

CAPÍTULO II

LAS PRIMERAS NORMAS LEGISLADAS

TAIKA Y RITSU-RYO (603-794)

EL PUNTO de partida del derecho escrito japonés que conocemos, todavía no separa el campo jurídico del de la moral. Se trata del *Jushichi Kempō*, las “Diecisiete Máximas”, de 603, atribuidas a un sobrino de la emperatriz Suiko (592-628), el príncipe Shotoku (574-622), regente para la emperatriz desde 592 hasta su muerte (622). También es llamado Shotoku Taishi, el Príncipe de la Moral Santa, o Togoto Mimi, el Príncipe, Preceptor del Derecho. Este importante político, enérgico en sus empresas bélicas, conciliatorio después de sus victorias, vio en el budismo, con su tolerancia y flexibilidad, un buen instrumento para la unificación espiritual del reino para cuya progresiva consolidación él mismo había obtenido tantos sonados triunfos.

Efectivamente: el budismo ofrecía una ética elevada y adaptable, sin ser incompatible con el shintoísmo tradicional, o sea la creencia en múltiples dioses y espíritus locales, generalmente agrarios, a veces totémicos, con cuya religión la tradición imperial estuvo tan íntimamente ligada.¹

A menudo se llama a Shotoku “el Constantino del Japón”. Las diferencias entre ambos estadistas, empero, son llamativas. Mientras que Constantino se concilió con una religión, hasta entonces perseguida —aunque se trataba de una persecución con incidentes altas y largas bajas—, el budismo, que desde la India había alcanzado la China en 67 d.C. —durante la dinastía Han—, llegó desde Corea al Japón —bajo el empera-

¹ Recuérdese la conexión genealógica entre el *tenno* y la Diosa del Sol. Sólo el 7.I, 1946, el *tenno*, bajo presión norteamericana, renunció a esta aureola sobrenatural. Curiosamente, a pesar de esta relación evidente entre la Corona imperial y el shintoísmo, no encontramos en la historia del Japón sino fases breves y poco frecuentes en las que la Corona combate a las demás religiones con el fin de estimular la popularidad del shintoísmo, e inclusive hallamos unos casos de emperadores antishintoístas, como Kotoku, 645-654.



Príncipe Shotoku, con sus dos hijos (retrato póstumo).

dor Kimmei, 539-571— en 552, donde, a pesar de temores iniciales por una reacción negativa por parte de los espíritus del shintoísmo y sus sacerdotes, fue recibido con cierto entusiasmo. Y mientras que Constantino, optimista pragmático, en realidad tuvo muy poco de cristiano (mató a su esposa, a su hijo, y sólo se dejó bautizar al final de su vida —y todavía entonces por un sacerdote arriano, o sea un hereje!), Shotoku era un budista sincero, que vivió su religión íntimamente. No; sería injusto interpretar la política religiosa de Shotoku como cínica, oportunista; no era un Constantino; más bien un Carlomagno. Los tres comentarios budistas (los *Umayado*) que se le atribuyen, lo muestran como autor hondamente interesado en su religión, interpretándola en un sentido de dar importancia sobrenatural a todos los detalles cotidianos de

este mundo transitorio —un poco al estilo de Santa Teresa—, además de acentuar la necesidad de tolerancia, gracias a la cual, hasta la fecha, el japonés ha logrado combinar pacíficamente, en su vida pública y privada, la influencia del budismo, shintoísmo, taoísmo y confucionismo.² “Hasta los herejes son vuestros maestros”, es una de las tesis de este importante estadista.

Son famosas de este líder las Diecisiete Máximas, de 603,³ en la versión que debemos al *Nihongi* de 720, crónica que junto con el *Kojiki* de 712 marca el comienzo de la historiografía japonesa.⁴

Contrariamente a las Leyes de Songtsan Gampo, del Tíbet de la misma época, o de Ashoka, de la India del tercer siglo antes de Cristo (legislaciones que, por lo demás, ofrecen muchos puntos que recuerdan estas Máximas de Shotoku), la obra de este líder japonés no se dirige a la nación, sino a los oficiales: son como un código de ética profesional para altos funcionarios, y sugieren la existencia, ya, de todo un cuerpo organizado de administradores imperiales.

Un *Leit-motiv* es la armonía; mencionada inmediatamente en la primera máxima y relacionada, no sólo con conceptos fundamentales del confucionismo, sino también con la fundamental “benevolencia” budista. La base de esta armonía, empero, no es una ciega obediencia, y las máximas sugieren la utilidad de una perpetua discusión, aunque, obviamente, no como preludio para una votación cuantitativa, fetiche de la democracia moderna. Un bonito rasgo de esta obra es el de recordar a los altos funcionarios que todos no somos más que gente bastante común y corriente, a pesar de nuestra educación y nuestros títulos; no somos depositarios de una sabiduría infalible, de manera que la amplia discu-

² No es con muy buena conciencia que estoy mencionando al confucionismo como “religión”; uno recibe más bien la impresión de encontrarse frente a una corriente de la Ética, con importantes implicaciones político-sociales. Sobre las conexiones entre el confucionismo y la filosofía del Derecho y del Estado, véase Jean-Baptiste Kao, *La Philosophie Sociale et Politique du Confucianisme*, París, 1938.

³ En Horyu-ji, cerca de Nara (todavía un atractivo centro turístico), donde Shotoku estableció edificios para la nueva religión y construyó su propio palacio, en el pequeño museo, además de estatuas que pretenden mostrarnos al venerado príncipe en edad joven, con aspecto inverosímilmente precoz, todavía se exhibe una placa de imprenta de tiempos de Shotoku, con el comienzo de estas Máximas.

⁴ Hasta la Restauración-Meiji, del último tercio del siglo pasado, estas obras fueron aceptadas como expresiones de verdad histórica indiscutible. Durante la fase-Meiji se comenzó a reconocer tímidamente que en ellas quizás se encontrasen algunas confusiones en cuanto a la cronología. Luego, la crítica por parte de niponólogos occidentales (Aston, Chamberlain y otros) inició la serie de intentos científicos modernos de separar, dentro de estas dos obras, la mitología, la distorsión intencional, el error involuntario y la verdad histórica.

sión de los problemas del momento, antes de tomarse finalmente la decisión autoritativa, es siempre recomendable.

Los jefes de los clanes parecen encontrarse ahora bajo un creciente, severo control central, y la Máxima XII les quita la soberanía impositiva.

Además del budismo, el confucionismo está claramente presente en estas máximas. Vislumbramos en ellas una sociedad jerarquizada, patriarcal, con amplia discusión dentro de un mismo nivel —no tanto de nivel a nivel—, una política basada en la ética, con relaciones humanas inspiradas en el respeto que merece cada uno que cumpla con su función social, modesta o importante, y con preestablecidas conexiones de obediencia de la esposa al marido, del hijo al padre, del pueblo al emperador.

En la señalada tendencia hacia la discusión, en cambio, quizás hay más influencia budista que confucionista: también en las órdenes del budismo hallamos una aversión a decisiones impulsivas, tomadas "arriba", y, para evitar éstas, encontramos sistemas de discusión (e inclusive de votación, rasgo no copiado por estas máximas).⁵

El importante niponólogo G. B. Sansom⁶ observa en esta "Constitución de las XVII Máximas" la utilización ecléctica de fuentes no siempre compatibles entre ellas, opinando que esto se debe quizás al hecho de que la joven cultura japonesa no haya logrado percibir con toda claridad las diferencias fundamentales entre las diversas escuelas surgidas en el continente asiático⁷; pero, por otra parte, los comentarios budistas de Shotoku demuestran que éste no era un neófito en cuestiones religiosas e ideológicas, y quizás se trataba más bien de un eclecticismo consciente, reflejo de la necesidad de implantar cierta tolerancia ideológica en bien de la unificación nacional.

Un poco antes, en 594, Suiko había proclamado por edicto que el budismo recibiría un apoyo estatal, imperial, y esta idea se encuentra confirmada en la segunda de las XVII Máximas. A primera vista, un occidental, tan acostumbrado a la intolerancia en materia religiosa e ideológica en general, se asombra de ver que una emperatriz, descendiente del Sol según la religión Shinto, sin renunciar a esta creencia (obvia-

⁵ Véase Hajime Nakamura, *A history of the development of Japanese thought*, Tokio, 1969, I.11 —obra a la que frecuentemente haré referencia.

⁶ Sir G. B. Sansom fue un importante funcionario de la Embajada Británica en Tokio, al que debemos, además de varios estudios monográficos, dos obras monumentales: *A history of Japan*, recd., Tokio, 1974, y *Japan: a short cultural history*, 1931, recd., Tokio, 1973.

⁷ G. B. Sansom, *Some unsolved problems of Japanese history*, M. N. 1 (1938), p. 45.

mente tan útil para su posición política y, además, tan arraigada en las grandes masas) comienza a proteger otra religión. Pero la tolerancia y el eclecticismo eran —y siguen siendo— rasgos eminentemente japoneses, y el señalado dualismo se amplía inclusive hacia una base todavía más ancha, abriéndose la ideología oficial hacia el confucionismo y, posteriormente, el taoísmo: un verdadero ejemplo de tolerancia —de ningún modo producto de indiferencia— que el mundo mediterráneo del quinto siglo, la Edad Media, la Europa renacentista y barroca y la Irlanda de hoy podrían tomar como modelo. Sin embargo, este loable resultado obviamente no fue conquistado sin fricciones, y todavía en 765 el emperador tuvo que declarar que el budismo y el shintoísmo eran completamente compatibles, y que sus tres tareas imperiales eran la de amar los “tres tesoros” (del budismo), amar a los dioses shintoístas y amar a su pueblo.⁸

Dije que esta tolerancia japonesa, antigua y moderna, no debe interpretarse como resultado de la indiferencia; y, efectivamente, el japonés tiene tradicionalmente la tendencia de ver la vida *sub specie aeternitatis*, como una interesante manifestación temporal, y en parte material, de una realidad cuya esencia no logramos intuir sino en raros momentos claves de nuestra vida. Sólo en relación con el cristianismo, después de una acogida inicialmente favorable, el poder estatal japonés adoptó finalmente una actitud negativa y logró, en 1639, la eliminación casi total de esta religión dentro del territorio japonés (caso único, al respecto, en la historia del cristianismo: por una vez, la sangre de los mártires no era la semilla de la fe).⁹

Estas máximas han sido calificadas como la *Magna Charta* del Japón. Sin embargo, eran el producto, no de una victoria de los barones feudales sobre el poder central, sino, al revés, de un triunfo del palacio sobre la dispersión del poder entre los clanes; además, su tono es más ético y menos jurídico que el de la *Magna Charta*.

Merece también algunas palabras el pensamiento penal de Shotoku.¹⁰ Opina que no hay “gente mala”, posición muy a la Sócrates. Como budista, Shotoku hubiera podido creer que la educación del delincuente a

⁸ G. B. Sansom, *The Imperial Edicts in the Shoku-Nihongi* (700-790 A.D.), TASJ II.1 (1923/), pp. 5139. El edicto en cuestión tiene el número 38 (i.e., p. 38).

⁹ Restablecida la tolerancia para con el cristianismo, esta religión no logró recuperar su posición de comienzos del siglo XVII. En la actualidad sólo alcanza un total de quizás 1%, un resultado modesto a lo cual puede haber contribuido el hecho obvio, pronto descubierto por los japoneses, de que el mundo americano-europeo mismo ya no toma su cristianismo tan en serio como en siglos pasados.

¹⁰ Nakamura, *op. cit.*, I, p. 9.

través de sus sucesivas vidas ya arreglaría el problema de la reeducación, de manera que la autoridad podría eliminar sin remordimientos a los elementos nocivos a la vida de la sociedad para abrirles más pronto el paso hacia el ciclo reformativo de sus existencias. Sin embargo, Shotoku evita esta posición simplista y propone que, mediante juicios rápidos e imparciales, se impongan penas reformativas para los delitos leves, mientras que los delitos graves sean castigados con una severidad ejemplar que ayude a educar a los demás. Así, el dolor de la pena espantaría a otros posibles delincuentes, mientras que, al mismo tiempo, la organización sobrenatural, reencarnativa, podría emprender inmediatamente la tarea de la reeducación del individuo antisocial (o sea inmoral, a causa de la confusión entre ética y derecho).

Observemos que en esta misma época ya hallamos, de parte del grupo gobernante, claras preocupaciones de tipo humanitario. Así, en el templo Shitenno-ji encontramos desde 587 un hospital gratuito para los pobres.

El hijo de Shotoku, Yamashiro-no Oine, no logra continuar la labor de su famoso padre; finalmente se suicida con los suyos, con el fin de no continuar una guerra civil, en la que pudiera ganar pero que, aun en tal caso, costaría muchas vidas inocentes: actitud noble, pero totalmente contraria a las enseñanzas de Krishna a Ardyuna, en uno de los episodios más famosos y emocionantes del *Mahabarata*, o a las del padre Fischer al emperador Maximiliano, aquí en México.¹¹

Luego, otros políticos tienen más suerte y logran realizar la “Gran Reforma”, la *Taika* de 646, bajo el emperador Kotoku, desde cuya reestructuración administrativa la familia de los Fujiwara toma el liderazgo de la política del Palacio durante unos cuatro siglos, ligándose, además, a la familia del emperador mediante una sistemática política matrimonial.

El primer ministro Nakatomi Kamatari (m. 669) había sido el inspirador de esta gran reforma, y su hijo Fubito (m. 720) fue el autor del subsecuente *Taiho*. Estos políticos y sus partidarios son, todos, intelectuales de fina cultura palaciega, y el tener, de esta manera, a burócratas

¹¹ Véase en el *Mahabarata* la parte que se llama *Bhagavad Gita*; allí, Krishna explica a Ardyuna que no debe renunciar a la batalla que se acerca: es verdad que allí, por razones dinásticas objetivamente poco importantes, miles de hombres inocentes van a perder la vida. Pero, por otra parte, la diferencia entre perder la vida, y reencarnarse, o vivir unos años más en esta existencia, tampoco es muy importante, y si los dioses nos han colocado en algún papel, en el teatro de la vida, debemos jugar este papel dignamente, con convicción. *God must have his show*, como dice Isaak Dinesen...

cultos en el poder (en vez de militares) correspondía, desde luego, al ideal confuciano.

Esta reforma *Taika* (o *Taikwa*), además de basarse en el espíritu general de las XVII Máximas, transplanta hacia el Japón ciertos rasgos del sistema agrario, fiscal y administrativo de China, instituciones que allí habían surgido bajo la loable dinastía T'ang (618-907). Esta había logrado restablecer en China un orden centralizado, después de siglos de confusión, y su nuevo sistema de gobierno era, desde luego, un atractivo modelo para los políticos japoneses imperiales. Sin embargo, en el *Taika* hubo mucho de “imitación extralógica”: el Japón no disponía de la burocracia china que convirtió la Reforma de los T'ang en éxito, de modo que la Reforma *Taika* del Japón no correspondía a las posibilidades de este país; es que el joven Imperio nipónico no había logrado trasladar desde la China aquel sistema de exámenes estatales para los burócratas, al que este país debía el aparato administrativo que pudo dar eficacia a las nuevas leyes: en el Japón (actualmente precisamente adicto a una avalancha constante de exámenes, en todos los niveles de la educación, criticada frecuentemente como “infernal”) este importante aspecto de la reforma china pronto se evaneció ante el influentismo. Así, aunque formalmente implantada, y no revocada durante los próximos siglos, la Reforma *Taika* fue víctima de un proceso de erosión a causa de factores reales que los emperadores y los Fujiwara no pudieron cambiar, y con los cuales finalmente colaboraron.

En esta Reforma *Taika* encontramos nuevas restricciones a la autonomía de los antiguos jefes de clanes, convertidos ahora en burócratas imperiales, destituibles *ad nutum*, y muchos se vieron pronto sustituidos por altos funcionarios imperiales, los gobernadores de las provincias, que dependieron totalmente del emperador y podían ser despedidos a su arbitrio. Los gobernadores, por otra parte, nombraron según su propio criterio a los jefes locales inferiores, y es evidente que en este nivel, con beneplácito de los gobernadores, muchos de los antiguos jefes de clanes locales lograron conservarse en el poder: en general, les convenía a los gobernadores apoyarse en ellos, a causa de su prestigio local y el pormenorizado conocimiento de su distrito.

Desde esta reforma encontramos en el Japón la famosa tradición de “Campana y Caja”: después de agotar los recursos locales, cualquier persona que consideraba sus derechos violados, pudo poner su queja en una caja colocada ante el palacio del gobernador o del emperador, y si pasaba demasiado tiempo sin que su caso fuese resuelto, podía recu-

rrir a la campana. Así, los dos mencionados símbolos llegaron a representar, no sólo el derecho de petición (del cual el derecho de acción es una rama), sino también la centralización de la justicia (aunque este fin anhelado nunca pudo realizarse completamente sino en tiempos de la Restauración-Meiji, en la segunda mitad del siglo pasado).

En materia agraria, esta reforma establece el principio de que toda la tierra pertenecía al emperador, el cual la distribuye entre los hogares (los *ko*) según el tamaño de las familias respectivas y la calidad social de los beneficiarios, con previsión de reajustes sexenales. Los campesinos, en cambio, deben al emperador una parte de la cosecha, que se manda al palacio de éste o a una de las capitales provinciales; además tuvieron que prestar su colaboración para obras públicas y, durante algunas generaciones, inclusive debieron efectuar su servicio militar.

Como ahora el domicilio estaba tomando el papel ordenador que antes había correspondido a la consanguinidad (cf. en Roma el paulatino abandono de los comicios por curias —por grupos de familias— y su sustitución por los comicios por tribus, formados según el domicilio de los ciudadanos), la población fue agrupada por *goho*, unidades de cinco hogares, células de la administración pública, con funciones policiacas, fiscales y de recíproca ayuda económica. Este principio, también copiado de la China de los T'ang, quiere eliminar completamente al clan como eslabón intermedio entre el poder central y el individuo; éste recibe ahora su tierra prestada del emperador, en cuantía variable y periódicamente reajustable, según sus necesidades.¹² La tierra misma quedaba, formalmente, fuera de comercio.

En cuanto al sistema fiscal: éste era diferente en las diversas regiones del Imperio. Como principio general, los hombres entre 17 y 66 años debían pagar un tributo *per capita*, además del cual los campesinos debían las mencionadas contraprestaciones por la tierra imperial, recibida en uso por merced de la Corona. Las provincias externas, además, tuvieron que someterse a trabajos forzados, gratuitos o por remuneración muy baja, a menudo con el fin de llenar los depósitos municipales, baluartes contra épocas de hambre (al estilo de los “pocitos” de nuestra fase colonial); y las regiones sometidas por la fuerza debían tributos especiales.¹³

¹² Sin embargo, este principio no era absoluto: en 743 y, de nuevo, en 772, el Emperador concedió derechos muy parecidos a la propiedad liberal-burguesa del siglo pasado a los que pusieran en cultivo los terrenos inexplorados. Estas medidas ofrecieron una posibilidad a personas ricas, de volverse más opulentas aún.

¹³ H. A. Dettmer, *Die Steuergesetzgebung der Nara-zeit*, Wiesbaden, 1959.

Los gobernadores imperiales en las capitales de las 66 provincias tuvieron que vigilar el sistema fiscal y el cumplimiento con las normas imperiales en general, y en los distritos de sus provincias, sus lugartenientes (frecuentemente los antiguos jefes de clanes, como ya vimos) gozaron de gran independencia mientras la productividad fiscal del distrito en cuestión no dejara que desear; bajo tal condición, con la muerte del padre, la función respectiva solía transmitirse dentro de su familia, si no hubiera acaso algún motivo de descontento oficial (el descontento popular fue menos importante).

El próximo paso en el desarrollo del derecho japonés fue una legislación detallada, el *Tai-ho*, de 701/2, en vigor hasta 1190. Su texto exacto, a pesar de esta larga vigencia, es en gran parte materia de especulación. Esta legislación se compuso de *Ryo* —11 artículos con normas, sobre todo, civiles y administrativas— y *Ritsu* —seis artículos de derecho penal.¹⁴ También en esta obra legislativa, la influencia china, de la legislación dictada bajo los T'ang, es evidente, aunque el *Ritsu* japonés es menos drástico que su equivalente chino, y el *Ryo* hace algunas concesiones a costumbres japonesas y es más sencillo que su modelo.

Probablemente, la obra fue revisada bajo la emperatriz Genshō (724-748), que redujo el *Ryo* a 10 artículos y aumentó el *Ritsu* a la misma cantidad. Parece que en el *Ritsu* se formuló la lista de las siete causas para el divorcio que dominaría esta materia hasta los tiempos de Meiji, o sea: el haber llegado la mujer a los 50 años sin haber dado descendencia masculina al marido; adulterio de la mujer; su desobediencia a sus suegros; el hecho de ser chismosa; o ladrona; o tener celos; o ser víctima de una enfermedad grave y contagiosa. Sin embargo, se hicieron algunas concesiones a la mujer fiel y obediente que hubiera aceptado una rebaja de su situación social como consecuencia del matrimonio: si ella ya no tuviera a dónde irse, el marido no podría divorciarla.

Del *Ryo* conocemos, no el texto mismo, sino fragmentos de un comentario de 833, el *Ryo no Gige*, elaborado por Kiyowara Natsuno con 11 colaboradores y promulgado en 834 con fuerza de ley.¹⁵ En esta obra hallamos normas sobre los rangos oficiales, nombramientos, medidas de disciplina, religión, impuestos, educación, protocolo, el arresto de fugitivos y también la imposición de algunas penas. Este comentario oficial recibió a su vez nuevos comentarios, una selección de los cuales, con comparaciones entre los derechos chino y japonés, fue publicada

¹⁴ G. B. Sansom, *Early Japanese Law and Administration*, TASJ II.9 (1932), pp. 67-109.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 72-109.

por Koremune Naomoto, bajo el título de *Ryo no Shuge*, alrededor del año de 900.

El mencionado *Ritsu* tuvo tanto en común con el derecho penal chino de aquella época, que el Japón pudo usar los comentarios respectivos escritos en China bajo la dinastía T'ang. Sin embargo, también subsisten fragmentos de algunos comentarios autóctonos.

Además de comentarios hubo leyes supplementarias referentes al *Ryo* y al *Ritsu*: los *Kyaku*; y también hubo reglamentos de ejecución, los *Shiki*. En cuanto a los *Kyaku* del *Ritsu*, subsisten fragmentos de una colección con normas hasta 819 (el *Konin Kyaku*), de una segunda colección con materiales de 819 a 868 u 871 (el *Jogwan Kyaku*), y de una tercera, con reformas y adiciones hasta el año de 907 (*Engi Kyaku*). Una compilación de *Shiki*, el *Engi Shiki* de 967 ha sobrevivido en forma casi completa.

Lo que sabemos de esta fase de la historia del derecho japonés, sugiere una buena cultura jurídica y, efectivamente, el Ministerio del *Shiki-bu*, responsable de la educación y selección de funcionarios, había creado en su Universidad (*Daigaku*) una Facultad de Derecho (*Myōbo-do*); en parte es gracias a ella que Noda puede observar que en esta época la ciencia jurídica gozaba de una buena reputación en el Japón, algo que de ningún modo ha sido un rasgo típico de nuestra profesión a través de todas las fases de la historia japonesa.¹⁶

Aunque este *Tai-ho* se inspiró en modelos chinos (el *Lü-Ling*), como ya dijimos, encontramos inmediatamente una profunda diferencia entre ambos derechos: en el Japón, el emperador desempeña importantes funciones religiosas: es un dios vivo, un *akitsukami*, y esta unión entre el poder y el cielo produce luego, de manera fácil y natural, cierto mesianismo: el Japón es la “Nación Divina”, cuyos jefes descienden de los dioses mismos, a diferencia de lo que ha sucedido en otros países. Además, contrariamente a la teoría y práctica chinas, el mandato celeste otorgado al emperador, y sellado por la sangre divina en las venas de éste, no puede ser retirado.

Pasando a otras facetas de estos siglos, anteriores al establecimiento de la capital en Kioto, debemos apuntar que, al lado de las influencias religiosas del shintoísmo, budismo y confucionismo, ya mencionadas, se presenta ahora una cuarta corriente, y la legislación *Tai-ho* prevé el establecimiento de una oficina estatal para el taoísmo, el *Ommyo-ryo*,

¹⁶ Yosiyuki Noda, *Introduction to Japanese law*, Tokio, 1976. p. 24.

la Oficina de Adivinación.¹⁷ Con esta añadidura quedó completo el panorama religioso fundamental del Japón, subsistente hasta la fecha, panorama que nos presenta el caso curioso de cuatro corrientes básicas, cada una con características muy *sui generis*, que coexisten en relativa paz y forman toda clase de interesantes mezclas.

¿Qué podremos decir de la posición social de la mujer durante estos siglos que van desde las XVII Máximas de Shotoku hasta el establecimiento de la Corte en Kioto? Probablemente se deterioró más aún, además del cambio de matriarcado a patriarcado, señalado en el capítulo anterior. La legislación *Tai-ho* tiene un tono antifeminista (cosa natural, ya que estuvo influida por la China confucionista, y ya hemos señalado que el confucionismo no favorece la equiparación de los sexos: al contrario). Así, dicha legislación introduce, por ejemplo, el principio de que el hijo debe tomar el apellido paterno. Sin embargo, es discutido hasta qué grado el *Tai-ho* logró penetrar realmente en la vida diaria japonesa de aquella época. De todos modos, Sansom observa que en varios edictos de abdicación, con señalamiento del sucesor, durante el siglo VIII, la línea masculina es claramente favorecida.¹⁸ A esta observación quisiera añadir la siguiente. Resulta curioso que en 708, para celebrar el hallazgo de cobre en la provincia de Musashi, además de una amnistía generosa, el emperador concede favores para premiar el amor filial y la fidelidad entre cónyuges¹⁹; pero que, en un caso similar, dos generaciones después, el amor filial continúa siendo premiado, mientras que la fidelidad conyugal ya no es mencionada.²⁰ No debemos sobreinterpretar detalles, pero es posible que en esta omisión ya se anuncia la total tolerancia para con la infidelidad del marido, que se manifiesta en la próxima fase, la época Heian. Por otra parte, en el período que ahora nos ocupa, la mujer obviamente todavía no se resigna al papel de utensilio doméstico que le tocaría unos siglos después, y en la segunda mitad del siglo VIII, la emperatriz condena a ciertas damas al exilio, por el delito de conspiración.²¹ Durante los últimos decenios del siglo VIII, empero, las pintarescas aventuras de la emperatriz Koken con el monje Doyko (que a través de la alcoba de ella llegó a dominar algún tiempo la política imperial) pueden haber provocado un recrudescimiento del

¹⁷ Esta oficina probablemente ya contaba con antecedentes, anteriores a esta codificación.

¹⁸ G. B. Sansom. *The Imperial Edicts in the Shoku-Nihongi* (700-790 A.D.), TAS II.1 (1923/), p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 29.

²¹ *Ibid.*, p. 37. Se trata del 7dicto 43.

siempre latente antifeminismo,²² y en 781 se expide un decreto, a menudo calificado como la “Ley Sálica del Japón”, que excluye a las mujeres del trono.²³

El ya señalado sistema del divorcio que hallamos en el *Tai-ho*, es muy asimétrico, desde luego; el marido puede alegar la existencia de una de las siete causas para obtener el divorcio, mientras que la mujer debe aguantar resignadamente cualquier comportamiento por parte del marido. Sin embargo, la práctica japonesa introdujo al respecto una ligera suavización: si la convivencia matrimonial llegara a ser objetivamente insopportable para la esposa, sin culpa de ella, se le permitía buscar asilo en un convento o en un castillo nobiliario.

Un siglo después de Shotoku, y con el fin de fortalecer su política centralizadora, que requiere archivos, oficinas cada vez más complejas y aquella pompa palaciega que debe impresionar a los poderosos de la provincia, se pasó del sistema de nuevas residencias para cada próximo emperador al de una capital permanente; para este papel fue seleccionada en 710 la ciudad de Nara (todavía en la actualidad un importante centro turístico, no lejos de Kioto). Como los sacerdotes de Nara, empero, pronto comenzaron a dejar sentir su influencia en la política, y como tales funcionarios suelen ser bastante arraigados, casi inmóviles, por encontrarse ligados a templos y boncerías, con ingresos derivados de privilegios agrarios, la Corte, para disminuir la presión del sacerdocio, en 784 abandonó Nara, y en 794 se estableció en Kioto, donde se quedó por más de mil años, hasta 1868, convirtiendo esta nueva capital en ciudad tan llamativamente “japonesa” que hasta la fecha la corriente turística internacional, después de tocar efímeramente a Tokio, suele desbordarse sobre Kioto.

Así, a esta fase que va de Shotoku hasta la conversión de Kioto en capital, el derecho japonés debe en primer lugar un interesante intento de centralización del poder —e inclusive de la justicia y del dominio

²² Impresionante al respecto es el estudio de W. Lederer, *The Fear of Women*, N. York, 1968.

²³ Este principio, derogado en el siglo XVII, regresó a la Constitución de 1889.

sobre la tierra— inspirada en semejante política de la dinastía T'ang. Como resultado de esta reforma, el clan y su estructura jerárquica, con ramas superiores e inferiores de una misma familia, perdió mucho de su importancia, aunque varios jefes de clan lograron obtener, dentro de la nueva organización, importantes funciones locales, como vimos. Un nuevo elemento organizador de la vida administrativa: el domicilio, comienza a sustituir el antiguo criterio organizador: la pertenencia a determinada familia (recuérdese la obligatoria unión de cinco hogares vecinos como nueva célula de la sociedad). Un incrementado mesianismo, ligado a los rasgos particulares de la figura del *tenno* japonés, una capital permanente y los primeros experimentos con una convivencia tolerante entre las diversas religiones japonesas son otros productos de esta fase, por lo que al derecho se refiere.