

Contenidos

Introducción	9
1 Guiando al lector del <i>Mahābhārata</i>	25
Imperio e invasión	31
Épicas y eras	37
Hunos y espigadores.....	47
2 Dos Kṛṣṇas sobre un carro: mitología épica e imágenes de los <i>Upaniṣads</i>	67
Los Dos Kṛṣṇas.....	72
Un solo carro	75
El carro de <i>Brahman/Brahmā</i> y el incendio de Tripura.....	84
Preguntas y conclusiones.....	93
3 Draupadī y Sītā: dos diferentes tipos de mujeres poderosas.....	99
Contexto familiar, nacimiento e infancia	104
Casamiento, plan divino, primeras muestras de conflicto	109
Conversaciones reales e imaginadas	118
4 La pregunta de Draupadī.....	133
Tirones de pelo	135
Desnudando a Draupadī. Revistiendo el texto.....	142
La pregunta dentro del episodio	160
Antes y después de la pregunta.....	167
5 El folklore de Draupadī: sarīs y cabellos	187
El cabello y los sarīs de Draupadī en su culto tamil	191
Extremos sueltos y círculos que se cierran.....	204
Ediciones y traducciones.....	223
Ediciones	223
Traducciones al inglés	223
Traducciones al español.....	224
Bibliografía	224

Introducción

La ventaja que tiene hacer una introducción a este libro, y a su autor, Alf Hiltebeitel, puede parecer paradójica, y es la imposibilidad de hacerlo sin una visión global, una perspectiva amplia que pueda enmarcarlo.

No se trata de un autor que escriba sobre aspectos puntuales de los problemas que trata, por especializados y específicos que puedan parecer, sin ubicarlos en los problemas más globales en juego, y, así, nada de ello puede ser presentado sin hacer honor a tal complejidad. Por otra parte, esa misma complejidad trata de responder a realidades que solamente pueden ser simplificadas al precio, que se ha pagado muchas veces, del empobrecimiento teórico y analítico disfrazado, como tantas otras, de dogma indiscutible.

Alf Hiltebeitel¹ ha dedicado su vida investigadora a la épica de la India antigua, esto es, a las dos grandes, únicas y aisladas, épicas que produce entonces el Subcontinente, el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa* y, muy en particular a la primera, respecto a la cual es, sin duda, el autor más prolífico, más influyente y más innovador en este campo en las últimas décadas. Es el que ha protagonizado, no solo, pero sí con más intensidad, la ruptura más radical con las posiciones dominantes en su interpretación, que hacían de ella una obra que sería fruto de la acumulación por capas –es más, por capas intrusivas, por ahondar en la

1. Ver para lo que sigue la interesante aproximación de Adluri, Bagchee (2011).

metáfora geológica— más o menos informe de *Mahābhāratas* a lo largo de los siglos, si acaso unificada en una redacción final que vendría a ubicarse alrededor del siglo IV d. C.

Quizás el lector que empiece a leer el primer capítulo de este libro se sorprenda de la justificada protesta de Hildebeitel ante el hecho de que esta corriente crítica dominante se caracterizara en sus inicios, y no solo en sus inicios, por calificar el *Mahābhārata* como un monstruo informe. Frente a ese supuesto monstruo informe fruto de la caótica acumulación de siglos y autores, Hildebeitel ha sido el defensor por excelencia de la unidad de un texto que, propone, habría sido creado en un breve espacio de tiempo y por una persona o grupo de personas trabajando conjuntamente.

Hildebeitel se formó en los años sesenta del siglo XX en la prestigiosa *Divinity School*—Facultad de Teología— de la Universidad de Chicago², entre otros, con el estudioso de las religiones Mircea Eliade, con el sanscritista y traductor del *Mahābhārata*³ J. A. B. van Buitenen y el antropólogo Victor Turner.

Sus primeras aproximaciones al *Mbh.* mostraron una doble exigencia: el trabajo intenso sobre los textos y la apertura a las nuevas corrientes interpretativas, representadas entonces por las diversas orientaciones francesas que dominan en estos años y a las que el término “estructuralista”⁴ hace honor en la medida en que consideremos que se refiere a la exigencia de visiones complejas, organizadas, sistemáticas, en las que se busca conectar los diferentes componentes de los textos analizados, de sus niveles de significación podríamos decir, y vincularlas con las realidades sociales y políticas, negando, en síntesis, el estudio aislado y puntual de los temas y problemas.

Dos influencias francesas iniciales marcan, en este sentido, su evolución: la de la escuela indoeuropeísta de Georges Dumezil y la de la indóloga Madeleine Biardeau, el primero propugnando la presencia en el *Mbh.* de viejas tradiciones indoeuropeas que serían “traspuestas” en la épica y la segunda dos cuestiones esenciales: una lectura desde su conocimiento profundo de la filosofía brahmánica, que demandaría una mirada a las épicas conectada con los complejos mundos ideológicos y

2. Doniger (1990).

3. En adelante *Mbh.*

4. Ver más adelante su comentario en Cap. 1, nota 215.

doctrinales de la India, y el estudio *in situ* de mitos y cultos en las religiones indias. Ambos, desde perspectivas que el tiempo demostró en la propia obra de Hildebeitel como irreconciliables, propugnaban una lectura unitaria del *Mbh.*, siguiendo también a otros autores más –Pisani, por ejemplo– y menos –Joseph Dahlmann, por ejemplo– próximos.

El Hildebeitel que traduce a Dumezil al inglés acaba siendo mucho más el que advierte cuánto del material de la épica y del mundo que la genera hay que dejar de lado para creer en sus transposiciones, o, si se cree en ellas, para considerar que son verdaderamente esenciales para explicarla. En adelante visita anualmente a Biardeau en Francia⁵ y, siguiendo sus indicaciones, desarrolla su vocación de antropólogo en la India, estudiando en particular los centenares de cultos dedicados en la India del Sur a Draupadī –la esposa común de los cinco hermanos Pāṇḍavas, los héroes de la épica junto con Kṛṣṇa–. La vinculación del *Mbh.* textual de los estudiosos con sus usos y reinterpretaciones en las tradiciones populares indias y con el contexto de producciones literarias y filosóficas que lo ven nacer lo resituaba en un marco de coherencias y significados mucho más rico que, entre otras cosas, apuntaba a las muy complejas y sofisticadas formas de emitir doctrinas y valores de las historias mismas, y a los problemas ligados a su recepción y múltiples reinterpretaciones.

La propia pregunta por las razones del éxito milenario del *Mbh.* llamaba, y llama, a reflexionar sobre la obra como tal y sobre las claves de su éxito. Su papel fundamental en términos religiosos como gran ejemplo de la *bhakti*, esto es, de las nuevas corrientes devocionales que paralelizan a los movimientos místéricos del mundo grecorromano ofreciendo un más allá a los fieles a cambio de su devoción y entrega a una divinidad, es evidente. Sin embargo, el éxito del *Mbh.* no es separable de una sofisticación literaria que Hildebeitel explora, en particular a partir de los años noventa, para entenderlo y contrastar sus hallazgos con el pretendido caos monstruoso de la interpretación dominante.

Hablamos de una obra que incluye tres tipos de textos. En primer lugar, una multitud de historias “secundarias”, que se presentan incluso antes de dar comienzo a la historia principal. En segundo lugar, una gran cantidad de textos doctrinales dispersos por toda ella, pero, sobre todo, concentrados en dos libros enteros dedicados a la instrucción

5. Aparte de las citas bibliográficas a lo largo del texto, pueden ser útiles para el lector Hildebeitel (1983) y (2011e).

como rey del hermano mayor de los Pāṇḍavas, Yudhiṣṭhira, ya monarca tras su triunfo, por su agonizante y anciano pariente Bhīṣma. Y, por último, el eje de todo, la historia principal presidida por un plan de destrucción programado, que se lleva adelante en dos conflictos. El primero de ellos es también el más importante, el enfrentamiento entre Pāṇḍavas y Kauravas por el reino de Hāstinapura, perfilado en los primeros cinco libros y saldado en la cruenta batalla de Kurukṣetra que ocupa los cinco siguientes. El segundo es la guerra civil en la ciudad de Kṛṣṇa, Dvārakā, en el Libro 16.º, que incluye la muerte de Kṛṣṇa, uno de los dos grandes urdidores de la trama, muerte que lleva a la marcha al más allá de quienes podemos definir con propiedad como los actores de la trama, Draupadī y los Pāṇḍavas.

Se trata de un texto que fabula un universo y, con él, los diversos espacios en los que se ubican los acontecimientos, los sucesivos mundos divinos que culminan en el ámbito superior del nirvana, el mundo de los humanos, sobre todo, y los mundos subterráneos de los *asuras*, enemigos de los dioses como los titanes griegos. Y fabula igualmente los tiempos en los que se desarrolla, incluyendo la propia ubicación de la historia principal, como la *Iliada* y la *Odisea* en el mundo heleno, en una era, una época, que da paso a la presente, inevitablemente marcada por la decadencia.

Destaca, sobre todo, insiste Hildebeitel, la invención de un mundo en el pasado que se presenta como una historia real de lo ocurrido. En él se mueven no solo personajes, sino categorías de personajes. Sin salir de los cielos, se juega allí, por citar los más importantes, con los viejos dioses védicos y con los nuevos dioses de la *bhakti* –Kṛṣṇa-Viṣṇu y Śiva– con los representantes, por decirlo así, allí de la casta brahmánica, los grandes *ṛṣis*, ese colectivo impredecible de ascetas y sabios pletórico de poderes sobrenaturales entre los que destaca quien se presenta a la vez como autor de la obra y como personaje, Vyāsa, y con los antepasados gloriosos de las estirpes de la casta de los guerreros y reyes, los *kṣatriyas*, que habrían alcanzado los cielos por sus propios méritos como reyes, el ascetismo y el patrocinio de sacrificios. Estos habitantes celestes se presentan en la historia principal, en particular, asumiendo su papel por medio de reencarnaciones humanas en su lucha contra las reencarnaciones de sus inveterados enemigos, los *asuras*, una lucha cuyo final estaba cantado en cuanto a sus vencedores, pero también en cuanto a la masacre general que hace necesarios a esos

mismos *asuras*. Es ahí donde se ubican los humanos y su suerte, que solo en cierta forma culmina trágicamente, puesto que los protagonistas de ambos bandos, tras cumplir con los papeles que les corresponden en la obra y morir, alcanzan un más allá gozoso.

La propia presentación de la obra como una historia real, como algo verdaderamente ocurrido que se cuenta con veracidad, es más, con sobrenatural veracidad, apunta directamente al presente. El que se invente una generación, una era, un *yuga*, en el contexto de una serie de yugas que se repiten, para preceder y dar lugar a la presente era, inferior y degradada, el *kaliyuga*, es esencial en este sentido.

Para contar esto y muchas más cosas se inventan sucesivos marcos de recitado, que incluyen ámbitos sacrificiales cargados de implicaciones y guiños a las viejas tradiciones védicas, y se inventa incluso, como vemos, a su propio autor, Vyāsa, miembro esclarecido de la categoría de los grandes *ṛṣis*, padre de algunos de sus personajes, y guía junto con Kṛṣṇa del gran proceso de destrucción. En este juego no sorprende que tenga un papel central también una oralidad inventada, y que, sin embargo, no falten tampoco las referencias al *Mbh.* como obra escrita, ni que el propio texto del *Mbh.* con todo ello invite a su difusión por las dos vías.

Hiltebeitel ha explorado las muchas líneas de coherencia de una obra en la que se juega con temas nucleares en un contexto histórico de una enorme complejidad sin el cual no se explica. Por ejemplo, las doctrinas budistas, que negaban el sacrificio, las tradiciones védicas y el propio papel de los brahmanes, tras la conversión del rey Maurya Aśoka en la primera mitad del siglo III a. C. habían construido todo un modelo de rey y de monarquía, y hasta habían elaborado la experiencia imperial en sus propias claves. Se entiende que Hiltebeitel recuerde que una historia en la que se juega con las luchas por la hegemonía en un reino y, después, con una monarquía universal, no pueda ser ubicada fuera del tiempo, ni de ese tiempo. No necesariamente contra budistas y otros, pero sí frente a ellos, el *Mbh.* busca dar respuestas –mejor “respuestas” que “respuesta”– en el seno de unos mundos “brahmánicos” muy complejos en los que se multiplicaban las perspectivas de salvación, en los que el ascetismo y la retirada del mundo se oponían a la acción, incluso, en sentido estricto, a la continuidad social, y en el que, por poner otro ejemplo clave, el ideal de la no violencia ponía en juego el papel del rey, de los *kṣatriyas* como casta, y hasta del propio sacrificio védico.

En este sentido, se entiende lo imperativo de que la obra busque dar respuestas a las exigencias de un nuevo *dharma*, de una norma divina y humana, que se proyecta ahora en el conjunto de discursos, historias y personajes que viven y mueren en aquel tiempo que se acabó. Ese glorioso mundo que se acabó se proyecta para iluminar el presente, el tiempo de decadencia del lector-oyente. Destacaría en este juego por razones obvias el papel del rey *dharmico*, protector de brahmanes y ascetas, monopolizador de la violencia y entregado fiel del dios de la devoción, de la *bhakti*, baluarte frente a esa inevitable decadencia del presente *kaliyuga*, era que un día habría de dar origen a otra nueva y feliz, un *yuga* en el que no tendrían cabida quienes, sin siquiera necesidad de ser nombrados explícitamente, pululan y envenenan el presente.

Se entiende bien que el texto más conocido y divulgado –y quizás también uno de los más retocados– de la obra, el *Bhagavad Gītā*, el *Canto del Señor*, cuadre a la perfección con todo esto y que Hildebeitel se rebele también contra quienes pretenden desgajarlo de ella. Si justo en el comienzo de esa guerra nuclear que el lector avisado sabe que llevará a la destrucción de prácticamente la totalidad de los guerreros que participan en ella, y a una matanza de parientes, el héroe por excelencia, Arjuna, manifiesta sus dudas sobre ella, es porque el autor de la obra deja en manos del dios de la *bhakti*, Kṛṣṇa, no solo explicarle la inevitabilidad de todo, sino la santidad, por decirlo así, implícita a la entrega sin dudas ni vacilaciones a sus designios como suprema divinidad, que porta, con el misterio, la salvación del fiel en el contexto de su condición de dios universal.

Baste esta última referencia para señalar que los trabajos de Hildebeitel han ayudado mucho a hacer ver cómo una obra escrita como ésta, destinada también a ser proyectada oralmente y hasta representada, da respuestas a mucho más que a los reyes, por más que brille con luz propia ese proyecto de rey *dhármico* cuyos continuadores en el presente se enfrentarían a la inevitabilidad de la degradación de un *kaliyuga*. En sus historias, en sus páginas, caben en el mundo humano, por ejemplo, *kṣatriyas*, brahmanes, ascetas, pueblos salvajes, mujeres y varones, ancianos, jóvenes y niños, y caben, por ejemplo, mujeres o cazadores que enseñan a brahmanes orgullosos donde está la verdadera doctrina, reyes que ofenden a brahmanes y *ṛṣis* y pagan por ello, reyes que son demasiado brahmánicos, como el propio Yudhiṣṭhira, brahmanes, y hasta

miembros de estirpes de grandes *ṛṣis* que provocan catástrofes por invadir el terreno de los *kṣatriyas*.

En el ámbito celeste cabe que aquellos antepasados de estirpes reales que subieron a los cielos por sus méritos ascéticos y/o sacrificiales, caigan de ellos, que los viejos dioses como Indra, con un papel en la historia más nominal que otra cosa frente a un dios nuevo como Kṛṣṇa-Viṣṇu o un gran *ṛṣi* como Vyāsa, puedan ser enfrentados a otro dios nuevo como Śiva o a un gran *ṛṣi*. Cabe hablarnos de las expectativas de personajes que ansían llegar a los cielos de los dioses, o de ascender en ellos, pero también cabe que un asceta renuncie a ellos aspirando al final que implica el nirvana y negándose a estaciones intermedias. Y caben también, necesariamente, referencias al viejo mundo védico, a los sacrificios y brahmanes en particular, y, a la vez, exaltaciones de la no violencia contra los seres vivos y de un ascetismo ligado directamente a ella.

Se entiende que en este bosque de las historias insista Hildebeitel en la complejidad de los juegos doctrinales que se ven en el texto, y en su ubicación privilegiada en el seno de la tradición religiosa y literaria de la que forma parte y en la que, paralelamente, marca un punto de ruptura crucial. El diálogo con los *Upaniṣads*, por ejemplo, es esencial. A la vez, y como señalaba Biardeau y recuerda Hildebeitel, en su condición de primer y gran monumento de la *bhakti* supone el comienzo de una tradición que continúa en el *Rāmāyaṇa* y, sobre todo, en el complejo mundo de textos posteriores como los *Purāṇas*, que lo usan y reelaboran sin problema ninguno.

Cabe señalar una confluencia de este tipo de análisis con diversas corrientes dentro de la perspectiva tradicional. Por una parte, sería absurdo negar el interés de una parte de esa producción, por otra, ha habido un cambio importante que ha obligado a una visión menos fragmentada. A lo largo del tiempo ha habido varias versiones del *Mbh.*, cuyas diferencias, por otra parte y como es lógico, han tendido a ser exageradas. Cuando el Bhandarkar Oriental Research Institute de Pune acabó su tarea de establecer una “Edición Crítica” en 1966, tras casi medio siglo de trabajo, hubo un importante debate sobre su validez como tal, hasta el punto de que una parte de los estudiosos seguían prefiriendo lo que se tiende a llamar la “vulgata”. Con todo, esta edición impuso la realidad de una obra completa y consistente. Se entiende aquí que algunos investigadores llegaron a la conclusión de que esta Edición nos

presentaría precisamente la redacción final que se podía presumir en la perspectiva geológico-acumulativa dominante. En todo caso, obligaba a entenderla globalmente, lo que confluía con quienes sostenían que no había otra manera de entenderla puesto que era una obra creada precisamente así: como una totalidad. En consecuencia, este tipo de reflexiones ha permitido producciones y confluencias mucho más ricas.

Con todo, el debate explícito e implícito sobre la obra que venimos siguiendo sigue marcando los estudios sobre el *Mbh.*, y con razón. Unas notas sobre esto ayudarán al lector a entender mejor el primer capítulo de este libro, que marca también el momento de la más directa y explícita toma de posición de Hildebeitel respecto al tema en 2001. En gran medida, como tantas otras veces, abordar la cuestión exigiría un triple enfoque: historiográfico, metodológico y hasta de reflexión sobre el funcionamiento de las comunidades académicas. A nuestros efectos, es decir, a los efectos de una breve introducción como ésta, cabe plantear unas breves observaciones para ayudar a entender cómo a finales del siglo XIX y comienzos del XX se concretó la interpretación dominante del *Mbh.* y se convirtió después en hegemónica hasta el punto de prácticamente excluir cualquier otra.

Conviene insistir en que, substancialmente, no era otro el *Mbh.* con el que se contaba que aquel que nosotros tenemos, y que esa interpretación dominante lo convertía en un monstruo informe y sin sentido. Para llegar a esto se aplicaban criterios artísticos y de análisis de género literario derivados de conceptos de las producciones literarias no ajenos a los mismos criterios despreciativos que denunció Partha Mitter en un libro de nombre suficientemente revelador: *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*⁶, sobre las lecturas occidentales mayoritarias del arte indio, libro en el que hace notar la trascendencia de las perspectivas clasicistas occidentales a la hora de juzgar las producciones artísticas indias. Conviene recordar que el mundo grecorromano es la base de la educación, y en particular de la alta educación, occidental hasta la II Guerra Mundial. Desde Johann Joachim Winckelmann, negar la estética de los otros en nombre del clasicismo era mucho más que negarles el buen gusto, era negarles racionalidad y estética a la vez.

Lo más característico, sin embargo, es que el despojo, el despedazamiento de la obra en capas, este ejercicio *hybristes* de teratología filológica, salvaba un núcleo original, primigenio, sin el cual no se entiende en absoluto ese despedazamiento. Es imprescindible referirse aquí al gran creador del modelo, Adolf Holtzmann el joven⁷, para quien el *Mbh.* no sería otra cosa que una historia original de corte bien distinto que luego sería sometida a deformaciones que la llevarían a ser lo que acabaría siendo.

Una vez definido el monstruo como tal, se partía fundamentalmente de la construcción occidental por excelencia de la historia y la identidad indias que se formula en particular en la primera mitad del siglo XIX. Como es bien sabido, una identidad en claves nacionalistas exigía una esencia y una línea de continuidad en el tiempo hasta el presente. Ni el Islam ni el Budismo ofrecían las posibilidades de la vieja tradición védica y de aquellos movimientos que hasta el presente sostenían su continuidad, en buena medida a base de negar las profundas rupturas que habían experimentado en el tiempo, bien visibles, por ejemplo, en que ni las reencarnaciones, ni las castas, ni la propia *bhakti* son en absoluto “védicas”.

En este panorama no es el fruto de la maldad imperialista que parte de esa reconstrucción unitaria se basara, a partir del descubrimiento de las ramas lingüísticas indoeuropea y drávida entre las décadas finales del XVIII y comienzos del XIX, en la idea de una invasión indoeuropea que llevaría consigo los Vedas y otros muchos componentes. Conviene apuntar antes de seguir que no hay por qué asumir que la más que probable llegada de gentes del exterior de lenguas indoiránias, tuviera que tomar la forma de una invasión, y que tampoco la expansión de estas lenguas tuvo que deberse primordialmente a tales procesos de invasión. En todo caso, la popularización de esta idea ofrecía la posibilidad de explorar las vinculaciones lingüísticas y culturales con otras ramas indoeuropeas –quizás, mejor, “indogermánicas”–, interpretadas con frecuencia en claves raciales, si no racistas.

Se entiende entonces que sea en este contexto de donde saca su núcleo puro e incontaminado Adolf Holtzmann: al fondo del *Mbh.* habría una épica indoeuropea pura y dura, asimilable a la que, según él y

7. Ver para su estudio el reciente trabajo de Adluri, Bagchee (2014).

muchos más, definiría a la *Iliada* y a los *Nibelungos*, las tres supuestas herederas directas de las viejas prácticas poéticas y, en realidad, bélicas de los guerreros indoeuropeos que las compondrían.

Merecería la pena insistir en cuánto tiene todo esto de constructo, en lo referente a los *Nibelungos* y a la *Iliada*. Definir la *Iliada* o la *Odisea* como obras simples solo se ha podido hacer al precio de una interesada y falseadora construcción, únicamente comparable a la tranquilidad espiritual, seguridad y arbitrariedad con la que diversos autores –como Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, por ejemplo, en sus *Homerische Untersuchungen*– las fragmentaban entre diferentes autores o las imaginaban como productos acumulativos de producciones independientes y orales del *Volksgeist*. En el contexto señalado de exaltación clasicista y de identificación entre producciones literarias, estética, racionalidad y *Volksgeist* nada de esto era inocente.

Un problema, claro, es que la *Iliada* es un poema más fácil de ajustar a un planteamiento así, por una parte es una historia más simple, por otra, cabía tener en cuenta la existencia de referencias, resúmenes y fragmentos de una amplia tradición de producciones épicas, y algo muy parecido podría decirse también de los *Nibelungos*. El caso del *Mbh.* es bien distinto de ambos casos, empezando por el hecho de que no hay ninguna referencia a una tradición épica ni previa ni contemporánea, no hay, digamos, “ciclos” épicos como en el caso griego, germánico, escandinavo, serbio, francés o castellano. El *Mbh.* y el *Rāmāyaṇa*⁸, permítaseme insistir en ello, son obras aisladas, únicas, sin que haya referencia externas o internas a otras que permitan suponer que sean otra cosa que obras *ex novo*.

Así que, al inventarse ese núcleo dentro del *Mbh.*, Holtzmann hubo de inventarse a) que existía un viejo núcleo épico, b) que podía definirlo en el tiempo (al menos en el tiempo relativo), c) que era oral, d) que había sido inventado por guerreros, e) que los guerreros participaban de la vetusta cultura indoeuropea, f) que un guerrero indoeuropeo construía necesariamente historias simples, heroicas, directas y sin complicaciones.

El papel de esta interesada y racista invención queda aún más claro cuando vemos la construcción del tránsito de esa belleza prístina, original, bélica, inmediata, a lo que sería luego el monstruo actual, que

requiere de invenciones adicionales. La *hybris* de las intervenciones de la escuela analítica homérica se proyecta aquí con toda su crudeza en nuevas fases: de la épica se apoderarían los brahmanes y la harían suya, llevándola a lo que nos encontraríamos en el presente. Conviene insistir aquí en la participación de Holtzmann en la generalizada posición anti-brahmánica de una parte substancial de la investigación occidental, nada exenta, por lo demás, de implicaciones polémicas desde el cristianismo⁹; esto implicaría un componente racial de los brahmanes distinto al de los guerreros indoeuropeos, un aspecto nuclear en varios sentidos, en primer lugar porque paraleliza las frecuentes interpretaciones negativas de la evolución de la India y su pensamiento en claves del sucesivo aflorar de los invadidos. En segundo lugar, porque este planteamiento marca en gran medida la evolución de las perspectivas sobre la India desde la admiración y fascinación que se produce alrededor del comienzo del siglo XIX a las perspectivas bien distintas en los finales del mismo siglo, marcados por el auge del imperialismo y la “decepción” respecto a una India en la que, entre otras cosas, los movimientos de independencia ponían en cuestión los mitos legitimadores de la dominación inglesa. En ese contexto, las imágenes de las estéticas y de las identidades siguen de la mano; en tercer lugar, se presupone un proceso de intervención preciso que alteraría la obra en líneas bien determinadas hasta convertirlo en un mundo religioso e ideológico del todo diferente; en cuarto lugar, en este proceso se incluiría otro componente sin constatación: el tránsito a la escritura desde aquella oralidad primigenia.

Los autores que cita Hildebeitel en este primer capítulo pueden servir para seguir las pautas fundamentales por las que, convenientemente depurada, la formulación que sintetiza Holtzmann se convierte en hegemónica, desde el austríaco Winternitz y su clásica *Geschichte der indischen Literatur* (1905-1922) a, muy en particular, el papel de E. Washburn Hopkins, que marca también la absorción de las formulaciones alemanas hegemónicas en el mundo anglosajón, al que se debe la formulación de la idea de una cronología del *Mbh.* entre el siglo IV a. C. y el siglo IV d. C., en una perspectiva que llega, por ejemplo, a John Brockington en la actualidad.

9. Uno de los aspectos más recalcados por Adluri, Bagchee (2014).

Ciertamente fue posible perder de vista –a veces nada más eso: perder de vista– el carácter racista de la construcción de Holtzmann, o sus componentes indoeuropeos, o incluso buscar enriquecer el debate sobre aspectos como la oralidad –en paralelo una vez más a lo que ocurrió en el caso del mundo homérico– con la teoría de Milman Parry y Albert Lord sobre el papel de la composición formular en la épica, pero el modelo siguió y sigue siendo el mismo: la hipótesis puramente especulativa de que en la obra que realmente tenemos se esconde una épica oral primitiva, una idea con frecuencia unida a mantener la existencia de una guerra real que habría que ubicar en el tiempo, y las sucesivas especulaciones sobre los añadidos y deformaciones o re-formulaciones posteriores cuyas “fases” se pretendería definir a base de ir despojando al *Mbh.* de sus componentes. Hablamos de suprimir las historias “secundarias”, las secciones sapienciales, factores tan importantes para todo ello y para la historia principal como la *bhakti*, la divinidad de Kṛṣṇa, los *yugas*, libros enteros, como el fascinante Libro 4.º, secciones tan claves como el *Bhagavad Gītā*, así como todo lo que fuera necesario a los efectos de la hipótesis y de su mantenimiento *a fortiori*, incluyendo todo tipo de líneas internas de coherencia que, por supuesto, podían y pueden ser cómodamente achacadas a aquella “redacción final” que algunos optan por ver en la Edición Crítica.

Es a este *Mbh.*, como dice Hildebeitel, “de conveniencia” al que cabe ajustar todo lo ajustable, al poderse inventar ilimitadas cajas cronológicas y conceptuales en las que incluir todo lo que se salga de la imagen deseada y que se pretende. Incluye esto, por ejemplo, domesticar que los griegos, los *yavana*, aparezcan también como actores de la trama en aquellos tiempos de un *yuga* pasado, que se mencione a Roma, las referencias al libro como un texto que se escribe –cuando no podemos constatar un uso de la escritura en la India hasta la época de Aśoka, y, aún así, en absoluto ya entonces para unos textos literarios que, en el ámbito ideológico-religioso en el que se mueve el *Mbh.*, no se constatan hasta mucho tiempo después– o, por poner un último ejemplo, la propia datación de la *bhakti* –y del budismo Mahayana que en gran medida lo paraleliza– en una época muy cercana a la era común.

Es desde esta perspectiva desde donde cabe entender la novedad y profundidad del trabajo crítico de Alf Hildebeitel con el *Mbh.* y su tarea de afirmación del texto y de sus posibilidades de explicación sin

necesidad de mutilaciones. Si es cierto que a Hiltebeitel va a parar una escogida serie de disidentes, con Madeleine Biardeau como su representante más distinguida, nadie ha articulado como él los argumentos y las perspectivas que nos devuelven una obra única, que supone un esfuerzo de síntesis de una complejidad y brillantez que es difícil exagerar.

La selección de capítulos y artículos de Hiltebeitel que incluimos aquí busca ofrecer por primera vez una pequeña muestra de su trabajo al lector en español, con plena conciencia de la dificultad que supone reducir a cinco textos la producción de un autor prolífico y profundo. Es de desear que se vean representadas sus perspectivas teóricas y sus aproximaciones y análisis, incluyendo su interés en los personajes femeninos de la trama, en particular en Draupadī, que muestra una vez más que este tipo de análisis desborda el marco más o menos definible de los “estudios sobre la mujer” o “de género” y muestra su innegable trascendencia para entender el núcleo mismo de las obras. Uno de sus textos nos ofrece la especial satisfacción de que reproduce una conferencia impartida por nuestro autor durante una estancia de investigación durante el año 2009 en la Universidad de Málaga.

El primero de ellos recoge el capítulo introductorio de su libro del 2001 al que acabamos de aludir¹⁰ y es el más explícitamente rompedor de los escritos por Hiltebeitel hasta ese momento. El lector sabrá apreciar la claridad de la crítica a los modelos acumulativos frente a los que se sitúa y en los que participaban, y participan, estudiosos indios y occidentales.

En el segundo¹¹ se entra de manera directa en el texto del *Mbh.* para defender lo artificioso de la construcción tradicional en lo referente a una de esas capas que se extraían de la obra para llegar al “núcleo épico” supuesto. Se trata ni más ni menos que de la *bhakti*, la devoción, que, siguiendo a Biardeau, Hiltebeitel no solo considera un componente del todo original, sino el componente que convierte a la obra en el primer gran monumento de la misma en la cultura india.

10. “Introduction”, *Rethinking the Mahābhārata. A Reader’s Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, pp. 1-31. ISBN 0226340538. 9780226340531. Damos las gracias a la Universidad de Chicago por su amabilidad en la concesión de permiso para traducir y editar este Capítulo y el 4.º.

11. “The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology”, *History of Religions* 24, n.º 1, 1984, pp. 1-26.

En el tercero, la conferencia citada en la Universidad de Málaga, se inician una serie de tres tratamientos de las dos heroínas de las épicas sánscritas, centrados sobre todo en Draupadī, pero con una presencia importante en el primero de los tres de la heroína del *Rām.*, Sītā. El *Rām.*, para Hildebeitel una obra igualmente hecha de una vez y no mucho después que el *Mbh.*, vuelve a insistir en la centralidad de un personaje femenino poderoso. El análisis de nuestro autor hace ver las elecciones a la hora de construir ambas que realizan voluntades creativas muy distintas pero, a la vez, relacionadas entre sí. El análisis de estos dos tipos tan diferentes de mujeres poderosas y, sin embargo, tan vinculadas, mostraría igualmente las coherencias respectivas de ambos textos.

El Capítulo cuarto, “La pregunta de Draupadī”¹² se centra en uno de los momentos, si no el momento, más nuclear de la obra. Yudhiṣṭhira, el rey, el primogénito de sus esposos Pāṇḍavas, apuesta y pierde todo lo que tiene, incluyéndose a sí mismo, a sus hermanos y, finalmente, a Draupadī. Inmediatamente sus enemigos la traerán ante la Corte, a esa sala de audiencias convertida en escenario de una trampa aborrecible, a pesar de que está menstruando y de su negativa, tirándole del pelo y arrastrándola. Y se añade otra humillación cuando se la intenta desnudar, sin conseguirlo gracias a una intervención sobrenatural.

En mitad de todo esto, resuena una pregunta de ella que pone en duda, primero, que sea esclava, después, a esa misma corte real-corte de justicia en la que no se da respuesta a su pregunta, y que, finalmente, da pie a la propia liberación de sus maridos y a su exilio con ella, a la espera de una venganza que la heroína, en adelante, urge, inútilmente, que no espere a plazos ni a futuras oportunidades.

Finalmente, el quinto nos permite seguir por la fecunda vía de las heroínas –tan fecunda, además, en el caso de Draupadī– y hacerlo continuando con otro de los componentes esenciales de la carrera investigadora de Hildebeitel: su estudio de los tratamientos del personaje y del *Mbh.* en el teatro popular indio, en particular en el sur¹³. Merece

12. “Draupadī’s Question”, *Rethinking the Mahabharata. A Reader’s Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, pp. 240-77.

13. “The Folklore of Draupadi: Sarees and Hair”, Appadurai, A., Korom, F. J., Mills, M. A., *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania, pp. 395-427. ISBN 978-0-8122-1337-9. Damos las gracias a la University

la pena extendernos aquí un poco más al tratarse de un ámbito no apuntado anteriormente en esta introducción y al ser un texto que permite disfrutar de las perspectivas antropológicas y del trabajo de campo de Hildebeitel. La India ofrece en sus épicas algo único: ha habido hasta el presente y desde la misma Antigüedad reelaboraciones teatrales del *Mbh.* y del *Ram.*, tanto en obras de literatura sánscrita, como en otras lenguas como el tamil o el telugu, tanto en contextos culturalmente sofisticados, como populares.

Se añade, además, en el caso del *Mbh.* la preeminencia de los temas referidos a Draupadī que se vinculan con frecuencia a centenares de templos y cultos dedicados a ella como divinidad, muy en particular en el sur. Conviene recordar que el politeísmo indio tras el impacto de la *bhakti* tiende a desaparecer y a concentrar la religiosidad alrededor de tres personajes divinos: Viṣṇu-Kṛṣṇa, Śiva y la Gran Diosa (Kālī, Durgā...). Hildebeitel entiende que esta Draupadī recibe componentes de la Gran Diosa, convenientemente adaptados a las condiciones locales e históricas, siguiendo un camino que ya en este sentido habría sido insinuado en la épica. Tenemos, entonces, no solo textos, tradiciones orales, recitaciones por bardos y hasta series enteras de representaciones teatrales sobre libreto y sin él que juegan con esto, sino contextos populares rituales y no rituales. No sorprende que una escena recurrente en todos ellos sea precisamente la humillación de Draupadī de la que hablábamos, con ella uniéndose a las promesas de venganza de sus maridos, en la forma, en particular, de un voto de solo volver a recomponer su peinado sobre el cadáver de sus ofensores. Se comprende que nuestro autor haga notar, además, la importancia del texto del *Mbh.* sánscrito y la inexistencia de pruebas de una especie de *continuum* de tradiciones populares aún percible hoy del que pudiera haber surgido éste, así como sus dudas sobre la existencia de una tradición uniforme de la que habrían surgido las diferentes variantes regionales.

La traducción se ha enfrentado al problema de la falta de versiones al español de la mayor parte de las obras indias citadas, incluyendo el *Mbh.* Por otra parte, Hildebeitel propone con frecuencia traducciones al inglés diferentes a las más o menos canónicas. Se ha intentado verter

of Pennsylvania por su amabilidad en la concesión de los permisos para la traducción de este Capítulo.

estas diferencias y, en lo referente al sánscrito, pero no al tamil, utilizar en la medida de lo necesario las fuentes originales para encontrar traducciones que evitaran el distanciamiento del texto que supone una versión indirecta¹⁴.

Fernando Wulff Alonso

14. Siguiendo a Hildebeitel, las citas siguen la denominada “Edición Crítica”; *Mahābhārata for the First Time Critically Edited* (1933-70), Sukthankar, V. S., Belvalkar, S. K., Vaidya P. L. (eds.), 24 vols. with *Harivamśa*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. La versión electrónica sigue la realizada por Muneo Tokunaga, que es accesible en GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages) <http://gretl.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#MBh>. Para el caso de versos no canónicos se sigue la fórmula de cita empleada en esta edición electrónica.