

Disposiciones escritas y consuetudinarias relativas a la conducción de las hostilidades y trato que recibían las víctimas de conflictos armados en la Antigua India

por el profesor L. R. Penna

INTRODUCCIÓN

Dos mil años antes de que Grocio, Rachel o Ayala hicieran un llamamiento en Europa en favor del humanitarismo, los antiguos indios tenían ya un conjunto de normas para regir las relaciones entre los Estados del subcontinente en caso de conflicto armado. Según el profesor A. L. Basham:

... en ninguna otra parte del antiguo mundo hubo relaciones tan justas y humanas entre los hombres y entre el hombre y el Estado... Ningún otro legislador de la antigüedad proclamó esos nobles ideales de conducción justa de la batalla como lo hizo Manú. En toda su historia de guerra la India hindú tiene pocos casos de habitantes de una ciudad pasados a cuchillo o de matanza de no combatientes. El horrible sadismo de los reyes de Asiria, que desollaban vivos a sus prisioneros no tiene paralelo alguno en la antigua India. No hay duda de que tuvieron lugar esporádicos actos de crueldad y de opresión; pero, en comparación con la situación en otras culturas, eran leves. A nuestro parecer, la característica más notable de la antigua civilización india es su humanidad.¹

¹ A. L. Basham, *The Wonder that was India* (La India maravillosa), 1981, p. 8.

Los hindúes no dieron denominación especial alguna al derecho humanitario. En sánscrito, no hay término equivalente *strictissimi juris* que disocie el derecho positivo de los ideales éticos y religiosos. El derecho antiguo hindú se basaba en conceptos sociológicos y sociales de una casta sacerdotal y, por consiguiente, estaba necesariamente influenciado por dogmas teológicos y teorías filosóficas de los arias védicos. El antiguo derecho hindú es, por lo tanto, una mezcla de religión y de ética con preceptos legales.

Los hindúes preferían basar las normas relativas a las relaciones interestatales en el *dharma*, como el último recurso de la humanidad. *Dharma* rige el pensamiento filosófico hindú y la estructura social; es expresión de amplio alcance y se refiere al conjunto de deberes religiosos, morales, sociales y jurídicos. El derecho es una rama del *dharma*, denominada *dharmasastra*.

FUENTES DEL DERECHO HUMANITARIO HINDÚ

1. Los *Srutis*

Sruti significa literalmente «lo que se oye». Para los antiguos hindúes, el derecho era una revelación, inmutable y eterna. Existe la creencia de que los sabios hindúes alcanzaban tal habilidad espiritual que podían comunicarse directamente con Dios, que les revelaba la ley sagrada. Esa revelación figura en los *Srutis*: los cuatro *Vedas* (*Rig*, *Yajur*, *Sama* y *Atarva*) y en los respectivos apéndices, los *Brahmanas*. Aproximadamente, el período védico fue de 4000 a 1000 a.C.

2. Los *Smritis*

Smriti quiere decir literalmente «lo que se ha recordado». Los *Smritis* se basan en recopilaciones de los sabios, que eran depositarios de la revelación sagrada. Se dividen en *Dharmasutras* y *Dharmasastras*, o *smritis* tempranos y tardíos.

a. En los *Dharmasutras* se interpretan los *Vedas*; versan sobre las obligaciones de los hombres en sus varias relaciones. Se refieren a muchas costumbres ya existentes y no escritas que establecen las normas del derecho y sientan los conceptos de jurisprudencia. Se los denomina con los nombres de sus autores, conocidos como *dharmasutrakars*: los más importantes son Gautama, Baudhayana, Apastamba, Harita, Vasistha y Visnú.

b. Los Dharmasastras consisten en *Acharya*, *Prayashchitta* (normas para la observancia religiosa y la expiación), y *Vyavahara* (derecho civil).

c. El Manú Smriti² ha sido siempre considerado como la autoridad suprema. Recopilado alrededor del año 200 a.C., está dividido en 12 capítulos y tiene 2.694 versos. Se han escrito varios comentarios acerca del Código de Manú.

d. El Yajnavalkya Smriti se basa en el Manú Smriti, pero es más lógico y está más sintetizado.

e. En el Narada Smriti se pone de relieve que la costumbre tiene más valor que cualquier ley.

f. Los Puranas son un compendio de leyendas y pautas religiosas y, según el profesor Derett, son «indudablemente material *dharmasastra*».³ Hay 18 *Puranas* principales, de los cuales los más conocidos son los *Puranas Vayu*, *Visnú*, *Agni*, *Bhavisya*, *Bhaqwatta*, *Marsya*, *Kurwa* y *Markendeya*.

g. Los Upanishads, 112 escrituras especulativas y místicas del hinduismo, son conocidos más por su doctrina de *brahman*, la última y universal realidad del ser y de la conciencia y la identificación de *brahman* con *atman* (el fuero interno o el alma), con cuya realización el hombre trasciende la alegría, el dolor, la vida, la muerte y queda completamente liberado de la transmigración.

² *Manú* significa en sánscrito «hombre», y la leyenda hindú se refiere a 14 progenitores, cada uno rigiendo el mundo durante un *manavantara*, 64.320.000 años. El primer *manú* se llamaba *Swayambhuva*, hijo del autoexistente. Según el *Mahabarata*, ese *manú* escribió el conocido *Manú Smriti*. Se dice que, originalmente, tenía 100.000 versos. Los expertos modernos datan el *Manú Smriti* entre 600 a.C. y 300 d.C. Figuran en el mismo las normas para las ceremonias y los rituales, así como enseñanzas morales y sociales.

Valvasvata, hijo del sol, el *manú* de la época actual, es el 7º *manú*. La leyenda hindú, cuyas diferentes versiones figuran en el *Mahabarata*, lo describe como el héroe, el Noé del diluvio hindú.

De las muchas traducciones inglesas, es de importancia «The Laws of Manu» (Las leyes de Manú), vol. XXV de los *Sacred Books of the East* (Libros Sagrados de Oriente), ed. F. M. Muller, (1886). Los capítulos y los versos se mencionan en la forma tradicional.

³ J. D. M. Derett, *Religion, Law and State in India*, (Religión, Derecho y Estado en la India), 1968, p. 99.

En *Ganga Sahai v. Lekhraj Singh*, 1866, 9 ILR (All), 253, el Tribunal Supremo de Allahabad consideró que los *Puranas* son «un suplemento de las escrituras y, como tales, son el quinto Veda.»

Véase M. N. D. Shastri, *Agni Purana: A Prose English Translation* (Agni Purana: Traducción en prosa inglesa), 1967; *Ancient Indian Tradition Mythology Series* (Serie de mitología tradicional de la antigua India), 1970, varios volúmenes acerca del texto de los *Puranas*.

3. Compendios y comentarios

Los resúmenes y comentarios se refieren al período de 700 a 1700 después de Jesucristo.

4. La costumbre

Es esencial que la costumbre sea antigua, razonable, que se haya observado continuamente y que sea indiscutible.

5. La épica

La literatura épica del *Mahabarata* y del *Ramayana* es de considerable importancia para el derecho humanitario porque las referencias a las normas de la guerra, los medios de hacerla y el trato que reciben los combatientes y los no combatientes tienen una asombrosa semejanza con los modernos conceptos enunciados en los Convenios de Ginebra y en sus Protocolos adicionales.

El *Mahabarata*⁴, escrito por Vyasa, sabio de la antigüedad, (aproximadamente 200 a.C.), es el relato de una lucha dinástica entre primos, los pandavas y los kurus, que terminó en la batalla de Kurukshetra (aproximadamente 900 a.C.). En el campo de batalla, a Arjuna, el tercero de los cinco hermanos pandava, le sobrecoge la angustia cuando ve que muchos de sus parientes, maestros y amigos están en el ejército opuesto. Krisna, el auriga, se revela como la encarnación del dios Visnú y, en el destacado *Bhagavad Gita*, convence a Arjuna para luchar instruyéndolo con la sabiduría espiritual e indicándole los medios para alcanzar la unión con Dios. El 12º libro del Mahabarata, conocido como *Shanti Parva*, es una recopilación de diferentes pasajes relativos al arte de gobernar y a la conducta humana.

En el *Ramayana*,⁵ escrito por el sabio Valmiki (aproximadamente 300 a.C.), también figuran pasajes sobre el arte de gobernar y la guerra. A semejanza del *Mahabarata*, incorpora material de los Vedas y narra

⁴ Para la traducción inglesa, véase P. C. Roy, *The Mahabharata* (El Mahabarata), 11 vols., 1919-1935. Las citas son de los *parvas* (partes), del capítulo y del verso.

Hay una nueva traducción inglesa, en varios volúmenes, de J. A. B. Van Bultenen, *Mahabharata*, University of Chicago Press. Vol. 1, 1973; 2, 1975; 3, 1978, que cubren sólo hasta el 4º libro del Mahabarata.

⁵ Para la traducción inglesa véase N. Raghunathan, *Srimad Valmiki Ramayanam*, 3 vols. (1981-1982). Se hacen referencias al *kanda* (parte), capítulo y verso.

Actualmente hay publicaciones de una nueva traducción inglesa, en muchos volúmenes, de Princeton Library of Asian Translations, bajo la dirección de Robert P. Goldman, cuyo título es *The Ramayana of Valmiki — An Epic of Ancient India* (El Ramayana de Valmiki — una epopeya de la antigua India), vols. 1 (1984) y 2 (1986), abarcan sólo hasta la segunda parte del Ramayana.

las aventuras de Rama, la séptima encarnación de Visnú. Por una intriga, Rama es despojado del trono de Ajodhya y forzado a vivir un largo exilio con su esposa Sita y su hermano Lakshman. Ravana, rey de los demonios de Lanka, prendado de Sita, la rapta. Rama, aliado con el rey de los monos, Sugriva, y su general Hanuman (por monos debe entenderse los aborígenes) libra una extraordinaria batalla en Lanka para recuperar a Sita. Después, asciende a su legítimo trono.

6. El Arthasastra y otros textos de índole política

En ningún estudio general acerca de las fuentes del derecho hindú se puede omitir el Arthasastra de Kautilya, también conocido como Chanukya o Visnugupta. Esta obra maestra de los asuntos de gobierno de la antigua India, versa, entre otras cosas, sobre las normas relativas a la conducción de la guerra.

CONDUCCIÓN DE LAS HOSTILIDADES

1. Jus in bello

El humanitarismo perfeccionó tanto las leyes de la guerra en la antigua India que el paso de los siglos se desvanece en la bruma del tiempo. Mientras el humanitarismo contribuyó a que las relaciones interestatales y las costumbres internacionales alcanzaran un alto nivel, la cortesía ennoblecía el ideal de la guerra y, por lo general, su práctica se avenía con ese elevado ideal. El profesor Basham explica sucintamente el humanitarismo de las leyes que reglamentaban las guerras en la antigua India:

Para (los textos más ortodoxos), el principal motivo de la guerra es la gloria, no el triunfo. La guerra no es sólo un medio para llegar a un fin, sino parte del dharma del guerrero y es buena por sí misma... Se establecen las normas para una conducta justa en la lucha. Para las fuentes más recientes, como Manú, una batalla era idealmente una contienda con muchas normas... El acatamiento, y no la anexación, era el buen resultado de la victoria...

... las normas de cortesía de la guerra, probablemente basadas en una muy antigua tradición, y codificada en su forma actual entre los militares de la India occidental en la época postmaurya, han debido de

*tener algún efecto mitigador en la crueldad de la guerra tanto para los combatientes como para los no combatientes. Cabe dudar si hubo alguna otra civilización que estableciese tales ideales de humanidad en la guerra.*⁶

La razón fundamental del derecho internacional humanitario, mediante el cual se han mitigado, en gran medida, los rigores de las guerras, también se refleja en el *Mahabharata*. Utilizando expresiones que evocan la cláusula de Martens, Bhishma exhorta a abstenerse de estériles actos de hostilidad, de insolencia y de discursos altaneros, y recomienda tratar humanamente a los vencidos.⁷

El concepto de que los hombres son obra de un Creador y de que éstos son sus hijos figura en los *Upanishads*, lo que indujo paulatinamente a los vencedores a tratar mejor a los vencidos.

En el *Ramayana*, se observa que las leyes de la guerra fueron humanizadas. La guerra era una contienda que había que librar de manera justa. La norma de la contienda era la cortesía, y no la humillación. Los soldados luchaban con armas, sin recurrir a estratagemas. Hanuman solicitó la autorización de Sita para matar a las esclavas que la torturaron mientras fue cautiva de Ravana. Sita aconsejó a Hanuman que perdonara a los culpables de actos inocuos. Había que demostrar compasión incluso para con los que merecían castigo y el destierro.⁸

En los *Puranas* figuran las leyes enunciadas en los *Dharmasutras* y en la literatura épica. Las leyes de la guerra humanizaron el conflicto y se recomendaba a la población ser amable con sus enemigos. En un estilo característico de Rousseau, se declara que la finalidad del conflicto armado no son las matanzas innecesarias, sino el éxito en la guerra con la menor opresión posible. En los *Puranas Siva, Brihadharma y Padma*, se enumera a las personas protegidas a las que no se podía matar.

2. Objetivos militares

Los antiguos indios hicieron una distinción entre los objetivos militares que podían ser el blanco de los ataques y los objetivos no militares que no podían ser atacados. De conformidad con la costumbre recono-

⁶ Véase *supra*, nº 1, p. 127.

⁷ *Santi Parva*, 102.34 a 38.

⁸ *Yuddhakanda*, p. 116.

cida y con los textos espirituales, no podían ser atacados ni destruidos lugares de ceremonias religiosas, viviendas de personas que no participaban en la guerra o propiedades que no pertenecían a las fuerzas armadas. Por lo general, la guerra estaba limitada a los combatientes. Por consiguiente, los objetivos de ataques eran las fuerzas armadas dondequiera que se encontrasen, y no estaba permitido destruir las ciudades ni los poblados durante la guerra ni cuando las fuerzas armadas los atravesaban.⁹

El *Dharmayudha*, conceptualización hindú de la «guerra justa», según el *Agni Purana*, consistía en respetar los huertos y jardines, los templos y otros lugares de culto.

Megástenes, el embajador griego de Seléuco Nicátor en la Corte de Chandragupt Maurya, Pataliputra, escribió en sus crónicas:

*Mientras que en otras naciones se suele, durante la guerra, arruinar la tierra y, así, reducirla a terreno incultivable, en la India, en cambio, se consideran a los agricultores como una casta sagrada e inviolable y, aunque la batalla haga estragos en las cercanías, los labradores de la tierra no se ven amenazados por ningún peligro, puesto que los combatientes de ambos bandos se matan unos a otros, pero respetan a los agricultores. Por lo demás, tampoco asolan la tierra del enemigo con fuego ni cortan los árboles.*¹⁰

Mil años más tarde, Hiuen Tsang anotaba: «pequeñas rivalidades y guerras eran frecuentes; pero, en general, no causaban muchos estragos en el país».¹¹

La diferencia entre civiles y beligerantes tiene una sorprendente semejanza con lo que se dice en los artículos 48, 51 (1) y 52 (1 y 3) del Protocolo adicional I.

3. Instrumentos de guerra

La literatura militar de la antigua India abunda en minuciosas descripciones de las armas utilizadas en la antigua guerra. Éstas consis-

⁹ N. Singh, *India and International Law* (La India y el derecho internacional), vol. 1, 1973, pp. 72 y ss.

¹⁰ Véase J. W. McCrindle, *Ancient India as described by Megasthenes* (La antigua India descrita por Megástenes), 1926, p. 33.

¹¹ Mencionado en S. V. Viswanatha, *International Law in Ancient India* (El derecho internacional en la antigua India), 1925, p. 18.

tían en *Astra* y *Sastra*. Las primeras eran lanzadas por medio de hechizos, máquinas o fuego. Estaban hechizadas o eran tubulares. Las segundas eran armas cortantes. En el *Rig Veda* se hace referencia al *Prajanya*, la flecha celestial con una punta de hierro envenenada. En el *Mahabarata* se mencionan cachiporras, bolas de hierro, rocas, *sataqhnis*, dardos, mazas, chuzos con púas, cimitarras, lanzas, mandarrias, hachas, *kampanas*, espadas, clavos, cachiporras cortas, hachas de batalla, navajas, flechas con puntas de hueso, discos, saetas con cabezas de serpiente y arpones. También se mencionan los *bhargava*, armas que lanzaban millones de flechas cortantes e incandescentes, que se asemejaban a las serpientes, probablemente venenosas. También hay referencias a los *agnibana*, flechas con la punta embebida en una sustancia combustible e incendiarias, los *asani* y los *vajra*, que significan «iluminación» (aparentemente, generaban alguna energía eléctrica), y los *sammohan bann*, que dejaban inconscientes a los heridos.

El *Atharva Veda* se refiere al hechizo como medio para ganar la guerra. También había en la guerra antigua el *Mantra Yudha*; eran imprecaciones dirigidas contra un enemigo hostil, un sortilegio para garantizar la victoria, un talismán para controlar el avance del enemigo hostil, una salmodia guerrera imprecando victoria, un sortilegio para hacer inofensivas las flechas envenenadas, o un hechizo para destruir al enemigo.

Según el *Manú Smriti*: «cuando él (el rey) lucha contra sus enemigos en la batalla, que no ataque con armas ocultas (de madera) ni con (aquellas) armadas de púas, venenosas, o con las puntas incandescentes». ¹² Del mismo modo, Yajnavalkya proclamó que el que mate a sus adversarios en la guerra con armas llevadas visiblemente, no cubiertas ni disimuladas, va al cielo como los ascetas. ¹³ Prohibiendo el uso de las armas ocultas, en los *Dharmasastras* se optaba, evidentemente, por llevar armas visiblemente y no de manera subrepticia, requisito del artículo 13 (2) (c) de los Convenios de Ginebra I y II, y el artículo 4A (2) del III Convenio.

Ese principio también se encuentra en el *Mahabarata*. ¹⁴

Los *Puranas* se refieren a cierto tipo de armas sumamente destructivas como el *brahmastra* y el *pasupatastra*. A Lakshman en el *Ramayana*

¹² *Manú Smriti*, 7.90.

¹³ *Yajnavalkya Rajadharama Prakaranam*, pp. 322-3.

¹⁴ *Shanti Parva*, 11.3.

y a Arjuna en el *Mahabarata* se les prohíbe utilizarlas porque podrían causar muertes indiscriminadamente.

4. Combatientes y no combatientes

La distinción entre combatientes y no combatientes en el moderno derecho humanitario era reconocida por los antiguos hindúes.

Matar a un enemigo en la guerra era sagrado, justo y legítimo. En el *Dharmasutra* de Gautama se dispone: «no (se comete) pecado alguno hiriendo o matando (a enemigos) en la batalla».¹⁵ Morir como un héroe era el más alto honor para un kshatriya (miembro de la casta real y guerrera hindú). Manú afirmó: «los reyes que, tratando de matar a otros en la batalla, luchan con el mayor denuedo y no retrocedan, irán al cielo».¹⁶

Se preservaba de la matanza a algunas personas protegidas por razones humanitarias y de justicia. Puesto que existía el concepto de lucha según las reglas, había que vencer a los enemigos en combate abierto.

Había de respetarse a los que no eran capaces de protegerse o eran minusválidos. Prohibiendo las matanzas en los siguientes casos, Manú reconoció el concepto actual de *fuera de combate*:

Que no ataque al que (en la huida) suba a un promontorio; tampoco a un eunuco ni al que junte las palmas de sus manos (en signo de súplica) ni al que (en la huida) se desmelene ni al que se postre y diga «soy tuyo».

Tampoco al que duerma ni al que haya perdido su armadura de malla ni al que esté desnudo o desarmado ni al que observe la lucha sin participar ni al que esté luchando con otro (enemigo).

*Tampoco al que se le hayan roto las armas ni al que esté afligido (con pesar) ni al que haya sido herido gravemente ni al que esté aterrizado ni al que emprenda la huida.*¹⁷

Según Gautama era un pecado matar:

... a los que hayan perdido su caballo, su auriga o sus armas, a los que junten sus manos (para suplicar), a los que huyan desmelenarios o a los que se sienten desviando la mirada, a los que hayan subido (en la

¹⁵ *Sacred Books of the East* (Libros Sagrados de Oriente), vol. II, 1876, 10.17.

¹⁶ *Ibid.*, 7.89.

¹⁷ *Ibid.*, 7.91-93.

*huida) a un promontorio o a árboles, a los mensajeros y a los que digan ser vacas o brahmanas.*¹⁸

Vridha-Harita eximió de las matanzas a los espectadores.¹⁹

Sankha, comentador de Yajnavalkya, declaró que un soldado no debe matar a otro mientras éste beba agua o éste comiendo o quitándose los zapatos; tampoco debe matar a una mujer ni a un elefante hembra ni a un auriga ni a un vate ni a un brahmán; quien no es rey no debe matar a un rey.²⁰

Baudhayana añadió:

*Ni a los que estén aterrorizados, intoxicados, locos o enajenados (ni a los que) hayan perdido su armadura (ni a) las mujeres, los niños, los ancianos ni a los brahmanes.*²¹

Según *Apastamba*:

*Los arias prohibían matar a los que habían depuesto las armas o a los que (solicitaban misericordia) con los cabellos desmelenados o con las manos juntas o a los fugitivos.*²²

En el *Mahabarata* es un pecado matar al que no participe activamente en el combate. El episodio de Srutayudha evidencia que el que mate a un no combatiente incurriría en una blasfemia eterna. Srutayudha fabricó una maza que, en caso de utilizarse contra un no combatiente, mataría al que se sirviera de ella. Él la lanzó contra Janardana, que no participaba en el combate; el arma volvió como un bumerang y mató a Srutayudha.

La guerra, según el *Mahabarata*, era un deporte viril, en el que todos deseaban demostrar sus proezas. El *dharma* del kshatriya era luchar y mantener la ley y el orden. La guerra se libraba según las normas, de manera limpia y no falaz. Bhisma sienta el principio de la lucha limpia:

¹⁸ *Ibid.*, 10.18.

¹⁹ 7.216, citado por P. V. Kane, *History of Dharmasastra* (Historia del Dharma-sastra), vol. III, 1973, p. 208.

²⁰ *Ibid.*, p. 210.

²¹ *Sacred Books of the East* (Libros Sagrados de Oriente), vol. XIV, 1882, I.10.18,11.

²² *Ibid.*, vol. II, II.5.10, 10 a 11.

*Un kshatriya no deberá tomar su armadura para combatir contra otro kshatriya que no lleve su armadura de malla. Uno solo deberá luchar contra otro y abandonará a su adversario cuando éste quede impedido y deberá combatir contra un soldado con armadura colocándose él mismo la suya... no se atacará a caballo a un guerrero en un carruaje. Sólo podrá atacar a un guerrero en carruaje otro guerrero en carruaje. Tampoco se utilizarán flechas envenenadas o con púas. Son instrumentos de los malvados. Se ha de luchar según las reglas, sin ceder a la violencia ni tener tendencia a matanzas innecesarias. El justo siempre deberá actuar de manera justa para con los justos. Incluso quien es malo debe aceptar los medios justos. Es mejor perder la vida en observancia de la justicia que lograr la victoria con medios pecaminosos.*²³

Combatir según las reglas era el *Sanmukha Yudha*, es decir, luchar abiertamente y cara a cara, sin atacar por la espalda.

Puesto que la guerra era un acto de heroísmo, en el *Mahabarata* es un pecado luchar contra un fugitivo o un desarmado. Karna proclamó:

*Los guerreros valientes observan la práctica de los justos; nunca disparan contra personas con los cabellos desmelenados ni contra los que hayan vuelto la espalda a la batalla ni contra un brahmán ni contra el que junta sus manos para suplicar ni contra el que se rinda o pida clemencia o haya depuesto las armas o haya utilizado todas sus flechas; tampoco contra quien haya perdido la armadura o se le haya caído o roto el arma.*²⁴

La postura de Bhisma por lo que respecta a las normas de la guerra era la siguiente:

Nadie ha de matar a los que estén dormidos, sedientos o exhaustos o que hayan perdido sus pertrechos o al que desee la emancipación final o al que huya o vaya (sin guardia) por un camino o esté bebiendo o comiendo o al que esté loco o enajenado o al que haya sido herido gravemente o al que esté sumamente débil a causa de sus heridas o al que permanezca con plena confianza o al que haya comenzado un trabajo sin poder terminarlo, o al diestro en un arte especial o al que esté afligido o al que salga del campo de batalla para buscar forraje o pienso o a los

²³ *Shanti Parva*, 95.6 a 16.

²⁴ *Karna Parva*, 90.109 a 110.

*hombres que hayan acampado o a los que se dirijan al campamento o a los que aguarden a las puertas del rey o de sus ministros, sirvientes, o del jefe del ejército o del mayordomo.*²⁵

En los *Puranas Siva, Padma y Brihaddharma*, se enumeran las mismas categorías de personas a quienes hay que respetar la vida, salvo el último que añade a la lista: «a quien esté en cópula carnal».²⁶

Según el *Ramayana*, Lakshman estaba enfurecido porque Indrajit luchó de incógnito e iba a matar a los rakshasas. Su hermano Rama le aconsejó que no matara a los que se habían retirado de la batalla, ocultado, refugiado o habían pedido clemencia o que, confundidos, emprendían la huida.

En otra ocasión, cuando Vibhishan fue a buscar refugio donde estaba Rama, Sugriva, el aliado de Rama, le aconsejó no darle asilo, porque Vibhishan hubiese podido ser un quintocolumnista de Ravana o, dado que había abandonado a Ravana, también podía abandonar a Rama. Este le dio refugio y exhortó a Sugriva:

*¡Oh, exterminador de enemigos!, no has de matar, aunque sea un perverso enemigo quien te pida asilo, juntas las manos y con humildad. Si un enemigo, orgulloso o aterrorizado, busca refugio durante una batalla, ha de salvarlo un gran hombre, incluso arriesgando la propia vida. Quien por temor, ignorancia o intencionadamente no proteja al que busca refugio, comete una gran iniquidad, por todos reprobada. Cuando una persona es muerta donde esté aquel a quien pidió refugio, se lleva todas las virtudes de su protector. Así es de grande el pecado de no dar refugio a los que lo solicitan, se interpone en el camino del cielo, es calumnioso y destruye la fuerza y la proeza. Por lo tanto, he de seguir las excelentes palabras de Kundu —que llevan a la piedad, la fama y al cielo. Siempre digo «no temas» a todas las criaturas, cuando una persona se acerca y me dice: «soy tuyo» y busca refugio bajo mi techo. ¡Oh, Sugriva! tráelo pronto aquí, sea Ravana sea Vibhishana.*²⁷

En los antiguos tratados de ciencias políticas figuran las mismas órdenes. En el *Sukraniti* se añade que «se ha de respetar la vida de los ancianos y de los jóvenes y, por consiguiente, no es correcto matar a

²⁵ *Shanti Parva*, 100.27 a 29.

²⁶ *Ibid.*, 62.56 a 59.

²⁷ *Yudhakanda*, 18.27 a 34.

²⁸ *Ibid.*, 4.1177 a 1179.

la mujer o solamente al rey». ²⁸ Incluso el pragmático Kautilya declara que «cuando se ataca el campamento del enemigo, se ha de mostrar clemencia para con los heridos, los que se vuelvan, los que se rindan, los que tengan el cabello desmelenado, los que no lleven armas, los desfigurados por el terror y los no combatientes». ²⁹

Se deduce claramente del debate anterior que las partes en un conflicto armado no podían elegir libremente los medios y métodos de hacer la guerra. En términos idénticos a los requisitos expresados en los artículos 22 del Convenio de La Haya de 1899-1907, 12 de los Convenios I y II de Ginebra, 35 y 41 del Protocolo adicional I, el derecho de matar a un enemigo estaba condicionado por varias restricciones y no se podía matar a muchas categorías de personas. También se hacía, en antigua India, la distinción entre personas civiles y beligerantes, que figura en los artículos 23 del Convenio de La Haya de 1899-1907 y 51 del Protocolo adicional I. La inmunidad de los brahmines es la misma protección que se otorga al personal religioso en los artículos 24 y 36 de los Convenios I y II respectivamente.

TRATO DEBIDO A LAS VÍCTIMAS

1. Trato debido a los enfermos y a los heridos

A quienes se había respetado la vida eran hechos prisioneros o puestos en libertad. En los *Puranas*, hay ejemplos de trato humano a los enemigos. Kalki rogó a las viudas de Mlechchas que desistieran de luchar. Cuando finalmente accedieron, fueron puestas en libertad y se hicieron los arreglos necesarios para el funeral de los maridos. ³⁰ A muchos hombres que entregaron las armas se les suspendió la pena capital y siguieron viviendo. ³¹

Uno de los deberes de los soldados de infantería, según el *Agni Purana*, es trasladar a los muertos y a los heridos del campo de batalla a un lugar seguro. Los guerreros que iban en carruajes ayudaban a trasladar a los heridos.

En esta publicación, que conmemora el 125.º Aniversario del Convenio de Ginebra de 1864 para el mejoramiento de la suerte de los militares heridos en los ejércitos en campaña, es importante destacar

²⁹ R. P. Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, parte II, 1972, 123.4.52.

³⁰ *Kalki Purana*, pt. 3, cap. 1.

³¹ *Matsya Purana*, 59.113.

que los antiguos indios habían dispuesto la pronta asistencia a los heridos y a los enfermos en el campo de batalla. Hay pruebas de que había un equipo médico. En el *Mahabharata*, se dice que médicos, puestos de venta, medios de transporte, bueyes, máquinas, armas y prostitutas acompañaban al ejército. En el *Bhisma Parva* consta que médicos peritos en la extracción de astillas y puntas de flechas acudieron con sus instrumentos para extraer los dardos del cuerpo de Bhisma.

Determinando el orden de marcha del ejército, Kautilya propuso: «médicos con instrumentos quirúrgicos, instrumentos de punta roma (pinzas), medicamentos, aceites curativos y vendas en sus manos, así como mujeres (enfermeras) encargadas de los víveres y de las bebidas del ejército deben ir detrás de los soldados pronunciando palabras de aliento».³²

El requisito de que los cuerpos auxiliares «deben ir detrás de los soldados» sugiere que, incluido el equipo médico, debían estar en un lugar de seguridad relativa y no expuestos a los peligros de la guerra. «Mujeres (...) pronunciando palabras de aliento» implica que las enfermeras aliviaban los sufrimientos de los enfermos y de los heridos. Así pues, en el campo de batalla había un espíritu de Cruz Roja.

En el sentido del artículo 6 del Convenio de 1864 relativo a la protección y la atención debidas a los enfermos y a los heridos, en el *Mahabharata*, inspirado en motivos humanitarios, se ordena la compasión para con un enemigo herido. A un enemigo herido había que enviarlo a casa o, si era prisionero, cirujanos profesionales tenían que curarle cuidadosamente las heridas. Bhisma ordenó para tal situación: «cuando, tras una lucha entre reyes justos, un guerrero justo se vea en peligro, habrá de atender sus heridas y, tras su curación, habrá de ponerlo en libertad. Éste es el deber eterno».³³ Se protegía al «guerrero justo», o sea, al que luchaba según las normas y no al que seguía el *Kutayuddaha*, es decir, guerreaba sin observar las leyes. Esto es similar a lo estipulado en el artículo 13 de los Convenios I y II de Ginebra, en los que son «personas protegidas» las que llevan armas a la vista y conducen las operaciones según las costumbres y las leyes de la guerra. Asimismo, la repatriación de los enfermos y de los heridos es semejante a la estipulada en el artículo 6 del Convenio de 1864, y el traslado de los heridos a un lugar seguro se asemeja al estipulado en el artículo 15 del I Convenio.

³² 10.3.47. Véase también Kane, *op. cit.*, p. 208.

³³ *Shanti Parva*, 95.13 a 14.

2. Prisioneros de guerra

Existía en India la práctica de hacer prisioneros de guerra y el trato que recibían era generoso y humano. Según el *Mahabarata*: «no se ha de matar a los enemigos capturados en la guerra; deben ser tratados como los propios hijos».³⁴

En la época védica, los *dasyus* (aborígenes) pasaban a ser esclavos cuando eran prisioneros. En sánscrito clásico, *dasa* significa «esclavo», y *dasi*, (forma femenina) designa a la «esclava». En el *Rig Veda* figuran esas palabras con ese sentido. Aunque muchos aborígenes vencidos pasaron a ser esclavos, parece ser que algunos pudieron hacer un arreglo con los vencedores y se menciona a un jefe *dasa* que practicaba las costumbres arias y protegía a los brahmanes.³⁵ Según el *Mahabarata*, el vencido debía ser el esclavo del vencedor, y los cautivos debían servir al amo hasta que se pagara su rescate.

En los Puranas también se menciona a los prisioneros de guerra esclavizados. También se capturaba a las mujeres, que eran esclavizadas. Hay que tener en cuenta que, mencionando a los esclavos en la antigua India, el *dharma* no reconocía la esclavitud. De hecho, Megástenes escribió que no había esclavos en la India. El trato que recibían, como consta en el *Arthasastra*, no era el mismo que en la antigua Roma o en Grecia. Los esclavos de la antigua India no eran arias; pero se beneficiaban de la protección de la religión y del derecho. La esclavitud era más bien un tipo de cautiverio.

Los últimos días, los prisioneros de guerra pasaban a ser esclavos, que eran liberados una vez terminada la guerra. En el *Agni Purana*, se suplica a los monarcas que se abstengan de hacer prisioneros y se dice: «un rey debe tratar a un prisionero de guerra por el que se haya pagado rescate y haya liberado como a su propio hijo. No se ha de combatir otra vez contra un ejército vencido (...) Las esposas del rey vencido no pasan a estar en poder del vencedor. De las 5 maneras para apaciguar con regalos la furia de un adversario fuerte, la quinta es poner en libertad a los prisioneros capturados en la guerra».³⁶

Según el *Mahabarata*, las prisioneras de guerra eran inducidas a casarse con alguien elegido por el vencedor. Si se negaban, eran enviadas con escolta a su hogar.

Kautilya recomendaba liberar a todos los prisioneros de guerra.

³⁴ *Ibid.*, 102.32.

³⁵ Véase S. Puggot, *Prehistoric India* (India Prehistórica), 1950, p. 155.

³⁶ 236.61 a 65.

3. Ocupación enemiga

Yajnavalkya se refiere a la actitud en los *Dharmasastras* acerca de la ocupación enemiga: «cualquiera que sea el deber del rey para con los propios súbditos en su reino ancestral, recae sobre él la misma obligación cuando se adueña de otro reino. Después de la conquista, no debe alterar las prácticas, los pactos ni las tradiciones familiares de ese país». ³⁷

En el *Mahabharata* se exhorta: «el vencedor deberá proteger la tierra conquistada contra actos de agresión. No debe permitir que sus tropas persigan demasiado al enemigo derrotado». ³⁸

No había que tener consideraciones si la población no se sometía y resistía al vencedor. Sin embargo, una sublevación en masa sólo se permitía en circunstancias excepcionales.

Para Manú, la finalidad de la guerra no era la expansión territorial, sino la asistencia mutua, la buena voluntad y el logro de un aliado. Por consiguiente, aconsejaba al conquistador entronizar a un nuevo rey tras la conquista, respetar las leyes locales, las religiones, las costumbres y declarar la vigencia de sus leyes (de los conquistados). ³⁹

El *Arthasastra* está impregnado de la conciencia internacionalista de esa época: se exhorta al rey a no «codiciar la tierra ni la propiedad ni los hijos ni las esposas del vencido». ⁴⁰

Kautilya sugiere la consolidación mediante la conciliación en la administración del territorio conquistado.

CONCLUSIÓN Y APRECIACIÓN

«El pasado nunca puede borrarse, puesto que su recopilación es un elemento en la formación del futuro», dijo James Bryce. Si no se llega

³⁷ 1.342 a 343.

³⁸ *Shanti Parva*, 100.273.

³⁹ 7.203.

⁴⁰ 7.16.26 a 30.

a las raíces de una civilización, sólo queda la posibilidad de la esperanza. Una investigación del pasado presenta una visión del «ethos» de una sociedad y de la psicología de su pueblo. El derecho internacional humanitario siempre ha sido una disciplina en desarrollo. Para poder aplicar el actual derecho humanitario, elaborándolo y desarrollándolo, haciendo viable el derecho potencial, se requiere un estudio de los valores tradicionales de la correspondiente sociedad.

L. R. Penna

L. R. Penna, LL.M., LL.B. Com. por la Universidad de Osmania y LL.M. por la Universidad de Stanford, EE. UU., es profesor agregado en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Singapur (Kent Ridge, Singapore 0410) desde 1984, enviado por la Universidad de Osmania, Hyderabad, India, donde fue profesor de derecho y director de la Escuela de Derecho de la Universidad y en la que ha formado parte del cuerpo docente desde 1960. Fue profesor externo en la Universidad Católica de Washington D.C., EE. UU., y presidente de la All India Law Teachers Association. En la actualidad es miembro de la Comisión Académica para el Desarrollo del Derecho Internacional Humanitario y los Derechos Humanos del Instituto de Derecho Internacional Humanitario de San Remo, Italia. Es autor de más de 70 publicaciones, varias de las cuales notables en el ámbito del derecho humanitario.