que quiero resaltar.

Basta con mencionar que el principio del talión para llegar a un arreglo judicial parece muchas veces de muy improbable aplicación. Sin embargo, la sustitución de un acto de venganza por un acto restringido de compensación abre el camino a otras formas de compensación. Una vez que el principio de sustitución es aceptado, se abre una nueva manera para restaurar la justicia¹²⁴.

III.3. Retribución pecuniaria

Las Fuentes antiguas mencionan muchas veces la aplicación de una compensación monetaria.

Las leyes de Ur-Nammu (aprox. 2100 a.C.) indican:

la etapa de la composición pecuniaria donde el grupo víctima acepta la compensación de la venganza (...) es una solución más humana y más evolucionada, pero que sigue siendo facultativa porque no se puede privar al grupo afectado de su derecho de venganza. ” CARDASCIA (1969:113).

124 Driver y Miles indican que: *“también puede ser que el rey o el templo prefería una compensación alta pero definida, es decir un arreglo en vez de la muerte, por razones económicas.” DRIVER & MILES (1956:80).*

*“Si un hombre corta la nariz de otro hombre (...) pesará y entregará (x shekel de plata). (LU 21). Si (un hombre) golpea a otro hombre y le saca un diente (...), pesará y entregará 2 shekel de plata. (LU 22)”*¹²⁵

Las leyes de Lipit-Ishtar (aprox. 1930 a.C.) indican penas comparables para quien hiera o dañe un buey; por ejemplo LL 35-37.

Las leyes de Eshnunna (aprox. 1770 a.C.) plantean penas similares a las de Ur-Nammu:

“Si un hombre muerde la nariz de otro hombre y así la corta, pesará y entregará 60 shekel de plata; un ojo 60 shekel; un diente 30 shekel; una oreja 30 shekel; un golpe en la cara pesará y entregará 10 shekel de plata (LE 42). Si un hombre cortara el dedo de otro hombre, pesará y entregará 20 shekel de plata (LE 43). Si un hombre pega a otro hombre en la calle (¿) y así le fractura la mano, pesará y entregará 30 shekel de plata (LE 44)” etc.¹²⁶

Estas compensaciones monetarias parecen prevalecer por sobre la aplicación del talión¹²⁷.

125 ROTH (1995:19).

126 ROTH (1995:65-66).

127 En el caso de la responsabilidad de un maestro de construcción, *“Probablemente el hijo o la hija, según el caso, rara vez era matado, ya*

Sin embargo, el efecto es el mismo: con esta compensación se cierra el caso. Igual como en el talió, un tercero puede facilitar la transacción.

Otro caso de compensación se puede encontrar en las LAM, a saber cuando una mujer que desertó de su esposo y haya estado en otra casa donde se haya quedado con la ama de esa casa. Su esposo *“le cortará (las orejas) pero la volverá a tomar en su casa; cortarán las orejas de la mujer donde estuvo hospedada; si lo desea, su esposo puede pagar tres talentos y treinta minas de plomo como (redención) por ella, o, si lo desea pueden llevarse a su mujer.”*¹²⁸

En este caso la compensación requerida para prevenir la mutilación es pagada por el esposo de la mujer que acogió (¿y escondió?) a la desertora. Queda libre el esposo de dejar que castiguen a su mujer o de pagar por ella.

Hay que notar que la práctica egipcia mayormente no incluye compensación monetaria,

que el talió podía ser evitado mediante una composición, y una suma de dinero sería ofertada y aceptada si el maestro no tenía hijo.” DRIVER-MILES (1956:426).

128 PRITCHARD (1955:182); CARDASCIA (1960:145); HAASE (1963:100); ligeramente distinto en ROTH (1995:161-162).

probablemente porque el dinero no era muy usado en Egipto. *“en vez de multas , ya que Egipto era en realidad una ‘sociedad no-monetaria’, la pena podía tomar la forma de una conscripción para un servicio público.”*¹²⁹

III.4. Más allá de la compensación monetaria

Si miramos de cerca el sistema de justicia usado por los hititas, encontramos una gran cantidad de reglas de compensación. Para citar solo algunos ejemplos (mencionamos primero la antigua y luego el paralelo en la nueva versión de la ley)

“Si alguien rompe el brazo o la pierna de un hombre libre, le pagará 20 shekels de plata. Verá su casa para ello. // Si alguien rompe el brazo o la pierna de un hombre libre, si el lesionado es permanentemente discapacitado (?), le pagará 20 shekel de plata. Si no está permanentemente discapacitado (?) le pagará 10 shekel de plata. (LH 11).

Si alguien rompe el brazo o la pierna de un esclavo o de una esclava, le pagará 10 shekel de plata. Verá su casa para ello. // Si alguien rompe el brazo o la pierna de un esclavo, si el lesionado es permanentemente discapaci-

129 VERSTEEG (2002:154).

tado (?), le pagará 10 shekel de plata. Si no está permanentemente discapacitado (?) le pagará 5 shekel de plata. (LL 12)”

“Si alguien muerde y corta la nariz de un hombre libre, le pagará 40 shekel de plata. Verá su casa para ello. (LH 13).”¹³⁰

Evidentemente existe un sistema tarifario que valora el hombre por el doble de lo que vale un esclavo. Sin embargo, este no es el punto que quisiera resaltar, sino el hecho de que no hay referencia al principio del talión. Todo daño es transformado en multa monetaria.

Al respecto, las leyes hititas parecen similares a ciertas leyes sumerias o babilónicas, como vimos supra. Sin embargo, hay que diferencia que tiene que ser resaltada. Las leyes hititas no limitan la pena a una compensación monetaria. Incluyen mucho más.

“Si alguien mata (a un hombre) o a una mujer en una (pel)ea , lo traerá para su entierro y entregará 4 personas, respectivamente hombre o mujeres. Verá su casa (para ello). (LH 1)

130 ROTH (1995:219). FRIEDRICH (1959:19). La expresión “verá su casa para ello” no parece clara. Cfr. ROTH (1995: 238) y FRIEDRICH (1959:88-90): *“Por ello me rehuso a fijar el significado del fin del párrafo.”* Podría ser una fórmula para asegurar el pago de la pena mediante la garantía de la casa del victimario.

Si alguien golpea un (hombre) libre o una mujer, de tal modo que muere, pero por accidente, lo traerá para su entierro y entregará 2 personas. Verá su casa (para ello). (LH 3)”¹³¹

En el caso de lesión permanente (o de muerte), el victimario tomará por su cuenta el entierro de la víctima, y la reemplazará por 2 o 4 personas, para hacer el trabajo que la víctima solía realizar. De esta forma una ayuda permanente es instalada que reemplazará al difunto. Lo mismo está previsto en caso de una incapacidad limitada para el trabajo.

“Si alguien hiere a una persona y lo incapacita temporalmente, le asegurará el cuidado médico. En su lugar proveerá una persona para que trabaje en su mansión hasta que se recupere. Cuando se recupera, el asaltante le pagará 6 shekel de plata y pagará el gasto del médico.”¹³²

En este caso, la incapacidad temporal para el trabajo es asumida por el victimario, mediante la puesta a disposición de una persona para que haga su trabajo. Este tipo de compensación es mucho más eficaz que una pena o una privación de libertad. Responde a

131 ROTH (1965:217); FRIEDRICH (1959:17).

132 ROTH (1965:218); FRIEDRICH (1959:19).

las necesidades de la víctima y de su familia. También habría que notar que, aparte de este reemplazo temporal, también está prevista una compensación para él (Friedrich la define como “Schmerzensgeld”¹³³).

Estamos muy lejos de nuestros propios sistemas de justicia, donde la reparación / restauración no necesariamente está prevista. En muchos casos penales, si la víctima desea una reparación, debe iniciar un proceso civil paralelo.

La ley hitita en su nueva versión también cambia una regla anterior que preveía que el victimario debía pagar al rey.

“Si alguien hiere la cabeza de una persona, solían pagar 6 shekel de plata: la víctima tomaba 3 shekel de plata, y solían pagar 3 shekel de plata para el palacio. Pero ahora, el rey ha renunciado a la parte del palacio, así que la víctima toma los 3 shekel de plata.” (LH 9)¹³⁴.

Esta provisión suspendida limita la reparación a las partes involucradas, sin introducir al Estado (el rey) en el caso, como es muy común

133 FRIEDRICH (1959:19 nota 6). Solo una pequeña anotación. El médico es pagado una vez que la víctima haya recobrado su salud. Si no se recupera el paciente, el médico no puede reclamar ningún pago.

134 ROTH (1965:218); FRIEDRICH (1959:19).

en muchos sistemas judiciales¹³⁵. Esta manera de resolver problemas judiciales sin referencia (o pago) al rey parece haber seguido por un buen tiempo, tal como se puede deducir de un papiro de Petra del siglo VI d.C.¹³⁶.

III.5. Conclusión

Aunque se mencionan varias penas corporales muy duras en los códigos antiguos, castigos que obviamente no queremos reinstaurar, hay varias ideas que podríamos (y deberíamos) tomar en cuenta si queremos mejorar nuestro propio sistema de justicia.

135 Foucault recuerda la intromisión del ministerio público o del fiscal en representación de los intereses y del honor del rey en el sistema de justicia feudal en el siglo XII.. FOUCAULT, Michel (1995) **La verdad y las formas jurídicas**, (A verdade e as formas jurídicas) Barcelona: Gedisa, p. 75-77.

136 En el primer siglo dC el *“Arreglo, mediación y arbitraje eran más que probablemente no solo en Egipto, sino en todo el reino alternativas muy buscadas al proceso estatal, a pesar de que el Estado no había perdido su autoridad ni la valoración del derecho romano.”* BUCHHOLZ, Matias (2006) „Aussergerichtliche Streitbeendigung in Petra im 6Jh.n.Chr.: Der Papyrus Petra Inv.83*, in: HENGSTL, Joachim (2006) **Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Hasse**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 147.

La ausencia relativa de un sistema carcelario con su respectiva pena privativa de libertad como sentencia judicial, es un asunto sorprendente, especialmente para nuestros sistemas de justicia que no la usan como última ratio, sino como norma. Otro asunto es el uso de medidas compensatorias que intentan reparar el daño. El objetivo de este sistema de justicia no es de castigar al victimario sino de reparar el daño hecho y de prevenir que el acto dañino se repita (aunque los métodos para realizar este objetivo pueden parecer un poco duros, como en el caso de los adúlteros). Pero, especialmente la manera hitita de abordar el crimen, responsabilizando al victimario de la reparación del daño, obligándole a proporcionar la mano de obra compensatoria y el dinero para pagar los gastos médicos, es una manera que va totalmente en la línea de la justicia restaurativa. Responde a las necesidades de la víctima, y no a las supuestas necesidades de una sociedad y de sus líderes políticos.

IV EL FIN DEL LITIGIO

Nuestro sistema judicial considera que un caso está definitivamente cerrado cuando el juez haya pronunciado una sentencia definitiva y ejecutable. En algunos casos se puede apelar, si una de las partes considera que se haya cometido una injusticia. Esta situación dista bastante de la tradición babilónica.

Según la práctica en Babilonia, tal como la describen las tabletas de arcilla de la Primera Dinastía (2057-1758 a.C.), el juez emitía una sentencia, pero esta sentencia no cerraba el caso. Dependía de las partes la aceptación de esta sentencia. Si esto ocurría, las partes se comprometían a no volver a iniciar un litigio sobre el mismo caso. Este compromiso sellaba el oficialmente el fin del caso¹³⁷.

137 *“Según los documentos de procesos disponibles, los llamados duppi lâ ragânim juegan un papel importante. Estos „certificados de no demanda“ eran entregados a la contraparte luego de que finalizara el juicio, mayormente por la parte inferior, y excepcionalmente también por la parte que quedó confirmada en sus aspiraciones, y contenían la declaración bajo juramento de dejar estos en el futuro sin ser molestados (...)de allí se puede deducir que la sentencia todavía no significaba el fin del proceso, y que la finalización legal se obtenía con el compromiso de las partes de terminar el litigio y de renunciar a cualquier reclamo, en otras palabras, que la sentencia en*

Estos compromisos, ('duppi lâ ragâmim' que Lautner define como "Certificado de no Demanda" o "Cédula de no queja"¹³⁸) se expresan con distintas fórmulas:

*"Etel-pî-Samas, Itur-Sin, Samas-hegallum y Belum, hijos de Nûr Samas, han levantado una demanda contra Bêlitum y los jueces han rechazado sus demandas en el templo de Samas. No volverán sobre este caso y no demandarán a Belitum. Han jurado por Samas y Ajay Sum-la-il."*¹³⁹

el derecho procesal paleo-babilónico carecía de la llamada fuerza legal." LAUTNER, Julius Georg (1922) **Die richterliche Entscheidung und die Streitbeendigung im altbabylonischen Prozessrechte**, Leipzig: Theodor Weicher, p. 1.3. Sin embargo, eruditos posteriores parecen dudar de este procedimiento. *"La redacción de « tabletas de no-reivindicación » (tuppi lâ ragâmim) en la época paleo-babilónica no es una condición necesaria para la eficacia del juicio rendido (Koschaker 1913; Lautner 1922 [sic]) sino que permite más bien al ganador del juicio conservar un rastro de la sentencia en sus archivos privados, con el fin de armarse en caso de contestación por un tercero o por la parte despedida."* LAFONT (2000b :32).

138 Pfeifer los llama: "cláusulas de renuncia a la queja". PFEIFFER, Guido (2012) "Gewohnheitsrecht oder Rechtsgewohnheit(en) in altbabylonischer Zeit oder: Was war die Grundlage des "Codex" Hammurapi? " **ZAR** 2012/18, p. 130.

139 LAUTNER (1922:2).

*“(Alala y Geme-Sîn) han jurado por el nombre del rey no volver sobre esta repartición (de herencia).” [Acta de Sumer de noviembre del 2030 a.C.]*¹⁴⁰

“En el futuro, Geme-Asalluhi no contestará si Adad-muballit toma mujer de su elección como esposa y Adad-muballit no contestará si Geme-Asalluhi toma un hombre de su elección como su esposo. Han tomado juramento por Samas, Marduk y por el rey Abiesuh.”¹⁴¹

La estructura de estos compromisos siempre contienen (a) el compromiso de no volver a litigar sobre la misma material y (b) un juramento hecho por una o varias divinidades y, usualmente, también por el nombre del rey. Todos tienen la misma implicación: que las partes se comprometen a no volver a litigar. El mayor compromiso lo hace la parte que “perdió” el caso¹⁴².

El juez también quedaba comprometido con esta decisión. El Código de Hammurabi recuerda que un juez que cambia su sentencia deberá pagar doce veces el valor del caso en litigio, y luego se le prohibía ocupar cualquier

140 LAFONT (2000:51).

141 CHARPIN (2000:94).

142 WILCKE (2003:46).

cargo en el poder judicial (CH 5)¹⁴³.

Bajo estas circunstancias, el proceso paleo babilónico en realidad se caracteriza más como un proceso de tipo conciliatorio. Esto queda claro desde su inicio. Ambas partes en litigio primero empezaban un procedimiento de conciliación. Si no llegaban a una solución satisfactoria, procedían yendo a la corte¹⁴⁴. Esto explica la razón detrás de este “Certificado de no Demanda” como el fin del procedimiento de conciliación¹⁴⁵. Es por ello que la sentencia, propuesta por el juez, se ofrecía a la consideración de ambas partes, que la podían aceptar o rechazar¹⁴⁶.

143 Cfr. *“Si al litigante le está prohibido volver a la cosa juzgada, esta prohibición existe con mayor razón para el juez: no puede modificar la sentencia rendida.”* CUQ (1929:384). Cfr. LAUTNER (1922 :45)

144 *“Antes de la fase propiamente contenciosa, las partes negociaban directamente entre ellas. (...) si se llegaba a un acuerdo, se levantaba un acta oficial (...) en ausencia de conciliación, el litigio era examinado por un tribunal.”* LAFONT (2000b :23)

145 *“Walter indica acertadamente que duppi lâ ragâmim son en el fondo nada más que contratos comerciales en los cuales el objeto litigado del propietario le es asegurado.”* LAUTNER (1922:43).

146 *“A través de los documentos procesales se puede demostrar que la decisión del juez*

Este ‘duppi lâ ragânim’ constituye un tipo de garantía que el caso es considerado cerrado por todas las partes implicadas. Si había un tercero en el litigio, este tenía que ser llamado e incluido en la fórmula¹⁴⁷. No se consideraba la posibilidad de apelación¹⁴⁸.

De alguna forma esta manera de proceder queda cerca al principio de Ma’at considerado en la cultura judicial egipcia, a saber el objetivo de hacer coincidir a ambas partes a aceptar la sentencia y a no volver a abrir el caso. Como se vio supra, este proceder es típico de procesos conciliatorios o de arbitraje. Hay que notar, sin embargo, que no se han encontrado estas fórmulas en casos penales¹⁴⁹.

podía ser rechazada por las partes, y que solo figuraba como propuesta para cerrar el juicio de las partes.” LAUTNER (1922:67). Cfr. “parece resultar de esta particularidad que las sentencias obtienen su fuerza en el compromiso asumido por la parte que ha sucumbido, y no en la sentencia misma de los jueces.” CUQ (1929 :381).

147 LAUTNER (1922:67).

148 “El sistema de apelación no es atestado en Mesopotamia,, LAFFONT (2000b:33). “ La apelación y las distintas instancias no existían en el derecho babilónico antiguo,, LAUTNER (1922:67). Sin embargo, este compromiso de no quejarse no siempre parece haber sido respetado. PFEIFER (2012:131).

149 “Ninguna tableta se refiere al derecho penal.” CUQ

V. COMPENSACIÓN COLECTIVA

Otro elemento interesante de la Justicia Antigua en el Medio Oriente es el papel de la responsabilidad colectiva cuando no se encuentra al culpable en ciertos casos.

El Código de Hammurabi indica lo siguiente:

“Si un ladrón no es capturado, el hombre (quien fue robado) declarará delante del dios lo que se perdió, la ciudad y el gobernador del territorio o de su distrito donde fue robado, le compensará por la pérdida.” CH 23

“Si se ha perdido una vida, la ciudad y el gobernador pesarán una mina de plata (y la entregarán) a sus parientes.” CH 24

Aquí se considera que las autoridades son responsables por no haber podido mantener seguro su territorio. Es la razón por la que tienen que compensar a la víctima por su pérdida. Si la víctima asaltada perdió la vida, sus parientes cercanos¹⁵⁰ recibirán la compensación de una mina de plata.

(1929:394).

150 *“Aquí es restringido por ana nisû a personas libres, a saber, el amo de casa, su esposa, hijo o hija. El autor dice ‘parentesco’ (Bab. nisû) y no amo (Bab. Bêlum), nisû sera correcto si la persona asesinada es el amo o uno de sus dependientes de quien es bêlum.” DRIVER; MILES (1956:109).*

Esta ley general ha sido aplicada, como lo demuestra esta tableta de Nuzi:

“La regla babilónica que la ciudad o los oficiales locales son responsables de pagar una compensación por ofensas cometidas en sus distritos es ilustrado por una tableta de Nuzi, que recoge la sentencia de una corte que condenó “los hombres de la ciudad” (Sum. LÚ-MES URU) a reemplazar el burro del demandante, quien había sido golpeado y muerto ‘dentro de la ciudad’.”¹⁵¹

Las leyes hititas conocen el mismo principio:

“Si una persona, hombre o mujer, es matada en otra ciudad, los herederos de la víctima deducirán 12,000 metros cuadrados de la tierra de la persona en cuya propiedad la persona ha sido matada, y los tomarán para sí..” (LH 6)¹⁵²

Una versión posterior¹⁵³ de la misma ley indica:

“Si un hombre libre es encontrado muerto en la propiedad de otro, el propietario entregará su propiedad, su casa y 40 shekel de plata. Si la persona muerta es mujer, el propieta-

151 DRIVER; MILES (1956:110).

152 ROTH (1995:217-218).

153 El texto corresponde a un paralelo (KBO VI 4) FRIEDRICH (1959:49)

*rio entregará (no propiedad sino) 120 shekel de plata. Si el lugar donde se encontró a la persona muerta no es de propiedad privada, sino terreno abierto sin cultivar, medirán 3 millas en todas las direcciones, y los herederos del muerto tomarán los mismos pagos de cualquier pueblo que esté dentro del ámbito medido. Si no hay pueblo en este ámbito, los herederos renunciarán a su reclamo.”*¹⁵⁴ (LH IV)

Otra traducción de ambas leyes indica respectivamente:

“Cuando un hombre o una mujer es matado en otra ciudad, la ciudad donde muera separará 100¹⁵⁵ gipessar (codos?) para sus herederos.” (LH 6)¹⁵⁶

“Cuando un hombre es matado en una tierra extranjera, el propietario de la tierra dará tierra, una casa y 20 shekel de plata en caso de un hombre libre; y en el caso de una mujer libre dos minas de plata. Pero si el sitio no pertenece a nadie, la ciudad que está dentro de tres millas en cualquier dirección, asumirá este deber. Si no hay ciudad, no se pagará

154 ROTH (1995:218). Cfr. CUQ (1929:489).

155 NEUFELD (1951:135) indica que se debería leer 1,5 gipessar de tierra, contra FRIEDRICH (1922:6 nota 3).

156 FRIEDRICH (1922:6), FRIEDRICH (1959:17), HAASE (1963:63).

nada.” (LH IV)¹⁵⁷

Existe una gran diferencia entre los montos indicados en ambas versiones. Marta Roth explica que 100 gipessar se eleva a 3.3 IKU que sería como 3 acres o 1 hectárea. Esta área valdría unos 8.25 shekel de plata. El monto en la versión posterior (IV) es mucho más elevado, porque incluye la propiedad (tierras), la casa y 40 shekel.¹⁵⁸ Neufeld lee 1,5 gipessar de terreno, contra Friedrich y otros. No tengo la capacidad de decidir cuál de las interpretaciones es correcta. Lo único que me interesa resaltar aquí, más allá de los montos, es el principio.¹⁵⁹ Esto correspondería a *“la costumbre hitita de entierro de la víctima por el victimario, en este caso reemplazado por los ocupantes del terreno donde ocurrió la muerte.”*¹⁶⁰

157 FRIEDRICH (1922:6 note 6), FRIEDRICH (1959:51), HAASE (1963:78).

158 ROTH (1995:238 nota 7).

159 Solo puedo mencionar que Neufeld relaciona este monto a la tradición medio oriental de enterrar a un hombre allí donde ha sido matado. Neufeld refiere al Talmud, tratado de BabaQamma 81^a, que, por supuesto no es del mismo periodo. Su texto, (no relacionado a la Mishnah) dice: *“(que sea permitido que ...) un cadáver, que se encuentra, adquiera (el derecho de ser enterrado) en el lugar (donde fue encontrado)”*. http://www.come-and-hear.com/babakamma/babakamma_81.html.

160 NEUFELD (1951:135).

El principio que sostiene estas leyes es que el propietario del terreno (sea propiedad privada o colectiva o comunal) es responsable de mantener la ley y el orden en su tierra. Lo que resulta interesante es que si no se encuentra un culpable o una persona que puede asumir la compensación, la comunidad tiene que encargarse de la misma. Hay como una responsabilidad comunal, compartida por toda la ciudad o el pueblo por actos que terminan sin compensación.

Si esto se aplicase hoy en día, las medidas de seguridad en cada rincón de la ciudad se tomarían con mucho más seriedad.

ALGUNOS APUNTES CONCLUSIVOS

Las tradiciones de justicia antiguas mesopotámicas, hititas y egipcias que hemos presentado en esta investigación pueden ayudarnos a encontrar un camino nuevo de concebir y practicar la justicia en nuestro siglo XXI. Como ya lo indiqué en la introducción, mi objetivo no es volver al tercer milenio a.C. para copiar estos sistemas antiguos. Mas bien, quisiera proyectar estas prácticas y, al contemplarlas, ver si podemos usarlas de manera eficiente en nuestro propio contexto contemporáneo. No se trata de reinstaurar la esclavitud o los castigos corporales. Ambos han sido felizmente superados en el transcurso de muchos siglos de prácticas y reflexión de justicia. Se trata mas bien de concebir la Justicia en una forma nueva (y a la vez muy antigua).

Siguiendo los ejemplos presentados en los capítulos anteriores, quisiera resaltar seis puntos.

- 1. Según las tradiciones antiguas ya mencionadas, la Justicia no se refiere tanto a la aplicación de la Ley, sino a volver la vida social más viable (cfr. “missarum”). La Ley solo es un instrumento, no una meta en sí. Lo que se persigue es la armonía social, la restauración de la comunidad, luego de

que una transgresión por parte de uno de sus miembros haya roto relaciones. No significa que la Ley tiene que desaparecer. Solo subordina la Ley a la paz social. Es por ello que no puede haber justicia cuando no hay comunidad. La justicia no se refiere a la relación entre dos personas (o grupos): víctima(s) y victimario(s); sino que se refiere a la relación entre tres grupos: víctima(s), victimario(s) y la comunidad que los envuelve a ambos. La transgresión afecta a los tres, los tres tienen que ser reconciliados.

En este proceso de restauración es preciso darle una atención especial a la protección del pobre y del débil contra los poderosos, incluso contra el Estado. En estos términos la Justicia no se refiere a buscar al culpable y a designar a la víctima. La Justicia se refiere a la restauración entre las tres partes, para que todos puedan volver a empezar. La visión egipcia de que *“ambas partes salieron de la corte con el corazón apaciguado”* verdaderamente representa un concepto constructivo de la Justicia. Si nuestro sistema de justicia y penal solo pudieran lograr este objetivo, nuestra sociedad sería más viable y pacífica.

- 2. Si el objetivo es la reconciliación entre

todas las partes, estas deberían estar en capacidad de decidir. Esto no debería dejarse exclusivamente en manos de los “profesionales” del sistema de justicia (jueces, fiscales, abogados). Ellos son necesarios para garantizar los derechos fundamentales de todas las partes involucradas y para prevenir que una parte domine la otra. Pero no son ellos quienes deberían decidir al final. En cierta forma, la Justicia debería volver al ámbito público y comunitario. No se trata, sin embargo, de promover una práctica de justicia pública y anónima como el linchamiento. Es por ello que los “funcionarios” de la justicia siguen siendo necesarios, pero sobre una base subsidiaria. En este sistema, la víctima puede pedir un arreglo más indulgente que lo que la norma legal prevé. Depende de él. La víctima incluso puede proponer una absolución. El objetivo es restablecer relaciones. El castigo legalmente previsto (más duro) siempre puede ser considerado como una solución de última ratio, si no se logra ningún consenso. No es un caso de justicia puramente privada. Es la subordinación de normas generales a la decisión particular bajo ciertas condiciones, a saber que la víctima no imponga un arreglo que exceda

la norma legal. Esta decisión puede resultar mucho más significativa para la víctima y más conveniente para el victimario. De esta forma su aplicación nos puede acercar a la conclusión definitiva del caso, ya que ambas partes parecen ponerse de acuerdo. Así nos aproximamos a la definición de Justicia inspirada por Ma'at, tal como la definieron los jueces egipcios citados supra. Una justicia más profunda y duradera puede así ser lograda.

- 3. Esta aproximación a la Justicia también ayuda a limitar procedimientos interminables. Una vez que ambas partes han logrado un acuerdo (con un corazón apaciguado) reconociendo que lo que se ha decidido es la mejor solución para todos, es probable que nadie apelará ya una sentencia considerada justa. En este sentido el fin del proceso se constituirá en el fin del problema, una vez que un arreglo haya sido logrado. El fin del litigio, resaltado en el procedimiento mesopotámico, podría ayudar a limitar apelaciones y procedimientos interminables.
- 4. Habría que tomar en cuenta que nuestro sistema carcelario está prácticamente ausente de estas tradiciones antiguas. Así, la meta de este sistema de justicia

parece haber sido la reparación, mas no la retribución. Incluso el análisis del principio del talión tiene que ser interpretado en este sentido. Una característica interesante de los sistemas estudiados, es el objetivo de reparar, en vez de castigar. El castigo resulta ser una medida estéril que no funciona. Es por ello que la privación de libertad no era muy frecuente, ya que no ayudaba a reparar el daño infligido. Nuestro sistema hoy no parece compartir la misma lógica.

- 5. Reparar el daño es mucho más eficaz. Se puede diferenciar dos niveles de reparación. Primero en el nivel individual: el victimario tiene que asumir la plena responsabilidad por el daño: tiene que reparar, compensar el costo de mano de obra de reemplazo de la víctima, etc. hasta que el orden haya sido restablecido. No tiene que pagar nada a las autoridades, tiene que responder a las necesidades de la víctima y de la sociedad, no a las del rey. En la medida que el responsable cumple con su parte en el proceso de reparación, él mismo será restaurado a su plena ciudadanía como miembro de la comunidad.

- 6. Luego del nivel individual de la reparación, hay un nivel colectivo. Si la comunidad no ha sido capaz de prevenir un daño contra un ciudadano, tendrá que asumir su responsabilidad y compensar colectivamente por el daño. Este principio también existe en cierto sentido en nuestro sistema actual, pero no en la medida de la práctica antigua de justicia colectiva.

Si solo pudiéramos incorporar estas ideas en nuestra reforma del sistema de justicia, creo que podríamos mejorar sustancialmente su eficacia y limitar mucho daño innecesario a todos los involucrados.

BIBLIOGRAFÍA¹⁶¹

ARISTOTLE (1962) **Nicomachean Ethics**, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

ASSMANN, Jan (1989) Maât. **L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**, Paris: Julliard. Conférences et leçons du Collège de France.

ASSOUS, Philippe-Shlomo (2003) **“Oeil pour oeil...” Blessure d'un homme à son prochain dans la littérature rabbinique**, Paris: Safed Éditions.

BELLOTTO, Nicoletta; PONCHIA, Simonette [Eds] (2009) **Witnessing in the Ancient Near East. I testimoni nella documentazione del Vicino Oriente antico**, Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice.

BINGHAM, Tom (2010) **The Rule of Law**, London: Allen Lane.

BLEEKER, Claas Jouco (1929) **De beteeckenis**

161 · Quiero agradecer a mis amigos y colegas Raúl Zegarra de la Universidad de Notre Dame (quien se encuentra ahora en la Universidad de Chicago) y a Gustavo Valdivia de la Johns Hopkins University – Baltimore por su amable y eficaz ayuda durante mi corta estadía en las bibliotecas de esas universidades. Sin su ayuda y acogida nunca hubiera podido consultar y recolectar el material necesario para este estudio. También tuve la oportunidad de visitar las Bibliotecas D'Angelo y Regenstein, ambas en la Universidad de Chicago, donde encontré material muy útil y una amable ayuda.

van de Egyptische Godin Maa-a-t, Leiden: Boek- en steendrukkerij Eduard Ijdo.

BOYER, G. (1928) **Contribution à l'histoire juridique de la 1re Dynastie babylonienne**, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

BRANDAU, Birgit; SCHICKERT, Hartmut (2003) **Hethiter. Die unbekannte Weltmacht**, München: Piper Verlag.

BUCHHOLZ, Matias (2006) „Aussergerichtliche Streitbeendigung in Petra im 6Jh.n.Chr.: Der Papyrus Petra Inv.83*, in: HENGSTL, Joachim (2006) **Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Hasse**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 132-147.

CARDASCIA, Guillaume (1969) **Les Lois assyriennes**, Paris : Cerf.

CARROLL, Lewis (1999) **Alice's Adventures in Wonderland & Through The Looking Glass**, New York: Barnes & Noble.

CECCARELLI MOROLLI, Danilo (2007) “Pro-dromi di ius poenale nell’ Antica Mesopotamia” **IO III**, Roma, p. 1-13.

CHARPIN, Dominique (2000) “Lettres et procès paléo-babyloniens” in : in : JOANNÈS (2000) p. 69-111.

CLAESSEN, Henri J.M. (2003) "Aspects of Law and Order in Early State Societies" in: FELDBRUGGE (2003) p. 161-179.

CRUZ-URIBE, Eugene (1985) **Saite and Persian Demotic Cattle Documents. A Study in Legal Forms and Principles in Ancient Egypt**, American Studies in Papyrology n° 26, Chico, Ca.: Scholars Press.

CUQ, Eduard (1929) **Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites**, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

DANDAMAIEV, Muhammad A. (1984) **Slavery in Babylonia From Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)**, Dekalb: Northern Illinois University Press.

DRIVER, G.R.; MILES, John C. (1956²) **The Babylonian Laws**, Oxford: Clarendon Press.

ELLICKSON, Robert C. (1991) **Order without Law. How neighbors Settle Disputes**, Cambridge: Harvard University Press.

FAGER, Jeffrey A. (1993) **Land Tenure and the Biblical Jubilee**, Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 155.

FELDBRUGGE, F.I.M. [Ed] (2003) **The Law's Beginnings**, Leiden – Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

FELDBRUGGE, Ferdinand (2003a) "Law's Beginnings. Some concluding Observations". In: FELDBRUGGE p. 255-280.

FOUCAULT, Michel (1995) **La verdad y las formas jurídicas**, (A verdae e as formas jurídicas) Barcelona: Gedisa.

FRIEDRICH, Johannes (1959) **Die Hethitischen Gesetze**, Leiden: E.J. Brill.

FRIEDRICH, Johannes; ZIMMERN, Heinrich (1922) **Hethitische Gesetze aus den Staatsarchiv von Boghazköi**, Leipzig: J.B. Binnich.

GEELHAAR, Clemens; SCHEIBELREITER, Philipp (2004) "Eine existenziell bedeutsame Form der Vertragsabsicherung antiker Rechtskulturen? Eine vergleichende Studie zur rechtssymbolischen Bedeutung der Geschlechtsteile", **RIDA**, T. LI, p. 31-45.

GROTHUS, Jost (1973) **Die Rechtsordnung der Hethiter**, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

HAASE, Richard (1963) **Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutschen Übersetzung**, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

HAASE, Richard (1998) **Keilschriftrechtliches**, Leonberg: Im Selbstverlag der Verfasser.

HAASE, Richard (2011) "Die Entscheidungs-

sammlung von Hatti, das Rechtsleben eines Hethiters in seinem Königreich (1650 bis 1180 v. Chr.) betreffend" in: **ZAR** 2011/17, p. 33-74.

HENGSTL, Joachim (2006) "Sklaverei und Hörigkeit nach dem Zeugnis der altababylonischen Briefe", **RIDA**, T. LIII, p. 13-53.

HOBSON, G. Thomas, (2011) "Punitive Expulsion in the Ancient Near East" in: **ZAR** 2011/17, p. 15-32.

HOFFNER, Harry Angier Jr. (1997) **The Laws of the Hittites. A Critical Edition**, Leiden – New York – Köln, Brill: Documenta et Monumenta Orientis Antiqui.

HROUDA, Barthel (2005) **Mesopotamien**, München: Beck Verlag.

HOEKEMA, André J. (2003) "a New Beginning of Law among Indigenous Peoples. Observations by a Legal Anthropologist" in: FELDBRUGGE p. 181-219.

JACOBS, Sandra (2010) "Instrumental Talion in Deuteronomic Law", **ZAR** 2010/16, p. 263-278.

JEFFERS, Chike (2013) « Embodying Justice in Ancient Egypt: The Tale of the Eloquent Peasant as a Classic of Political Philosophy », in: **British Journal for the History**

of Philosophy, vol. 21, Issue 3 (<http://www.tandfonline.com.proxy.library.nd.edu/doi/10.1080/09608788.2013.771609%tabModule> – 20.04.2014).

JOANNÈS, Francis (Dir) (2000) **Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III^e – I^{er} millénaires avant J.-C.)**, Saint Denis: Presses Universitaires de Vincennes.

JURSA, Michael (2005) **Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives**, Münster: Ugarit Verlag (Guides to the Mesopotamian Textual Record, Volume 1, edited by Eckart Frahm and Michael Jursa).

KARENGA, Maulana (2004) **MAAT. The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics**, New York- London: Routledge.

KITCHEN, Kenneth A.; LAWRENCE, Paul J.N. (2012) **Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part I. The Texts**, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

KLEBER, Kristin; FRAHM, Eckart (2006) "A Not-so-Great Escape: Crime and Punishment according to a Document from Neo-Babylonian Uruk" **JCS** Vol. 58, p. 109-122.

KOSCHAKER, Paul (1911) **Babylonisch-Assyrisches Bürgerschaftsrecht**, (Festschrift der K.K. Karl-Franzens Universität in Graz für das Studiejahr 1908/09 Leipzig – Berlin: B.G. Teubner.

KOLFF, Dirk H.A. (2003) “Early Law in India” in: FELDBRUGGE (2003) p. 11-22.

LACKENBACHER, Sylvie (2000) “Les textes judiciaires d’Ugarit” in : JOANNÈS (2000) p. 163-169.

LAFONT, Bertrand (2000) « Les textes judiciaires sumériens » in : JOANNÈS (2000) p. 35-68.

LAFONT, Sophie (2000a) «Codification et subsidiarité dans les droits du Proche-Orient Ancien» in : LÉVY (2000), p. 49-64.

LAFONT, Sophie (2000b) « Considérations sur la pratique judiciaire en Mésopotamie » in : JOANNÈS (2000), p. 15-34.

LAUTNER, Julius Georg (1922) **Die richterliche Entscheidung und die Streitbeendigung im altbabylonischen Prozessrechte**, Leipzig: Theodor Weicher.

LÉVINAS, Emmanuel (1968/2005) **Quatre lectures talmudiques**, Paris, Éditions de Minuit.

LÉVY, E. [Ed] (2000) **La codification des lois dans l'Antiquité – Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997**, Paris: De Boccard, Université Marc Bloch de Strasbourg, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques, n° 16.

LURJE, I.M. (1971) **Studien zum Altägyptischen Recht des 16. Bis 10. Jahrhunderts v.u. Z.**, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, Deutsche Ausgabe von Schafik Allam.

MacCORMACK, Geoffrey (2002) “Hsiang Hsing and Hua Hsiang: The Problem of ‘Symbolic’ Punishments in Early China”, **RIDA**, T. XLIX p. 297-324.

MacCORMACK, Geoffrey (2004) “The Transmission of Penal Law (lü) from the Han to the T’ang: A Contribution to the Study of the early History of Codification in China”, **RIDA**, T. XLIX, p. 47-83.

MacCORMACK, Geoffrey (2006) “Filial Piety (Xiao) and the Family in Pre-Tang Law”, **RIDA**, . LIII, p. 55-83.

MALUL, Meir (1988) **Studies in Mesopotamian Legal Symbolism**, Alter Orient und Altes Testament – Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, BERGERHOF, Kurt; DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald [Herausgeber],

Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker
Kevelaer, Neukirchener Verlag.

MANNING, J.G. (2012) "The Representation
of Justice in Ancient Egypt" in: **Yale Journal
of Law and the Humanities**, Winter 2012. p.
111-117.

MATTHEWS, Victor H.; BENJAMIN, Don C.
(1991) **Old Testament Parallels. Laws and
Stories from the Ancient Near East**, New
York: Paulist Press.

MENU, Bernadette (2005) **Maât. L'ordre
juste du monde**, Paris : Michalon.

MILLER, Gabriel (2002) "Selbstbelastung.
Die Verwerfung des Geständnisses im Jü-
dischen Recht", **RIDA**, T.XLIX p. 325-338.

MONTESQUIEU (1748/1979) **De l'esprit des
lois**, Paris : GF-Flammarion.

NARDONI, Enrique (1994) "La justicia en el
Egipto antiguo" in: **Revista Bíblica**, año 56,
nº 56, 1994/4, p. 193-217.

NEUFELD, E. (1951) **The Hittite Laws**, Lon-
don: Luzack & Co Ltd.

NEUMANN, Hans (2006) "Schild und
Sühne. Zu den religiös-weltanschaulichen
Grundlagen und Implikationen altmesopota-
mischer Gesetzgebung und Rechtsprechung",

in: HENGSTL, Joachim (2006) **Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Hasse**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 27-43.

OTTO, Eckart (2012) "Nach welchen Gesichtspunkten wurden Rechtssätze in keilschriftlichen und biblischen Rechtssammlungen zusammengestellt? Zur Redaktionsgeschichte keilschriftlicher und biblischer Rechtssammlungen", in: **ZAR** 2012/18, p. 63-77.

PAULUS, Susanne (2009) "Blutige Vertragsstrafen in mittelbabylonischen Kaufurkunden" in: **ZAR** 2009/15, p. 13-30.

PFEIFFER, Guido (2012) "Gewohnheitsrecht oder Rechtsgewohnheit(en) in altbabylonischer Zeit oder: Was war die Grundlage des "Codex" Hammurapi? " **ZAR** 2012/18, p. 127-132.

PRITCHARD, James B. (1955) **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**, Princeton: Princeton University Press.

PRITCHARD, James B. [Ed.] (1958) **The Ancient Near East. Volume I. An Anthology of Texts and Pictures**, Princeton: Princeton University Press.

RICOEUR, Paul (1995) **Le Juste**, Paris: Esprit.

RIES, Gerhard (2012) "Strafrecht in altbabylonischen Gerichtsurkunden" in **ZAR** 2012/18, p. 133-140.

ROTH, Martha T. (1995) **Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor**, Atlanta: Scholars Press.

ROTH, Martha T. (2000) "The Law Collection of King Hammurabi: Toward an understanding of Codification and Text" in: LÉVY (2000) p. 9-31.

RYAN, Kevin; NAKAYAMA, Osamu; e.a. [Eds] (2011) **Happiness and Virtue. Beyond East and West. Toward a New Global Responsibility**, Tokyo, Tuttle Publishing.

SAN NICOLÓ, Marian (1931) **Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der Keilschriftlichen Rechtsquellen**, Oslo: H. Aschehoug.

SEIDL, Erwin (1962) **Ptolemäische Rechtsgeschichte**, Ägyptologische Forschungen, Heft 22, Glückstadt -Hamburg- New York: Verlag J.J. Augustin.

SEIDL, Erwin (1968) **Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit**, Glückstadt -Hamburg- New York: Verlag J.J. Augustin.

SHAFFERN, Robert W. (2009) **Law and Justice from Antiquity to Enlightenment**, Lan-

ham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

SPENCER, Charles (2014) **Killers of the King. The Men Who Dared to Execute Charles I**, London, Bloomsbury.

STERN, Vivien (1998) **A Sin Against the Future. Imprisonment in the World**, Harmondsworth: Penguin.

SZLECHTER, Émile (1954) **Les Lois d'Es-nunna. Transcription, traduction et commentaire**, Paris: Recueil Sirey, Publications de l'Institut de Droit romain de l'Université de Paris.

TAUBENSCHLAG, Rafael (1916/1972) **Das Strafrecht im Rechte der Papyri**, Leipzig – Berlin: B.G. Teurner Verlag/ Aalen, Scientia Verlag.

TETLOW, Elisabeth Meier (2004) **Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society, Vol. I. The Ancient Near East**, New York-London: Continuum.

THOMAS, Winton, D. [Ed] (1958) **Documents from Old Testament Times**, London: Thomas Nelson and Son Ltd.

TSEVAT, Matitiah (1975) "The Husband veils a Wife (Hittite Laws, Sections 197-198), **JCS**, Vol. 27, n°.4, October, p. 235-240.

van der VLIET, Edward Ch. L. (2003) "Justice and Written Laws in the Formation of the Polis" in: FELDBRUGGE (2003) p. 23-43.

van HOUTEN, Christiana (1991) **The Alien in Israelite Law**, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 107, Sheffield, JSOT Press.

VEENHOF, Klaas R. (2003) "Before Hammurabi of Babylon" in: FELDRBUGGE (2003) p. 137-159.

VEENHOF, Klaas (2012) "Old Assyrian and Old Babylonian Law. Some comparative observations", in: **ZAR** 2012/18, p. 141-174.

VERSTEEG, Russ (2000) **Early Mesopotamian Law**, Durham: Carolina Academic Press.

VERSTEEG, Russ (2002) **Law in Ancient Egypt**, Durham: Carolina Academic Press.

VERSTEEG, Rus (2002b) **Law in the Ancient World**, Durham: Carolina Academic Press.

WALGRAVE, Lode (1999) "La justice restaurative: à la recherche d'une théorie et d'un programme » **Criminologie**, vol. 32, n°1, p. 7-29.

WESTBROOK, Raymond (2000) "Codifica-

tion and Canonization” in: LÉVY (2000) p. 33-47.

WILCKE, Claus (2003) **Early Ancient Near Eastern Law. A History of its Beginnings. The Early Dynastic and Sargonic Periods**, München: Verlag der Bayerischen Akademie des Wissenschaft.

WITTEVEEN, Willem J. (2003) “Law’s Beginning” in: FELDBRUGGE p. 221-253.

YARON, Reuven (1988²) **The Laws of Eshnunna**, Jerusalem – Leiden: The Magnes Press – The Hebrew University, E.J. Brill.

YAARON, Reuven (2000) “The Nature of the Early Mesopotamian Collections of Laws: Another Approach” in: LÉVY (2000) p. 65-76.

ZEHR, Howard (1995) **Changing Lenses**. Scottdale: Herald Press.

ZIMMER, Stefan (2003) “Glimpses of Indo-European Law” in: Feldbrugge (2003) p. 115-136.

ZISKIND, Jonathan R. (1997) “When Two Men Fight: Legal implication of Brawling in the Ancient Near East”, **RIDA**, T. XLIV, p. 13-42.

Prof. Dr. Bruno Van der Maat (Bélgica 1957) es profesor principal de la Universidad Católica de Santa María en Arequipa (Perú), donde enseña Teología y Ciencias Sociales. Estudió economía en Amberes (Bélgica), Administración del Desarrollo en Gante (Bélgica) donde también se graduó en Master of Arts en Estudios de Europa Oriental. Obtuvo su licenciatura y maestría en Teología en Lyon (Francia) y un Doctorado en Ciencias Sociales en Arequipa (Peru). Por más de 25 años se desempeñó como capellán laico en la pastoral de cárceles. Del 2003 al 2007 fue delegado para América latina ante la Comisión Internacional Católica de Pastoral de Cárceles (ICCPPC). Desde el año 2010 pertenece al Consejo de Administración de la Oficina Internacional Católica por la Infancia (BICE) con sede en París. Es miembro del Consejo Académico del Sistema de las Naciones Unidas (ACUNS) y de la Sociedad Internacional de Criminología (ISC-SIC). Ha publicado sobre temas teológicos y asuntos relacionados con la justicia. En el 2013 el rey Alberto II de Bélgica le concedió la Orden de Leopoldo en el grado de Oficial.

Esta publicación fue Impresa
en los Talleres Gráficos de
E & M Impresores S.R.L.
Santo Domingo 306 Int. 3
Arequipa - Perú