

EL CONCEPTO DE AHIMSÂ EN EL HINDUISMO, EL BUDISMO Y EL JAINISMO

María Teresa Román López

RESUMEN

Ante la magnitud de la violencia desplegada por el ser humano a lo largo de los siglos, algunas sociedades como la india, han introducido en sus creencias un factor de respeto por cualquier tipo de vida: "no-violencia" (ahimsâ). Los textos hindúes consideran la oposición a la violencia como la virtud más elevada. Ésta constituye una de las normas principales del budismo. En numerosos pasajes del Canon Pâli, la no-violencia aparece como la primera norma que debe cumplir un monje budista. Finalmente, el jainismo convierte en un gran mandamiento el no causar daño a ninguna criatura viviente.

ABSTRACT

In light of the magnitude of the violence human beings have displayed throughout the centuries, some societies, such as India, have introduced a factor of respect for any kind of life into their beliefs: non-violence. Hindu texts consider opposition to violence to be the highest virtue. Non-violence constitutes one of the main norms of Buddhism. In numerous passages of the Pâli Canon, non-violence appears as the first norm that a Buddhist monk must fulfill. Finally, Jainism turns the idea of not causing harm to any living creature into a great commandment.

RÉSUMÉ

Face à l'importance de la violence dont l'être humain a fait preuve tout au long des siècles, des sociétés comme la société indienne ont introduit dans leurs croyances un facteur de respect pour tout genre de vie : appelé « non-violence » (ahimsâ). Les textes hindous considèrent l'opposition à la violence comme la vertu la plus élevée. Celle-ci constitue l'une des principales règles du bouddhisme. Dans plusieurs passages du Canon Pâli, la « non-violence » apparaît comme la première norme qu'un moine bouddhiste doit suivre. Finalement pour le « Jainisme » ne nuire à aucune créature vivante est considéré comme son principal commandement.

"Que haya todavía tantos hombres vivos en el mundo demuestra que éste no está fundamentado sobre la fuerza de las armas sino sobre la fuerza de la verdad y del amor".

Gandhi

I. INTRODUCCIÓN

Un abundante grupo de evidencias revela que el hombre es el único animal que, en una carrera desenfadada por dominar a sus congéneres, comete actos de una violencia inusitada que van desde la humillación hasta la tortura y el asesinato de las víctimas. Estas actuaciones crueles, arbitrarias, perversas y que dejan una profunda estela de sufrimiento y desesperación, son el resultado del modelo cognitivo-emocional-operativo que pone al ser humano en contacto con el mundo y es el responsable de su forma de verlo, de sentirlo y de relacionarse con él.

Para Ken Wilber, uno de los más destacados investigadores de la conciencia y uno de los máximos exponentes de la denominada "Psicología Transpersonal", el ser humano se pasa la vida dibujando fronteras. Trazar fronteras es fabricar opuestos (bien y mal, positivo y negativo, organismo y medio, consciente e inconsciente, cuerpo y mente, etc.). Y un mundo de opuestos es un importante caldo de cultivo para el sufrimiento, la frustración, la agresividad, la violencia, etc. Cada vez que se establece una frontera la sensación que el ser humano tiene de sí mismo se limita, se empequeñece, se vuelve más angosta y reducida¹. En primer lugar el medio, luego el cuerpo, a continuación la sombra o el inconsciente, se manifiestan como lo que no soy, como elementos ajenos y hostiles². En efecto, la nube del dualismo planea sobre la vida del ser humano. Para el eminente pensador indio Jiddu Krishnamurti:

"La fuente de la violencia es el "yo", el ego, el yo mismo, que se expresa de tantas maneras diferentes —en la división, en tratar de llegar a

¹En palabras de Fromm: "Toda sociedad, por su propia práctica de vida y por su modo de relacionarse, sentir y percibir, desarrolla un sistema de categorías que determina las formas de conciencia. Este sistema funciona, como si dijéramos, como un *filtro socialmente condicionado*; la experiencia no puede entrar en la conciencia si no pasa por este filtro". D.T. Suzuki y E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1975, p. 108. Para Radhakrishnan: "el peligro real no está en los malvados, sino en los ciudadanos comunes, amables y aplicados que obedecen a las leyes y que como integrantes de una nación llegan a la locura porque sus ideas de lo justo y lo injusto han sido deliberada y sistemáticamente pervertidas. Cuanto más profundamente ha penetrado un abuso en un sistema social, es tanto más difícil conseguir que los hombres lleguen a ser conscientes de él ". *Religión y sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1955, pp. 297-298.

²Véase K. Wilber, *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona, 1985; *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona, 1990; *Después del Edén*, Kairós, Barcelona, 1995; *El proyecto Atman*, Kairós, Barcelona, 1989.

ser o en ser alguien— con lo cual se divide a sí mismo como el “mí” y el “no mí”, como lo inconsciente y lo consciente, el “mí” que se identifica o no se identifica, bien sea con la familia o no con la familia, con la comunidad o no con la comunidad, etc. Es como si se tratara de una piedra tirada en un lago: las ondas se extienden y extienden, y en el centro está el “mí”. Mientras sobreviva el “mí” en alguna forma, ya sea muy sutil o brutal, tendrá que haber violencia”³.

En todas las latitudes, épocas y culturas, la violencia ha dejado un surco imborrable, ha impregnado nuestra identidad y ha configurado gran parte de la historia de la humanidad⁴:

“Este mundo ha sufrido más dolores y crueldades porque hicimos lo que creíamos justo, que por hacer lo que sabíamos que era injusto. El dolor infligido al mundo por los criminales y los bandidos es mucho menor que el que tiene su origen en los errores de los hombres de buena voluntad. Las guerras religiosas fueron bendecidas por la Iglesia. Las torturas infligidas por los que administran justicia se aplicaron no sólo a los criminales sino también a los testigos, como medio para hacerles confesar la verdad. Se consideraban justo el trabajo de los niños y la esclavitud. Los buenos ciudadanos también consideran que las guerras son instituciones naturales e inocuas de la vida civilizada”⁵.

Ante la magnitud de la violencia desplegada por el ser humano a lo largo de los siglos, algunas sociedades como la india, han introducido en su modelo cognitivo-operativo un factor de respeto por cualquier tipo de vida: *ahimsâ*.

Ahimsâ es un término sánscrito que quiere decir “no deseo de matar”, “no hacer daño”, “no-violencia”. Es una concepción fundamental en la ética jaina, ocupa un puesto muy destacado en el budismo y es bastante importante en el hinduismo.

³J. Krishnamurti, *Más allá de la violencia*, Troquel, Buenos Aires, 1999, pp. 76-77.

⁴“El siglo XXI comienza con aires de guerra entre naciones y culturas, con xenofobia y racismo, con terrorismo, con intolerancia religiosa, con graves problemas medioambientales, con espesos nubarrones de incertidumbre política, económica y social, con desabridos exabruptos de grupos insatisfechos por la futilidad del sistema de vida y con un largo etcétera de problemas”. M. T. Román, *Sabidurías Orientales de la Antigüedad*, Alianza, Madrid, 2004, p. 284.

⁵ S. Radhakrishnan, *ob.cit.*, p. 297.

Abordar algunos de los contenidos básicos que inciden en la comprensión del concepto de la *ahimsâ* en el hinduismo, el budismo y el jainismo es el objetivo que me propongo en esta breve presentación.

II. EL HINDUISMO Y LA NO-VIOLENCIA

Los propios hindúes reconocen que la *ahimsâ* no se ha practicado siempre, ya que en la época védica sacrificaban animales, seres humanos, consumían carne y cultivaban las virtudes guerreras contrarias a la *ahimsâ*. Algunos himnos del *Rig Veda*, el texto más antiguo de la India, ilustran los actos violentos de los invasores indoarios contra los aborígenes (*dasyu*, *dâsa*) indios y su justificación:

“Alza tu voz, acompañándola con la bebida
Para aquel que con ellas se deleita;
Aquel que con los Rijishvans
Destruyó a las mujeres con su negra progenie.

Él, por quien todas estas hazañas fueron realizadas,
Que subyugó y sepultó a la raza dasa,
Que se apoderó de la riqueza del enemigo,
Como el jugador que gana se apodera de la apuesta
Él, oh hombres, es Indra.
Ni espíritus malignos, oh Indra, nos han incitado,
Ni los demonios, oh Dios poderoso,
Con sus astutas maquinaciones;
Deja que los arios humillen a esa gente diferente;
No permitas que los que veneran al falo
Vengan a nuestras ceremonias religiosas.

Dasyave-Vrika, el hijo de Pûtakratu,
Me ha otorgado diez mil monedas de su propia riqueza,
Cien asnos, cien ovejas,
Cien dâsas como esclavos
Y además guirnaldas de flores”⁶.

⁶F. Tola y C. Dragonetti, “El budismo frente a la justificación de la violencia en la India antigua”, en *Pensamiento*, vol. 55 (1999), pp. 109, 110 y 111.

Una serie de pasajes de diversos textos de la India ponen al descubierto, como vamos a tener ocasión de comprobar, la existencia de sacrificios de animales y de seres humanos en la India antigua⁷.

Uno de los rituales védicos más conocidos es el *ashvamedha* ("sacrificio del caballo"). Veamos a continuación una descripción del célebre sacrificio:

"Cuando se traiga la víctima prisionera, ese hermoso caballo magníficamente adornado, que se sacrifique ante él, a un macho cabrío de varios colores, esta es una ofrenda amada de Indra y de "Pusán".

El macho cabrío camina delante del rápido caballo, se le destina a "Pusán" y a los "Visuadevas". También es para "Twastrî" una ofrenda agradable y preciosa presentarle con el corcel.

Cuando los hijos de Manú lleven por tres veces alrededor del altar este caballo, que en el momento propicio debe inmolarse a los dioses, entonces el macho cabrío les anuncia el sacrificio, camina el primero, consagrado a "Pusán".

Que el sacerdote sacrificador, hábil en la ciencia, con el cáliz en la mano y el himno en la boca, se acerque a Agni, que le ilumina con sus rayos. Agrademos a los dioses con la pompa de un brillante sacrificio y con la elección acertada de nuestras ofrendas [...]

Cuando vayas al sacrificio no te entristezcas por tu suerte, que el hacha no pese demasiado sobre tu cuerpo, que un bárbaro e indigno victimario no vaya por ignorancia, a tajar tus miembros con el hierro.

No es así como debes morir; el dolor no se ha hecho para ti, por caminos felices te conducen a los dioses; para llevarte tienes a los dos corceles, los dos antílopes y el carro ligero tirado por un asno.

Un solo hombre debe herir al brillante caballo; otros dos deben sujetarle. Los miembros que, según el uso, debo ofrecer al sacrificio, los coloco sobre el plato de los pindas y los arrojo al fuego de Agni.

El hacha corta las treinta y cuatro costillas del rápido caballo, amigo de los devas. Dejad enteras las cuatro partes. ¡Oh victimario!, que cada miembro sea convenientemente aderezado.

Cuando el olor a la vianda cruda salga de tu vientre que los ministros del sacrificio acaben la obra, que hagan cocer la carne y celebren el vritapaka. Que el fuego, al crepitar, no traiga olor a humo, que el

⁷Véase M. Biardeau y C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, 1976.

vaso no huele. Los devas aceptan la ofrenda del caballo cuando es pura, perfecta y va acompañada de invocaciones.

Han traído los vasos, destinados a recibir las carnes o las salsas que las rocían, las marmitas, las calderas, los platos, los objetos de cocina, colocándoles alrededor del caballo.

¡Oh! víctima, cuando de tu vientre cocido al fuego de Agni se saque la varilla del asador, que nada caiga al suelo, ni sobre el césped, que todo sea para los devas que lo esperan.

Si los que ven el caballo cocido, dicen: "hele bien, dadme un pedazo", acoged la petición de los que quieren comer de esa carne.

Que ese caballo nos procure numerosas vacas, buenos caballos, guerreros, hijos, una abundante opulencia. Tú que eres puro y sano, haznos sanos y puros, que el caballo, honrado con el holocausto, nos dé el poder⁸.

En algunos textos de la literatura védica se hace mención expresa del *purushamedha* ("sacrificio del hombre"): "Además de las víctimas animales, se sacrificaba un brahmán o un *ksatrya* comprado al precio de 1.000 vacas y 100 caballos [...] Los investigadores se han preguntado muchas veces si tal sacrificio se celebró en algún tiempo"⁹. De todas las obras de la literatura védica sólo en el *Shânkhâyana-Shrauta-Sûtra* y en el *Vaitâna-Shrauta-Sûtra* se establece que la persona elegida sea inmolada.

El *Shatapatha Brâhmana* contiene la narración de que las divinidades ofrecieron en primer lugar al ser humano como víctima del sacrificio y que, cuando éste fue inmolado, la "esencia sacrificial" se trasladó del hombre al caballo, de éste a otros animales, hasta instalarse en la cebada y el arroz:

"En primer lugar, los dioses ofrecieron al hombre como la víctima. Cuando fue ofrecido, la esencia sacrificial salió de él. Entró en el caballo. Ofrecieron al caballo. Cuando fue ofrecido, la esencia sacrificial salió de él. Entró en el buey. Ofrecieron al buey. Cuando fue ofrecido, la esencia sacrificial salió de él. Ofrecieron a la oveja. Cuando fue ofrecida, la esencia sacrificial salió de ella. Entró en la cabra. Cuando fue ofrecida, la esencia sacrificial salió de ella.

⁸E. Burnouf, *Las religiones, literatura y constitución social de la India*, La España Moderna, Madrid s/f., pp. 254, 255-256.

⁹M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, vol. I, Madrid, 1978, p. 235.

Entró en la tierra [...] Ellos la encontraron (en la forma) de dos (sustancias), el arroz y la cebada¹⁰.

Según F. Tola y C. Dragonetti: "Es muy probable que este texto exprese, en forma mítica, el proceso histórico en virtud del cual, en aquellos casos en que la víctima era originalmente un ser humano, éste fue reemplazado gradualmente por la víctima animal y luego por oblações vegetales. Este proceso se ha realizado en la India moderna, en la esfera de los ritos tántricos"¹¹.

Uno de los episodios del *Mahâbhârata*, una de las dos grandes epopeyas de la India, narra cómo el rey Somaka con el fin de tener cien hijos, sacrifica a su único hijo. Tras el sacrificio, el centenar de mujeres que constituyen el harén del soberano dan a luz un hijo cada una. El vástago sacrificado renace como hijo de su propia madre¹².

El *agnichayana* ("colocación de los ladrillos para el altar del fuego") es un ritual relevante del ceremonial védico y es tratado de modo pormenorizado en distintas obras (*Shatapatha Brâhmana*, *Taittirîya Brâhmana*, etc.). Entre los ritos que componen esta ceremonia, hay uno que consiste en colocar en la primera capa de la estructura del altar cinco cabezas –de hombre, caballo, buey, carnero y cabra. La finalidad de la inmolación de las cinco víctimas al iniciarse la construcción del altar era darle a éste solidez y consistencia:

"En otros tiempos" se sacrificaban cinco víctimas, entre ellas un hombre. Sus cabezas eran seguidamente emparedadas en la primera tanda de ladrillos. Los preliminares duraban un año. El altar, construido de 10.800 ladrillos colocados en cinco tandas, presentaba muchas veces la forma de un ave, símbolo de la ascensión mística del sacrificador al cielo. El *agnichayana* dio origen a ciertas especulaciones cosmogónicas que resultaron decisivas para el pensamiento indio. El sacrificio de un hombre repetía la

¹⁰*Shatapatha Brahmana* I,2,3,6 y 7. En la edición de J. Eggeling, *The Satapatha-Brâhmana*, Part. I, Libros I y II, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, p. 50.

¹¹F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y mística de la India*, Kier, Buenos Aires, 1978, p. 218.

¹²Véase *Ibid.*, p. 221.

autoinmolación de Prajapati, mientras que la construcción del altar simbolizaba la creación del universo¹³.

La práctica del *agnichayana* tiene relación con la creencia común a muchos pueblos de que una construcción adquiere firmeza sólo cuando se entierra en sus cimientos una víctima humana viva o muerta en sacrificio para tal efecto.

Con la aparición del tantrismo¹⁴ la mención de los sacrificios humanos se hace más frecuente. En efecto, hay varios textos tántricos, que hablan de sacrificios humanos: "Mi collar y mis adornos están hechos con huesos humanos. Vivo entre las cenizas de los muertos y pongo la comida en un cráneo (...). Bebemos licor en los cráneos de los brahmanes; nuestros fuegos sagrados son alimentados con cerebros y pulmones de hombres, mezclados con sus carnes, y apaciguamos al Dios Terrible (Maha Bhairava) con víctimas humanas cubiertas de sangre fresca que surge de las heridas de sus gargantas"¹⁵.

Los testimonios relativos a los sacrificios humanos llevados a cabo a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, proporcionados por viajeros, misioneros, funcionarios del gobierno inglés, estudiosos, etc., son numerosos. En *La rama dorada*, J.G. Frazer, célebre antropólogo irlandés, cuenta que: "los gondos de la India, una de las razas dravídicas, robaban muchachos brahmanes y los reservaban para víctimas que sacrificar en las diversas ocasiones; en la siembra y en la siega, después de una procesión triunfal, mataban a uno de estos mancebos con una lanza envenenada. Su sangre era después asperjada sobre el campo arado o la mies madura y su carne devorada"¹⁶.

Y más adelante Frazer describe el sacrificio humano tal como era practicado por los khondos o kandhos, otro grupo dravídico de Bengala:

¹³M. Eliade, *ob.cit.*, pp. 233-234.

¹⁴Estamos ante una manifestación especial de la religión, del arte y del sentimiento hindú. Estilos de vida, rituales, magia, mito, filosofía y un entramado de signos y símbolos emotivos convergen en esta visión. Sus textos básicos se denominan "tantra". Véase M.T. Román, "Sexualidad mágica y sagrada en la India Antigua: el tantrismo", *Espacio, Tiempo y Forma* (9), 1996, pp. 65-93.

¹⁵M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, La Pléyade, Buenos Aires, 1988, p. 285.

¹⁶J.G. Frazer, *La rama dorada*, FCE, Madrid, 1981, p. 494.

EL CONCEPTO DE AHIMSÂ EN EL HINDUISMO, EL BUDISMO Y EL JAINISMO

“Diez o doce días antes del sacrificio, la víctima era consagrada cortándola el cabello [...] Multitudes de hombres y mujeres se congregaban para atestiguar el sacrificio; nadie podía excluirse, puesto que se declaraba que el sacrificio era para toda la humanidad. Iba precedido de varios días de orgía salvaje y obscena lascivia. El día antes del sacrificio se vestía a la víctima con nuevas vestimentas y se la llevaba por la aldea en procesión solemne con músicas y bailes, hasta el bosque Meriah, grupo de grandes árboles selváticos no tocados jamás por el hacha y situado a poca distancia de la aldea. Allí la ataban a un poste que en ocasiones se colocaba entre dos arbustos sankissar, la ungían con aceite, manteca clarificada y cúrcuma y la adornaban con flores [...]

El modo de matarla variaba según los lugares. El más común era la estrangulación o la sofocación. Hendían una rama verde como medio metro e insertaban el cuello de la víctima (en otros lugares el pecho) en la hendidura, que el sacerdote, con todo su vigor reforzado con el de sus ayudantes, se esforzaba en juntar. Después hería a la víctima ligeramente con su hacha y en cuanto lo hacía, la muchedumbre se precipitaba sobre el desventurado, separaban su carne de los huesos y dejaban intactas sólo las tripas y la cabeza. Otras veces era disecado vivo [...] Otro modo vulgar de sacrificio en el mismo distrito consistía en atar la víctima a la trompa de un elefante de madera que daba vueltas sobre un pivote colosal y mientras giraba, la multitud a su alrededor cortaba pedazos de carne de la víctima, aún viva [...] En un distrito, la víctima era condenada a morir a fuego lento. Hacían un tablado bajo con inclinación a ambos lados formando doble vertiente, como un tejado, y sobre él tendían a la víctima atando con cuerdas las extremidades para reducir sus esfuerzos. Encendían hogueras y le arrimaban ramas encendidas alternativamente para hacerle rodar de un lado a otro por las vertientes durante el mayor tiempo posible; cuantas más lágrimas derramase, más abundantes serían las lluvias [...]

La carne cortada a la víctima era rápidamente llevada a cada aldea [...] El portador la depositaba en el lugar asignado de la asamblea pública donde era recibida por el sacerdote y los cabezas de familia. El sacerdote la separaba en dos porciones, una de las cuales ofrendaba a la diosa tierra [...] La otra porción de carne se dividía en tantas partes como cabezas de familia había presentes. Cada uno de

ellos enrollaba su trozo de carne en hojas y lo enterraba en su campo predilecto¹⁷.

La explicación que nos ofrece Frazer del objetivo de estos sacrificios es la siguiente:

"Se creía que las carnes y cenizas de la víctima estaban dotadas de la virtud mágica o física de fertilizar la tierra. La misma virtud intrínseca se atribuía a la sangre y lágrimas de los *meriah*, causando su sangre la rojez de la cúrcuma y sus lágrimas la producción de lluvias [...] La virtud mágica, como atributo del *meriah*, se muestra en la virtud soberana que creían que residía en cualquier cosa proveniente de su persona, como su pelo o sus esputos. La adscripción de tal poder al *meriah* indica que era mucho más que una simple persona sacrificada para propiciar a la deidad¹⁸.

Y no olvidemos la *suttee* o *satí* ("esposa buena y virtuosa") o lo que es lo mismo, la costumbre de quemar a las viudas en las piras funerales de los cadáveres de sus esposos. En el *Mahâbharâta* encontramos diversos ejemplos de *satí*: "Madrí se inmoló en la pira fúnebre de su esposo Pându. Las esposas de Vasudeva se quemaron junto con el cuerpo de su señor¹⁹.

También Occidente se ha hecho eco de esta práctica india. Estrabón, el gran geógrafo griego, afirma que la *satí* prevalecía en el subcontinente en la época de Alejandro Magno. Y en *Disputas Tusculanas* (V,78), Marco Tulio Cicerón habla del holocausto de la viuda desolada en la pira del esposo amado: "Por cierto, las mujeres en la India, cuando ha muerto el marido de algunas de ellas, se presentan a un certamen y juicio de a cuál amaba más aquél (pues cada uno suele tener muchas esposas). La que es la vencedora, acompañándola los suyos, es puesta, alegre, junto con su marido sobre el rogo; la vencida se aleja acongojada". Es difícil saber hasta qué punto la desdichada viuda hindú estaba resignada a sacrificarse en la pira funeraria por la creencia e inculcación religiosa y la esperanza de reunirse con su esposo en otra vida. En *La vuelta al mundo en ochenta días*, el gran escritor Julio Verne se refiere a la *satí* así:

¹⁷ *Ibid.*, pp. 495, 496 y 497.

¹⁸ *Ibid.*, p. 498.

¹⁹ S. Radhakrishnan, *ob.cit.*, p. 243.

“¿Qué es *sutty*?

-Un *sutty*, mister Fogg —contestó el brigadier general— es un sacrificio humano, pero voluntario. Esa mujer que acaba usted de ver será quemada mañana en las primeras horas del día [...] Si no lo fuera, no pueden ustedes imaginar siquiera a qué miserable condición se vería reducida por sus mismos deudos. La afeitarían la cabeza, le darían por alimento algunos puñados de arroz, la rechazarían, sería considerada como una criatura inmunda, y moriría en algún rincón como un perro sarnoso. Por eso, la perspectiva de esa horrible existencia impele frecuentemente a esas infortunadas criaturas al suplicio mucho más que el amor o el fanatismo religioso. No obstante, en algunas ocasiones, el sacrificio es realmente voluntario”²⁰.

Los textos hindúes consideran la oposición a la violencia (*ahimsâ*) como la virtud más elevada. A partir de las *Upanishads*, la *ahimsâ* figura entre las virtudes que pueden propiciar el verdadero conocimiento o la verdadera devoción.

La *Bhagavad gîtâ* o el “Canto del Señor”, célebre poema religioso de la India, enseña que la *ahimsâ* es uno de los componentes del verdadero conocimiento (XIII,7-11). Se estimula a los brahmanes (casta sacerdotal) a cultivar la no-violencia, a ser vegetarianos y a repudiar los sacrificios cruentos, pero para los kshatriyas (casta guerrera) las cosas son algo diferentes:

“Con tus ojos puestos en tu propio Deber,
No debes vacilar,
Porque nada existe para un guerrero
Mejor que un combate conforme con su Deber” (II,31).

Si rehúsas este combate conforme a tu Deber,
Entonces cometerás un mal
Al renunciar a tu propio Deber y a tu renombre” (II,33)

“Muerto, obtendrás el cielo;
Venciendo, gozarás la tierra.
Por eso, levántate, oh hijo de Kuntî,
Decidido a combatir” (II,37).

²⁰J. Verne, *Obras*, Plaza & Janés, vol. II, Barcelona, 1961, pp. 1529 y 1530.

En los *Yoga-sûtras*, una de las obras más importantes de la cultura de la India, se enumeran ocho *angas* o "miembros", que son las ocho modalidades prácticas que el meditador deberá adoptar y que le permitirá alcanzar la concentración del espíritu. Uno de los preceptos morales del primer *anga* es: no matar. Y en el *Mânava Dharma Shâstra* ("Libro de las Leyes de Manu"), código legal del hinduismo leemos: "No dañar a nadie, decir la verdad, no robar, mantenerse puro y reprimir el ímpetu de los sentidos, son, en conjunto, los deberes que impuso Manu a las cuatro castas"²¹.

En la época moderna nos encontramos con Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), célebre líder político y espiritual hindú, apóstol de la no-violencia²². La *ahimsâ* es, en Gandhi, una actitud política, una virtud moral susceptible de ser practicada por todo un pueblo para obtener sin violencia un resultado político satisfactorio. Refiriéndose a Gandhi dice Pierre Meile: "Boicoteando los productos europeos, fue bien visto por la nueva generación de industriales. Predicando la no-violencia en nombre de las tradiciones hindúes milenarias, apareció como el símbolo de la dulzura hindú frente a lo que se llamaba la barbarie occidental"²³.

En *Mi credo*, Gandhi afirma: "No cabe duda que el no dañar a nada vivo es una parte del ahimsa; pero es una expresión menor. Todos y cada uno de los malos pensamientos, la prisa indebida, el mentir, el odiar, el

²¹*Mânava-Dharma-Shâstra* X,63. En la traducción de J. Alemany y Bolufer, *Mânava-Dharma-Zâstra o Libros de las Leyes de Manu*, Librería de los Sucesores de Hernando, Madrid, 1912, p. 341.

²²Se buscará en vano en los escritos de Gandhi una exposición sistemática de la no-violencia. Con excepción del *Hind Swarâj* y de la *Autobiografía*, las obras aparecidas con su nombre no son más que extractos de artículos de periódicos, de cartas, discursos oficiales, notas íntimas o entrevistas arbitrariamente agrupados por los editores. Son documentos inagotables para el que quiere conocer el pensamiento y la acción de Gandhi. El se encuentra en ellos en primer plano con sus aspiraciones, dificultades, sueños, con su genio y sus contradicciones. Como telón de fondo están los hombres y los acontecimientos a los que él se ha enfrentado y los problemas, tan diversos, que ha tratado de resolver. Llámese resistencia pasiva, *satyâgraha*, fuerza del alma, de la verdad o ley del amor, la no-violencia está presente por todas partes, da forma al pensamiento y dicta los actos". S. Lassier, *Gandhi y la no violencia*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, p. 159.

²³P. Meile, *Historia de la India*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965, p. 108.

desearle mal a alguien son cosas que violan el principio del ahimsa [...] Sin el ahimsa no es posible buscar y encontrar la verdad"²⁴.

III. EL BUDISMO Y LA NO-VIOLENCIA

La *ahimsâ* constituye una de las normas principales del budismo. En numerosos pasaje del Canon Pâli (los textos canónicos del budismo theravâda), la no-violencia aparece como la primera norma que debe cumplir un monje budista (*bhikkhu*). Así el *Dîgha-nikâya* afirma: "¿cómo el *bhikkhu* está dotado de disciplina moral? En este mundo, oh gran rey, habiendo renunciado a la destrucción de la vida, absteniéndose de la destrucción de la vida, el *bhikkhu*, que ha dejado de lado el garrote, que ha dejado de lado la espada, modesto, bondadoso, vive lleno de compasión y benevolencia para con todos los seres"²⁵. Y el primero de los mandamientos que se expone en el *Mahâvagga* (I,56) es precisamente "abstenerse de destrozarse la vida". Positivamente, este mandamiento exige la interrupción de todas las desavenencias y una actitud magnánima y compasiva hacia cualquier ser.

En cuatro de los ocho factores que constituyen la Cuarta Noble Verdad, o el Noble Óctuple Sendero²⁶, aparece la recomendación expresa de no dañar o renunciar a ejercer cualquier tipo de violencia. En el recto pensamiento se dice explícitamente: "no dañar". También en la recta palabra leemos: "abstenerse de decir palabras que conducen al rencor, la hostilidad, la enemistad". En el recto sustentamiento: "abstenerse de comerciar con armas, animales para ser sacrificados". Y en la recta acción encontramos la misma indicación: "abstenerse de matar".

El Buddha dejó muy claro su oposición al sacrificio de animales. En relación con este tema, el Bienaventurado cuenta la historia de un soberano poderoso y feliz:

²⁴Mahatma Gandhi, *Mi credo hinduista*, Dédalo, Buenos Aires, 1986, p. 68.

²⁵*Samaññaphalasutta* 43. En la edición de C. Dragonetti, *Dîgha Nikâya. Diálogos Mayores de Buda*, Monte Ávila, Caracas, 1977, p. 171.

²⁶Está integrado por: recto entendimiento, recto pensamiento, recta palabra, recta acción, recto sustentamiento, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración. Véase Sangharakshita, *El sendero del Buda. Las ocho etapas de la liberación*, Dharma, Novelda (Alicante), 1987; Bhikkhu Bodhi, *La esencia del budismo. El noble sendero óctuple*, Edaf, Madrid, 1992.

“Después de haber alcanzado grandes victorias y conquistado toda la tierra, este rey tomó la resolución de ofrecer a los dioses un gran sacrificio. Hace venir pues a su capellán y le pregunta sus intenciones para la realización de su proyecto. El sacerdote le induce, antes de sacrificar, a hacer reinar desde luego en su reino la calma, el bienestar, la seguridad. No es que después de haber curado todos los males del país que se dispone a sacrificar. Y en el sacrificio no destruye la vida de ningún ser animado; no inmola ni bueyes ni carneros, no abate árboles, no arrasa el césped. Los servidores del rey aportan su concurso al sacrificio, pero no por sujeción y en lágrimas, ni por temor del palo de su celador: cada uno colabora allí de buena voluntad y le es dejada toda iniciativa. Se hacen ofrendas de leche, de aceite y de miel: y de este modo el sacrificio del rey alcanza su fin. Pero hay allí también, continúa el Buda, otro sacrificio, más fácil de ofrecer que ese y sin embargo superior y colmado de más bendiciones: es cuando se distribuye limosnas a monjes piadosos, que se construyen habitaciones para el Buda y para su Comunidad. Hay todavía una forma más alta del sacrificio: es cuando con corazón creyente se colocan sus recursos en el Buda, en la Ley y en su Comunidad, que no se prive más a ningún ser de la vida, que se libre de la mentira y de la impostura. Hay aún una forma más alta del sacrificio: es cuando, vuelto monje, no se conoce más ni la alegría ni el dolor y que se sume en la santa quietud. Pero el más alto sacrificio que el hombre pueda ofrecer, la gracia más alta que le sea dada alcanzar, es cuando llega en fin a la Liberación y alcanza esta certidumbre: No volveré más a este mundo. Está allí el supremo acabamiento del sacrificio.

De este modo habla el Buda: su sermón trae la fe al alma del brahmán que exclama. “Pongo mis recursos en el Buda, en la Ley y en la Comunidad”. (Él mismo se proponía ofrecer un gran sacrificio y tenía dispuestos a esta intención centenares de animales): “Estos animales (dice), yo los desato y los dejo ir: ¡puedan encontrar fresco césped de comer, puedan encontrar agua fresca de beber, puedan frescas brisas aventarles!”²⁷.

El budismo excluye el sacrificio tal y como lo entendía la tradición brahmánica en la época del Buddha Shâkyamuni. Esto tiene varias

²⁷H. Oldenberg, *Buda. Su vida su obra su comunidad*, Aticus, Buenos Aires, 1946, pp. 178-179.

explicaciones. En primer lugar los dioses son seres condicionados por el karma²⁸. Tienen un papel secundario y deslucido, pues no son ellos los artífices del universo, no puede modificar el orden cósmico, ni concederle al hombre un determinado renacimiento bueno o malo y, menos aún, la obtención de la liberación del ciclo de las existencias. Entonces, ¿a quién podemos ofrecer los sacrificios? En la doctrina budista, el ser humano es su propio dueño en el sentido de que no hay por encima de él seres o potencias de los que dependa y que puedan juzgarle o salvarle. En palabras del Buddha: "¡Trabajad con empeño por vuestra salvación!"²⁹.

Otra explicación es que el sacrificio incluye la muerte de animales y esto entra en colisión con el respeto a cualquier tipo de vida y se aleja totalmente del ideal búdico, cuyo primer precepto moral es precisamente no matar.

Por último, el sacrificio contribuye a encadenar al universo samsárico³⁰ a aquel que lo ha ejecutado. En efecto, desde la perspectiva budista, todo acción consciente y voluntaria genera unos resultados que la persona implicada no tendrá más remedio que asumir tarde o temprano, en alguna de las existencias futuras. El karma bueno tiene resultados que dan lugar a renacimientos buenos, por el contrario, el karma malo, da lugar a malos renacimientos. El acto ritual, que es el karma por excelencia, según la tradición brahmánica, está sometido a este principio:

²⁸El karma es la acción que realiza el individuo, el fruto y la obra que fatalmente se deriva de ella: "El karmán reina desde lo alto del universo, como soberano absoluto. Desde los seres más ínfimos hasta los propios dioses, todo le está sujeto. Nada podría limitar o desviar su eficacia, ni las oraciones, ni los sacrificios, ni la intervención de Visnú o de Siva en persona". M. Mourre, *Religiones y filosofías de Asia*, Zeus, Barcelona, 1962, p. 111.

²⁹*Mahâ Parinibbâna Suttanta* VI,7. En la edición de R.R. Ruy, *El Libro de la Gran Extinción de Gotama el Buddha o sea el Maha Parinibbâna Suttanta del Dîgha-Nikâya*, Hachette, Buenos Aires, 1975, p. 163.

³⁰La teoría del *karman* está muy ligada con la creencia en la transmigración de los seres, es decir, el *samsâra*: el ser humano arrastra consigo la consecuencia de sus acciones; la vida no acaba en la existencia, y de una pasa a otra, cuyo género queda determinado por los actos realizados en la anterior. Esta cadena de existencias, sometida sin excepciones a la ley de la acción y de los frutos consecuentes, se denomina *samsâra*, el ciclo de nacimientos y muertes". M. T. Román, *Enseñanzas espirituales de la India*, Oberón, Madrid, 2001, p. 165.

“Aquel que lo ha realizado podrá “comer su fruto” en una existencia ulterior bienaventurada, bajo la forma de una divinidad, por ejemplo. Pero, como el efecto de un acto limitado es a su vez limitado, al agotarse ese buen karma, le será necesario renacer sucesivamente bajo otras formas, para “comer el fruto” de todos sus otros actos, ya los haya realizado en la vida presente o en vidas anteriores. Pero la liberación (*moksha*) consiste justamente en salir del círculo de renacimientos para escapar a la existencia fenoménica, que es *duhkha*. Y como el karma es, por decirlo así, el motor del *sâmsâra*, es necesario, no sólo no producir más karma, sino agotar todo el karma acumulado anteriormente, para obtener así la liberación, que no puede adquirirse mediante el sacrificio que, por esta razón, aparece como ilusorio en la perspectiva búdica”³¹.

Ashoka, que reinó desde 268-239 a.C., fue el tercer monarca de la dinastía Maurya³². Sus edictos y las inscripciones grabadas en rocas o pilares ubicados en varias partes de su reino nos familiarizan no solamente con la personalidad de uno de los gobernantes más importantes de la historia de la India, sino también con los acontecimientos de su reinado. Acaso el más conocido de ellos sea su conversión al budismo. Ésta tuvo lugar después de la famosa campaña de Kalinga. La destrucción causada por la guerra llenó al soberano de remordimientos. En un esfuerzo por buscar la expiación se convirtió en un celoso devoto del budismo. Y para predicar al pueblo la nueva moral de la tolerancia, de la paz y la no-violencia, es decir el dharma, hizo grabar sus edictos en altos pilares de piedra distribuidos por todo el reino. En el tercer edicto sobre roca, entre las normas morales que exalta, está la abstención de matar seres vivos: “El respeto por los vivientes es

³¹P. Masein, “Sacrificio en el budismo”, en P. Poupard (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987, p. 1565.

³²Para llegar al trono, Asoka asesinó a seis de sus hermanos [...] Tal vez este fratricidio sea, sin embargo, una invención consciente, como los otros crímenes que le atribuyen, precisamente, las fuentes budistas para destacar al máximo la diferencia entre las maldades que cometió antes de su conversión y las buenas obras que realizó después [...] Las atrocidades no son pocas: cuando las mujeres de su gineceo le dijeron en una ocasión que era feo, mandó quemar a las quinientas, lo que le valió el nombre de “el furioso Asoka” (Candâsoka)”. A.T. Embree y F. Wilhelm (dirs.), *India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés* (Historia Universal), Siglo XXI, vol. 17, Madrid, 1974, p. 76.

meritorio"³³. Y en el primer edicto sobre roca ordena que: "Antes, en la cocina del rey Piyadasi, amado por los dioses, todos los días muchos cientos de miles de vivientes eran sacrificados para la salsa de carne. Pero ahora cuando este edicto de la Ley Sagrada ha sido grabado, tres vivientes tan sólo son sacrificados [...] Y estos tres vivientes en adelante no serán sacrificados"³⁴. Y en el edicto XIII, Ashoka, confiesa lo siguiente: "Así, por numeroso que fuera el pueblo que en los Kalinga fue o asesinado o muerto o aprisionado, si hubiera sido una centésima o milésima parte, hoy esto sería pensamiento doloroso para el amado por los dioses"³⁵.

No obstante lo dicho, han surgido serias dudas de que la política de Ashoka fuese tan humana y generosa. Thapar afirma que el gran soberano de la dinastía Maurya: "Reconocía que había ocasiones en que la violencia podría resultar inevitable, como por ejemplo cuando las más primitivas tribus del bosque causaban disturbios. En un pasaje muy patético acerca del sufrimiento general, tanto físico como mental causado por la guerra, declara que, al adherirse al Dhamma, se privará de utilizar la fuerza, pero que, si así lo hicieran, espera que esta conquista sea realizada con un máximo de piedad y de clemencia"³⁶.

La visión adoptada por la literatura antigua en torno al problema de la *ahimsâ* no ha variado nada en relación con la asumida por los modernos seguidores budistas. Walpola Rahula, erudito y monje budista, afirma:

"El buddhismo defiende y predica la no-violencia y la paz como su mensaje universal, y que no aprueba ninguna clase de violencia o destrucción de vidas. Según el buddhismo, ninguna guerra puede ser llamada "justa", porque éste es sólo un término falso que ha sido acuñado y puesto en circulación para justificar y excusar el odio, la crueldad, la violencia y las matanzas. ¿Quién decide qué es lo justo o lo injusto? Los poderosos y victoriosos son "justos"; los débiles y vencidos

³³F. Rodríguez Adrados (ed.), *Asoka. Edictos de la ley sagrada*, EDHASA, Barcelona, 1987, p. 89.

³⁴*Ibid.*, p. 87.

³⁵*Ibid.*, p. 101.

³⁶R. Thapar, *Historia de la India*, Fondo de Cultura Económica, vol. I, México, 1969, p. 106.

son “injustos”. Nuestra guerra es siempre “justa”, pero la guerra de los otros es siempre “injusta”. El buddhismo no acepta esta actitud”³⁷.

En palabras de Tensin Giatso, el actual Dalai Lama:

“De acuerdo con la psicología budista, la mayoría de nuestros problemas se deben a nuestro ardiente deseo y apego por las cosas que consideramos duraderas y que, en realidad, no lo son. En la búsqueda de los objetos que deseamos, hacemos uso de la agresión y la competitividad como instrumentos supuestamente eficaces. Estos procesos mentales que se han ido desarrollando en el ser humano desde tiempos inmemoriales, se traducen fácilmente en acciones que como resultado producen una actitud beligerante, y con las condiciones actuales se muestran más efectivos. Nos deberíamos plantear qué podemos hacer para controlar y regular estos “venenos” —engaño, codicia, agresividad, etc.— puesto que sabemos que son ellos los que se encuentran detrás de casi todos los problemas mundiales.

Personalmente, y habiendo sido educado en la tradición budista mahayana, considero que el amor y la compasión son la base moral para la paz en el mundo”³⁸.

IV. EL JAINISMO Y LA NO-VIOLENCIA

El jainismo, que surgió en la India en la misma época del budismo, adopta igualmente el principio de la *ahimsâ*, llevándolo a extremos increíbles. En efecto, el jainismo convierte en un gran mandamiento el no matar ni causar daño a las criaturas vivientes: “El no perjudicar (o la no-violencia) encabeza la lista de virtudes porque en ello se hace la mayor insistencia. En el jainismo se impone esta regla en la forma más extrema. No-violencia significa que uno no debe hacer daño a ningún ser vivo en pensamiento, palabra o acción. El espacio está lleno de almas. Cada alma ocupa el cuerpo entero que habita. Por consiguiente, uno debe ser extremadamente cauteloso y asegurarse de que no viola esta regla. *Ahimsâ* no significa simplemente el principio negativo de abstenerse de causar daño. En

³⁷W. Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, Kier, Buenos Aires, 1990, p. 115.

³⁸Tensin Giatso, *Una aportación a la paz mundial*, Dharma, Novelda (Alicante), 1987, p. 12.

términos positivos, significa la práctica de un amor activo hacia todos los seres³⁹.

La práctica de la *ahimsâ* concierne a todos los practicantes de la doctrina jaina. Figura entre los cinco votos mayores de monjes y monjas. Éstos llevan hasta sus últimas consecuencias el respeto por todo tipo de vida: barren su camino para evitar aplastar algún insecto; pasan por un tamiz el agua que va a beber para no destruir ningún ser vivo minúsculo que en ella pueda existir; inspeccionan su comida; tapan su boca con un pañuelo o un fino tamiz para no tragarse, al respirar, las diminutas criaturas del aire; sacuden delicadamente sus vestidos mañana y noche; deben cortarse completamente el pelo y abstenerse de comer o beber después del crepúsculo porque puede caer algún insecto en sus alimentos.

La *ahimsâ* también forma parte de los cinco votos menores de los laicos. Éstos rehúsan matar toda vida animal, incluso en germen, como un huevo, y su alimentación es estrictamente vegetariana. Tienen prohibido los trabajos que puedan implicar la destrucción de los seres vivos como: guerrero, carnicero, cazador, etc.

Sin duda el puesto de mayor relieve de la *ahimsâ* en la ética y el sendero jainista está ligado a Vardhamâna Mahâvîra (s. VI-V. a.C.), el vigésimo cuarto *tîrthankara* o jefe religioso de los *nirgranthas*, mejor conocidos con el nombre de jainas, y contemporáneo del Buddha Shâkyamuni. El concepto de *ahimsâ* está muy unido a las nociones de apego, propiedad, tenencia o violencia. Para Mahâvîra: "las dos acciones del ignorante, del atado al mundo, son la posesión (*parigraha*) y la violencia (*ârambha, himsâ*). La posesión o el apego por las cosas no es malo en sí mismo; lo es en la medida en que hacer el bien a las posesiones —materiales, emotivas, sociales— implica inevitablemente una actitud de daño y violencia hacia otros seres. No se puede preservar un bien sin dañar a otros. Luego toda actitud violenta está más o menos enraizada en una actitud de apego"⁴⁰.

³⁹T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 63.

⁴⁰A. Pániker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 159.