

Olivia Cattedra

## Bhīṣma, Droṇa y Karṇa: naturaleza y destino en la épica del *Mahābhārata*

---

**Resumen:** *El presente artículo analizará, en el marco narrativo de la épica hindú, el desenlace de tres personajes afectados por conflictos entre su naturaleza y su destino. El esclarecimiento de estas encrucijadas vitales se mostrará fundamental para la restauración del equilibrio cósmico y la dinámica de la Unidad Múltiple.*

**Palabras clave:** *Nacimiento, transgresión, reparación, conflicto, dharma*

**Abstract:** *This article will analyze, within the narrative framework of the Hindu epic, the outcome of three characters affected by conflicts between their nature and destiny. The clarification of these vital crossroads will be fundamental for the restoration of the cosmic balance and the dynamics of the One in the multiple.*

**Keywords:** *Birth, transgression, reparation, conflict, dharma*

### Introducción

Un estudioso del *Mahābhārata*, el Dr. Ricardo Mosquera Eastman<sup>1</sup>, se refería a él como una tradición arbórea (Flood, 1998, p. 29), haciendo alusión a sus despliegues amplios, abigarrados, ensortijados y complejos que representan las encrucijadas y atajos de los diversos caminos de la vida en cuanto manifestación del Ser.

Una suerte de tejido de dualidades subyace a toda experiencia, vivencia o conflicto y genera la necesidad de compensar cada mal paso, cada transgresión, cada error. En esa restauración del destino se encuentra el retorno al Ser. Es el propósito de estas líneas esclarecer esta delicada contabilidad destinal que hace a la dinámica de lo uno en lo múltiple a través de la movilidad, la danza de un equilibrio impecable. Para este propósito, me referiré a tres episodios para analizar los desenlaces de conflictos puntuales y secundarios cuya resolución es imprescindible para el restablecimiento del orden cósmico.

A estos efectos, adherimos metodológicamente a la perspectiva hermenéutica de Hiltebeitel y Wulff Alonso, entre otros, quienes proponen una relectura mítica de la épica. En esta interpretación reencontramos una vez más el mito como lenguaje de la metafísica que da cuenta del despliegue descendente del ser hacia el devenir, por medio de situaciones más enigmáticas que ambiguas, situaciones maravillosas y arcanas desencadenadas por oscuras dualidades que luego deberán ser resueltas.

### Dualidades, elecciones y consecuencias

La narrativa de la épica corre en paralelo a un tratado metafísico: en efecto, el relato mítico expresa la procesión descendente de lo Uno a lo múltiple. Sorpresivamente, un dato literario confirma la tesis: el primer libro, el libro del Origen, establece que conocer la genealogía trae



bendiciones y conocer la etimología libera del mal (Van Buitenen, 1980a, p. 31)<sup>2</sup>. Esto significa que el conocimiento sobre cómo el ser (origen) ingresa en el devenir es, en sí mismo, una bendición, puesto que, al comprender el camino de “ida”, se halla fácilmente o se posibilita el “regreso”. Tal retorno se simboliza a través de la resolución de las tensiones duales propias de la multiplicidad que configura el mundo histórico temporal.

Literariamente, el relato es retrospectivo y el estilo “encuadrado” (Smith, 1975), recurso literario que refuerza la indagación de los orígenes. Por lo mismo, Hildebeitel (2001) adhiere a Dumezil (2016) al afirmar que es en el *Mahābhārata* donde encontramos el reservorio de los mitos pre y posvédicos que plantean una escatología.

Como mencionamos previamente, el devenir de lo Uno en a lo Múltiple se encarna en los giros imprevistos del destino, que nunca es recto. La vida es como la navegación: el faro siempre atento; el curso, ondulante; no en vano el símbolo de la vida “*samsāra*” es el mar y sus olas. Aspectos intrigantes, insinuantes, traviosos y bulliciosos del principio de dualidad van tejiendo, conectando y enredando necesariamente los destinos. Y al mismo destino le es inherente una doble vertiente: en su descenso, la dualidad de la acción y su efecto (*karma*); en su ascenso, la integración complementaria del orden *ṛta*, y su presencia en la vida humana como *dharma*.

Evidentemente, sin estos traspies, el ser no entraría en dualidad y el eje jamás se perdería, del mismo modo que la vida no mostraría su maravilloso poder de expresión y expansión. El juego, *līlā* (Biardeau, 2005, p. 57), estaría incompleto. El despliegue —la manifestación— no es, en ningún caso, negativo, solo da cuenta del asombroso ingenio de la vida en sus cursos y recursos para fluir y devenir.

Existen nudos primarios, puntos de partida “accidentales”, que perturban la quietud del ser abismado en la autocontemplación pura y bienaventurada de su conciencia. Son esos tropiezos los que activan el devenir: la conciencia que reposa estalla en pensamientos indisciplinados, palabras mal pronunciadas, silencios imprudentes, acciones inadvertidas, errores involuntarios que, en un sentido amplio, podrían entenderse como puntos ciegos —acaso traiciones— en la base de

la tragedia. Sin embargo, como señala Winternitz (1977), en la literatura de la India no hay tragedias, solo dramas. Toda existencia se ve necesariamente atravesada por la ignorancia en sus distintos tonos (desconocimiento del ser), la proyección (hacia el devenir), el olvido (de la propia realidad), la contaminación (con el afuera) y la separación (de la realidad) (Dasgupta, 1980, p. 88).

Esta ignorancia no reviste culpa, es simplemente connatural al proceso del devenir. El centro de la cosmología india explica la razón: la existencia se da en la materia, que no es mala, pero sí es inconsciente<sup>3</sup>. De ahí la idea de punto ciego, aquello que no vemos hasta que es demasiado tarde o hasta que lo ilumina la luz, aspecto que en la épica representa el rey ciego, uno más de los reyes que no pueden ser reyes (Wulff Alonso, 2008, p. 120).

El nudo del destino de Bhīṣma es central: en él confluyen los distintos personajes (y las situaciones que ellos representan) del rey que no puede ser rey y las cuestiones referidas a la legitimidad y capacidad tanto de los monarcas (castidad, austeridad forzada, ceguera, ignorancia e inclinación por el juego)<sup>4</sup> como de los aspirantes al trono, que se enmarañan una y otra vez perfilando la necesidad de integridad del hombre que puede ser, genuinamente, él mismo. Por lo tanto, y una vez más, el rey no solo es el soberano, sino el individuo verdadero y libre. Los efectos de la “transgresión” de Bhīṣma se verán en la siguiente generación<sup>5</sup>, detalle que se observa tanto en el significado metafísico como en el eco psicológico y se expresa en todo caso en el artilugio literario.

Insistimos: las dualidades esconden la dinámica de la multiplicidad. Representan el descenso ontológico del ser hacia el devenir a través de una suerte de reflejos y juegos especulares que producen un efecto multiplicador concomitante al proceso de la *māyā* cósmica y, más específicamente, a la noción de *chāyā*<sup>6</sup>, reflejo ontológico. La totalidad del relato está atravesada por tensiones polares y duales, la decisión de Bhīṣma desencadena una crisis de graves consecuencias, por ejemplo:

- Pāṇḍu-Dhṛtarāṣṭra: los primeros descendientes, nietos del gran Bhārata, de Śaṁtanu, los dos hermanos que se suceden en el trono y generan la escisión de la familia.
- Pāṇḍava-Kaurava: sus hijos, que constituirán dos bandos; cinco hijos nacidos de los dioses

a través de una intervención divina ejercida por el mantra que poseía la reina Kuntī y cien príncipes confusos, no distinguidos, reconfigurados en cien fragmentos en maceración en jarros de agua para que concluya su concepción. Una amplia gama de contrapuntos ilustra la oposición de los primos con elocuencia: he aquí los blancos y oscuros, pocos y muchos, concentrados y dispersos.

- Entre ellos, un caso especial —un repliegue interior, un detalle de lo dual en la dualidad— afecta a la reina Kuntī: el vínculo entre sus hijos Arjuna y Karṇa. Estos hermanos no se conocen, no se aman y uno de ellos morirá. Dentro del conjunto de los Pāṇḍava, constituyen un par de luz y sombra si bien ambos son, de alguna forma, hijos del cielo (Indra) y del sol (Sūrya)<sup>7</sup>. Esta dualidad no se resuelve, sino que se transita: antes de la batalla, Kuntī le revela a Karṇa que es su primogénito extramarital, le aconseja que se una a Arjuna puesto que, si se unen, serán invencibles. En efecto, la polaridad representada por los príncipes podría integrarse en la unidad de la identidad invencible de su ser único. Karṇa rechaza a su madre y así sella su destino.
- Ambā-Śikhaṇḍin: la princesa que renace con una función masculina para la cual requiere y se le otorga un cambio de género. He aquí una expresión del tema de la trans migración, encarnado en dos momentos: como mujer humillada y como vehículo de un resarcimiento fatal que implicará quebrar lo inquebrantable: la palabra de los dioses (Cattedra, 2019).

La construcción de la épica se encamina hacia una conflagración universal indicadora del cambio de ciclo cósmico. El orden y su sostén (*dharma*)<sup>8</sup> se han expandido más allá de lo posible y constituyen una amenaza para la vida: la naturaleza y especialmente la Tierra reclaman un reordenamiento. En esta épica, los personajes deben comprenderse como encarnaciones de los dioses. Los eventos muestran los mecanismos compartidos, así como las intervenciones del destino que, con sus trucos, conduce hacia una encrucijada que se advierte como una ruta de reencauzamiento del

orden general que anuncia una nueva época: del *dvāparayuga* al *kaliyuga*. La época intermedia, el *tretāyuga*, queda en el silencio de un intervalo de perfección<sup>9</sup>.

Ahora bien, resolver implica, en este caso, transitar la experiencia humana caracterizada por polaridades y profundizar en su comprensión para conocer la complementariedad latente en la oposición, de modo tal que el conocimiento permita recuperar la unidad esencial del ser subyacente al devenir.

### Príncipes y héroes

Los conflictos se desarrollan en torno a los ejes temáticos del orden, el desorden y la compensación. Esto se evidencia en especial a través de la conclusión de episodios tangenciales, casi secundarios, aunque profundamente pedagógicos, ya que esconden muchas lecciones. En ellos se aprecia el ajuste de cuentas que implican los mecanismos operativos del *karmam*, ley de la acción y la reacción, y los vasos comunicantes que se engarzan en la red de interdependencias del orden cósmico, es decir que las leyes del universo siempre buscan la reparación y el restablecimiento de un acechante y disimulado equilibrio que justifica afirmar que no hay ni habrá injusticias. Los episodios que evocaremos se reúnen en torno a tres héroes: Bhīṣma, Karṇa y Droṇa.

En el despliegue del argumento se encuentra la manifestación de la vida. ¿Y qué es la vida para la tradición india clásica? Una mezcla entre el destino y el conocimiento. De este modo, los relatos de vida que en el fondo constituyen experiencias siempre son misteriosos. La experiencia, plataforma para la mostración de la acción (*karmam*) y posibilidad de aprendizaje, posee una estructura enigmática<sup>10</sup>, la del ser humano definido como microcosmos y, por consiguiente, en permanente resonancia y analogía con el macrocosmos, esto es, en ligazón (*bandhutā*), atado, unido, dependiente de su cosmos, su orden, que además está encuadrado y, en cierto modo, condicionado por los ciclos cósmicos. En ese marco, acaecen las experiencias. De acuerdo con la tradición india entendida en un sentido amplio, hay cuatro motivos para la movilización y maduración de las experiencias. Habría cuatro situaciones que generan,

maduran e impulsan la concreción de experiencias, hasta que el ser humano total y “real” florece<sup>11</sup> por la acción completa de su *dharma* o misión en la encarnación. Ahora bien, ¿qué es la experiencia? La esencia de la vida o, dicho de otro modo, la vida es experiencia.

Y aquello que surge como experiencia se presenta con independencia del movimiento consciente o inconsciente del individuo, es decir que surge sinceramente, sin que el individuo lo haya buscado: he aquí resabios del karma colectivo. En el segundo capítulo de la *Bhagavadgītā*, se hace referencia a cierta clase de experiencias como batallas que abren las puertas del cielo. Además, y dentro de la comprensión de la naturaleza de la experiencia, encontramos que en algunos comentarios a la *Bhagavadgītā* se enumeran tres clases de experiencia:

- Aquellas que nos liberan.
- Las que nos retrasan y requieren oración.
- Las cerradas, donde solo puede intervenir y encarrilar la situación la gracia<sup>12</sup>.

La calidad de las experiencias depende de la maduración de los constitutivos universales del ser humano: sus imperfecciones, oscuridades de orden general y universal, *kleśa-vāsana*<sup>13</sup>. El modo de asumirlas o aceptarlas se enfoca de diverso modo en las tradiciones orientales en general, y en la india en particular se contemplan dos abordajes distintos y específicos: el del asceta, que busca evitar el dolor evitable, y el del héroe.

Es a través de la experiencia que se propaga el conocimiento que, paradójicamente, es y no es individual. Reiteramos, lo importante en el eje del mundo indio es la experiencia y la función, no el individuo (Biardeau, 2005, p. 51). Es la experiencia la que ilumina y libera. Al respecto, cabe agregar que tales experiencias requieren de una generosa apertura, absoluta entrega y reclaman el mayor desapego posible de cada situación. La experiencia como tal debe ser pura y ajena a los forcejeos o interferencias creadas por las modulaciones de la conducta humana dirigida por la egoidad y sus correlatos circunstanciales.

En cuanto a los héroes que hemos elegido para ilustrar la tensión de la dualidad, debemos introducirnos en sus historias indagando y reflexionando sobre sus orígenes y principios.

¿Por qué Bhīṣma, que debería ser el rey verdadero, no es rey? La elección de priorizar el amor por su padre lo lleva a renunciar al trono. Más aún, Bhīṣma, será un *pitāmaha* (Dumezil, 2016, p. 168) y, en este sentido, se equipara con el dios Brahmā, con quien comparte el apelativo utilizado para referirse a grandes maestros del *dharma*. Sin embargo, la bendición no lo libera de las consecuencias (Sullivan, 1994, p. 391), solo, quizás, las amortigua.

Estas consecuencias son complejas e íntimamente dobles. ¿Cuáles son? Los dioses lo alaban por la piedad filial, pero el *dharma* lo aprisiona —dentro de lo posible— porque ha transgredido la ley del amor: ha rechazado a una mujer elegida... ¿elegida en qué términos? Asumiendo una responsabilidad y un compromiso que le eran ajenos, es decir, interfiriendo. Es Bhīṣma quien ha ¿capturado?<sup>14</sup> a las princesas Ambā, Ambikā y Ambālikā para casar a sus hermanos.

Luego, ¿por qué Dhṛtarāṣṭra no podría ser rey (en última instancia, lo será debido a la emergencia)? Porque es ciego. ¿Dónde está la raíz de esta ceguera? En una mácula, un error de su madre (Dhand, 2004, p. 37), que cerró los ojos cuando Vyāsa se acercó a ella para inseminarla.

La primogenitura se deriva a Pāṇḍu. Sin embargo, él pierde este privilegio. ¿Por qué? La respuesta se encuentra —otra vez— en una fina línea entre un malentendido y una transgresión. Pāṇḍu pierde la capacidad de cohabitar con sus esposas, y un hombre que no puede engendrar herederos no puede ser rey. ¿Y a qué se debe esta condición? Pāṇḍu ha sido maldecido por un asceta: un nuevo eco de la tensión social entre reyes y ascetas<sup>15</sup>. En medio de una partida de caza, el príncipe hiere a un ciervo que en realidad era un asceta transfigurado en animal para unirse a su pareja. Claramente, su interferencia constituye una violación de la unión, y esta acción produce una reacción similar: al no respetar “los goces del amor”, Pāṇḍu queda inhibido de experimentarlos so pena de muerte. El final se demora, pero llega: Pāṇḍu muere en brazos de su segunda esposa, Maitrī.

Karṇa es otro primogénito, pero extramarital y escondido, como sucede también de alguna manera con Vyāsa y, en cierto sentido, con Bhīṣma. En todo caso, el problema de Karṇa es que, siendo uno de los buenos, actúa con los malos porque “no se conoce a sí mismo”, no conoce su origen.

Kṛṣṇa, en su dualidad de tío y dios, queda jaqueado por los límites de la encarnación, es decir, de la materia. Como dios, debe estar en todas partes y no puede elegir un bando. Entonces, determina que él en su rol de guerrero estará de un lado y su ejército, del otro. Como tío perteneciente a la dinastía maternal de los Vṛṣṇi<sup>16</sup>, mantiene cierta libertad respecto de los primos paternos y así es como Yudhiṣṭhira lo elige para acompañar a Arjuna. Su ejército, es decir, su multiplicidad, queda del lado de los cien Kuru; esta maravillosa paradoja queda plasmada de modo fascinante por un encantador artilugio del idioma<sup>17</sup>.

Y así presentamos a estos dos poderosos príncipes y a un sabio que se destacan combatiendo del lado de los Kaurava aunque ninguno de ellos es propiamente un Kaurava: Bhīṣma, Karṇa, Droṇa. El primero es un antepasado común a todos; el segundo, un sabio brahmán ajeno al clan, y Karṇa es un Paṇḍava, aunque no lo sabe. Lo cierto es que su presencia en el lado enemigo determina una igualdad de fuerzas imposible de quebrar o vencer y la guerra se proyecta, así, interminable.

## Karṇa

Karṇa y Arjuna son hermanos por parte de su madre, pertenecen a una misma línea espiritual. De algún modo, ambos vienen del sol y del cielo (son hijos de Sūrya y de Indra, respectivamente). Por lo tanto, ambos tienen armas sagradas y mágicas<sup>18</sup>. Karṇa es noble y de buen corazón, pero no se conoce a sí mismo y falla en cumplir su destino durante el combate junto a los príncipes tumultuosos.

Karṇa obtiene su arma sagrada legalmente, pero en un momento de ignorancia: él aún no sabe quién es. En consecuencia, aunque consigue el arma mágica, solo puede usarla una vez, y su maestría en el uso queda envuelta en el olvido, pues ya no puede recordar el mantra para invocarla y arrojarla —en esto consiste la maldición del asceta, arrepentido de haberle entregado el arma—.

Es preciso recordar la historia de Karṇa. Una concatenación de circunstancias aviesas opaca el destino del joven. Un rey, Kuntibhoja, no tiene hijos y adopta a la hija mayor de un primo, el rey Śūrasena, una niña de cinco años, Kuntī. La princesa se cría en la corte y al año de llegar, queda bajo la tutela del sabio Durvāsa. Kuntī es una

obediente y fiel discípula y complace al sabio. Años más tarde, Durvāsa vaticina que la princesa tendrá problemas para procrear en su inminente matrimonio. Entonces le otorga como regalo y don cinco encantamientos mágicos para que pueda tener hijos, bajo la condición de que solo los impetere con el consentimiento de su esposo. Tales conjuros invocan a los dioses Sūrya, Yama, Vāya, Devendra y a los Aśvin. Sin embargo, un día, antes de su matrimonio, mientras se baña en el Ganges, Kuntī se tiente y decide probar sus encantamientos mágicos. Convoca entonces al dios sol, Sūrya. Veloz y amorosamente, el dios acude a su encuentro y se gesta entonces a Karṇa. Temerosa de lo que otros pueden decir debido a su juventud, deposita al niño en una canastita dorada —regalo del dios Sol— y lo entrega al curso del río.

A su debido tiempo, el auriga del rey Dhṛtarāṣṭra, Adhiratha, encuentra la canastita, rescata al niño y lo cría junto con su esposa. El dios Sol se manifiesta ante el cochero y le indica que llame al niño Karṇa ('oreja'). La canastita se entrega a la corte. En esas épocas, el rey Dhṛtarāṣṭra escucha que Adhiratha está a cargo de un niño y le ofrece llevarlo al palacio. Por este motivo, Karṇa recuerda más tarde que su segundo hogar fue la corte del rey ciego, aun antes del nacimiento de los Pāṇḍava e incluso antes de los Kaurava, aunque en definitiva todos los jóvenes crecen juntos y las tensiones subyacentes del destino que cada uno de ellos debe llevar a cabo permanecen latentes e irresueltas.

La relación entre Arjuna y Karṇa siempre ha estado contaminada por los celos, que se manifiestan con fuerza llegado el momento de la batalla, si bien los sentimientos de Karṇa hacia Arjuna son menos agresivos. No obstante, ante una escalada del conflicto, Karṇa insulta a Kṛṣṇa —el auriga de Arjuna— para enfurecerlo, aunque no lo logra. El príncipe Paṇḍava vacila en responder el agravio y evita liquidar a Karṇa. ¿Cuál es la causa de esta indecisión? Arjuna intuye a medias la verdad, y aduce que ve en Karṇa un parecido con su hermano mayor, Yudhiṣṭhira<sup>19</sup>. Arjuna se aleja del combate. La situación se complica, pues Yudhiṣṭhira lo acusa de cobardía; no lo comprende y le ordena regresar y matar a Karṇa con un nuevo artilugio.

El final de Karṇa se desencadena bajo las siguientes circunstancias: de pie en su carro, Karṇa

prepara el tiro letal con una flecha llamada Kyai Kunta Jayanta (De Bruin y Brakel-Papenyzen, 1992, p. 55). Antes de disparar el arco, con ciertas reservas que anidan en su corazón, tiene una breve y amable conversación con su auriga, el rey Śalya, a quien le dice del modo más diplomático posible que, a pesar de ser un rey, debe seguir sus órdenes ya que, tras la muerte de Bhīṣma, Karṇa se ha convertido en jefe del ejército. El rey Śalya concede y acepta su planteo. Por otro lado, la trama nos informa que Śalya es, en ese momento o para esas circunstancias, una encarnación de Śiva; por consiguiente, está cumpliendo una función de muerte y transformación.

Śalya, al ofrecerse como auriga de Karṇa, asume un rol completamente irregular para su rango: un rey que actúa como auriga de un príncipe. El motivo es traicionero: se trata de colaborar en la trampa para derrotar al príncipe. ¿Y cómo es la derrota de Karṇa? En tierra, no en un carro de guerra<sup>20</sup>.

Los hechos se despliegan del siguiente modo: las dudas de Karṇa se confirman porque en el momento en que dispara el arco, Śalya provoca un balanceo en su carruaje de modo que Karṇa falla el tiro y la flecha no llega al cuello de Arjuna, que se salva, aunque se le erizan los cabellos. La conversación entre Karṇa y Śalya es un reflejo del diálogo entre Arjuna y Kṛṣṇa; se reproducen una vez más las situaciones espejadas que muestran la tensión de la dualidad. Arjuna, avergonzado por su reacción, desciende bruscamente del carro a pesar de los retos de Kṛṣṇa y se prepara para realizar ciertos ascetismos que compensen su temor: *tapovrāta*.

Por su parte, Karṇa ha perdido la oportunidad de utilizar su arma letal (Dumezil, 2016, p. 131). Acusa a Śalya de deshonestidad y lo despide. El combate entre los dos príncipes continúa en tierra. Arjuna utiliza su arpón mágico —Pāśupata— y mata a Karṇa.

El simbolismo es transparente: el carro queda apresado en el barro, símbolo de la madre (tierra) y sus lágrimas (agua). He aquí las lágrimas de la madre que no ha sido perdonada en un doble registro: Kuntī como mujer puede tolerar que su hijo no la perdona, pero Kuntī como expresión de la naturaleza —en este caso representada por la

tierra— no. La naturaleza sigue sus propias leyes, más allá de las instancias subjetivas y emocionales.

## Bhīṣma

Un nuevo juego de dualidades nos conduce a otro enigma: ¿por qué los dos probos maestros, Bhīṣma y Droṇa, quedan “encadenados” al enemigo? Por la sencilla razón de que, en el momento del conflicto, el trono y la corte están en manos enemigas ... lo que no constituye óbice para que actúen de forma decisiva a favor del *dharma*, que en este caso personifican los Pāṇḍava.

Yudhiṣṭhira, el más noble de los reyes y de los nobles, pide permiso a sus maestros pues debe combatir ante y contra ellos: así muestra su humildad, la vigencia del respeto por la cadena de transmisión sapiencial y la importancia del maestro, la *paramparā*.

Ahora bien, hasta que no se venza a estos dos maestros —lo cual es técnicamente imposible—, la guerra sigue su curso: los sabios de la épica insisten en sus enseñanzas y una de ellas es que la derrota y la victoria son la misma cosa, aunque el mensaje apela a una dimensión superior.

Como ya hemos indicado de forma reiterada, Bhīṣma es un rey por derecho propio. Elige no serlo, renuncia a su función dhármica para favorecer a su padre. Para fortalecer su renuncia, hace el voto de celibato propio de un asceta, no de un guerrero. La ambigüedad se filtra inadvertida e involuntariamente: el acto es generoso y noble, sin dudas, pero el costo es traicionarse a sí mismo.

El amor a su padre le otorga la eternidad y el derecho de elegir el momento de su propia muerte, pero el celibato lo conduce al conflicto en el escenario del *svayaṃvara*. Atrapa a las tres princesas en el torneo, pero falla en el compromiso concomitante: dos de ellas serán destinadas a sus hermanos, pero una queda sola pues, aunque Bhīṣma las ha conquistado y, por lo tanto, una le pertenece, él no la quiere. Ella ya no puede volver a su hogar ni a su padre ni a su anterior pretendiente: Ambā ingresa en un limbo que replica más tarde en la cadena de ejercicios ascéticos que lleva a cabo para vengarse de Bhīṣma y que le permiten renacer luego como Śikhaṇḍin. Mientras Bhīṣma se prepara para el casamiento, Ambā, la mayor de las tres hijas del rey de Kāśī, una joven estricta, le dice: “En mi

corazón he elegido al rey Sālva de Saubha como esposo y él me ha elegido a mí<sup>21</sup>, y también es la elección de mi padre. Lo habría elegido a él en mi elección núbil. Conoces la ley y ahora debes hacer como la ley dicta”. Ante las palabras de la joven, expresadas en la asamblea de brahmines, Bhīṣma reflexiona sobre el problema que se le plantea respecto del rito matrimonial. Concertando su decisión con los brahmines concededores de los Vedas y amparado por la ley, el príncipe otorga a Ambā permiso para partir.

Siguiendo a Wulff Alonso:

La condena a la soltería que supone para ella, la lleva, para vengarse, al ascetismo [...] y a Śiva, quien le acaba concediendo su deseo de matar a Bhīṣma, pero en el futuro, tras reencarnarse como mujer y un cambio de sexo posterior, ante lo cual ella se inmola en el fuego. En todo caso, Bhīṣma que lo sabe, ha jurado no luchar con una mujer ni con un hombre que lo hubiera sido, con lo que no se enfrentará con Śikhaṇḍin, el hombre que es ahora Ambā. Nótese que quien se negó a tener mujeres se enfrenta (y morirá por causa de) una (ex) mujer que a lo que había aspirado era a tener, en él o en su hermano a ese marido del que se la había privado. No es casual que en ese momento de la guerra, nos parezca el anciano Kuru más invencible que nunca y además, con su vida asegurada ante cualquier guerrero que no sea Śikhaṇḍin, dado que Śiva le ha prometido su muerte (2008, p. 140).

Apurando los tiempos de la guerra, Bhīṣma elige morir. Esa es su potestad, otorgada por los dioses. Y decide aplicarla para agregar desbalance a las fuerzas en conflicto y apoyar la ventaja de los Pāṇḍava. Para lograr este fin, elige compensar con su muerte el daño infligido a Ambā y, en forma similar a la transgresión de su hermano Pāṇḍu, se suma al grupo formado por quienes han ofendido la ley suprema del amor.

Cuando hieren a Bhīṣma, no muere inmediatamente; yace en una cama de flechas donde pronuncia su último sermón acerca de lo justo e injusto y las paradojas de la rectitud en una época y una era en la cual la fuerza del *dharma* se debilita. Estas palabras finales, por momentos interminables en el tiempo común, permiten transitar el intervalo hasta que las fuerzas celestes —y Ganga, la madre de Bhīṣma— indiquen el momento astronómico adecuado, aquel en el que se abrirán las puertas del

cielo<sup>22</sup>: Bhīṣma morirá al mediodía o a la medianoche. Entretanto, ilustra el camino de los reyes en las épocas de necesidad: el *āpaddharma*.

## Droṇa

En cuanto a Droṇa, encarnación de Bṛhaspati, el maestro de los dioses y brahmán por nacimiento —hijo espontáneo y milagroso de un *ṛṣi* y una *apsarā*<sup>23</sup>—, nace como brahmán y, a pesar de su piedad e integridad, se ve atrapado por circunstancias adversas que involucran un regalo fatídico (Van Buitenen, 1980a, p. 268). De pronto, lo encontramos como maestro del arte de la guerra, incumpliendo sus funciones sacerdotales y transgrediendo la ley de la no violencia que le es connatural.

¿Qué ha sucedido en este caso? La sumatoria de un regalo inevitable y un desliz del pasado. Droṇa y Drupada han crecido juntos como buenos amigos, pero una vez más el olvido —una forma de la ignorancia, como ya hemos señalado— se inmiscuye en el camino y los enfrenta. Pasada la amable infancia, los caminos de los jóvenes divergen y, en un momento de riesgo, Droṇa acude a su antiguo amigo, ahora rey, y le pide su ayuda en nombre de aquella amistad. El rey lo desprecia apelando a una cruel verdad: no hay amistad entre aquellos que no son iguales (Dumezil, 2016, p. 185; Van Buitenen, 1980a, p. 269). Wulff Alonso (2008) provee otra interpretación al señalar el peligro del exceso del poder (p. 128).

Ante las necesidades de la vida y con una familia a cargo, Droṇa decide utilizar sus conocimientos para subsistir, en particular sus conocimientos bélicos. De este modo, ingresa como preceptor en la corte de los Kuru y se convierte en un brahmán que vive como un *ksatriya*.

Simultáneamente, al rey Drupada lo corroe un enojo inexplicable y busca venganza. Droṇa ha puesto al descubierto la debilidad del rey al superar, con sus propios recursos —recursos que el rey denigró—, los apremios que padecía.

El soberbio Drupada no ha podido vencer a Droṇa y echa mano de sus riquezas<sup>24</sup> para organizar poderosos rituales y ceremonias a fin de que nazca un hijo héroe que pueda vencer a Droṇa. Así nace Dhṛṣṭadyumna, sin concurso de mujer alguna. El ritual es poderoso y, por sobreabundancia, como bien señala Wulff Alonso (2008), también da

nacimiento a la bella princesa Draupadī, posible encarnación de Śrī o de Lakṣmī, destinada a ser la fuerza que destruirá a la dinastía (p. 127). El ritual ha restaurado los errores del rey impuro, su ética ambigua, y ha puesto en marcha la energía (*Śakti*) que consumará el destino: el insulto de Draupadī (Cattedra, 2020).

Nuestros tres héroes presentan una similitud en sus destinos: todos descuidan y violentan su naturaleza, que no se pierde ni se evade. Karṇa, un príncipe que actúa como un vasallo, resulta elevado al rango principesco que le pertenece, pero no le convence por su ignorancia innata; Bhīṣma, un nobilísimo príncipe, se condena a sí mismo a padecer las consecuencias de una vida y unos votos ascéticos; Droṇa, el brahmán, actúa como un guerrero.

Todos yerran al desviar su propia naturaleza en diferentes rangos de conciencia —conocimiento— ignorancia. Bhīṣma omite sus deberes; Karṇa ignora quién es; Droṇa, lo sabe, pero no ha resuelto sus conflictos en el plano psicológico. Al igual que Bhīṣma, Droṇa decide colaborar con el fin de la guerra y su punto vulnerable queda expuesto: el afecto —¿apego?— por su hijo.

Droṇa conoce su naturaleza y la transgrede: ahí reside su vulnerabilidad y por eso toma la decisión de morir cuando un hombre noble y veraz mienta. En este caso, la mentira es la contraluz compensatoria de la falta de Droṇa, que se miente a sí mismo al actuar en forma ajena a su naturaleza cuando olvida la enseñanza que dice que quien es de un modo y pretende ser de otro, roba su propia alma (véase Van Buitenen, 1980a, p.167).

Hemos visto que Bhīṣma acepta su inmoción, conectada con la paradójica situación de alabanza a los dioses y transgresión del amor. En cuanto a Droṇa... ¿Cuándo derrotan al invencible Droṇa? La fuerza que juega en su contra es la veracidad: Droṇa decide que lo vencerán cuando quiera dejar de luchar y esto ocurrirá cuando reciba una noticia especialmente dolorosa (Dumezil, 2016, p. 59) o cuando un hombre sincero decida mentir. Y este rol le toca al más veraz de los hombres, al rey Yudhiṣṭhira, que cumple así la condena de la manifestación: ningún hombre es enteramente bueno, ningún hombre es enteramente malo. Ante tal falta, Droṇa inicia el rito *prāya* (ayunar hasta morir) (Hiltebeitel, 2001, p. 183) y entonces

lo decapita Dhṛṣṭadyumna —hermano gemelo y contracara de Draupadī—, el príncipe poderoso que ha nacido mediante el ritual realizado para eliminar a Droṇa. Dumezil ofrece un detalle relevante del poderoso evento:

Ante la falsa noticia de la muerte de su hijo, ha decidido no defenderse, terminar. Arroja entonces las armas, cierra los ojos, concentra en su corazón los soplos vitales y se absorbe en Dios. Solo cinco espectadores ven a su verdadero ser subir al cielo. Cuando Dhṛṣṭadyumna, que lo cree todavía vivo, se precipita sobre él y le corta la cabeza, se trata de una cabeza abandonada ya por el espíritu (Dumezil, 2016, p. 194)<sup>25</sup>.

Los tres poderosos héroes han cruzado el umbral de Yama... y solo falta arrasarlo el campo de batalla, misión que queda a cargo del hijo de Droṇa: Aśvatthāman. Cuando Aśvatthāman regresa al campo de batalla y encuentra a su padre muerto, se decide por una venganza terrible, acorde a la escalada del drama: recurre al *saupṭika*, acción ilegal que rompe con los códigos, ya que ataca de noche y aniquila a los que duermen. No hay sobrevivientes, con la salvedad de los mismos Pāṇḍava a quien Kṛṣṇa, sabedor del desenlace que se acerca, aleja del campo de batalla. Aśvatthāman perpetúa de este modo el desvío de su padre: un brahmán que actúa como guerrero. Su acto de venganza, necesario pero ultrajante, no queda sin castigo y es el mismo Kṛṣṇa quien lo condena a vagar en soledad por más de tres mil años (Wulff Alonso, 2008, p. 286).

## Conclusiones

El desenlace de estos episodios tangenciales, aunque necesarios, da pie al final de la guerra y prepara el nuevo comienzo según los reclamos de la tierra y las invisibles compensaciones de la red cósmica.

Los combates finales permiten ver el mensaje del mecanismo kármico: reflejan el ajuste de cuentas de cada ser en su falla interna y en la expresión conflictiva y externa de tal falla, es decir, entre la intimidad de la conciencia y su mostración en el conflicto de la acción y la interacción consecuentes a tal falla. El adentro configura el afuera, del mismo modo que la esencia precede a la existencia, mientras que el pensamiento antecede a la acción.

Solo la comprensión y el conocimiento efectivo del propio ser y de la unidad del ser subyacente a la confusión de la multiplicidad y el tiempo pueden liberarnos del dolor. Entonces la confusión se despeja con una particular reflexión sobre la paradoja de la dualidad que esconde todo conflicto.

La tierra, desbordada y ofendida, ha obtenido su descargo. Se ha satisfecho su reclamo. La batalla final ha aniquilado a todos. Pero la vida late en las grietas y una chispa de luz da inicio a un nuevo ciclo. La dinastía se salva gracias a la intervención de un joven puro y valeroso que, con medios precarios, enfrenta el desastre: Abhimanyu. Su intervención es honrada; su esposa, embarazada, dará a luz a Parīkṣit, quien salvará a la dinastía<sup>26</sup> e iniciará una nueva era cósmica.

### Notas

1. Abogado y diplomático argentino que formó parte de la fundación de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador en Buenos Aires, donde impartió la cátedra de Literaturas de la India (1973-1975).
2. Véase, además, Sullivan, B. M. (1994, p. 385).
3. Lo que técnicamente denominaríamos subproductos de *prakṛti* en la cosmología india, cf. Dasgupta, S. (1980), ya citado, y un texto más actual, Arnau, J. (2012).
4. Que constituye una debilidad específica para los reyes, según explica el sabio Vidura en su discurso sobre el insomnio (Van Buitenen, 1980b, p. 259).
5. En la vida concreta, la próxima generación también puede ser el año siguiente, después del año, *aion-āyus*, los 365 ladrillos del altar védico, etc. Cf. Hildebeitel, A. (1972).
6. *Upadeśasāhasrī* I.18.40-42.
7. Y ya en la época védica se registraba un antagonismo entre Sūrya e Indra, cf. Dumezil, G. (2016).
8. Etimológicamente, *dharma*, raíz *DHR*, se debe traducir, primariamente, como ‘sostén’.
9. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 148 y ss).
10. Sobre el tema del enigma, véase García Bazán, F. (1998) y también Magnone, P. (2018).
11. “Un ser florece solo cuando realiza la obra para la que está destinado”, atribuido al *Kālikāpurāṇa* en la edición de Zimmer, H. (1977, p. 174).
12. Cf. Cattedra, O. (2014, p. 157).
13. *Yogasūtra* II. 3-11.
14. En la edición de Van Buitenen (1980a, p. 230), se menciona que fueron obtenidas a la fuerza, no en el *svayamvara*. Wulff Alonso (2008, p. 139), en

cambio, describe la situación de otro modo e insiste en la legalidad del *svayamvara*.

15. Recordemos el caso que motiva la ceremonia de aniquilación de los *nāga*, así como la maldición al rey Duṣṣāsana.
16. Kṛṣṇa, hermano de la reina Kuntī, madre de los Paṇḍava.
17. El doble sentido del término *aparyāpta/paryāpta*.
18. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 186 y ss).
19. Aunque Arjuna esboza una excusa al apelar al parecido de Karṇa con su hermano mayor, Yudhiṣṭhira, no falta a la verdad pues, en efecto, Karṇa es el hermano mayor de ambos. El destino se divierte.
20. El asunto del carro de Karṇa es también una transposición de un mito védico que involucra a Sūrya y a Indra, cf. Dumezil, G. (2016, p. 128).
21. La libre elección mutua, aun en un plano sutil, es una de las ocho formas de casamiento válido.
22. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 142).
23. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 125).
24. Es importante recordar el papel de la riqueza para poder llevar a cabo complejos rituales.
25. Cf. También Filliozat, J. (1963).
26. Filliozat, J. (1963).

### Referencias

- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de India: Védica, sāmkhya y budista*. Fondo de Cultura Económica.
- Biardeau, M. (2005). *El hinduismo. Antropología de una civilización*. Kairós.
- Cattedra, O. (2014). *La grieta de Karṇa*. Suárez.
- Cattedra, O. (2020). Pentésilea y Ambā: Amor y muerte en la guerra. *In Itinere*, (10)1, 112-123. <http://revistas.ufasta.edu.ar/index.php/itinere/article/view/201>
- Cattedra, O. (2020). Cuando los reyes juegan a los dados. *Raphisa. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, (4)2, 9-27. <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2020.vi8.10793>
- Collins, N. E. (s. f.). Fate, Human Action and Selfhood: Arjuna and Asvatthaman in the *Mahābhārata*. Academia.edu. [https://www.academia.edu/5854986/Fate\\_Human\\_Action\\_and\\_Selfhood\\_Arjuna\\_and\\_Asvatthaman\\_in\\_the\\_Mahabharata](https://www.academia.edu/5854986/Fate_Human_Action_and_Selfhood_Arjuna_and_Asvatthaman_in_the_Mahabharata)
- Dasgupta, S. (1980). *A History of Indian Philosophy* (t. II). Motilal.
- De Bruin, H. M. y Brakel-Papenzyen, C. (1992). The Death of Karṇa: Two Sides of a Story. *Asian Theatre Journal*, (9)1, 38-70. <https://doi.org/10.2307/1124249>
- Dhand, A. (2004). The Subversive Nature of Virtue in the *Mahābhārata*: A Tale about Women, Smelly Ascetics and God. *Journal of the American*

- Academy of Religion*, 72(1), 33-58. <https://www.jstor.org/stable/40005876>
- Dumezil, G. (2016). *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Fondo de Cultura Económica.
- Filliozat, J. (1963). La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne. *Journal Asiatique*, 251(1), 21-51.
- Flood, G. (1998). *El hinduismo*. Cambridge University Press.
- García Bazán, F. (1998). Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 15, 15-36.
- García Bazán, F. (2000). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Trotta.
- García Bazán, F. (2001). *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*. Biblioteca Nueva.
- Gitomer, D. (1992). King Duryodhana: The *Mahābhārata* Discourse of Sinning and Virtue in Epic and Drama. *Journal of the American Oriental Society*, 112(2), 222-232. <https://doi.org/10.2307/603702>
- Herrera, L. (Trad.). (1977). *Yoga Sūtra, con el comentario del rey Bhoja*. Ignacio Prado Pastor.
- Hiltebeitel, A. (1972). The *Mahābhārata* and Hindu Eschatology. *History of Religions*, 12(2), 95-135. <https://www.jstor.org/stable/i243666>
- Hiltebeitel, A.. (1984). The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology. *History of Religions*, 24(1), 1-26. <https://www.jstor.org/stable/1062344>
- Hiltebeitel, A.. (2001). *Rethinking the Mahābhārata*. University of Chicago Press.
- Katz, R. (1985). The “Sauptika” Episode in the Structure of the *Mahābhārata*. *Journal of South Asian Literature*, 20(1), 109-124. <https://www.jstor.org/stable/40872714>
- Magnone, P. (2018). Enigma y rompicapi (di nome e di fatto): Persistenza di un topos letterario indiano. Convegno ad Veneranda Biblioteca Ambrosiana.
- Mayeda, S. (1979). *A Thousand Teachings, the Upadeśasāhasrī of Sankara*. University of Tokyo Press.
- Pilikian, V. (Ed.). (2006). *Mahābhārata, Book Seven: Droṇa* (vol. 1). New York University Press.
- Smith, Mary Carroll. (1975). The *Mahābhārata*'s Core. *Journal of the American Oriental Society*, 95(3), 479-482. <https://www.jstor.org/stable/i225276>
- Sörensen, S. (2006). *An Index to the Names in the Mahābhārata*. Motilal.
- Sullivan, B. M. (1994). The Religious Authority of the *Mahābhārata*: Vyāsa and Brahmā in the Hindu Scriptural Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(2), 377-401. <https://www.jstor.org/stable/1465271>
- Van Buitenen, J. A. B. (Ed.). (1980a). *The Mahābhārata I: The Book of the Beginning*. University of Chicago Press.
- Van Buitenen, J. A. B. (1980b). *The Mahābhārata V: The Book of the Effort*. University of Chicago Press.
- Winternitz, M. (1977). *History of Indian Literature* (vol. 5). Motilal.
- Wulff Alonso, F. (2008). *Grecia en la India: El repertorio griego del Mahābhārata*. Akal.
- Zimmer, H. (1977). *El rey y el cadáver*. Marymar.

**Olivia Cattedra** (ocattedra@gmail.com) es Licenciada en Estudios Orientales, Doctora en Filosofía, especializada en filosofía de la India por la Universidad del Salvador. Investigadora independiente del conicet en el área de Filosofía Comparada e Historia de las Religiones. Miembro fundadora del ex-Colegio de Orientalistas de la República Argentina. Directora del proyecto de investigación plurianual del conicet Mito e Historia. Investigadora asociada al proyecto Textos y Contextos i-iii unmdp. Exprofesora titular de la USAL y actual profesora asociada en la Universidad FASTA de Mar del Plata. Profesora invitada en la Casa de la India de Valladolid, el Centro Bindu de Madrid y el seminario posdoctoral Hermenéutica y Filosofía de la Universidad de Sevilla. Últimas publicaciones: *Āpaddharma*: Los límites de la normativa en situaciones anormales. *In Itinere*, (9)1, 12, (2019); Ahirbudhnyā y Śeṣa: apreciación psicocosmológica del símbolo de Kuṇḍalinī, *Revista Oriente Occidente*, (17)1/2, 107-126, (2020); Śakuntalā: Sobre el olvido y la veracidad en el pensamiento indio clásico. En L. Pégolo y A. V. Neyra (coords.). *Un milenio de contar historias II: Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad y el Medioevo* (21-35). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, (2020).

Recibido: 9 de diciembre, 2020

Aprobado: 2 de junio, 2021