

Káñina

ISSN: 0378-0473

ISSN: 2215-2636

Universidad de Costa Rica

Morales Harley, Roberto
La iliada y el mah#bh#rata: un diálogo intercultural
Káñina, vol. 42, núm. 2, 2018, Julio-Septiembre, pp. 257-279
Universidad de Costa Rica

DOI: <https://doi.org/10.15517/RK.V42I2.35257>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44262055013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



LA ILÍADA Y EL MAHĀBHĀRATA: UN DIÁLOGO INTERCULTURAL¹

The Iliad and the Mahābhārata: A Cross-Cultural Dialogue

Roberto Morales Harley²

RESUMEN

La *Ilíada* y el *Mahābhārata* son ambos textos épicos. Además de la temática guerrera y la presencia de un ideal heroico, se pueden trazar entre ellas una serie de paralelismos, en relación tanto con los personajes principales como con la trama. El artículo propone, sobre la base de la teoría de la interculturalidad de Pannikar, que estos textos presentan coincidencias significativas, las cuales, sin importar si son resultado de un encuentro cultural concreto, permiten una mejor comprensión de cada obra en su respectiva tradición literaria.

Palabras clave: *Ilíada*, *Mahābhārata*, literatura épica, literatura comparada, teoría de la interculturalidad.

ABSTRACT

The *Iliad* and the *Mahābhārata* are both epic texts. Besides the war theme and the presence of a heroic ideal, a series of parallelisms can be traced between them, regarding both the main characters and the plot. The paper proposes, on the basis of Pannikar's cross-cultural theory, that these texts present meaningful coincidences which, regardless of them being the result of an actual cultural encounter, allow a better understanding of each work within its own literary tradition.

Key Words: *Iliad*, *Mahābhārata*, epic literature, comparative literature, cross-cultural theory.

¹ Trabajo presentado en el II Congreso de Literatura Comparada.

² Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura. Costa Rica.

Correo electrónico: Roberto.moralesharley@gmail.com

Recepción: 26-08-2016 Aceptación: 25-10-2016



[Odiseo a Aquiles]

παύε', ἔα δὲ χόλον θυμαλγέα

“desiste y renuncia a la cólera que aflige el ánimo”

(*Il.* IX, 260; traducción del autor)

[Bhīṣma a Duryodhana]

anvapadyasva tattāta māmanyuvaśamanvaṇaḥ

“acéptalo, ‘padre’; no sigas el dominio de la cólera”

(*MBh.* V, 123.2; traducción del autor)

1. Introducción

En 1853, el filólogo y comparatista alemán Adalbert Kuhn postula, por primera vez, la equivalencia de la fórmula homérica κλέφος ἄφθιτον con la fórmula védica *śravo 'kṣitam*, ambas con el significado de “gloria imperecedera”. A partir de este momento, se inicia una línea investigativa en torno a la comparación, tanto de forma como de contenido, entre textos de la literatura épica, particularmente aquellos que pertenecen al ámbito indoeuropeo.

Como parte de esta tendencia, el propósito del presente trabajo es comparar algunos personajes y acciones de la *Ilíada* y el *Mahābhārata*. Como es sabido, la *Ilíada* narra un episodio de la guerra de Troya, en la que, cerca del 1184 a. C., de acuerdo con el mito, participaron griegos y troyanos. A través de 24 cantos, el relato desarrolla la cólera de Aquiles, la cual resulta en una serie de penalidades tanto para su bando como para el propio protagonista.

Por su parte, el *Mahābhārata* narra la batalla de Kurukṣetra, que, en torno al 3102 a. C., según el mito, enfrentó a Pāṇḍavas y Kauravas. Sus 18 libros abarcan desde el origen de los combatientes hasta su último viaje al otro mundo. Los contenidos son los siguientes: 1) Ādiparvan (libro del comienzo), leyendas del autor y genealogía de los Bhāratas; 2) Sabhaparvan (libro del salón), Yudhīṣṭhira, el hermano mayor de los Pāṇḍavas, pierde en dos ocasiones todos sus bienes jugando a los dados; 3) Vanaparva (libro del bosque), narra los 12 años de exilio; 4) Virāṭaparvan (libro de Virāṭa), los cinco hermanos, Yudhīṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula y



Sahadeva, junto con su esposa común, Draupadī, deben mantener su identidad oculta en la corte del rey Virāṭa; 5) Udyogaparvan (libro de las embajadas), hay un intento frustrado de paz, defendido principalmente por Kṛṣṇa; 6) Bhīṣmaparvan (libro de Bhīṣma), comienza la guerra y Bhīṣma, el abuelo de los primos, es el general de los Kauravas durante los días 1-10 de la guerra; 7) Droṇaparvan (libro de Droṇa), Droṇa, el maestro de los primos, es el general durante los días 11-15; 8) Karṇaparvan (libro de Karṇa), Karṇa, el mejor guerrero de los Kauravas, es el general durante los días 16-17; 9) Śalyaparvan (libro de Śalya), Śalya, un rey aliado, es el general durante el día 18, en el que el duelo entre Bhīma y Duryodhana pone fin a la guerra; 10) Sauptikaparvan (libro del ataque nocturno), tras su derrota, un grupo de Kauravas da muerte a los sobrevivientes del bando contrario mientras duermen; 11) Strīparvan (libro de las mujeres), las mujeres lamentan a los muertos; 12) Śāntiparvan (libro de la paz), Yudhīṣṭhira es coronado como rey; 13) Anuśāsanaparvan (libro de la enseñanza), Yudhīṣṭhira recibe los consejos de Bhīṣma, quien yace en un lecho de flechas en el campo de batalla; 14) Āśvamedhikaparvan (libro del sacrificio del caballo), en el ritual, se deja a un caballo correr libremente y se considera que su recorrido marca la extensión de los dominios del rey; 15) Āśramavāsikaparvan (libro de la ermita), los ancianos se retiran a vivir el resto de sus días en el bosque; 16) Mausalaparvan (libro de los mazos), muere todo el pueblo de Kṛṣṇa; 17) Mahāprasthānikaparvan (libro del gran viaje), tras un próspero reinado, Yudhīṣṭhira marcha al Himalaya; 18) Svargārohaparvan (libro del ascenso al cielo), Yudhīṣṭhira encuentra a sus amigos en el cielo.

En la presente propuesta, se plantea la comparación de ocho personajes de cada texto: para la *Ilíada*, los griegos Agamenón, Menelao, Aquiles, Áyax y Diomedes, así como como los troyanos Príamo, Paris y Héctor; para el *Mahābhārata*, los Pāṇḍavas Yudhīṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva, así como los Kauravas Dhṛtarāṣṭra, Duryodhana y Karṇa.

Adicionalmente, se postula la interrelación de cuatro acontecimientos clave que aparecen en cada una de las obras: a) la despedida del personaje femenino (Héctor y Andrómaca frente a Karṇa y Kuntī), b) los discursos de embajada (Odiseo, Fénix y Áyax frente a Kṛṣṇa, Bhīṣma, Droṇa, Vidura y Dhṛtarāṣṭra), c) la muerte del personaje masculino (Patroclo frente a Abhimanyu), y d) el duelo entre héroes (Aquiles y Héctor frente a Arjuna y Karṇa).



2. Épica comparada

Existen varios estudios que ponen en relación la épica griega con la épica sánscrita. En este sentido, las líneas investigativas más desarrolladas quizás han sido, por una parte, la comparación de la historia de Odiseo y Penélope con la de Nala y Damayantī, una de las interpolaciones del *Mahābhārata*; y, por otra, la comparación de la *Odisea* con el *Rāmāyaṇa*. Muchas veces, estos trabajos se han enfocado desde la mitología comparada indoeuropea; sin embargo, existen también ejemplos de abordajes interculturales, centrados, no en fuentes y difusiones, sino en “análogos, influencias y préstamos” (Doniger, 1999, p. 4; traducción del autor).

A continuación, se reseñan algunos de los trabajos sobre literatura comparada que se han centrado específicamente en la relación entre la *Ilíada* y el *Mahābhārata*.

Antoine (1959), uno de los pioneros en este tipo de estudios, advierte que las diferencias entre la épica griega y la épica sánscrita son cuantitativa y cualitativamente superiores a las semejanzas. No obstante, indica ya algunos temas comunes que serán relevantes para los estudios posteriores. Por ejemplo:

- 1) El ultraje del cadáver (1959, p. 99): en la *Ilíada*, Aquiles arrastra el cadáver de Héctor; en el *Mahābhārata*, Bhīma, habiéndole roto el muslo de un golpe, pisa la cabeza del moribundo Duryodhana.
- 2) La afrenta del héroe (1959, pp. 97-99): en el texto griego, Paris ofende a Menelao con el rapto de Helena y Agamenón injuria a Aquiles con la toma de Briseida; en el texto sánscrito, Duryodhana humilla a los Pāṇḍavas al arrastrar en público a Draupadī.
- 3) La educación del héroe (1959, pp. 99-100): Aquiles recibe sus conocimientos sobre la heroicidad de su preceptor Fénix; los Pāṇḍavas, al igual que sus primos, son instruidos por el maestro Droṇa.
- 4) La reflexión sobre el destino (1959, pp. 103-104): en la conversación de Héctor con Andrómaca, se aprecia la influencia de Μοῖρα (destino) en los acontecimientos; en la conversación de Dhṛtarāṣṭra con Sañjaya, se enfatiza el papel de *Dāiva* (destino). En el



mundo indio, *Dāiva* es el destino como facultad divina, en oposición a *Svabhāva*, el destino como esfuerzo humano.

En una publicación que ha alcanzado renombre, no solo por la ejemplificación de la ideología de las tres funciones, sino también por el pormenorizado análisis del *Mahābhārata*, se encuentra una observación de Dumézil (1977, p. 121) relevante para la comparación con la *Ilíada*: el encuentro de Aquiles y Príamo guarda cierta semejanza con el de Karṇa y Kṛṣṇa. Se trata de encuentros emotivos en que una figura de autoridad del bando contrario suplica al héroe. A este respecto es interesante que, en dicho estudio, no se aluda al paralelismo entre los encuentros de Héctor y Andrómaca, por un lado, y de Karṇa y Kuntī, por otro.

Por su parte, Jamison (1994, p. 7) compara el duelo de Menelao y Paris por Helena con el ultraje de Draupadī. Sobre la base de la tipología india del matrimonio, aborda, desde una perspectiva indoeuropea, el rapto de Helena, el cual, generalmente, ha sido explicado a partir de la noción griega de hospitalidad. En ese sentido, se trata de un enfoque novedoso. Cabe destacar que, para el mundo indio, *Las leyes de Manu* (III, 20-21) establecen nueve formas de matrimonio: Brāhma (la de los brahmanes), Daiva (la de los dioses), Ārsha (la de los *ṛṣis*), Prājāpatya (la de Prājāpati), Āsura (la de los *āsuras*), Gāndharva (la de los *gāndharvas*), Rākṣasa (la de los *rākṣasas*), Paiśāka (la de los *paiśākas*) y Svayamvara (la que permite a la mujer elegir a su esposo).

Picklesimer (1998, pp. 183-198), en uno de los planteamientos más llamativos, sostiene, no la correspondencia entre la *Ilíada* y el *Mahābhārata*, sino entre el “ciclo épico” troyano y esta epopeya sánscrita. Así, las *Ciprias* corresponderían a los libros I-V del *Mahābhārata*; la *Ilíada*, al libro VI; la *Etiópida*, a los libros VII-VIII; la *Pequeña Ilíada*, a los libros IX-XI; y el *Saco de Troya*, a los libros XII-XVIII. Si bien esta óptica facilita el trabajo comparativo con el *Mahābhārata* como un todo, dificulta el establecimiento de otras semejanzas presentes en episodios aislados. A manera de ejemplo, la embajada de la *Ilíada* cuenta con una clara contraparte india en el libro V, que supuestamente correspondería a acontecimientos previos.

En cuanto a los personajes, Picklesimer compara a Aquiles con Bhīṣma (1998, p. 190), en razón de su muerte por flechas; y a Patroclo con Kṛṣṇa (1998, p. 194), en virtud de su parentesco con el héroe, pues estos personajes son cercanos, respectivamente, a Aquiles y a Arjuna.



También la muerte de personajes principales es fuente de puntos de contacto en la obra de Allen (2004, p. 35), quien relaciona la muerte de Héctor a manos de Aquiles, merced a la intervención de Atenea, con la muerte de Bhīṣma a manos de Arjuna, gracias a la intervención de Śikhaṇḍin. En ambos casos, se da la participación de un personaje femenino. En el *Mahābhārata*, además, este es el único ejemplo de participación femenina en la muerte de un héroe.

Entre las publicaciones más recientes, se encuentran Guy (2007, p. 139), quien compara la persecución de Héctor por parte de Aquiles con la persecución de Jayadratha por parte de Arjuna; y West (2007, p. 411), quien señala el hecho de que, en la poesía indoeuropea, el héroe no corresponde al rey. Tal afirmación resulta fundamental para la presente propuesta, debido a que, en la *Ilíada*, Agamenón y Príamo son reyes, pero Aquiles y Héctor son los héroes (Aquiles es rey en su tierra, pero en la obra su rol es el de héroe); y, en el *Mahābhārata*, Yudhiṣṭhira y Dhṛtarāṣṭra son reyes, pero los héroes son Arjuna y Duryodhana.

En síntesis, se puede afirmar que, de acuerdo con la bibliografía consultada, al menos dos de los cuatro temas aquí propuestos para la comparación ofrecen un aporte original al estado actual de conocimientos, a saber, la despedida del personaje femenino y los discursos de embajada. Adicionalmente, cabe destacar que el enfoque teórico elegido, el cual pone a dialogar los textos literarios desde sus respectivos contextos culturales, no ha sido utilizado para la comparación de la épica griega y la sánscrita.

3. Teoría de la interculturalidad

Panikkar (2000b, p. 27) explica esta teoría en los siguientes términos: “la base de mi investigación se apoya en una actitud filosófica intercultural que intenta llegar al núcleo mismo del ser humano destilando de las sabidurías de más de una cultura”. Su metodología parte de la premisa de que, como en la fábula esópica de las dos alforjas, es más fácil detectar los mitos de los otros que los propios. Estos últimos suelen pasar desapercibidos, debido a la necesidad de *participación* implícita en el mito: el mito “es mito sólo para aquellos que creen en él” (Panikkar, 2000b, p. 30).



Para aproximarse a dicha idea de participación, se puede partir de una serie de cualidades esenciales del mito (reelaboradas a partir de Panikkar, 2000b, pp. 27-36):

- 1) El mito no es *conceptual*, sino *simbólico*: no se queda en el significado, sino que aspira al sentido.
- 2) El mito no es *informativo*, sino *narrativo*: no brinda contenido, sino una forma de relato sobre la realidad.
- 3) El mito no es *sujeto* ni *objeto* de conocimiento: es anterior a dicha escisión epistemológica.
- 4) El mito no es *subjetivo* ni *objetivo*: es intersubjetivo, para mediar en la relatividad cultural.
- 5) El mito es *fundamental*: está en el origen de cada cosmovisión.
- 6) El mito es *holístico*: representa una experiencia total de vida.

De acuerdo con Pannikar (2000b, p. 34), el análisis intercultural debe partir de la traducción, como primera etapa: “si queremos conocer aquella cultura debemos intentar captar lo que el mito dice en aquella cultura”. Se trata, en este caso, de una traducción que no se limita a los textos, sino que pretende poner a dialogar los contextos en que estos se ubican. Esta representa la segunda etapa del análisis: sobre la base de esta traducción contextual, conseguir, más allá de la captación del significado de las palabras, la aprehensión del sentido del texto. Dicho de otro modo, la integración del ámbito del *λόγος* con el del *μῦθος*, entendidos estos, no como opuestos dialécticos (dualismo), ni como síntesis dialéctica (monismo), sino como *advaita* (no dualismo). La última etapa analítica es propiamente la hermenéutica del mito. Para Panikkar (2000b, p. 40), esta se ha de apegar a una única regla: “*Lo interpretado*, pero sobre todo *los interpretados* (pues los mitos relatan acciones en las que sus protagonistas encontraron un cierto sentido), *debe(n) reconocerse en la interpretación*”.

La teoría de la interculturalidad no implica nunca una transculturalidad, en el sentido impositivo de transferencia cultural en una u otra dirección.



Ni siquiera la razón es transcultural. De no llevar la escafandra de la propia cultura nos ahogaríamos cuando buceamos en otras aguas. Nuestra cultura es una tercera piel (la segunda es el entorno ecológico). La naturaleza humana es cultural. La cultura no es un aditamento artificial del hombre, como un cierto evolucionismo sutilmente presupone. El hombre es un animal cultural, la cultura le es natural y las culturas son distintas, aunque no incommunicables. Hay *invariantes humanos...*, pero no hay *universales culturales* de vigencia absoluta.

En cambio, lo que podemos y debemos afanosamente cultivar es la *interculturalidad*. Es ésta la que ampliará, reformará, profundizará y aún hará explotar nuestra percepción del mundo y de las cosas estableciendo una simbiosis entre acción y contemplación (Panikkar, 2000a, p. 14).

El ideal es, más bien, el diálogo intercultural:

El diálogo intercultural trasciende (no niega) los fueros del *logos* tanto como los del *mythos*. No olvidemos que *mythos* y *logos* significan palabra. Dialogar es tanto cantar juntos y contarse experiencias y parábolas como discutir contenidos intelectuales (Panikkar, 2000b, p. 46).

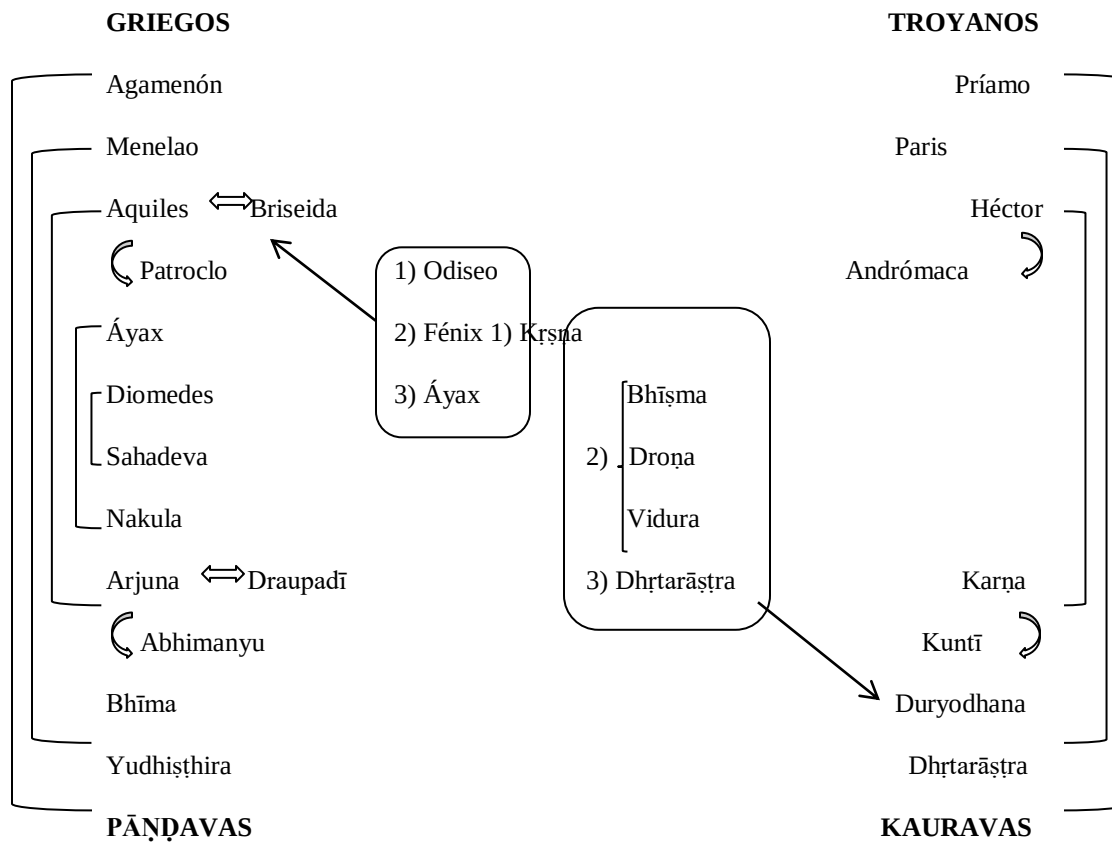
En este marco, el diálogo entre los mitos de la *Ilíada* y los mitos del *Mahābhārata* puede ofrecer una visión más amplia de cada uno de estos textos épicos en determinados aspectos que, al haber sido abordados de manera individual, quizás no han recibido toda la atención que merecen.

4. Comparación de personajes

Para este apartado, se ofrece el siguiente cuadro, en el cual se indica la relación entre los distintos personajes por analizar.



Cuadro 1. Personajes de la *Ilíada* y el *Mahābhārata*



El conflicto de la *Ilíada* es entre el pueblo griego y el pueblo troyano; en el *Mahābhārata*, se trata de un enfrentamiento familiar: los cinco hermanos Pāṇḍavas hacen frente a sus cien primos Kauravas.

En el bando de los Pāṇḍavas, hay cinco personajes, ubicados en orden descendente, tanto por edad como por condición social. Así, según Dumézil (1977), si bien todos los hermanos pertenecen a la clase de los *kṣatriyas* (guerreros), Yudhiṣṭhira tiene rasgos de *brahmán* (sacerdote); Bhīma y Arjuna, propiamente de *kṣatriyas* (guerreros); Nakula y Sahadeva, de *vaiśyas* (ganaderos, agricultores, comerciantes). Los *vaiśyas*, que originalmente se dedicaban a la ganadería, con el tiempo incursionaron en la agricultura y el comercio. *Brahmán*, *kṣatriya*, *vaiśya* y *śūdra* (sirviente) constituyen los cuatro *varṇas* (colores) del Vedismo (*Rig Veda* X, 90) que se convertirán en las cuatro *jātis* (nacimientos) del Hinduismo.



La condición de cada guerrero se relaciona con el dios que lo engendra: Yudhiṣṭhira es hijo de Dharma (dios del deber); Bhīma, de Vāyu (dios del viento); Arjuna, de Indra (rey de los dioses); Nakula y Sahadeva, de los Ásvins (dioses gemelos). Adicionalmente, la etimología de cada nombre enfatiza la función del personaje: Yudhiṣṭhira, de YUDH (combatir) y *sthira* (fuerte) significa “el fuerte en el combate”; Bhīma, de BHĪ (temer), significa “el terrible”; Arjuna, de RJ (brillar), significa “el brillante”; Nakula es “mangosta” y Sahadeva es “acompañado por un dios”.

En esta lectura intercultural, se plantea que los cinco hermanos que sobresalen en su familia guardan alguna similitud con cinco guerreros griegos que destacan en su pueblo. Cuatro de ellos, a saber, Agamenón, Aquiles, Áyax Telamonio y Diomedes, son los únicos héroes de la *Iliada* que reciben el calificativo de ἄριστος Ἀχαιῶν (mejor de los aqueos) (Nagy, 1999, p. 32). A estos cuatro, es preciso añadir a Menelao, quien, en calidad de esposo de Helena, representa un rol de primer orden en la trama narrativa.

Con respecto a la jerarquización de los personajes griegos, Agamenón, sin lugar a dudas, es el *primus inter pares*: Néstor le recuerda a Aquiles que, si bien él es más fuerte por ser hijo de una diosa, Agamenón es superior por reinar sobre más hombres (*Il.* I, 280-281). Todos los líderes griegos son nobles, pero Agamenón es el principal; del mismo modo, todos los Pāṇḍavas son hermanos, pero Yudhiṣṭhira es el mayor (en realidad, el hermano mayor es Karṇa, quien se ha aliado con los Kauravas porque ellos no dan importancia a su origen de cochero).

En segundo término, se sitúa Menelao. Este es el único caso de vínculo familiar entre los personajes centrales del bando griego: Menelao es hermano de Agamenón, al igual que Bhīma lo es de Yudhiṣṭhira. Ahora bien, la similitud va más allá: ambos son descritos como fuertes guerreros. En la *Iliada* (II), se contrasta el valor de Menelao con la cobardía de Paris, principalmente a través del empleo de epítetos que resaltan su proximidad con el dios Ares. En el caso de Bhīma, el *Mahābhārata* (III) menciona como su técnica bélica distintiva el arrancar los árboles desde la raíz para arrojarlos a sus enemigos. Esta facultad se explica porque Bhīma es hijo de Vāyu, el dios del viento.

Seguidamente, aparece el héroe: Aquiles, en la *Iliada*; Arjuna, en el *Mahābhārata*. Pese a que los cinco hermanos Pāṇḍavas tienen como esposa común a Draupadī, esta siente preferencia



por Arjuna (Dumézil, 1977: 109). Más aún, Draupadī ha sido víctima de una afrenta al ser llevada a rastras hasta el salón donde se ha disputado el juego de dados (*MBh.* II, 69). La reina, hasta el momento, solo había aparecido en público con ocasión de su *svayamvara* (forma de matrimonio real en que la novia elige a su esposo). Este mal trato afecta a los Pāṇḍavas, en especial a Arjuna. Por su parte, Aquiles mismo es objeto de una afrenta cuando Agamenón, tras haber perdido a Criseida, le arrebató a Briseida (*Il.* I). Adicionalmente, ambos héroes cuentan con un allegado a quien tienen en muy alta estima y por quién toman parte central en los acontecimientos: Aquiles tiene a su amigo Patroclo; Arjuna, a su hijo Abhimanyu (en el caso de Arjuna, también juega un papel primordial Kṛṣṇa, quien, en la *Bhagavad Gītā*, lo convence de ir a la batalla).

Los últimos griegos en la ecuación son Áyax Telamonio y Diomedes, cuya condición es tan similar que incluso, en el combate celebrado durante los funerales de Patroclo, reciben premios iguales (*Il.* XXIII, 822-823). Estos son los mejores héroes durante la ausencia de Aquiles. Sin embargo, se aprecia cierta superioridad de Áyax Telamonio, no solo por ser mayor en edad, sino también dado que sus naves, al igual que las de Aquiles, se encuentran en uno de los extremos del campamento griego (*Il.* VIII, 220-226), es decir, en una posición más vulnerable. Áyax Telamonio y Diomedes, pues, son, en cierta medida, parecidos a Nakula y Sahadeva, respectivamente.

En el bando de los Kauravas, hay un rey, encargado de la administración del reino, y un príncipe, que toma parte en la lucha: Dhṛtarāṣṭra y Duryodhana, respectivamente. De manera análoga, entre los troyanos, Príamo rige la ciudad y Paris pelea. El personaje de Paris no posee, en absoluto, la fiereza de Duryodhana. No obstante, el duelo entre Paris y Menelao, con la intervención de Afrodita (*Il.* III) es paralelo al de Duryodhana y Bhīma, en que este último destroza los muslos de su oponente para cumplir su juramento (*MBh.* II). En ambos casos, es gracias a un ardid que los héroes salen bien librados.

Karṇa y Héctor son rivales dignos, respectivamente, para Arjuna y Aquiles. Karṇa es, en realidad, el hermano mayor de los Pāṇḍavas (*MBh.* V). En el caso de Héctor, a pesar de que no es un héroe *stricto sensu*, es el troyano a quien más aprecian los dioses (*Il.* XXIV). Asimismo, los duelos entre estas parejas de personajes guardan estrecha similitud. Por último, tanto Karṇa



como Héctor tienen una emotiva despedida de un personaje femenino de quien son parientes: el primero, de su madre Kuntī; el segundo, de su esposa Andrómaca.

5. Comparación de acontecimientos

5.1. Despedida del personaje femenino

5.1.1. “Encuentro de Héctor y Andrómaca” (Il. VI, 390-493)

En las puertas Esceas, Héctor se encuentra con su esposa Andrómaca antes de marcharse de nuevo a la batalla. Andrómaca viene acompañada de una sirvienta y de su hijo Astianacte. El nombre del pequeño, compuesto de ἄστυ (ciudad) y ἄναξ (señor), remite a la misma idea de “protección” que se aprecia en el nombre de su padre: Héctor es un *nomen agentis*, derivado de ἔχω (proteger).

La sonrisa de Héctor y las lágrimas de Andrómaca le confieren al encuentro un matiz emocional no muy distinto del que se observa en el encuentro de Karṇa y Kuntī. Lo mismo ocurre cuando el penacho de Héctor asusta al pequeño Astianacte y la reacción de sus padres es reírse del hecho. Quizás lo más emotivo son los gestos de despedida: es la última vez que Héctor besa y mece a su hijo, la última vez que acaricia a su esposa.

El padre y los siete hermanos de Andrómaca murieron a manos de Aquiles; la madre, de muerte natural. Héctor es la única familia que le queda a esta mujer. Intentando proteger al protector, Andrómaca aconseja a Héctor reunir al ejército junto al cabrahígo, el punto más accesible de la ciudad; pero el héroe se reúsa, aduciendo el valor como impulso para el enfrentamiento.

5.1.2. “Encuentro de Karṇa y Kuntī” (MBh V, 145-146)

Kuntī le revela a Karṇa que ella es su madre. Siendo ella muy joven, tuvo, en unión con Sūrya (el dios Sol), un niño que nació vistiendo una armadura y unos aretes. Estos aretes, cuyo poder consiste en hacer invencible a aquel que los porte, son responsables por el nombre del



héroe: en sánscrito, Karṇa significa “oreja”. Kuntī pone a su hijo en una canasta y deja ir la canasta por un río.

Karṇa es recogido y adoptado por un *sūta*. Este término, referido tanto al “cochero” (el ἵνιοχος griego) como al “bardo” (el ἀοιδός griego), parece haber significado originalmente “compañero del rey” (Pathak, 2006, p. 134). Biarreau (2000, p. 166) señala que el *sūta* nace la unión de un *brahmán* (sacerdote) y un *kṣatriya* (guerrero). Por su parte, Thapar (2010, p. 133) habla de una larga tradición de bardos (en sánscrito, *sūtas* o *māgadhas*) que, en época de los *Vedas*, poseían un estatus elevado, próximo al del *rājā* (rey), pero, para época de *Las leyes de Manu*, eran asociados a una *sankīrṇajāti* (clase mixta). Este último es el sentido de *sūta* aplicado a Karṇa: de clase mixta y, por tanto, inferior a la de sus hermanos.

La etimología de la palabra *sūta* es incierta (Thapar, 2010, p. 718): podría proceder de la raíz SU (impeler, consagrar, procrear) o del sustantivo *sūtra* (hilo), puesto que las genealogías son hilos que unen descendencias; pero podría también guardar relación con el prácrito *sutta* (lo que es oído). El mito hace a los *sūtas* hijos de Pṛthu, rey responsable del inicio de la agricultura. De acuerdo con Thapar (2010, pp. 766-767), es posible que la conciencia histórica, tal y como se manifiesta en la *itihāsa* (“lo que ciertamente fue así”, es la palabra sánscrita para referirse a la *épica*), haya coincidido con el desarrollo de la sociedad agrícola.

Kuntī trata de convencer a Karṇa de que cambie de bando: Karṇa y Arjuna juntos serían como Balarāma y Kṛṣṇa. Incluso el dios Sol le habla a su hijo, para hacerle obedecer el consejo de su madre. Karṇa responde con enojo, porque la mentira de Kuntī (esto es, el no haberle revelado antes su verdadero origen) ha significado para él una vida en la que el honor y la gloria son difíciles de conseguir. Sin embargo, el héroe respeta a su madre y le concede un favor: no matará, durante la batalla, a Yudhiṣṭhira, a Bhīma, a Nakula ni a Sahadeva; únicamente, intentará con todas sus fuerzas dar muerte a Arjuna, pues, de este modo, ya sea Karṇa quien muera o ya sea Arjuna, Kuntī siempre será madre de cinco hijos. Finalmente, Kuntī abraza a Karṇa y acepta su propuesta.

El punto de mayor coincidencia entre el encuentro del héroe indio con su madre y el encuentro del héroe troyano con su esposa es el temor a la opinión de los demás: ¿qué pensarían los enemigos si el héroe no fuera a la guerra? El tema de la indecisión de ir a la guerra es objeto



de un mayor desarrollo en el *Mahābhārata* (VI, 25-42), donde Kṛṣṇa expone a Arjuna la esencia de su mensaje: la acción si apego a resultados.

5.2. Discursos de embajada

5.2.1. “Embajada a Aquiles” (Il. IX, 182-668)

En un momento crítico de la guerra (Héctor se encuentra muy cerca de las naves), los griegos deciden enviar como embajadores a Odiseo, Fénix y Áyax Telamonio para convencer a Aquiles de que deponga su cólera y regresa a la lucha. En compañía de los heraldos Odio y Euríbates, la comitiva se aproxima al campamento de los mirmidones y encuentra a Aquiles tocando la forminge y cantando κλέα ἀνδρῶν (glorias de hombres).

El discurso de Odiseo ofrece la perspectiva del rey y enumera todas las recompensas ofrecidas por Agamenón: pagaderos inmediatamente, siete trípodes, diez talentos, veinte calderos, doce caballos, siete mujeres y a Briseida; y, como compromiso a futuro, mucho oro y bronce, veinte mujeres troyanas, una esposa (Crisótemis, Laódica o Ifianasa) y siete fortalezas. La única condición impuesta por Agamenón es el sometimiento de Aquiles, detalle que Odiseo hábilmente excluye de un discurso, por todo lo demás, casi idéntico al del soberano.

Aquiles responde, en primera instancia, que al día siguiente regresará a Ftía, es decir, que en la elección sobre su destino, según le ha sido revelado por su madre Tetis, opta por νόστος (regreso), en vez de κλέος (gloria). La justificación de su negativa se halla en un rechazo del sistema mismo de la ἀρετή (excelencia): si la τιμή (honor) es intangible y su materialización γέρας (botín) es inestable, no son estas metas por las cuales valga la pena exponer la propia vida.

A continuación, viene el discurso de Fénix que asume el punto de vista del padre a fin de apelar más a las emociones del héroe. En opinión de este anciano guerrero, la παιδεία (educación) se resume en μῦθοι (palabras) y ἔργα (acciones). Consecuentemente, ofrece tres narraciones insertadas que constituyen la puesta en palabras de acciones provenientes de los tres ámbitos conocidos para el héroe épico griego, a saber: su historia personal, del ámbito de los seres humanos; la analogía de las Súplicas, del de los dioses; y el *exemplum* (ejemplo) de



Meleagro, del de los héroes. Ante este discurso, la segunda respuesta de Aquiles es que al día decidirá si regresa o no a Ftía. El enfoque de Fénix logra que el héroe ceda parcialmente.

Finalmente, el breve discurso de Áyax Telamonio se sitúa desde la posición del guerrero y constituye una fuerte crítica hacia la actitud de Aquiles. Le recuerda aspectos fundamentales del código heroico, como la φιλότης (amistad) y la ξενία (hospitalidad), que, en el entorno griego, representan las formas más duraderas de estrechar vínculos interpersonales. En su última respuesta, Aquiles, habiéndose conmovido por las palabras de su compañero guerrero, dice que permanecerá en Troya y peleará cuando los troyanos alcancen las naves. Únicamente la muerte de Patroclo acabará de convencer a Aquiles de regresar a la batalla.

5.2.2. “Embajada a Duryodhana” (MBh V, 1-21; 22-32; 72-139; 160-164)

En el *Mahābhārata*, hay cuatro embajadas, distribuidas a lo largo del libro V. En la primera (1-21), de los Pāṇḍavas a los Kauravas, el brahmán de Drupada señala el mal trato de Duryodhana y los suyos hacia sus primos. En la segunda (22-32), de los Kauravas a los Pāṇḍavas, el *sūta* (cochero) Sañjaya procura evitar una guerra familiar. La tercera y más extensa (72-139), otra vez de parte de los Pāṇḍavas, está a cargo de Kṛṣṇa, el *avatār* (descenso) del dios Viṣṇu.

En atención a la historia principal, después de esta tercera embajada hay que ubicar la despedida de Karṇa y Kuntī. Seguidamente, se encuentra la cuarta embajada (160-164), de parte de los Kauravas, en la que el *kaitavya* (hijo de apostador) Ulūka enfatiza la posición de Duryodhana. Al igual que en la embajada de la *Ilíada*, después de esta tentativa la catástrofe es inminente.

En la embajada de Kṛṣṇa, si bien él es el único *dūta* (embajador), varios personajes ofrecen discursos para convencer a Duryodhana de que no vaya a la guerra. Es posible identificar varios paralelismos entre esta embajada y la embajada a Aquiles en la *Ilíada*.

La intervención de Kṛṣṇa se basa en *dharma* (deber), *artha* (provecho) y *kāma* (deseo), conceptos que, en el Hinduismo, son considerados “fines de la vida”. Si ha de faltar uno, que sea el deseo; si son dos los que se ausentan, que sean el deseo y el provecho. El deber con uno



mismo, con su familia y con su sociedad es la piedra angular de esta ideología. Por su parte, en la embajada a Aquiles, el de Odiseo, esto es, el discurso oficial, se fundamenta en ἀρετή (excelencia), así como en todos los componentes que, sucesivamente, la estructuran: γέρας (botín), que se torna en τιμή (honor), que, a su vez, se convierte en κλέος (gloria). La gran diferencia es que, en el mundo griego, no puede faltar ninguna de las partes, pues cada una depende de la anterior.

Los restantes personajes que presentan discursos son Bhīṣma, Droṇa, Vidura y Dhṛtarāṣṭra. Estos reelaboran la noción de error que Kṛṣṇa ha señalado en Duryodhana: para Bhīṣma, es un error de *māyā* (ilusión); para Droṇa, de *buddhi* (percepción); para Vidura, de *nātha* (protección); y, para Dhṛtarāṣṭra, de no reconocer a Kṛṣṇa como *tīrtha* (refugio).

Es posible sostener un paralelismo entre los discursos de Bhīṣma, Droṇa y Vidura, por un lado, y el de Fénix, por otro. El abuelo Bhīṣma y el preceptor Droṇa tienen con Duryodhana una relación similar a la que Fénix, el preceptor con rasgos paternos, tiene con Aquiles. Más aún, Bhīṣma, por su sabiduría, posee un amplio dominio de las palabras, mientras que Droṇa, en razón de su experiencia, destaca en el ámbito de las acciones. En el caso de Vidura, la semejanza se encuentra en su discurso: así como Fénix se valió de narraciones insertadas, del mismo modo, Vidura recurre a una comparación. El término sánscrito *upamā* (símil) es el empleado para denominar la figura retórica elegida: los padres desprotegidos por su hijo son como los polluelos nacidos del huevo con las alas cortadas.

Si Áyax Telamonio apeló a la amistad y la hospitalidad, Dhṛtarāṣṭra lo hace con respecto a la noción de *tīrtha* (lugar sagrado en dirección al cual se viaja en peregrinación para purificarse). Cabe destacar que el *Mahābhārata* es, en sí mismo, una “narrativa de *tīrtha*”, es decir, que la sola audición de uno solo de sus numerosos pasajes equivale a la acción de peregrinar a un lugar sagrado. Como se observa, en ambos casos, los discursos embajada se sustentan en valores culturales relevantes en cada contexto.



5.3. Muerte del personaje masculino

5.3.1. “Muerte de Patroclo” (Il. XVI, 563-863)

La muerte de Patroclo se apega, en cuanto a su estructura formal, al esquema de la ἀριστεία (momento en que el héroe épico griego demuestra, en gran sumo, su excelencia guerrera): 1) el héroe viste sus armas en preparación para la batalla (130 ss.); 2) mediante su incursión en el bando contrario, inflige bajas significativas e inclina la balanza en favor de los suyos (284 ss.); 3) no resulta herido de gravedad (única etapa ausente en la descripción); 4) mata a Sarpedón, un héroe de gran valía entre los troyanos (479 ss.); y 5) entabla una lucha por su cadáver (563 ss.).

En su muerte, intervienen tres personajes: Apolo le quita el morrión (793 ss.), Euforbo le atina una lanza (806 ss.) y Héctor (818 ss.) es el responsable de la herida definitiva.

5.3.2. “Muerte de Abhimanyu” (MBh VII, 33-73)

Para ubicar este acontecimiento, es necesario tener en consideración que los 18 días de la guerra del *Mahābhārata* se narran a lo largo de los libros VI-IX. En el sexto, *Bhīṣmaparvan* (libro de Bhīṣma), comienza la guerra y Bhīṣma, el abuelo de los primos, es el general de los Kauravas durante los días 1-10 de la guerra. En el séptimo, *Droṇaparvan* (libro de Droṇa), Droṇa, el maestro de los primos, es el general durante los días 11-15. En el octavo, *Karṇaparvan* (libro de Karṇa), Karṇa, el mejor guerrero de los Kauravas, es el general durante los días 16-17. Y, en el noveno, *Śalyaparvan* (libro de Śalya), Śalya, un rey aliado, es el general durante el día 18, en el que el duelo entre Bhīma y Duryodhana pone fin a la guerra.

Siendo general Droṇa, muere Abhimanyu. La estrategia del maestro Droṇa es la siguiente: las tropas se ubican en círculo y los reyes permanecen en el centro. Yudhiṣṭhira pide a Abhimanyu que rompa el círculo con su flecha, pues solo cuatro personas en el mundo podrían acometer tal empresa: Arjuna, su hijo Abhimanyu, Kṛṣṇa y su hijo Pradyumna. Con temor, Abhimanyu accede. Hay, como en la *Ilíada*, mención a su armadura (36.12) y a su ingreso en el bando contrario (36.13 ss.). Las innumerables flechas que lo cubren (40.1 ss.) son símbolo inequívoco de heroísmo en la cultura india. Por último, la pérdida de sus armas (49.1 ss.) y el



golpe definitivo de Dauḥśāsani (49.12) son bastante próximos a la descripción de la muerte de Patroclo.

5.4. Duelo entre héroes

5.4.1. “Duelo entre Aquiles y Héctor” (Il. XXII, 131-363)

El combate singular entre el héroe griego y el héroe troyano, el momento más esperado del poema, ha sido pospuesto, con gran destreza narrativa, hasta el vigésimo segundo canto. Cuando finalmente Aquiles se abalanza en dirección a Héctor, este es presa del temor y, en su huida desde las puertas Esceas, pasa la atalaya y el cabrahígo, hasta alcanzar, lejos de la muralla, dos fuentes, una de agua tibia y la otra de agua fría. La descripción del paisaje evoca, sin lugar a dudas, la citada despedida de Héctor y Andrómaca. El relato incluye, además, la mención de unos lavaderos de piedra, donde, antes del advenimiento de la guerra, las mujeres troyanas tenían por costumbre lavar los vestidos.

Tres veces dan la vuelta Aquiles y Héctor a la ciudad de Troya. Su carrera es descrita en términos de un ἀγών (certamen), en el cual el ἄθλον (premio) es la vida de Héctor. Finalmente, Zeus, quien había dudado sobre el destino de Héctor, acaba por desplegar la áurea balanza con las κῆρες (parcas) de ambos y esta se inclina en favor de la muerte del troyano. Al igual que en la muerte de Patroclo, hay intervención divina: Atenea, bajo la apariencia de Deífobo, es quien incita a Héctor a pelear. Decidido, Héctor propone, como única condición que quienquiera resulte vencedor no ultraje el cadáver del vencido.

Aquiles hunde su lanza en el suelo; Héctor, en el escudo fabricado por Hefesto. Al pedir de vuelta su lanza, Héctor cae en cuenta de la ausencia de Deífobo. En una prolepsis, se refiere a su próxima muerte. Eso sí, si tal es su destino, al menos morirá con κλέος (gloria), que llegue a los hombres futuros. Por su parte, Aquiles observa en la armadura de Héctor, que otrora él mismo vistió, un punto débil: el gáznate, espacio idóneo para herir de muerte a un guerrero armado.

En su último diálogo, Aquiles contrasta el destino de los cadáveres: Patroclo será honrado, pero Héctor será presa de los perros y las aves de rapiña. Héctor, en una segunda



tentativa, suplica por su cadáver, esta vez a cambio del generoso rescate que podrían ofrecer sus padres. La respuesta de Aquiles es lapidaria: desearía, en cambio, él mismo comer la carne cruda de Héctor. Por último, Héctor, en una segunda prolepsis, alude a la muerte de Aquiles a manos de Paris.

5.4.2. “Duelo entre Arjuna y Karṇa” (MBh VIII, 84-96)

En la *Ilíada*, Héctor muere sin saber conocer el destino de su hijo Astianacte; en el *Mahābhārata*, Karṇa ve morir a su hijo Vṛṣasena. Por esta razón, a diferencia del troyano, el kaurava no huye de su enemigo, sino que lo reta.

En una imagen que claramente alude al origen del conflicto, Arjuna y Karṇa son descritos, respectivamente, como el lance de dados de los Pāṇḍavas y de los Kauravas. Ante la preocupación de los dioses por el resultado de este juego de dados de proporciones cósmicas, el propio Indra consulta a Brahma, de quien obtiene como respuesta que la victoria será de Arjuna y Kṛṣṇa.

Arjuna, junto a su cochero Kṛṣṇa, lleva un mono en su estandarte; Karṇa, al lado de su cochero Shalya, porta un elefante en el suyo. Karṇa es el primero en herir a su adversario, con diez flechas, tras lo cual Arjuna ríe y responde con otras diez. Durante el enfrentamiento, Arjuna recurre a todas sus armas: de Agni (fuego), de Vayu (viento), de Indra (rayo) y de Brahma, la más poderosa. Por su parte, Karṇa derriba la corona de Arjuna al arrojar una serpiente, la cual busca dañar a Arjuna en venganza por la muerte de su propia madre. En esta ocasión, Karṇa está cerca de la victoria; no obstante, el propio Kāla (Tiempo) señala su próxima muerte, debida al cumplimiento de la maldición de un *brahmán* (sacerdote). A causa de esta, la rueda de su carro se hunde en el suelo y el héroe queda en desventaja.

En su último diálogo, Karṇa pide a Arjuna, como muestra de respeto al *dharma* (deber), tiempo para sacar la rueda atorada, puesto que no es digno de un *kṣatriya* (guerrero) atacar a un enemigo indefenso. Airado, Arjuna recuerda el irrespeto de los Kauravas al *dharma* (deber) en su maltrato hacia Draupadī. Finalmente, Arjuna, mediante su flecha *āñjalika*, corta la cabeza de Karṇa.



6. Conclusiones

Como resultado de este diálogo intercultural, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

Dentro del contingente griego, cinco guerreros destacan por encima de los demás: por un lado, Agamenón, Aquiles, Áyax Telamonio y Diomedes, de quienes se dice que son los mejores aqueos; por otro, Menelao, esposo de Helena y responsable de la movilización de ejércitos. Esta selección ha sido posible merced a la comparación con los cinco hermanos Pāṇḍavas: Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva.

En el bando troyano, se ha establecido una jerarquía en la que Paris se encuentra por encima de Héctor. La justificación, en este sentido, es doble: no solo se corresponde mejor Paris con Menelao, a causa del rapto de Helena en la trama de la *Iliada*, sino que también se observa un paralelismo más evidente entre Paris y Duryodhana, como responsables de la guerra que delegan el duelo a alguien más (Héctor y Karṇa, respectivamente).

La despedida del personaje femenino es uno de los puntos de mayor dramatismo en ambas epopeyas. En el caso griego, por ser los troyanos los invadidos, es Troya el entorno apropiado para un mayor desarrollo de los personajes femeninos (Hécuba, Helena, Andrómaca, por ejemplo). La empatía conseguida con estos personajes se explica por el hecho de que, más allá de ser enemigos, son seres humanos. Por su parte, la obra sánscrita presenta una participación mucho más significativa de personajes femeninos (Gaṅgā, Draupadī, Kuntī, Mādrī, Gāndharī, Śikhaṇḍī, Damayantī, Sāvitrī, por citar algunos). Con Kuntī, la empatía es aún mayor, puesto que, los enemigos son, a fin de cuentas, los primos de los guerreros y, además, Kuntī no solo es madre de ellos, sino, como ella misma lo revela, también de Karṇa. En un conflicto familiar, como el del *Mahābhārata*, la despedida que se enfatiza es entre la madre y su hijo (como si en la *Iliada* fuera la de Héctor y Hécuba). Por último, cabe destacar que, en ambas tradiciones literarias, la despedida ha trascendido el género épico y ha resultado en algunas de las más célebres creaciones poéticas de sus respectivas culturas: *Andrómaca* de Eurípides o de Racine, *Karna-Kunti Sambad* (Encuentro de Karṇa y Kuntī) de Tagore, entre otras.



La comparación de los discursos de embajada ha evidenciado el carácter acumulativo de los valores asociados con la heroicidad griega. Así, en Grecia resulta necesario γέρας (botín) para conseguir τιμή (honor); τιμή (honor), para lograr κλέος (gloria); y κλέος (gloria), para alcanzar ἀρετή (excelencia). Por el contrario, en India, se aprecia el carácter autosuficiente de *dharma* (deber), en la medida en que, tanto en presencia como en ausencia de *artha* (provecho) y *kāma* (deseo), si se actúa con apego al *dharma* (deber), el resultado es siempre favorable. Tal contraposición de patrones se ha esclarecido por medio del diálogo intercultural.

En las dos obras, la muerte del personaje masculino (Patroclo y Abhimanyu, respectivamente) se da con engaño, el cual es viable —y hasta recomendable— en la épica. El contraste, en este caso, se halla en el grado de participación de los dioses: en la muerte de Patroclo, hay un claro ejemplo de la sobredeterminación homérica (el autor de su muerte es Héctor y también Apolo); en la muerte de Abhimanyu, la estrategia es ideada por Droṇa y ejecutada por Dauṣāsani, ambos seres humanos. Mientras que la épica griega presenta una escisión tajante entre el plano humano y el divino, que solo puede ser sorteada por las intervenciones divinas en el *otro* ámbito, la épica sánscrita se desarrolla en un *mismo* entorno, en el que dioses y hombres coexisten. El mejor ejemplo al respecto es el concepto de *avatār* (descenso), que, a diferencia del dios griego que asume momentáneamente la apariencia de un ser humano, consiste en la encarnación del dios indio en un cuerpo humano por toda la duración de esa vida.

Finalmente, el duelo entre héroes es diferente, pues las motivaciones son distintas: Aquiles pelea, por su amigo muerto, contra el propio matador de su amigo; Arjuna, por el asesinato de su hijo, pero no contra el que acabó con él. Aquiles satisface su venganza con el ultraje del cadáver, dado que, para el pensamiento griego, un muerto sin las debidas honras fúnebres no será nunca capaz de alcanzar el Hades. No obstante, se refrena en cuanto al acto cruento, debido a que la antropofagia es algo exclusivo de los bárbaros. Otra estética literaria permite a Arjuna cortar la cabeza de Karṇa e, incluso, a Bhīma beber la sangre de Duṣāsana (algo que Aquiles querría, pero no podría hacer).



Referencias bibliográficas

- Allen, Nicholas. (2004). Dyaus and Bhīma, Zeus and Sarpedon. *Gaia: Revue Interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, VIII, 29-36.
- Antoine, Robert. (1959). "Indian and Greek Epics". En Theodore de Bary (ed.), *Approaches to the Oriental Classics*. New York: Columbia University Press.
- Biardeau, Madeleine. (2000). "Mahābhārata. El mito principal". En Raimon Panikkar y Jaume Pòrtulas (eds.), *Diccionario de las mitologías. Vol. V. Las mitologías de Asia*. Barcelona: Destino.
- Doniger, Wendy. (1999). *Splitting the Difference. Gender and Myth in Ancient Greece and India*. Illinois: The University of Chicago Press.
- Dumézil, Georges. (1977). *Mito y epopeya. Volumen I*. Barcelona: Seix Barral.
- Guy, Vincent. (2007). La poursuite de Jayadratha par Arjuna (*Mahābhārata*, VII, 32-121) vaut-elle pour celle d'Hector par Achille (*Iliade*, XX à XXII)? *Gaia: Revue Interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, XI, 131-173.
- Jamison, Stephanie. (1994). Draupadī on the Walls of Troy : "Iliad" 3 from an Indic Perspective. *Classical Antiquity*, XIII(1), 5-16.
- Nagy, Gregory. (1999). *The Best of the Achaeans*. Maryland: The John Hopkins University Press.
- Panikkar, Raimon. (2000^a). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- Panikkar, Raimon. (2000^b). "Sobre el sentido del mito". En Raimon Panikkar y Jaume Pòrtulas (eds.), *Diccionario de las mitologías. Vol. V. Las mitologías de Asia*. Barcelona: Destino.
- Pathak, Shubha. (2006). Why Do Displaced Kings Become Poets in the Sanskrit Epics? Modeling *Dharma* in the Affirmative "Rāmāyaṇa" and the Interrogative "Mahābhārata". *International Journal of Hindu Studies*, X(2), 127-149.



Picklesimer, María. (1998). “El ciclo épico troyano a la luz del *Mahābhārata*”. En José Calvo (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad Clásica*. Granada: Universidad de Granada.

Thapar, Romila. (2010). *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)