



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, ISSN: 0377-628X / EISSN: 2215-2628

Volumen 45 - 1

Abril - Setiembre 2019

**LA EMBAJADA EN LA ÉPICA: DISCURSO DE
ODISEO (*ILÍADA IX*) Y DISCURSO DE KṚṢṆA
(*MAHĀBHĀRATA V*)**

Roberto Morales Harley



Doi: <https://doi.org/10.15517/rfl.v45i1.36673>

URL: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling>

LA EMBAJADA EN LA ÉPICA: DISCURSO DE ODISEO (*ILÍADA* IX) Y DISCURSO DE KRṢṢṢA (*MAHĀBHĀRATA* V)

THE EMBASSY IN EPIC POETRY: ODYSSEUS' SPEECH (*ILIAD* IX) AND KRṢṢṢA'S SPEECH (*MAHĀBHĀRATA* V)

Roberto Morales Harley

RESUMEN

El artículo ofrece una comparación entre dos discursos de embajada: Odiseo, en la épica griega (*Il.* IX, 225-306); y Krṣṣṣa, en la épica sánscrita (*MBh.* V, 122.6-122.61). Para cada uno, se contextualiza la práctica histórica de la embajada en su respectiva tradición sobre diplomacia y hospitalidad, se analiza la argumentación sobre la base de los valores culturales y se contrasta la ideología sobre la guerra y la paz. Se sigue la propuesta metodológica de Lo Cascio (1998) sobre "gramática de la argumentación". Se presentan estas conclusiones: ambos discursos se apegan a la práctica diplomática; ambos se fundamentan en valores propios de la cultura en que se inscriben, pero no logran convencer al destinatario por una diferencia en cuanto a la jerarquía; y, mientras que en la *Iliada* se idealiza la guerra, en el *Mahābhārata* se hace otro tanto con la paz.

Palabras clave: *Iliada*; *Mahābhārata*; discurso de embajada; argumentación; épica.

ABSTRACT

The paper offers a comparison between two embassy speeches: Odysseus, in the Greek Epics (*Il.* IX, 225-306); and Krṣṣṣa, in the Sanskrit Epics (*MBh.* V. 122.6-122.61). For each one, the embassy as a historical practice is contextualized in its respective tradition of diplomacy and hospitality, the argumentation is analyzed based on the cultural values, and the ideology regarding war and peace is contrasted. Lo Cascio's (1998) methodological proposal on the "Grammar of Argumentation" is followed. These conclusions are drawn: both speeches follow the diplomatic practice; both are based in values that are typical of the culture in which they are inscribed, but fail to convince their addressee due to a difference regarding the hierarchy; and, while in the *Iliad* war is idealized, in the *Mahābhārata* so is peace.

Key Words: *Iliad*; *Mahābhārata*; embassy speech; argumentation; epic poetry.

1. Introducción

El canto IX de la *Iliada*, tradicionalmente identificado como πρρρβεία (embajada), cuenta con un paralelo en el libro V del *Mahābhārata*, denominado *Udyogaparvan* (libro de *udyoga*). La raíz *yuj* con el prefijo *ud* significa, en la épica, 'acercarse, sobrellevar, prepararse, esforzarse, estar activo' (Monier-Williams, 2008, p. 191). Así, el término *udyoga*, entendido como 'esfuerzo, perseverancia, empeño extenuante y continuo, preparación

M. L. Roberto Morales Harley. Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura. Costa Rica.

Correo electrónico: roberto.moralesharley@gmail.com

Recepción: 17- 11- 17

Aceptación: 19- 03- 18

activa', corresponde a 'la acción de emprender algo' (Monier-Williams, 2008, p. 191). En el *Mahābhārata*, el *Udyogaparvan* es, a la vez, un esfuerzo extenuante y continuo por la paz y una preparación activa para la guerra. Entre la guerra y la paz, la acción que se emprende consiste, precisamente, en el envío de embajadas. El título sánscrito, en tanto comporta todos estos sentidos, es bastante ambiguo.

Van Buitenen (1978) traduce *Udyogaparvan* como "The Book of the Effort" (El libro del esfuerzo). Dicho esfuerzo podría, según la interpretación, pensarse tanto orientado a la paz como en procura de la guerra, si bien, etimológicamente, la segunda opción es más viable que la primera.

[...] en sánscrito *udyoga* puede entenderse a la vez como un esfuerzo por la paz –así lo interpreta el *Libro de Contenidos* en el *Libro del Comienzo* [i. e. libro I del *Mahābhārata*]– y como un esfuerzo por la guerra. A este último sentido apunta la etimología de la palabra: "la acción de uncir" los caballos, los carros y los elefantes del ejército en preparación para atacar; también simplemente *yoga*, "la acción de uncir" (Van Buitenen, 1978, p. 133; traducción del autor)

Por su parte, Garbutt (2008b), con base en la mencionada etimología, lo traduce como "Preparations for War" (Preparaciones para la guerra). Sin embargo, señala que "el término *udyoga* es más neutro y puede también referirse a las aperturas pacíficas del libro: las embajadas" (Garbutt, 2008b, p. xxvii; traducción del autor). La clave para lograr una aproximación más exacta del concepto está en contextualizarlo en el relato: la guerra del *Mahābhārata*, con una dimensión cósmica, debe tener lugar para posibilitar el ciclo de *dharma* (orden) – *adharma* (desorden) que representan las *yugas* (edades) en el Hinduismo. En la medida en que el esfuerzo por la paz está destinado al fracaso, implica la preparación para la guerra.

Un primer aspecto de la comparación entre la embajada en la épica griega y la sánscrita atañe a las intenciones: en la *Ilíada*, se busca persuadir al guerrero de ir a la guerra, pues su ausencia podría resultar en el triunfo de los troyanos y la destrucción de los griegos; en el *Mahābhārata*, se procura disuadir al guerrero de ir a la guerra, dado que su participación podría, pese a la inminente victoria de los Pāṇḍavas sobre los Kauravas, significar la perdición para todos los Bhāratas.

En la *προεβεία* (embajada), el rol de *προεβευτής* (embajador) corresponde a Odiseo, Fénix y Áyax, cado uno de los cuales pronuncia un discurso ante Aquiles. No obstante, la presencia de varias formas verbales en dual ha llevado a una extensa disputa en torno a la cantidad original de embajadores (cf. para el "problema de los duales" en el canto IX, Griffin, 2004, pp. 51-53).

En el *Udyogaparvan* (libro de las embajadas), el papel de *dūta* (embajador) es asumido por cuatro personajes en sendas embajadas. La primera (V, 1-21), de los Pāṇḍavas a los Kauravas, la emprende el brahmán de Drupada. Su conducta irreprochable le confiere credibilidad a un mensaje que recalca el mal trato de Duryodhana y los suyos. La segunda (V, 22-32), de los Kauravas a los Pāṇḍavas, corresponde al *sūta* Sañjaya. La palabra *sūta* reúne las características del *ᾠτοδός* (aedo) y el *ἠνίοχος* (auriga), a partir de un significado originario que habría sido el de 'compañero del rey' (Pathak, 2006, p. 134). En este caso, es la cercanía con la familia lo que favorece su intervención. Su mensaje: un llamado a evitar una guerra familiar.

La tercera (V, 72-139) es la de Kṛṣṇa, *avatār* (descenso) del dios Viṣṇu. Voluntariamente, este personaje elige interceder en favor de los Pāṇḍavas, por medio de un extenso discurso que recurre a todas las técnicas de la diplomacia india. Esta embajada se caracteriza por la presencia de *upākhyānas* (historias explicativas), esto es, mitos cuyo propósito es ejemplificar

modos de conducta: Mātali (el inferior que se enfrenta a un superior siempre pierde), Gālava (la obstinación siempre trae consecuencias negativas), Yayāti (el orgulloso siempre es puesto en su lugar), Vidurā (la madre quiere siempre el bienestar de su hijo). El procedimiento es similar al de la embajada a Aquiles, donde Fénix recurre a tres παραδείγματα (ejemplos míticos): su historia personal, la analogía las Súplicas y el *exemplum* de Meleagro. La última embajada (V, 160-164) es la del *kaitavya* Ulūka. La voz *kaitavya* significa ‘hijo de apostador’, lo que le confiere una condición muy inferior a la de sus predecesores.

En el trabajo, se propone una lectura comparativa del discurso de Odiseo y el discurso de Kṛṣṇa, con el propósito de contrastar (1) las costumbres de diplomacia y hospitalidad, (2) los modos de argumentación y los valores propios de cada cultura, y (3) la postura ante el tema de la guerra. Así, se plantea una aproximación a la embajada como tema épico en el marco indoeuropeo.

2. Diplomacia y hospitalidad

La embajada fue una práctica histórica común tanto en Grecia como India. Para el ámbito griego, Mosley (1965) recupera, a partir de las fuentes historiográficas, las embajadas anteriores al 338 a.C. y las clasifica según la cantidad de embajadores. En delegaciones atenienses, hay ejemplos de embajadas de 3, de 5 y de 10 miembros. La gran mayoría (14 de 26) estuvo conformada por tres integrantes. A su vez, en delegaciones espartanas, todas (9 de 9) se adhieren a este patrón. Por consiguiente, el número tres en la πρεσβεία (embajada) no resulta para nada extraño.

Si la embajada fue habitual, también lo fue el πρεσβευτικός λόγος (discurso de embajada). Con la influencia progresiva de la retórica en la historiografía, este incluso llegó a establecerse como una especie de discurso, perteneciente al género deliberativo. De acuerdo con Navarro (2000, pp. 83-84), tres son los tipos de discurso deliberativo más frecuentes en textos historiográficos: δεμεγορία (discurso de asamblea), πρεσβευτικός λόγος (discurso de embajada) y παρότρυνσις (exhortación).

En el canto IX, hay tres ejemplos de πρεσβευτικός λόγος (discurso de embajada): Odiseo, el de la oficialidad; Fénix, el del padre; y Áyax, el del compañero. Cada uno de ellos viene seguido de una respuesta de Aquiles, quien sucesivamente va cediendo en su postura inicial: se irá, decidirá si se va, se quedará y esperará a que el fuego alcance las naves. El discurso de Odiseo transmite casi textualmente las palabras de Agamenón, con la significativa ausencia de la amenaza final (IX, 158-161).

Para el mundo indio, Kalyanov (1979) remite al *Arthāśāstra*, texto de política cuyo objeto de estudio es *artha* (lo que se gana y se pierde). Parte importante de este tratado de política es la diplomacia india. Según el *Arthāśāstra* (I.16), hay tres tipos de *dūtas* (embajadores): *śāsanahara* (mensajero), que solo lleva el mensaje; *parimitārtha* (enviado autorizado), que puede modificar el discurso; y *nisr̥ṣṭārtha*, (embajador plenipotenciario), que tiene total autoridad. Además, el texto (II.10) menciona cuatro *upāyas* (tácticas diplomáticas): *sāman* (negociación), *dāna* (soborno), *bheda* (discordia) y *danḍa* (ataque). Estas se emplean en los discursos de embajada.

En el libro V, todas las embajadas son oficiales, dado que los embajadores son recibidos y escuchados públicamente (Van Buitenen, 1978, p. 134). El sacerdote de Drupada y Ulūka son embajadores mensajeros; Sañjaya, un enviado autorizado; y Kṛṣṇa, el único embajador plenipotenciario (Van Buitenen, 1978, p. 136). Con respecto a las tácticas

diplomáticas, el mismo Kṛṣṇa, en un comentario a su discurso (V, 150), afirma haberse apegado a la preceptiva. En un primer discurso (V, 95), dirigido a Dhṛtarāṣṭra, intenta las negociaciones pacíficas; en una nueva tentativa (V, 124), destinada a Duryodhana, prueba con las tres opciones restantes: soborno, discordia y ataque.

En la embajada de Kṛṣṇa, hay seis discursos. El de Kṛṣṇa es, como el de Odiseo, el discurso oficial. Los del abuelo Bhīṣma, el maestro Droṇa, el consejero Vidura y el rey Dhṛtarāṣṭra son, como los de Fénix y Áyax, tentativas desde otra óptica, con la diferencia de que en la épica india los otros personajes que hablan no venían como parte de la embajada. Finalmente, la respuesta de Duryodhana es, como las tres respuestas de Aquiles, una negativa a la petición de la embajada. En ambos casos, esta conlleva la destrucción.

Un componente esencial de la diplomacia es la hospitalidad. La ξενία (hospitalidad) en la épica griega está bien codificada. De acuerdo con Hoces (1987), el ritual consta de ocho etapas: llegada del extranjero al palacio y petición de asilo en súplica; se introduce al huésped en casa con deferencia y respeto; se le proporciona baño, ungüentos y ropa limpia; instalado en el lugar principal del μέγαρον (salón), el ξεινοδόχος (anfitrión) le sirve la comida hospitalaria; después de comer, al huésped se le pregunta quién es, y acerca de su origen, sus propósitos y el destino de su viaje; los anfitriones pueden realizar recitados poéticos durante la comida, juegos en honor del huésped; el ξεινοδόχος (anfitrión) puede obligar al ξείνος (huésped) a que se quede allí durante mucho tiempo; cuando va a partir el huésped, se le entregan los dones hospitalarios. Patroclo, siguiendo la indicación de Aquiles, es el encargado de recibir a los embajadores.

En la India, la *atithitva* (hospitalidad), esto es, el trato apropiado hacia un *atithi* (huésped) depende, por un lado, de la condición del visitante; por otro, del deber de quien lo acoge. Por ejemplo, un *kṣatriya* (guerrero), quien pertenece a la segunda *jāti* (nacimiento), debe honrar a un *brahmán* (sacerdote), que se ubica en la primera, puesto que ese es su *dharma* (deber) (cf. Dhingra, 1976, p. 95, quien lo traduce como “ley psico-socio-cósmica”). Por estas razones, Kṛṣṇa es recibido con suma reverencia y el intento de apresarlo constituye un irrespeto.

3. Argumentación y valores

La embajada, como práctica común en el contexto bélico, parece haber encontrado una expresión literaria tanto en la épica griega como en la épica india. En ambos casos, el discurso de embajada ofrece una argumentación fundamentada en una serie de conceptos que constituyen valores dentro del sistema de creencias. En la épica griega, el ἦρως (héroe) se define en términos de ἀρετή (excelencia); en la sánscrita, el *vīra* (héroe) lo hace a partir de *dharma*. Por esta razón un análisis de los discursos de embajada orientado a los valores ayuda, no solo a contextualizar la argumentación en su marco cultural propio, sino también a comprender la noción de heroicidad que cada tradición moldea en un contexto de guerra.

Larrañaga (1991-92) enumera las características de la ἀρετή, entendida como ‘adaptación perfecta’. Es ἀρμονία (armonía), física y espiritual, así como excelencia (ἐκ σκέλων, ‘fuera de los límites’) humana. Constituye una mezcla de herencia y esfuerzo, como se sigue de la máxima ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (ser *primus inter pares*). Se fundamenta a partir del ἀγών (competición) y se basa en τιμή (honor) y γέρας (botín). Κλέος (gloria) es su punto de partida y su punto de llegada. Depende de δόξα (opinión), en su doble forma de ἔπαινος (elogio) y ψόγος (reprobación). A todas estas cualidades humanas, es preciso aún añadirle la ayuda de los θεοί (dioses) y la aceptación de μοῖρα (destino). La ἀρετή es una meta

que se intenta, sin éxito, llegar a alcanzar. Es la esencia del ἄνθρωπος (ser humano), quien aspira a ella por φιλαυτία (amor propio). Su perfección solo es asequible con θάνατος (muerte).

En el discurso de Odiseo, tres son los conceptos sobre los cuales se fundamenta la argumentación: valor, honor y gloria. Ἀνδρεία (valor), cualidad esencial al héroe en tanto ἀνὴρ (varón), aparece en su manifestación física (IX, 231) como ἀλκή (fuerza). Τιμή (honor) es aludido mediante una forma verbal (IX, 302) de τίω (venerar). Y κλέος (gloria), la gloria a largo plazo, conferida en última instancia por el ἔπος (poema épico), es sustituida por κῦδος. Esta última se refiere a la gloria inmediata que resulta del combate.

Kúdos es el vocablo que más se relaciona con la dinámica de la guerra, con el combate en vivo, que implica la intervención activa del guerrero como factor promotor de éxito y de una gloria inmediata (De Sousa e Silva, 2005, p. 25; traducción del autor)

La intervención va, por tanto, dirigida a la acción guerrera, la cual depende de la fuerza del héroe y resulta en su honor y gloria. Las citas griegas proceden de la edición de Monro y Allen (1920) y las traducciones al español son obra del autor del trabajo. Odiseo ofrece tres opiniones sucesivas: 1) “tú mismo después sentirás pena” (IX, 249; αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσειται), 2) “Agamenón, cesando en tu cólera, te ofrece regalos dignos” (IX, 260-261; σοὶ δ' Ἀγαμέμνων ἄξια δῶρα δίδωσι μεταλήξαντι χόλοιο) y 3) “en efecto, sin duda entre ellos podrías llevarte muy gran gloria, pues ahora podrías matar a Héctor” (IX, 303-304; ἦ γάρ κέ σφι μάλα μέγα κῦδος ἄροιο: νῦν γάρ χ' Ἔκτορ' ἔλοις). Individualmente, las ideas podrían ser motivo suficiente para que Aquiles quisiera pelear: no se arrepentiría, obtendría recompensas y ganaría renombre.

Cada una de estas opiniones se fundamenta en una figura de autoridad: respectivamente, Peleo, πατήρ (padre), cuyas supuestas palabras se incluyen como un discurso dentro del discurso; Agamenón, ἀναξ ἀνδρῶν (soberano de hombres), quien ha encargado transmitir la enumeración (καταλέγειν, literalmente, ‘decir en catálogo’) de bienes que ofrece; y Odiseo, πρᾶσβευτής (embajador), el cual, en una *correctio*, le plantea, que si no quiere hacerlo por el soberano, que se reincorpore a la lucha por el resto de los griegos o por su propio beneficio.

También, cada una versa sobre un asunto de interés para el destinatario: respectivamente, ἄχος (pena), tema consustancial a Aquiles (cf. para la etimología de Aquiles, Nagy, 1999); χόλος, tema principal de la *Ilíada* (cf. para la diferencia entre χόλος y μῆνις, Montes, 2007); y κῦδος, centro de interés en una guerra entre héroes. El último tema es el de mayor importancia, tanto por representar la opinión de Odiseo, como por respaldarse en la ideología griega.

La intervención cumple con la estructura básica de una argumentación (Lo Cascio, 1998): una opinión (sin duda entre ellos podrías llevarte muy gran gloria) y una justificación, compuesta por el argumento (pues ahora podrías matar a Héctor) y la regla general sobreentendida (*matar a un héroe confiere gloria). Además, emplea un indicador de fuerza para introducir la causa: γάρ (pues). Y dos calificadores: κέ ἄροιο (podrías llevarte) y χ' ἔλοις (podrías matar). El optativo con la partícula conforma el llamado “potencial de cortesía” (Berenguer, 2002, p. 210), lo que indica un nivel de respeto alto hacia el destinatario.

Esta propuesta es preciso dimensionarla no solo en términos del beneficio de la colectividad, sino también del individuo que forma parte de ella. Con el retorno de Aquiles a la batalla todos ganan: los griegos podrían derrotar a los troyanos y, así, cumplir con su propósito como ejército (i. e. νίκη, ‘victoria’); Aquiles podría matar a Héctor y, así, alcanzar su meta como héroe (i. e. ἀρετή, ‘excelencia’). La ἀρετή homérica es paradójica, puesto que consiste en una

perfección imperfecta, en el sentido de que no está acabada, al menos, hasta la muerte. Las únicas formas de lograr la gloria son morir (sc. a manos de un héroe) o matar (sc. a un héroe). La paradoja se extiende al tomar en consideración el concepto de κλέος ἄφθιτον (gloria imperecedera). Según este, los únicos caminos hacia la inmortalidad son, igualmente, morir o matar.

Con una argumentación bien estructurada, con un tratamiento apegado a las reglas de cortesía y con una disposición propia de los tratados de retórica, ¿por qué el discurso de embajada no es exitoso? La respuesta es preciso buscarla en el sistema de creencias: esta argumentación, basada en la ἀρετή y en el honor y la gloria que de ella se siguen, pierde validez al verse cuestionada la ideología. En su respuesta, Aquiles no pondrá en duda la gloria que obtendría en caso de matar a Héctor, sino su utilidad. Sus palabras constituyen una argumentación alternativa. Desde su propia jerarquía de valores, Aquiles rechaza ἀρετή (que implica θάνατος, ‘muerte’), en favor de βίος (vida).

En la épica sánscrita, *dharma* ocupa un papel de similar relevancia al de ἀρετή en la épica griega. En el Hinduismo, se contabilizan cuatro fines de la vida: *artha*, lo material, el provecho; *kāma*, el amor, el disfrute; *dharma*, el deber, la ley, el orden. Los tres primeros corresponden a las “filosofías del tiempo” (Zimmer, 1965), en contraposición a las “filosofías de la eternidad”, como el Budismo, el Jainismo, el Brahmanismo. El cuarto y último fin es *mokṣa*, la liberación de *saṃsāra* (ciclo de las reencarnaciones), la unión absoluta de *ātman* (alma individual) con *brahman* (alma universal).

El *dharma* es el fundamento ideológico del Hinduismo. Por un lado, representa una obligación moral: cumplir con *satyam* (verdad) y *sat* (bien). Por otro, una obligación social: cumplir con el deber de las *jātis* (*brahmán*, el sacerdote; *kṣatriya*, el guerrero; *vaiśya*, el agricultor y el comerciante; *śūdra*, el esclavo) y de las *āśramas* (*antevāsin*, el discípulo; *grhastha*, el dueño de casa; *vanaprastha*, la partida al bosque; *bhikṣu*, el santo mendigo errante). Finalmente, en su vertiente individual, se le denomina *svadharma* (*dharma* propio). El *dharma* hindú es heredero del *ṛta* védico. Es un “orden cósmico” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 99), relacionado en primera instancia con la regularidad, como se sigue de la etimología de κόσμος. Posee una dimensión natural y una ritual: el sánscrito *ṛta* es cognado con el latín *rītus* (rito).

El discurso de Kṛṣṇa se centra en dos pares de conceptos: linaje/familia y medio de conocimiento/palabra bienintencionada. El primer par apela a *dharma*. *Kula* (linaje) y *kuṭumba* (familia) son unidades menores dentro de la casta, las cuales constituyen la base de la estructura social (Basham, 1966, pp. 30-31). El héroe épico debe elegir entre dos destinos: el ἦρωες griego podría morir joven, con κλέος (gloria) y sin νόστος (regreso), o morir viejo, en la situación inversa; el *vīra* indio (Garbutt, 2008a, p. xvi) podría morir joven en batalla y alcanzar *svargam* (cielo), o vivir una larga vida de *dharma*, *ahiṃsā* (no violencia) y *dayā* (compasión). Linaje y familia constituyen el componente social, frente al individual del héroe. Esta dicotomía afecta a todas las personas.

En la vida ordinaria el individuo tiene que ser miembro de una casta y de una familia. Si obedece a su rey, a los jefes de su casta, y al padre o jefe de su familia, puede pasar la vida desarrollando sus capacidades espiritual, material y sensualmente. Si reniega de su casta y de su familia se convierte en un paria, un desterrado, sin hogar, sin amigos y sin parientes, totalmente aislado; ya no puede tener por compañeros sino miembros del populacho más envilecido. Pero los tres objetivos de la vida son en sí mismos sólo medios que conducen a un cierto fin, la salvación, y la salvación no concierne a las clases, a las castas o a las familias, sino al individuo (Basham, 1966, p. 34)

Las citas en sánscrito corresponden a la edición de Garbutt (2008a y 2008b) y las traducciones al español son del autor del trabajo. La opinión 1) “naciste en un linaje noble

y debes hacer lo correcto” (V, 124.9; *kule jātaḥ sādhu etat kartum arhasi*) enfatiza la idea del deber por medio de una fórmula de cortesía: la segunda persona de ARH con infinitivo (Gonda, 1982, p. 84). Posteriormente, la opinión 2) “atente, amigo, al consejo de tu padre y de tu madre” (V, 124.19; *tiṣṭha, tāta, pituḥ śāstre mātuś ca*) retoma el tratamiento cortés: el vocativo *tāta* se usa con el sentido de ‘querido’, para dirigirse a los ancianos, los superiores, los niños o los discípulos (Macdonell, 1965, p. 108).

El segundo par, medio de conocimiento/palabra bienintencionada, apela a *bhakti* (devoción). Tiene un componente racional: el intelecto. En *Nyāya* (lógica), hay cuatro *pramāṇas* (medios de conocimiento certero; cf. Basham, 1956, p. 501): *pratyakṣa* (percepción), *anumāna* (inferencia), *upamāna* (comparación) y *śabda* (palabra). En el discurso, se opta por comparaciones por medio de la figura retórica llamada *upamā* (símil): “al hombre que, habiendo escuchado, no acepta el consejo bienintencionado, la consecuencia finalmente lo quema, como si hubiera consumido *kiṃpāka*” (V, 124.22; *śrutvā yaḥ sulhrdām śāstram martyo na pratipadyate, / vipāk’ānte dahaty enam, kiṃpākam iva bhakṣitam*); “dicen que *dharma* es el medio de los tres fines, señor del pueblo; en efecto, el que desea obtenerlos así crece rápido como el fuego en la maleza” (V, 124.38; *lipyamāno hi ten’ āśu kakṣe ‘gnir iva vardhate*); “en efecto, rey, aquel se corta a sí mismo, como a un bosque con un hacha, quien actúa incorrectamente sobre los que actúan correctamente” (V, 124.40; *ātmānam takṣati hy eṣa, vanam paraśunā yathā, / yaḥ samyag vartamāneṣu mithyā, rājan, pravartate*).

Pero cuenta también con una vertiente devocional: la amistad. El discurso es calificado como *sulhrdāḥ vacaḥ* (palabra bienintencionada). Así, la opinión 3) “observa este medio de conocimiento certero” (V, 124.43; *pramāṇam paśya*) se complementa con la opinión 4) “habiendo aceptado la palabra bienintencionada” (V, 124.62; *krtvā ca sulhrdām vacaḥ*). La voz *sulhrd* es polisémica, si bien se enmarca en el léxico de la amistad.

sulhrd, literalmente “de buen corazón”, “alguien con buen corazón”, es un término cuyos principales usos implican una pluralidad de amigos, y podría, sugiero, traducirse mejor como “admirador” con toda la ambigüedad que el término sugiere (Hiltebeitel, 2010, p. 98; traducción del autor)

Si escuchara al embajador, Duryodhana, respetando *dharma* (el deber hacia su linaje y su familia), obtendría *artha* (el beneficio personal) y *kāma* (el disfrute personal). Para hacerle caso, solo debe seguir *bhakti* (devoción), como *mārga* (camino) que conduce a *mokṣa* (liberación). Por el contrario, si no lo escuchara, sería *mohaḥ* (error), un yerro lógico. En *Nyāya* (lógica), este consiste en confundir *upamāna* (el objeto con el que se compara) con *upameya* (el objeto que se compara) (cf. Apte, 1958, p. 1268). Difiere, pues de ἄτη (ceguera), término presente en la embajada a Aquiles.

La intervención de Kṛṣṇa también cumple con la estructura básica de una argumentación. Las acciones de Duryodhana han estado basadas en *manyuḥ* (cólera), al igual que las de Aquiles, cuando deberían, más bien, depender de *pramāṇa* (medio certero de conocimiento). Hay una opinión (te es mejor unirme a los Pāṇḍavas que a un malvado) y una justificación, compuesta por un argumento (pues, congraciándote con ellos, tú obtendrás todos tus deseos) y una regla general sobreentendida (*obtener lo deseado es lo mejor). No faltan tampoco ejemplos de calificador: *avāpsyasi* (obtendrás); ni de indicador de fuerza: *hi* (pues).

Curiosamente, este discurso, sin fallos en la argumentación, la retórica o la cortesía, resulta, asimismo, insuficiente para alterar el orden de los acontecimientos en la epopeya. Así como Aquiles cuestiona el sentido de ἀρετή (excelencia), debido a θάνατος (muerte), del

mismo modo, Duryodhana pone en entredicho el sentido de *bhakti* (devoción), como vía hacia *mokṣa* (liberación). Duryodhana, en una argumentación alternativa, opta por el *dharma* del *kṣatriya*: “que yazcamos nosotros en el combate tendidos en un lecho de flechas” (V, 127.16; *yac chayīmahi saṃgrāme śaraltalpalgatā vayam*). La meta última, en esta jerarquía de valores, es *svargam* (cielo), el cual, desde la perspectiva de la *bhakti* hindú de Viṣṇu, no es sino una etapa más en el ciclo de reencarnaciones.

4. Guerra y paz

La *Iliada* es un “poema de la guerra” (Vidal-Naquet, 2002, p. 50): πόλεμος (guerra) sobrepasa, por mucho, a ειρήνη (paz); y θάνατος (muerte) hace otro tanto con βίος (vida). La muerte, como tema consustancial a la épica guerrera y como parte indisoluble del ideal heroico, alcanza su ápice en la noción de καλός θάνατος (bella muerte). Esta se consigue muriendo en medio de la acción guerrera, durante la flor de la juventud y a manos de un héroe de igual o mayor valía (Vidal-Naquet, 2002, p. 51). El personaje de Aquiles pone en entredicho, en *Iliada* IX (también en *Odisea* XI), todo este sistema de creencias al cambiar la jerarquía: la vida es más importante que la muerte. De esta forma, en el modelo binario de morir o matar, vivir se ofrece como una tercera vía.

A su vez, el *Mahābhārata* idealiza *śānti* (paz), mientras que se opone a *yuddha* (guerra). Kalyanov (1979, p. 308; traducción del autor) escribe: “El *Mahābhārata* se dedica por completo a la sustanciación de la idea de lograr el objetivo por medios pacíficos, mientras que la guerra es considerada una alternativa indeseable”. Sin embargo, en este caso es el mensajero, y no el destinatario, quien brinda la tercera opción: más allá de *jīvita* (vida) y *mṛtyuḥ* (muerte), está *mokṣa* (liberación).

5. Conclusiones

(1) La embajada de la *Iliada* se aviene a la práctica diplomática griega, según lo atestiguan las fuentes historiográficas, tanto por la cantidad de embajadores como por el empleo de discursos de embajada. Igualmente, las embajadas en el *Mahābhārata*, particularmente la de Kṛṣṇa, coinciden con la preceptiva diplomática del *Arthāśāstra*, no solo en la tipología de los embajadores, sino también en las tácticas diplomáticas. En ambos casos, la diplomacia se rige por las convenciones sociales dictadas por la hospitalidad en cada cultura.

(2) El discurso de Odiseo se fundamenta en valores propios de la cultura heroica griega (valor, honor, gloria), por medio de los cuales dispone una argumentación retórica y pragmáticamente adecuada. Asimismo, el discurso de Kṛṣṇa parte de valores pertenecientes al pensamiento indio (linaje, familia, conocimiento, amistad), gracias a los cuales se consigue una argumentación apropiada en términos de lógica y pragmática. El fracaso de ambos embajadores se debe, no a problemas en su argumentación, sino a diferencias en la jerarquía de valores entre embajador y destinatario: Aquiles prefiere la vida a la gloria; Duryodhana, el cielo a la paz.

(3) La guerra se enfoca desde puntos de vista divergentes en estos textos épicos: en la *Iliada*, la guerra se idealiza, en tanto espacio que posibilita la muerte física y la consecuente inmortalidad literaria; en el *Mahābhārata*, la paz se idealiza, dado que la guerra resultaría en la destrucción tanto de los vencedores como de los vencidos. Si en el texto griego la guerra

entre pueblos conlleva el beneficio individual del héroe, en el texto indio el enfrentamiento entre primos conduce al perjuicio colectivo. Dicha dimensión cósmica de la heroicidad está ausente en Homero.

Bibliografía

- Apte, V. (1958). *The Practical Sanskrit English Dictionary*. Poona: Prasad Prakashan.
- Basham, A. (1956). *The Wonder that Was India*. London: Sidgwick and Jackson.
- Basham, A. (1966). La vida social de la India antigua. *Estudios Orientales*, 1 (2), 24-36.
- Berenguer, J. (2002). *Gramática griega*. Barcelona: Bosch.
- Dhingra, G. (1976). *Juego cósmico*. Caracas: Monte Ávila.
- De Sousa e Silva, M. F. (2005). Ilíada, um terreno de glória. *Minerva: Revista de Filologia Clásica*, 17, 25-38.
- Garbutt, K. (2008a). *Mahabharata. Book Five. Preparations for War. Volume One*. New York: Clay Sanskrit Library.
- Garbutt, K. (2008b). *Mahabharata. Book Five. Preparations for War. Volume Two*. New York: Clay Sanskrit Library.
- Gonda, J. (1982). *Gramática elemental de la lengua sánscrita*. México: El Colegio de México.
- Griffin, J. (2004). *Homer. Iliad IX*. Oxford: Clarendon Press.
- Hiltebeitel, A. (2010). Mapping *Bhakti* through Friendship in the Sanskrit Epics. En: Pollock (Ed.) *Epic and Argument in Sanskrit Literary History*. (pp. 91-116). New Delhi: Manohar.
- Hoces, A. (1987). La hospitalidad en Homero. *Gerión*, 5, 43-56.
- Kalyanov, V. (1979). On Kṛṣṇa's Diplomats in the Mahābhārata. *Indologica Taurinensia*, 7, 299-308.
- Larrañaga, H. (1991-92). Aquiles, héroe de héroes. *Revista de Estudios Clásicos*, 22, 65-107.
- Lo Cascio, V. (1998). *Gramática de la argumentación*. Madrid: Alianza.
- MacDonell, A. (1965). *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Monier-Willimas, M. (2008). *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Monro, D. y Allen, T. (Eds.). (1920). *Homeri opera, Tomus I*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
- Montes, M. (2007). Formas de deconstrucción social en la Ilíada: el enfado y la ira. *CFC: Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 17, 77-96.
- Mosley, D. (1965). The Size of Embassies in Ancient Greek Diplomacy. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96, 255-266.
- Nagy, G. (1999). *The Best of the Achaeans*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Navarro, F. (2000). La Retórica del discurso: La Cohortatio. Tradición clásica y pervivencia. *Cuadernos de Filología Clásica*, 19, 79-124.

- Pathak, S. (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*, 10 (2), 127-149.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India*. Barcelona: Kairós.
- Van Buitenen, J. (Trad.). (1978). *The Mahābhārata. 4. The Book of Virāṭa. 5. The Book of the Effort*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vidal-Naquet, P. (2002). *El mundo de Homero*. Barcelona: Península.
- Zimmer, H. (1965). *Filosofías de la India*. Buenos Aires: EUDEBA.