

ASCETISMO Y RENUNCIACIÓN

BENJAMÍN PRECIADO

El Colegio de México

EXISTEN ESTEREOTIPOS que identifican a distintos países. Imágenes que el público conserva y que se asocian inmediatamente al nombre de un país determinado. La India tiene también su estereotipo, en el que casi invariablemente se pensará al oír hablar de este país. Es muy significativo que el nombre de la India haga pensar en los fakires. En varias partes del mundo, cuando alguien se ha enterado de que yo estudio la cultura de la India y de que he vivido allá, me han preguntado frecuentemente en son de broma: “¿y dormía usted allá en una cama de clavos?” y después, más en serio: “pero, ¿de verdad hay fakires que se acuestan en camas de clavos?”. Y yo les contesto: “Sí, hay fakires con camas de clavos, y hay también muchos otros que realizan exhibiciones de diversos tipos, como enterrarse vivos o dejar que los pisotee un elefante. Pero esto es únicamente la parte comercial de una institución que se encuentra viva en toda la India y que dura ya varios miles de años: el ascetismo.”

Los fakires de las camas de clavos, los hipnotizadores de serpientes y los ilusionistas que hacen el truco de la cuerda no son más que el aspecto más evidente del fenómeno religioso del *sādhū*, el hombre de la India, el yogui vagabundo con poderes misteriosos. Existen en el país muchos miles de estos individuos, unos completamente solos, otros afiliados a diversas organizaciones o grupos de *sādhūs*. Unos que viajan constantemente, otros que permanecen en un mismo lugar. Casi cada secta de la India tiene una orden de estos *sādhūs*; las más famosas de estas órdenes, y que gozan de mayor reconocimiento, son las diez órdenes (*daśa nāma*) fundadas, según la tradición, por Śaṅkaracārya.

Los ascetas representan hoy en la India una fuerza considerable como baluartes de la tradición. Llegan hasta los rincones más apartados del país y son para el pueblo el símbolo viviente de su religión, un recordatorio constante de la meta a la que aspira la vida humana, la liberación. De hecho, se ha afirmado que los ascetas son los creadores de valores en el hinduismo.

Para Louis Dumont el renunciante, como él lo llama, el asceta o *sannyāsin*, como se le conoce en la tradición brahmánica, es la única clase de persona que es individuo. Según esto, la organización social india es tan fuerte y abarca tantos aspectos de la vida, que suprime al individuo. La persona sólo existe como miembro o parte de esta u otra formación social; en sí mismo no cuenta para nada. Sólo el *sannyāsin*, en cuanto ha renunciado a la sociedad, es individuo:

El renunciante deja el mundo tras él para consagrarse a su propia liberación. Se somete a un maestro escogido por él, quizá incluso entra en una comunidad monástica, pero en lo esencial sólo depende de él mismo, es único. Su pensamiento es el de un individuo. Es el rasgo esencial que lo opone al hombre-en-el-mundo, y lo acerca, aunque distinguiéndolo, al pensador occidental. Entre nosotros, en efecto, el individuo existe en el mundo; aquí, fuera del mundo solamente, al menos en el principio. Otra diferencia reside en la relación del pensamiento y de la acción, porque el pensamiento o la doctrina del *sannyāsi* tiende primeramente a un fin práctico. Finalmente, y el rasgo es esencial para nuestro propósito, el renunciante, hablando con propiedad, no niega la religión del hombre-en-el-mundo . . . Lo que hace posible la adición es que la disciplina del renunciante se sobreañade, por decirlo así, espontáneamente a la religión del hombre-en-el-mundo. A la religión de grupo se superpone una religión universal, fundada en una elección. . . ¿Es, en verdad, aventurarse mucho decir que el agente de desarrollo de la religión y la especulación indias, el “creador de valores”, ha sido el renunciante? . . . No sólo la fundación de sectas y su mantenimiento, sino las grandes ideas, las “invenciones”, son obra del renunciante, que en alguna manera tenía el monopolio del planteamiento de las cuestiones radicales.¹

El mismo Dumont admite que esta teoría no puede ser verificada,² pero sí la podemos analizar a la luz del esquema

¹ Dumont, L. “El renunciamento en las religiones de la India”, apéndice B a *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid, 1970, p. 342.

² *Ibid.*

de valores en que se inscribe. En la antigua India se desarrolló un sistema de clasificación de los fines legítimos de la vida humana llamado *trivarga*, o las tres clases o grupos. Estos tres fines de la existencia son *dharmā*, *artha* y *kāma*, o la justicia y deber religioso el primero, el provecho y el beneficio el segundo, y el placer el tercero. A estos tres, sin embargo, fue agregado un cuarto que no participa de la esencia de los primeros sino que es su negación total. Este cuarto fin es *mokṣa*, la liberación. Es esto lo que persigue el asceta. El hombre-en-el-mundo, como lo llama Dumont, cumple en su vida el *trivarga*, pero se da cuenta, con el ejemplo del asceta, de que hay algo más allá de esa vida de placeres, ganancias y ritos religiosos.

... es bien sabido que clásicamente quien busca la liberación deja el mundo y adopta un modo de vida totalmente diferente. Existe una institución *saṃnyāsa*, el renunciamiento, de hecho un estado social al margen de la sociedad propiamente dicha. La tendencia ultramundana no flota solamente en el espíritu de las gentes del mundo, sino que está presente, encarnada, en la persona emancipada del renunciante, del *saṃnyāsin*, con su bote de limosnas, su bastón y su vestido anaranjado.³

El concepto de liberación implica el de prisión o atadura. Hay que, primero, reconocer el hecho, o la realidad de *saṃsāra*, para en seguida buscar la liberación. *Saṃsāra* significa movimiento incesante, cambio, es decir, la vida misma, pero no la vida que termina con la muerte, sino la vida que continúa para siempre en otros estados; "...la transmigración desemboca en la liberación. ... las dos nociones se determinan mutuamente y son inseparables".⁴ Dumont da por supuesto que el renunciante es el único que efectivamente busca la liberación, o que, tal vez, la alcanzará. Una vez que se acepta la calidad de la vida como atadura o encadenamiento eternos, entonces *mokṣa* se convierte en el fin supremo y el renunciante y los conceptos que él propone, atadura y liberación, se convierten en una parte del esquema social. Ésta es la postura de Dumont.

Sin embargo existe, además del *trivarga*, otro esquema que explica la vida del hombre. En él no se definen los fines de la vida humana, sino las etapas por las que debe pasar esta vi-

³ Dumont, *ibid.*, p. 340.

⁴ Dumont, *ibid.*, p. 344.

da. En su formulación clásica este esquema consta también de cuatro puntos. Hay que notar aquí que estamos hablando de la sociedad aria, el grupo de los *dvija*, nacidos dos veces. La sociedad que se define a sí misma mediante esos esquemas. La vida de un *dvija* debería de seguir un curso que pasa por las siguientes etapas: *brahmacārya*, *gr̥hastha*, *vānaprastha* y *saṃnyāsa*. El primero de estos estadios se refiere a la vida del estudiante que vive en casa de su maestro aprendiendo los Vedas, los ritos y las ciencias auxiliares.

La virtud esencial que debe practicar el estudiante es la castidad. Y efectivamente la palabra *brahmacārya* llega a adquirir posteriormente la connotación de castidad o abstinencia sexual. Después de un periodo más o menos largo (hasta catorce años algunas veces), el estudiante abandona la casa de su maestro y debe fundar una familia propia. Entra entonces a la segunda etapa de su vida, y la más importante según varios autores, la de jefe de familia o dueño de casa, *gr̥hastha*. Su deber primordial durante este periodo es, además de sostener a su familia, realizar los ritos cotidianos de la religión védica. Cuando el jefe de familia ya tiene nietos y empieza a ponersele el pelo blanco debe entonces pensar en retirarse del mundo y entrar en la tercera etapa de la vida, la de *vānaprastha* o ermitaño. Se retira a un bosque o lugar alejado, llevando o no a su esposa, para seguir una vida de austeridad dedicada a la religión. Debe principalmente realizar sacrificios para los antepasados.

Después de un tiempo en el bosque, manteniéndose con los alimentos que pueda recoger, cuando sienta que ya el fin de su vida está cerca, debe abandonar todo, ermita, ritos, estudios, esposa —si la tenía consigo—, y dedicarse a vagar mendigando su comida sin detenerse nunca en ningún sitio hasta que la muerte llegue. Ésta es la etapa de *saṃnyāsa* o renunciación. Las cuatro etapas forman juntas el esquema llamado de los *āśrama*. Sin embargo, no ha habido una unidad de criterio sobre la importancia relativa o necesidad de cada uno de ellos, y diversos autores mantienen opiniones diferentes:

Con referencia a los cuatro *āśramas*, hay tres diferentes puntos de vista (*paksas*): *samuccaya* (co-ordinación sucesiva), *vikalpa* (opción) y *bādhā*

(anulación o contradicción). Aquellos que mantienen la primera opinión (samuccaya) dicen que una persona puede seguir los cuatro āsramas uno después del otro, pero sin saltarse ninguno para pasar a otro, tampoco puede volver a la vida de casado después de convertirse en saṃnyāsin. Por ejemplo, uno no puede tomar saṃnyāsa inmediatamente después de brahmacārya. . . La segunda opinión es que hay una opción, después de brahmacārya, es decir que un hombre puede convertirse en parivrājaka inmediatamente después de terminar sus estudios o inmediatamente después del estado de jefe de familia. . . La tercera opinión (bādha) es mantenida por los antiguos dhamasūtras de Gautama y Baudhāyana. Ellos dicen que realmente hay un solo āsrama es decir, el dueño de casa (ya que brahmacarya es únicamente preparatorio para éste) y que los otros āsramas son inferiores al de jefe de familia.⁵

Como se ve, las mismas autoridades tradicionales no concuerdan en sus opiniones sobre la aplicación práctica del esquema. Lo que sí queda claro es que estas autoridades tienden a “glorificar el status del jefe de familia y a relegar los dos āsrama de vānaprastha y saṃnyāsa”.⁶ Estas discrepancias de opinión demuestran que el esquema de los āsrama era artificial y que no correspondía cabalmente a las realidades de la existencia cotidiana. Esto se puede demostrar porque los textos más antiguos que se refieren a las etapas de la vida mencionan únicamente tres de ellas.

Así en la *Chandogya Upanisad* se habla de tres partes del dharma que se pueden identificar como *grhastha*, *vānaprastha* y *brahmacārya*:

Tres son las ramas del Deber religioso (dharma). La primera es el sacrificio, el estudio de los Vedas y la limosna. La segunda es el ascetismo (tapas). La tercera el estudiante viviendo en la casa de su maestro, agotándose en exceso en la casa de su maestro.⁷

Aquí podemos ver que el estudio de los Vedas, la realización de ritos y el dar limosnas se refieren a la etapa del dueño de casa. El ascetismo se refiere al ermitaño, y la tercera está claramente identificada como la etapa del estudiante. No hay

⁵ P.V. Kane, *History of Dharma Shāstra*, vol. II, p. 424.

⁶ Kane, *ibid.*

⁷ Chand. U. 2.23.1, tr. F. Tola.

referencia al *saṃnyāsin* y el ascetismo se atribuye al tercer *āśrama*. Esto se debe recalcar porque para mí el centro del fenómeno que estudiamos no es la renunciación, como para Dumont, aunque sea una de sus características esenciales. Para mí el centro del fenómeno del *sādhu* es el ascetismo; la renunciación, o no, es sólo una de sus modalidades, pero existen muchas otras. El ascetismo (*tapas*) corresponde tanto al *vānaprasītha* como al *saṃnyāsin*, e incluso es un fenómeno mucho más antiguo que estas denominaciones. El ascetismo no está ligado únicamente a la ecuación atadura-liberación, como lo está la renunciación según Dumont; de hecho también es mucho más antiguo que estas conceptualizaciones. El ascetismo está primordialmente ligado al concepto de poder mágico, y en tal relación es como primero aparece, y en tal calidad es como se ha mantenido a través de los siglos.

No me referiré aquí a las evidencias de prácticas ascéticas en la civilización del Indo que, por otra parte, son muy pocas y controvertibles. Sin embargo, ya desde el *Rig Veda*, tenemos menciones de individuos que con toda probabilidad podemos definir como ascetas.

Hay un corto himno del *Rig Veda* dedicado totalmente a un extraño personaje al que se llama Keśin (el que tiene una melena). Allí se le describe como un ser poderoso.

1. El Keśin sostiene el fuego, sostiene el veneno, sostiene el cielo y la tierra. El Keśin revela todas las cosas, para que todos puedan ver el sol. El Kesin declara (*ucyate*) la luz.
2. Estos munis, envueltos en el viento, visten sucios harapos rojos. Cuando los dioses entran en ellos cabalgan con la velocidad del viento.
3. Locos por las austeridades, hemos montado al viento. Lo que los mortales ven es únicamente nuestro cuerpo.
4. Camina por el aire, mirando todas las cosas abajo. El asceta es amigo de este y aquel dios, amigo de lo bien realizado.
5. El corcel del viento, amigo de las tormentas, azotado por los dioses —el asceta vive en los dos mares, en el este y en el oeste.
6. Viaja en el camino de las apsaras, los gandharvas y las bestias. El Keśin conoce sus pensamientos, es su amigo dulce y embriagador.
7. El viento lo ha batido (al veneno); Kunamnamā lo preparó para él. El Keśin bebe de la copa, compartiendo el veneno con Rūdra.⁸

⁸ RV 10.136.

En este himno es fácilmente perceptible la idea que tenía el hombre védico del asceta como un ser mágico. Los términos de la descripción poética concuerdan perfectamente con la imagen del chamán de muchas culturas que describiera Eliade. El vuelo mágico y el uso de una droga (el veneno del himno), así como la posesión divina, apuntan claramente al fenómeno chamánico. Más importante para nuestro argumento es la clara mención del ascetismo: “Locos por las austeridades”, y de la apariencia de estos individuos: “visten sucios harapos rojos” y “llevan largas melenas” (keśin). Es claro aquí que el poder de estos chamanes védicos se originaba, además de en la droga, en su ascetismo.

El himno menciona además otro nombre que se refiere a los ascetas, *muni*. Este nombre pasará más tarde a la terminología que describe diferentes clases de ascetas, así como otro que también aparece en el *Rig Veda*, *yati*. Los *yati* también practican austeridades y son seres poderosísimos: “Cuando vosotros, oh dioses, como yatis, hicisteis surgir todas las cosas. Entonces hicisteis surgir a Sūrya (el sol), que estaba oculto en el océano.” Según cierta evidencia,⁹ los *yati* eran ascetas no arios, ya que Indra, el dios ario por excelencia, los destruyó y arrojó a los chacales. Pero esto no es concluyente. Lo importante es la presencia de los *yati* como otro grupo de ascetas desde tiempos védicos.

Así como en el *Rig Veda* se canta al Keśin exaltándolo, en el *Atharva Veda* hay un himno en que se exalta al *brahmacārin* en términos muy parecidos:

Nacido antes que el Brahman, el *brahmacārin*, vistiéndose de calor (*gharma*), se irguió con fervor (*tapas*); de él nació el brahmana, el Brahman y todos los dioses junto con la inmortalidad (*amṛta*).

El *brahmacārin* va alimentando con combustible (como un fuego), vistiéndose la piel de un antílope negro, consagrado, de larga barba; en un momento viaja del océano oriental al del norte, agarrando los mundos y estrujándolos violentamente.¹⁰

Aquí el motivo del ascetismo (*tapas*) es todavía más evi-

⁹ Tai. S. 6.2.7.5; Kau. U.3.1.

¹⁰ AV 11.5.5-6.

dente. *Tapas* significa efectivamente calor, especialmente el calor interno producido en el cuerpo por las austeridades, y que es una fuerza mágica cuyo poder puede llegar a dominar a los dioses y conmover todo el universo, como veremos más adelante. *Tapas* es la fuerza que utilizan los mismos dioses para crear el mundo:

Quando Prajāpati estaba creando los seres, la muerte lo sobrepujó. Él practicó austeridades por mil años, esforzándose en dejar atrás el mal. Mientras practicaban austeridades, surgieron chispas de sus poros; y esas chispas son las estrellas: hay tantas estrellas como poros él tiene.¹¹

y también:

“En verdad, en el principio, solamente Prajāpati estaba aquí. Él deseó: “Que yo exista, que yo sea generado.” Él se agotó a sí mismo y realizó severas austeridades: así de él, agotado y enardecido, fueron creados los tres mundos.¹²

Como vemos, el concepto de ascetismo es central al de poder mágico y poder creador, y es este *tapas* el que le da prestigio e importancia al asceta en la tradición india. El ascetismo es mencionado varias veces en las Upaniṣad más antiguas —se podría incluso decir que la literatura upaniṣádica es una creación de ermitaños ascéticos. Y en ese sentido la opinión de Dumont es acertada, en la India el creador de valores es el anacoreta. Las Upaniṣad forman parte de los *Āraṇyaka*, los libros del bosque, es decir los libros compuestos en el bosque por hombres retirados en el bosque, es decir, *vānaprasthas*. Estos mantienen el cumplimiento de ciertos ritos sacrificiales y les dan a los sacrificios un sentido místico. Viven como ermitaños, a veces en compañía de otros ascetas y elaboran las teorías de la identidad fundamental de *ātman* y Brahman, lo que implica decir, de la esclavitud y la liberación, *saṃsāra* y *mokṣa*.

Con la aceptación de estos postulados, la renunciación total se convierte en parte de la disciplina ascética, junto con otros

¹¹ S.B. 10.4.4.1-2.

¹² S.B. 11.5.8.1.

elementos que ya formaban parte de ella, como el retiro en los bosques, las mortificaciones corporales, la castidad y la veracidad. La renunciación implica sobre todo el abandono de los usos sociales, ya en gran parte abandonados por el retiro en el bosque. Esta práctica de renunciación era ya antigua en tiempos de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, según se deduce del mismo texto. Hablando del gran *ātman* que es “señor de todo, soberano de todo, rey de todo”, dice:

Los brahmanes desean conocerlo mediante el estudio del Veda, mediante los sacrificios, las limosnas, el ascetismo, el ayuno. El que ha llegado a conocerlo se convierte en un sabio. Deseando que él sea su mundo, los ascetas abandonan sus hogares. Y por eso los antiguos, conociendo esto, no deseaban descendencia pensando: ¿qué haremos con descendencia nosotros cuyo mundo es el *ātman*? Liberándose del deseo de hijos, del deseo de riquezas, del deseo de otro mundo, llevan una vida mendicante.¹³

El renunciante tiene que mendigar para subsistir y abandona el mundo, es decir no cumple ninguna regla social, para que únicamente el *ātman* se convierta en su mundo. Las normas mundanas ya no se cuentan para el *samnyāsin*. El paso primero en el camino de *samnyāsa* es el abandono del hogar y de la esposa, así sea este hogar una ermita en el bosque. Se cuenta de esta manera en dos secciones de la misma *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, cómo el sabio Yajñavalkya decidió un día abandonar su casa y así se lo comunicó a su esposa Maitreyí, quien antes de permitirle dejar la casa le pidió instrucción en los conocimientos secretos, los que le fueron comunicados por el sabio.¹⁴

El ascetismo es también un modo de purificación, “aque- llos que han comprendido el significado del conocimiento del Vedanta, ascetas (*yati*) de naturaleza purificada por el *samnyāsa yoga*, ellos son liberados de la muerte al final de los tiempos, en el mundo de Brahma”.¹⁵ La disciplina de la renunciación (*yoga*) llega también a interiorizarse como se había interiorizado el sacrificio, que ahora es el sacrificio del *ātman*. La

¹³ Br. U. 4.4.22, tr. F. Tola.

¹⁴ Br. U. 2.4; 4.5.

¹⁵ Mu. U. 3.2.6.

renunciación se practica mejor internamente y el abandono más difícil de realizar es el de los procesos mentales, “el que sabe esto es un verdadero *saṃnyāsīn* y un verdadero yogui, y un practicante del ‘sacrificio del *ātman*’. Así como no hay nadie que toque a prostitutas que entran en una casa vacía, así aquel que no toca los objetos de los sentidos que entran en él (por la percepción) es un (verdadero) asceta y yogui y practicante del sacrificio del alma”.¹⁶

Tenemos ya, como decíamos, con el concepto de renunciación y abandono, completo el conjunto de elementos que conforman el complejo “asceta”, la imagen del *sādhu* que mencionamos en un principio. La literatura clásica ha recogido esta imagen y nos la presenta como uno de los personajes favoritos e imprescindibles en cualquier historia. El asceta ermitaño o vagabundo figura en la literatura india, como dijimos, desde el *Rig Veda*, y los *ṛṣis* védicos se nos presentan ciertamente como *vānaprasthas*. El *Ramāyana* y el *Mahābhārata* retratan una multitud de ermitaños, y después la literatura cortesana también los utiliza. De esta imagen presentada en la literatura tanto religiosa como profana sobresalen ciertas características, las mismas que ya habíamos mencionado: el poder mágico de *tapas*, el apego absoluto a la verdad, y la castidad más rigurosa. Las tres características son usadas con éxito como motivos literarios y las tres representan la fuerza del asceta. Una de las tramas más comunes en la literatura india es la del anacoreta que pierde la fuerza ganada mediante las austeridades de muchos años por ceder a las tentaciones y dejarse llevar por la ira o la lujuria, tentaciones muchas veces propiciadas por los propios dioses, temerosos de que el poder del *tapas* del asceta cause la destrucción del cielo.

El asceta nunca dice una falsedad y por la fuerza de la verdad (*satya*) así mantenida, todo lo que diga se cumplirá. Así un motivo frecuentísimo es el de la maldición de cumplimiento inevitable pronunciada por uno de estos personajes. Cediendo a su ira y pronunciado esa maldición, la fuerza ganada disminuye y el universo puede mantenerse estable. Otro motivo de gran popularidad es el del asceta y la joven bellísima, ser

¹⁶ Mai. U. 6.10.

sobrenatural o simplemente humana, a la vista de la cual derrama su simiente, perdiendo así el poder acumulado tras larguísimos años de castidad. El asceta de la literatura no está, sin embargo, claramente identificado ni como *saṃnyāsin*, ni como *vānaprastha*, porque, después de todo, la imagen de este asceta puede ser la de cada uno de ellos. Esencialmente, como dijimos, es difícil separar la condición de *vānaprastha* de la de *saṃnyāsa*. Entre ellas no hay una diferencia de calidad sino de grado. Los dos estados son de ascetismo que, en última instancia, es el centro del fenómeno. Los textos mencionan una gran variedad de clases de ascetas,¹⁷ lo que complica grandemente la tarea de identificar los distintos grupos y sus prácticas. Ni siquiera Manu distingue con precisión los dos estadios, ya que exige de uno y otro cierto número de actividades comunes. Las diferencias no ocultan la identidad esencial en el ascetismo de *saṃnyāsa* y *vānaprastha*.

La principal diferencia entre el ermitaño y el renunciante es que el primero todavía está obligado a realizar los sacrificios (sin derramamiento de sangre),¹⁸ mientras que el segundo tiene que abandonar esta práctica.¹⁹ Otras diferencias son que el ermitaño mantiene una morada o refugio, aun cuando de extrema sencillez,²⁰ y el renunciante debe vagar sin establecerse permanentemente en ningún sitio.²¹ El ermitaño puede mantener a su esposa consigo si lo desea,²² el renunciante debe estar siempre solo.²³ Finalmente el *vānaprastha* puede comer únicamente lo que recoge en el bosque,²⁴ mientras que el *saṃnyāsin* tiene que mendigar comida cocinada.²⁵ Como dijimos, la diferencia entre los dos *āśrama*, es una diferencia de grado y no de calidad. Entonces, surge la pregunta

¹⁷ Vide H. D. Sharma, *Contributions to the history of Brahmanical asceticism (saṃnyāsa)*, Poona, Oriental Book Agency, 1939, p. 176, y B. C. Law, "A short account of the wandering ascetics (parivrājakas) in India in the sixth century B.C.", *Journal of the Bihar Research Society*, vol. 53, pp. 17-25.

¹⁸ *Manu*, 6.9-12.

¹⁹ *Manu*, 6.43.

²⁰ *Manu*, 6.7.

²¹ *Manu*, 6.41-42.

²² *Manu*, 6.3.

²³ *Manu*, 6.42.

²⁴ *Manu*, 6.13 y 16.

²⁵ *Manu*, 6.56.

¿Por qué establecer un cuarto āśrama, cuando el tercero puede acomodar las distintas clases de ascetas, ordenadas únicamente según su grado de austeridad? La pregunta no es fácil de contestar, y probablemente no tenga una respuesta plenamente aceptable.

Ya vimos que el ascetismo ha existido desde tiempos muy antiguos en la tradición aria. Se puede decir con visos de probabilidad que la transformación de la religión védica de un ritualismo en un misticismo fue realizada por los *vānaprastha*, los ascetas retirados en el bosque. ¿Cuál es la razón entonces de *saṃnyāsa*? Creo que la respuesta debe buscarse examinando las condiciones sociales imperantes en la época. Hemos visto dos esquemas cuatripartitos, el de los cuatro fines de la vida y el de las cuatro etapas de la vida. Los dos fueron en un principio tripartitos y a los dos se les agrega una cuarta categoría que rebasa las otras tres: a *kāma*, *artha* y *dharma* se añade *mokṣa*; a *brahmacārya*, *gṛhastha* y *vānaprastha* se añade *saṃnyāsa*. Los esquemas son superados en el nivel superior por una categoría que niega las tres primeras y se opone a ellas pero que también es su culminación. Hay otro esquema cuatripartito que también debemos considerar para intentar dar una respuesta a nuestra interrogante. Este esquema también se compone curiosamente de tres elementos más un cuarto que se opone a ellos. Únicamente que aquí el esquema original es rebasado en el nivel inferior y no en el superior. Nos referimos a los cuatro *varṇa*. Los tres *varṇa* de *dvijas* tienen debajo a la masa informe de los *śūdra*, una categoría que también niega y se opone a las otras tres. Pese a esta similitud en el ordenamiento de las categorías, no es posible establecer una correspondencia paralela entre los esquemas. Pero el problema del origen de *saṃnyāsa* puede todavía considerarse introduciendo el esquema de los *varṇa*.

La tradición brahmánica explícitamente dice que el esquema de los cuatro *āśramas* es únicamente para los *dvija*.²⁶ Sin embargo, está claro que la tradición del ascetismo era universal y que no se confinaba a los tres *varṇas* superiores. En la misma época en que se componían los *Āraṇyaka* y las Upani-

²⁶ *Manu*, 6.1.

şad existían grupos de ascetas que no aceptaban la religión védica ni el esquema de los *varṇa*. Los *ājīvika* y los *jaina* son los más conocidos entre muchos otros grupos que practicaban el ascetismo. ¿No es posible suponer que la existencia de gran número de ascetas fuera del brahmanismo influyera el establecimiento de un cuarto *āśrama*? Se han planteado varias opiniones sobre el origen de *saṃnyāsa*. Todas ellas tienen cierto grado de validez pero no se puede decir que ninguna resuelva totalmente el problema. Ya vimos la explicación de Dumont, que propone una especie de evolución natural dentro del ascetismo y cómo la creación de los conceptos *saṃsāra-mokṣa* lleva a la renunciación como único medio de escape del uno y de acceso al otro. Otra opinión explica el establecimiento de *saṃnyāsa* como producto de consideraciones económicas; así R. E. Hume llega a decir que el esquema de los *āśrama* con el renunciante en último término, y como pasos subsiguientes y obligatorios, fue instaurado para proteger los ingresos de los brahmanes.²⁷ Otros autores no son tan radicales en sus juicios, pero sí creen que la obligatoriedad secuencial de los *āśrama* se implantó para prevenir que grandes números de hombres en edad productiva abandonaran la sociedad en perjuicio de la economía. Esta opinión se puede apoyar en los textos clásicos que recalcan la posición del *gṛhastha* como el estado más importante y del que dependen todos los demás.²⁸

Yo creo que a estas consideraciones sobre el problema de la existencia de un cuarto estado, se puede añadir otra que introduzca el hecho de la presencia de ascetas no brahmánicos. Los *dvija* ya tenían sus ascetas en los *vānaprastha*, quienes cumplían con la religión védica y aceptaban el orden social imperante. Los nuevos ascetas, los *saṃnyāsin*, abandonan los sacrificios y los *varṇa*. ¿Qué los distingue entonces de los ascetas no brahmánicos? ¿No se podría pensar que la institución de *saṃnyāsa* puede deberse a un deseo de recuperar para el orden brahmánico a todos los ascetas? ¿O tal vez se trataría de

²⁷ *The thirteen principal Upanishads*, tr. R. E. Hume, Oxford University Press, 1921, p. 59, n. 1.

²⁸ *Manu*, 6.89-90.

adquirir otra vez para los *dvija* el prestigio del poder mágico de *tapas*, ahora compartido por muchos otros? Creo que estas sugerencias se pueden sumar a las otras explicaciones de los dos estados de ascetismo en el esquema de los *āśrama*.