

El Colegio de México

El Cārucaryā de Kṣemendra: un afable comportamiento

Tesis presentada por  
Sergio Armando Rentería Alejandre  
en conformidad con los requisitos  
establecidos para recibir el grado de  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA  
ESPECIALIDAD: SUR DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2009

**Laetitiaē meae vitae amori,  
ex profundo corde**

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer a El Colegio de México (COLMEX) porque me abrió las puertas del conocimiento; a mi asesor de tesis, el Dr. Benjamín Preciado Solís, al Dr. Rasik Vihari Joshi, al Dr. David Lorenzen y al Dr. Luis Gómez Rodríguez porque me han guiado por el maravilloso mundo de las letras sánscritas y por su amistad. También a la Dra. Carolina Ponce Hernández, a la Dra. María Leticia López Serratos, a la Dra. Lourdes Rojas Álvarez, al Mtro. David Becerra Islas y al Mtro. Gabriel Sánchez Barragán por su amistad incondicional y sus enseñanzas en el mundo de las letras clásicas; a la Mtra. Elia Sánchez por su amistad, por su apoyo y por sus enseñanzas en lingüística.

A mis padres: el Sr. Sergio Armando Rentería Pedroza y la Sra. María Luz Alejandre Martínez, quienes amorosamente me enseñaron el camino correcto de la vida. A mis hermanos Asaf Israel Rentería Alejandre y su familia e Ingrid Mariana Rentería Alejandre y su familia, a quienes encuentro justo cuando los necesito. Al Sr. Herminio López y a la Sra. María de Lourdes Serratos (†), a Luz López, a Cris López, a Charli, a Herminio López y su familia y a Juanita López y su familia por su gran amistad y su gran cariño. A mis amigos, Roberto García, Edgar Pacheco y Jesús Chaires gracias por todo, a mis amigos del área de Japón: Itzel, Luis Antonio y Fer, de Medio Oriente: Moi, Ale, Ana y Marce, de China: Vic, del sureste de Asia: Dani y del sur de Asia: Atig, Mey, Luisa, Chemo, Dani e Iver, a todos ellos gracias por los buenos momentos y por su amistad. También a Estelita, Mari, Tere, Male, Barbarita, Berta por su apoyo y amistad.

## Índice

<b>Dedicatoria</b> .....	<b>2</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>3</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<b>Capítulo I: Marco contextual de los siglos X y XI en Cachemira</b> .....	<b>8</b>
<b>1.1 Ubicación geográfica e histórica de Cachemira</b> .....	<b>8</b>
<b>1.2 Noticia histórica de la época de Kṣemendra ambiente intelectual,     cultural y social</b> .....	<b>15</b>
<b>Capítulo II: Kṣemendra, el poeta</b> .....	<b>22</b>
<b>2.1. Vida y obra de Kṣemendra</b> .....	<b>22</b>
<b>2.2 La poesía (kāvya) de Kṣemendra, el poeta (kavi)</b> .....	<b>47</b>
<b>2.3 El Cārucaryā</b> .....	<b>54</b>
<b>Capítulo III: Presentación del texto sánscrito, traducción, comentario, análisis y notas al poema Cārucaryā</b> .....	<b>63</b>
<b>3.1 Presentación del texto sánscrito y de la traducción al español</b> .....	<b>63</b>
<b>3.2 Notas, análisis y comentario a la traducción del Cārucaryā</b> .....	<b>87</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>109</b>

## Introducción

El poeta como tal se da dentro de un marco histórico-cultural que lo condiciona y lo determinan las vicisitudes, oportunidades y circunstancias de su vida creativa (su ideología, lo que sabe, lo que ignora, sus experiencias, goce y sufrimiento etc.), y le impone como punto de apoyo y de partida un sistema de convenciones artísticas, respecto del cual adopta una posición relativa al entrar en un juego de adhesiones y transgresiones; es decir, en alguna medida asume como propio su entorno social y en alguna otra medida rechaza y modifica este mismo entorno, porque forma parte de su concepción del mundo. Desde esta perspectiva, Kṣemendra, uno de los poetas más importantes de India, se vuelve un lector que se adentra al marco histórico-cultural de Cachemira; que lo condiciona y determina como un decodificador ideológico, un sabio y un crítico de la poesía; pero además, como un filólogo que posee una dimensión histórica, social, política y cultural de su ambiente. Así, Kṣemendra capta los distintos significados de la literatura sánscrita desde su propia perspectiva poética (gusto, lectura, tradición, cultural) y atiende en igual forma la perspectiva de la poesía tratando de acercarse a ella. Kṣemendra realiza su la creación poética desde dos puntos de vista correspondientes a dos momentos del proceso de la filología: el suyo propio como receptor de su entorno social y cultural y su papel como el emisor, puesto que el significado de su poesía se construye durante el proceso que se forma por varios eventos, es decir, la lectura que Kṣemendra refleja en su poesía. Así, la actividad literaria de Kṣemendra se halla en los inicios del siglo XI y, además, es uno de los guías históricos para entender las condiciones sociales y culturales de Cachemira, con las cuales dibujó en sus obras un estilo poético lleno de agudeza y de humor.

Cabe resaltar que Kṣemendra vivió en un ambiente lleno de incertidumbre política. La presencia de los problemas por el trono y la rivalidad entre las diferentes dinastías reales de Cachemira afectaron la estructura social de las personas que recurrieron a la corrupción. En consecuencia, los malos manejos administrativos guiaron el pensamiento de Kṣemendra en distintas directrices para enfocarse en la problemática social de Cachemira.

La turbulencia social, la educación y la cultura hicieron de Kṣemendra un gran pensador. La corrupción, las prácticas inmorales de los gobernantes, de los oficiales y de la misma gente fueron tema para la construcción de sus obras. Por ejemplo, en las sátiras Narmamālā, Deśopadeśa, Samayamāṭṭkā y Kalāvīlāsa, Kṣemendra critica todo la inmoralidad de la sociedad enfocándose en los ministros, en los oficiales y en la gente común y corriente, en los estudiantes, en los preceptores, en los astrólogos, en las esposas de los mismos gobernantes y en las prostitutas. Todos ellos emplearon todo tipo de artimañas en su propio interés y, así, fomentaron la corrupción. El trabajo intelectual de Kṣemendra llegó a focalizarse en el comportamiento inmoral de su sociedad.

Aunque Kṣemendra nunca exageró en los hechos sociales, los testimonios históricos están enfocados en la vida social de Cachemira. Otra de las obras de Kṣemendra que reflejan este proceso intelectual unido a la corrupción de la sociedad de Cachemira es el poema Cārucaryā o “Un afable comportamiento”. Este poema está considerado como un manual de preceptos morales para llevar una vida afable. El poema ha garantizado la pervivencia de la historia de Cachemira, trabajo profusamente leído y estudiado en las cortes y asambleas de Cachemira como el mismo Kṣemendra lo dice en el verso cien. Desde esta perspectiva, esta tesis se centra en la traducción del poema Cārucaryā y en un

aparato de notas que explican cada verso para que el lector tenga una lectura más fluida del poema. Los dos primeros capítulos, que acompañan a la traducción, se centran en la contextualización del poema: el primero está conformado para entender a Cachemira y su historia desde una perspectiva social, cultural y política; el segundo capítulo está adecuado para comprender el pensamiento del poeta desde su vida hasta su producción literaria. Se hizo también un análisis y comentario del poema Cārucaryā para ilustrar el procedimiento social y cultural de Cachemira. Para una lectura más fluida y más desembarazada de interrupciones, se utilizó un sistema de anotación en el que las fuentes se presentan con el primer apellido y, en caso de necesidad, con el año de la edición. En relación con las abreviaturas de las fuentes sánscritas se tomaron del *A sanskrit-english dictionary Sir M. Monier-Williams* y las abreviaturas de la obra de Kṣemendra se hicieron con base en los lineamientos de este diccionario.

## Capítulo I

### Marco contextual de los siglos X y XI en Cachemira

#### 1.1 Ubicación geográfica y noticia histórica de Cachemira

El nombre de Cachemira, llamada así a causa de su lengua koshur o kāshur, se designa como la región ubicada al norte de India. Sin embargo, el nombre de Cachemira tiene otra etimología como Ka-samīra que significa la tierra desde la cual el agua (Ka) es conducida por el viento (samīra)<sup>1</sup>. En sánscrito, la palabra Kasmīra de género neutro significa azafrán que crece en este lugar<sup>2</sup>.

Dentro de la literatura sánscrita, Cachemira ha sido mencionada en el Ṛgveda por la referencia al río Marudvṛdhā<sup>3</sup>, que se ha identificado hoy día con el río Maruwardvana. Sin embargo, todavía no ha sido definitivamente establecido por los historiadores, puesto que no existe nada para indicar que la familia védica de los arios haya poblado esta región. No obstante, el testimonio más claro que nos refiere a esta tierra es, quizá, una cita de la gramática de Pāṇini y su gran comentario por Patañjali<sup>4</sup>.

El Mahābhārata es otra de las fuentes importantes que ofrecen referencias sobre Cachemira y sus reyes<sup>5</sup>. Los Purāṇas se refieren a Cachemira como una de las regiones más hermosas de India<sup>6</sup>. El trabajo astrológico Bṛhat-sahitā de Varāhamihira y el drama de

---

<sup>1</sup> Chandra, p. 3.

<sup>2</sup> Apte, p. 140.

<sup>3</sup> RV, X, 75, 5.

<sup>4</sup> Chandra, p. 3.

<sup>5</sup> Mb, I, 1, 27, 17.

<sup>6</sup> Vayu-p., XLV, 120., y Viṣṇu-p. IV, 24, 18.



Śrī Harṣa llamado Ratnāvalī son algunas otras obras de la literatura sánscrita temprana que se refieren a las tribus de Cachemira y de la producción de azafrán<sup>7</sup>.

Así, en el noroeste de la India, se encuentra una región llamada Cachemira-Jammu. Para entender esta región, independientemente del conflicto político que existe entre Pakistán y Bangladesh, Cachemira es un estado que está situado geográficamente entre 32·17', y 36·58' al Norte, entre 73·26' y 80·30' al Este<sup>8</sup>.

El valle de Cachemira se eleva a 18, 288 metros sobre el nivel del mar<sup>9</sup>. Es un valle fértil que produce ricas cosechas de cebada, azafrán y trigo; este valle ha estado, desde tiempos muy antiguos, dividido en dos grandes partes; por un lado, *Karmāz* (en sánscrito *Kramarājya*); por el otro, *Marāz* (en sánscrito *Maḍavarājya*). Cada una de estas partes fue subdividida en varias regiones llamadas *viṣayas*<sup>10</sup>. El valle está rodeado por montañas, dotado de ríos y lagos. Las montañas son el Nanga Parbat hacia el norte, el Harmukh hacia el Este, el Mahādeo en el sur donde se ubica la capital de Cachemira llamada Śrīnagara; al igual que la llanura de Gvash Brari y el pico elevado de Amarnāth. En el sureste, está la llanura del Pīr-Pant. En el noroeste, se encuentra uno de los picos más altos de India, Kajinag, montaña que sirve como una barrera natural. Esta geografía provee a Cachemira las condiciones necesarias para establecer el desarrollo económico, social y cultural<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Chandra, p. 4.

<sup>8</sup> Cfr. [www.kashmirherald.com](http://www.kashmirherald.com).

<sup>9</sup> Cfr. Gajendragadkar Pralhad Balacharya, *Kashmir: Retrospect and Prospect, patel memorial lectures*, University of Bombay Press, Bombay, 1967, pp. 7 y ss.

<sup>10</sup> Chandra, p. 5.

<sup>11</sup> Chandra, p. 4.

Ahora bien, me parece conveniente, después de ubicar y describir a Cachemira geográficamente, hablar sobre su historia para entender, posteriormente, los sucesos históricos, culturales y sociales que influyeron en el ambiente social e intelectual del poeta cachemiro, Kṣemendra.

La llegada de Alejandro Magno a India en la segunda mitad del siglo cuarto a. C. provocó un intercambio entre la cultura india y la griega. Poco después de la campaña de Alejandro en la India, se produjo en Magadha un profundo cambio político que tuvo amplias consecuencias en el subcontinente: Chandragupta, cuyo origen se mantiene incierto, derrocó a la dinastía de los nanda y fundó la dinastía maurya probablemente hacia el año 320 a. C., cuyo máximo representante habría de ser el emperador Aśoka quien fundó la ciudad de Śrīnagara, la capital de Cachemira<sup>12</sup>. En tiempos de Aśoka, hubo un vigoroso intercambio cultural y social entre Cachemira y las planicies de India. Como resultado de este contacto, un grupo numeroso de indios se establecieron a lo largo y ancho del territorio que comprende Cachemira; lo que provocó que la cultura de los indios diera un desarrollo importante en el ámbito social, cultural y político<sup>13</sup>.

Existe evidencia histórica sobre Cachemira que fue dominada por los Kuṣāṇa en los primeros siglos de la era común. Durante el siglo I d. C., los yüe-chi, se infiltraron dentro de India desde las fronteras del noroeste. Este grupo establecieron su poder sobre los Kuṣāṇa; el jefe Kugula Kadphises (Kadphises I), en las primeras décadas después del nacimiento de Cristo, comenzó su campaña hacia India. Kadphises I amplió sus dominios con conquistas desde Afganistán meridional y el noroeste de la península india incluyendo el valle de Cachemira. Sin embargo, el monarca más poderoso de la

---

<sup>12</sup>Rājāt. I, 17-18, 102, 105.

<sup>13</sup>Chandra, p. 7.

dinastía kuṣāṇa fue Kaniṣka quien subió al poder probablemente en el año 58 d. C., Kaniṣka reinó desde Cachemira hasta el río Ganges<sup>14</sup>.

Por sus tierras fértiles y por su clima, el valle de Cachemira se caracterizó por ser un lugar excelente para el cultivo y el comercio; además, contaba con tierras aptas para sembrar productos que en otras partes de India no se daban. Entre el siglo V y VI d. C., este valle fue invadido por los Hunos<sup>15</sup>. Los Gurjara, quienes debieron haber pertenecido a los hunos, penetraron dentro de India desde el noreste y se establecieron en Cachemira antes que los musulmanes ocuparan el valle. Aunque, hoy día, una larga proporción de la población de Cachemira está constituida por los grupos de los Gurjara, de los Rājaputa y los de los jātas. Los Bhauṭṭas, quienes irrumpieron violentamente en Cachemira, son referidos por Kalhaṇa, poeta cachemiro del siglo XII que escribió el Rājataranṅiṇī entre los años 1147 y 1149, como pueblos que habitaron en el Tíbet y quienes tuvieron una relación comercial estrecha con Cachemira. Los Kirātas, quienes fueron mencionados también por Kalhaṇa como un grupo nuevo dentro de la población de Cachemira, fueron considerados como un pueblo diferente denominado tibeto-burmanos<sup>16</sup>.

Ahora bien, con respecto a la lengua de Cachemira, el vocabulario tiene algunas palabras del sánscrito. No obstante, la lengua sánscrita no dominó el valle. El idioma de Cachemira pertenece al grupo dárdico que se ramificó en varias lenguas habladas por los arios y que tuvieron un desarrollo paralelo con el indo-ario. Sobre todo, en algunas formas sintácticas y morfológicas. La lengua de Cachemira comparte características tanto con el indo-ario como con el iraní. Esta lengua dárdica fue denominada paśācī por

---

<sup>14</sup> Embree, p. 91.

<sup>15</sup> Chandra, p. 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 7.

los gramáticos indios. Los hablantes de esta lengua parecen haber vivido originalmente en Parir de donde migraron hacia Cachemira hasta Citral y Gilgit. La lengua de Cachemira contiene vestigios del burushaski, lengua que no se considera aria. Este hecho ha permitido que algunos estudiosos se refieran a las personas hablantes del burushaski como los habitantes originales de Cachemira. Las tribus que, consecutivamente poblaron Cachemira como los nāgas y los piśācas, quizá corresponden a los burushakis, a los dardos y a los hablantes del sánscrito en las planicies de India<sup>17</sup>.

Sobre la historia política de Cachemira, desde los tiempos más tempranos, el rājatarāṅgiṇī de Kalhaṇa es una de las fuentes más importante para el estudio de tan importante región<sup>18</sup>. Las fuentes persas y griegas tendieron a demostrar que Cachemira fue una de las regiones más importantes de India por su clima y sus tierras aptas para el cultivo<sup>19</sup>.

Para entender correctamente la sociedad y la administración de los siglos X y XI d. C., se tiene que explicar algunos puntos importantes tanto sociales, culturales como políticos en Cachemira. En este sentido, Kalhaṇa ha escrito la historia política de Cachemira desde tiempos sin fecha hasta el segundo año del siglo XII del reinado de Jayasiṃha (1149-50 d. C.)<sup>20</sup>. A pesar de que la obra es una importante fuente histórica, Kalhaṇa no escribió sobre la vida social y religiosa del hombre común que habitaba Cachemira. No obstante, Kalhaṇa comenzó a describir y datar importantes sucesos de los reyes y de sus familias reales; también dio referencias de los poetas cachemiros y su

---

<sup>17</sup> Chandra, p. 7.

<sup>18</sup> KALHANA, *Rājatarāṅgiṇī: the saga of kings of Kashmir*, translated from the original Saṃkṛta and edited the River of Kings with a Introduction, Annotations, Appendices, Index, etc., by Ranjit Sitaram Pandit, Foreword Jawaharlal Nehru, Sahitya Akademi, New Delhi, 1968.

<sup>19</sup> Cfr. Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, introducción general de Antonio Bravo García, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2001. Arriano, VIII, 1-3.

<sup>20</sup> *Rājāt*. XIII, 3440-3443.

reputación intelectual dentro de las cortes, quienes fueron patrocinados por reyes y ayudantes de éstos en los asuntos administrativos<sup>21</sup>.

El rey Avantivarman (855-6 d. C.) patrocinó a los poetas Ratnākara, Muktākaṇa, Śivasvāmī y Ānandavardhana<sup>22</sup>, cuyos trabajos hoy día ocupan un lugar importante en la literatura sánscrita<sup>23</sup>. También, bajo el gobierno de este rey, un importante ingeniero de su época dejó huella cuando construyó un sistema de regulación en el curso del río Vitastā (Jhelum)<sup>24</sup>, el cual controló el fluido que solía causar mucha demanda para los cultivos<sup>25</sup>.

Después de la muerte de Avantivarman, sube al poder el rey Śaṅkaravarman quien ocupó el trono en los años 883-904 d. C., Kalhaṇa, además de describir sus guerras e intrigas políticas y los cambios de sus oficiales, menciona que la administración de este rey se encontraba en crisis tanto económica como política. Su gobierno fue caracterizado por excesivas opresiones. Además los oficiales fueron renovados y designados para recolectar una especie de impuesto que afectó fuertemente a los templos de adoración y culto<sup>26</sup>.

Después de la muerte de Śaṅkaravarman y de su gobierno inestable que provocó turbulencias en el ámbito social, político y económico, existieron otros reyes que también mantuvieron la inestabilidad de Cachemira.

---

<sup>21</sup>Khosla, p. 5.

<sup>22</sup>*Rājat.* V, 34.

<sup>23</sup>Kholso, p. 5.

<sup>24</sup>Este río fue muy importante para los pobladores de Cachemira, esto se sabe porque Arriano lo menciona en su obra cuando trata la hidrografía de India. Arriano, VIII, 4. Además, Kalhaṇa también habla de él en su obra y de su importancia para la vida diaria de Cachemira. *Rājat.* I, 28; V, 87, 88-90, 96.

<sup>25</sup>*Rājat.* V, 77.

<sup>26</sup>*Rājat.* V, 133, 134, 138, 151 y 179.

Después de estos reyes, llegó al trono la reina Diddā (980-1003)<sup>27</sup>. Ella gobernó por 23 años; además, ella y su gobierno son de suma importancia, porque, durante su reinado, nació Kṣemendra el poeta de los siglos X y XI d. C.<sup>28</sup>. Después de la muerte de la reina Diddā, el rey Saṃgrāmarāja (1003-1028 d. C.) heredó el trono de Cachemira<sup>29</sup>. Este rey atestiguó la invasión de Mahmūd de Gazni<sup>30</sup>. Después de la muerte del rey Saṃgrāmarāja, llegó al trono el rey Ananta (1028-1063)<sup>31</sup>, este monarca es muy importante, porque bajo su gobierno escribió y se desarrolló intelectualmente uno de los poetas más importantes de Cachemira, Kṣemendra<sup>32</sup>. Bilhaṇa, otro de los grandes poetas de Cachemira, fue contemporáneo del rey Ananta<sup>33</sup>. Kalhaṇa menciona que el gobierno de este rey también estuvo lleno de altibajos. En este sentido, a pesar de que existían muchos poetas importantes, Kalhaṇa no menciona al poeta Kṣemendra, quien viviera y se desarrollara intelectualmente en este tiempo<sup>34</sup>. Así, los siglos X y XI d. C., en Cachemira, estuvieron llenos de una gran turbulencia política dentro y fuera de las cortes reales y de cambios sociales.

---

<sup>27</sup> *Rājat.* VI, 176, 187.

<sup>28</sup> Chakraborty, p. 6.

<sup>29</sup> *Rājat.* VI, 357, 367.

<sup>30</sup> Kholśa, p. 6., y Chakraborty, p. 6.

<sup>31</sup> *Rājat.* VII, 133.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>33</sup> *Rājat.* VII, 934. Para obtener más información sobre Bilhaṇa. Cfr. Kawthekar P. N., *Bilhana*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1995.

<sup>34</sup> Kholśa, p. 6.

## 1.2 Noticia histórica sobre la época de Kṣemendra, ambiente intelectual, cultural y social

Ahora bien, el contenido del rājatarāṅṅī es una fuente importante para entender la historia y las condiciones sociales de Cachemira. Kalhaṇa escribió sobre guerras políticas; intrigas de las cortes; desmoralización de los reyes y reinas etc. No obstante, nunca escribió sobre la vida del hombre y de la mujer comunes. Una de las características que afectaron la sociedad de Cachemira fue la corrupción y la indisciplina inmoral que impactó a los gobiernos débiles y que afectó no sólo las cortes reales, sino también la vida del hombre y de la mujer, de los ricos y de los pobres, de los comerciantes y de los intelectuales<sup>35</sup>. En este sentido, Kṣemendra es quizá el guía histórico para entender estas condiciones sociales de Cachemira y, además, dentro de sus obras, adoptó un estilo poético lleno de agudeza, de elegancia y de humor<sup>36</sup>.

Kṣemendra vivió en un ambiente políticamente intrigoso y muy conflictivo. La presencia de los problemas por el trono y la rivalidad que afectó a los gobernantes tuvieron que recurrir a la corrupción, lo que se ve reflejado en la sociedad. En consecuencia, las condiciones sociales y las condiciones del cuerpo administrativo guiaron la poesía de Kṣemendra en distintas directrices, porque esto lo inspiró para escribir poemas didácticos que versan sobre estas situaciones, la historia de Buda y sobre las encarnaciones de Viṣṇu, entre muchas otras, de las cuales hablaré en un segundo capítulo<sup>37</sup>.

La educación y la cultura hicieron a Kṣemendra un firme intelectual. La corrupción, las prácticas inmorales de los gobernantes, de los oficiales y de la gente lo hicieron

---

<sup>35</sup> Chakraborty, p. 4.

<sup>36</sup> Kholśa, p. 6.

<sup>37</sup> Chakraborty, p. 6.

permanecer en distintos ámbitos de la sociedad y en el pensamiento del joven poeta. Ejemplo de ello, en sus obras satíricas *Narmamālā*, *Deśopadeśa*, *Samayamāṭṛkā* y *Kalāvīlāsa*, Kṣemendra critica los diferentes tipos de inmoralidad de la sociedad. Principalmente menciona los derechos de los ministros y oficiales que emplean todo tipo de personas de la misma sociedad como estudiantes, preceptores, astrólogos, las esposas de los mismos gobernantes, prostitutas etc., para sus propios intereses. En este sentido, esto desembocó en la corrupción y en el comportamiento inmoral de la sociedad.

Kṣemendra nunca exageró en estos hechos, pues indudablemente estos testimonios están basados en los factores de la vida diaria de Cachemira. Las obras de Kṣemendra forman parte de la historia de Cachemira, pues retratan el comportamiento de la sociedad y esto es el reflejo de la veracidad de los temas en sus obras<sup>38</sup>.

La sociedad de Cachemira está dividida en cuatro varṇas: Brāhmaṇas, Kṣatriyas, Vaiśyas y Śūdras. En algunos poemas de Kṣemendra como el *Cārucaryā* menciona a los Brāhmaṇas<sup>39</sup>. En este mismo poema, habla de la tradición de las virtudes y de la familia que debería ser mantenida por la sociedad<sup>40</sup>. Kṣemendra aconseja respetar las normas morales y no el varṇa<sup>41</sup>. Los Kṣatriyas es el varṇa que sigue después de los Brāhmaṇas; su principal actividad dentro de la sociedad es la protección de la gente. Los Vaiśyas son la clase de los comerciantes. Finalmente, los Śūdras son considerados como la clase más baja, porque ellos realizan el trabajo que las demás varṇas no hacen.

---

<sup>38</sup>Chakraborty, p. 7.

<sup>39</sup>*Cāru.*, 20.

<sup>40</sup>*Ibid.*, 70.

<sup>41</sup> Kṣemendra explica esto en su poema *Cārucaryā* en el verso 20.



Kṣemendra nació en el jati de los Brāhmaṇas que se dedicaban al culto de Śiva. Durante esta época turbulenta, la vida religiosa también jugó un papel importante tanto en la vida cotidiana de Cachemira como en la de Kṣemendra<sup>42</sup>. Una de las referencias a destacar sobre este culto se encuentra en el Mahābhārata, donde se menciona que Śiva y Pārvatī fueron adorados fuertemente en Cachemira<sup>43</sup>. También Kalhaṇa habla sobre el culto a Śiva y Pārvatī<sup>44</sup>. El shivaismo en Cachemira no fue una religión de las masas, sino, más bien, del círculo real e intelectual<sup>45</sup>. Esto nos confirma que el shivaismo sí era culto exclusivo de la realeza de Cachemira<sup>46</sup>.

De acuerdo a los budistas, el budismo fue introducido en Cachemira alrededor del siglo III a. C. A mediados del siglo VI a. C., el shivaismo fue reemplazado por el budismo. Así, la devoción popular por los dioses y diosas dieron la pauta para que se desarrollara la moral budista en Cachemira.

La fe en los sacrificios, el sistema de varṇas, la adoración primitiva de los dioses, las abluciones que liberaban del pecado se hacían en distintos lugares sagrados. No obstante, el budismo era más sencillo de llevar, por ello tuvo muchos seguidores en Cachemira. En consecuencia, con la llegada del budismo a Cachemira, la religión llegó a ser muy popular. Muchos maṭhas y vihāras que, en un principio fueron exclusivamente de los budistas, se convirtieron en centros populares de aprendizaje para pueblo. Desde esta perspectiva, existieron muchas residencias institucionales que promovieron

---

<sup>42</sup> Kholsa, p. 133-134.

<sup>43</sup> *MBh*, III, 130, 13.

<sup>44</sup> *Rājat*, I, 71

<sup>45</sup> *Rājat*, III, 273 y 365.

<sup>46</sup> Cfr. DYCZKOWSKI, Mark S. G., *The doctrine of vibration: an analysis of the doctrines and practices of Kashmir Shaivism*, State University of New York Press, Albany, 1987, p. 3 y ss.

fuertemente el aprendizaje de la filosofía. Por ello, para muchos estudiantes, esto era una oportunidad para iniciarse en este campo siempre fértil de los estudios intelectuales.

Mucha gente venía de todas partes de India, del Tibet y de China para estudiar filosofía budista en Cachemira. Ejemplo de ello es Ou-K'ong un peregrino chino llegó a India para tomar clases de la doctrina Śramaṇa en Cachemira, donde vivió cuatro años. Gnorg, un estudiante tibetano, estudió budismo también en Cachemira. En 1025 d. C., Lama Yeshehod, rey del Tibet, envió 21 estudiantes agudamente seleccionados bajo la tutela de dos hombres sabios o Paṇḍitas a Cachemira para estudiar filosofía del vinayana. Estos son sólo algunos ejemplos de la gran proyección educativa que tuvo Cachemira, pues los estudiantes extranjeros eran los portavoces de la fama de Cachemira<sup>47</sup>.

Por el siglo IV a. C., la historia de la religión de la propia India había tomado diferentes ámbitos. Los creyentes de la magia y el misticismo afectaron las prácticas y cultos religiosos en Cachemira. Lentamente los cultos del tantrismo y del shaktismo habían entrado en la sociedad india. Los templos estuvieron en manos de los sacerdotes codiciosos. Así, los templos se convirtieron la casa de hombres y mujeres licenciosos, pues los sacrificios de animales y los *yajñas* (sacrificios) dominaron la sociedad de Cachemira<sup>48</sup>.

En el *rājatarāṅgiṇī*, se menciona que el rey Kṣemagupta (950-958 d. C.) fue un gran borracho. Los dados y las mujeres fueron su entretenimiento, olvidándose de las buenas costumbres que deben ser llevadas por un buen rey. Su corte estaba llena de hombres corruptos e inmorales, de prostitutas y, además, era visitado por muchos nigromantes,

---

<sup>47</sup>Kholsa, p. 7 y 171.

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 7.

esto era mal visto por la sociedad. La brujería y los malos hábitos inspiraron el camino de la vida de Cachemira<sup>49</sup>. Esto sucedió en tiempos de Kṣemendra, quien con sabiduría no melancólica, con una perspicacia infalible y con una observancia aguda, se convirtió en un gran gramático, en un filólogo y en un gran crítico de su tiempo. Sus obras alcanzaron mucha popularidad porque sus obras destacaban las carencias de su sociedad. Desde esta perspectiva, muchos de sus trabajos, escritos en sánscrito, versan sobre la condición social, política y cultural de Cachemira y, dentro de las obras, Kṣemendra sugiere muchos caminos para llevar una vida y una condición social correctamente.

Si bien las condiciones sociales, culturales y religiosas fueron la materia prima para la elaboración de su vasta producción literaria, también Kṣemendra estudió dentro de un ambiente intelectual muy favorable. En este sentido, Cachemira, siendo el centro más importante de estudiantes, intelectuales y maestros de la época de Kṣemendra, se convirtió en el centro intelectual más concurrido por la gente; aquí las personas solían venir y pasar los rigurosos exámenes y, así, obtener los certificados y los diplomas. En consecuencia, los maestros o gurus se llenaban de satisfacción por los alumnos cuando ellos tenían éxito en los distintos campos de estudio.

Los exámenes eran muy difíciles, por lo que muy pocos estudiantes los pasaban y lograban aprobarlos. De este modo, así como Kṣemendra adquirió el conocimiento no sólo de las costumbres sociales, de la moral y de la vida diaria, así también adquirió el saber del mundo intelectual, es decir, el mundo de las letras. Esto puede explicar las razones del por qué Cachemira produjo un acervo importante de literatos que

---

<sup>49</sup>Rajāt, VI, 163-170.

contribuyeron al crecimiento de la literatura sánscrita. En este sentido, un ejemplo de la inteligencia de Kṣemendra, mientras él estuvo estudiando en Cachemira, estaba escribiendo y terminando su obra *Deśopadeśa*<sup>50</sup>.

La medicina era una área muy estudiada por los alumnos. La medicina védica era un campo de la literatura y las ciencias. Se cultivaba para curar los malos espíritus y padecimientos de la gente enferma<sup>51</sup>. También el arte y la arquitectura era una de los campos preferidos de los estudiantes. La razón de esto es porque muchos reyes indios y la gente de mucho dinero de Cachemira dieron una vasta riqueza para la construcción no sólo de stūpas, vihāras y monasterios budistas, sino también templos dedicados a Śiva y Viṣṇu, villas, centros de peregrinaje y ciudades. Por ello, los estudios sobre arquitectura e ingeniería eran muy concurridos. También las artes fueron muy importantes en la vida intelectual de Cachemira. La pintura, por ejemplo, era una de las artes más estudiadas, porque las personas acaudaladas y reyes que mandaban a construir templos y stūpas no sólo contrataban a los arquitectos e ingenieros, sino también a los pintores que solían decorarlos junto con los escultores<sup>52</sup>.

La astrología y los astrólogos también pertenecían al mundo académico que rodeaba el mundo intelectual de Cachemira. Las personas tenían gran fascinación por el mundo del cosmos y consultaban a los astrólogos para que se les auguraran los acontecimientos de sus destinos. También los reyes solían tener en sus cortes a los astrólogos para consultar el destino de sus reinados. En este sentido, los estudiantes se dedicaban a esta área de estudio porque llegaba a ser muy bien remunerada<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup>Kholsa, p. 10. y 170.

<sup>51</sup> Kholsa, p. 174.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 179.

También la música, que incluía el solfeo y la práctica instrumentos musicales, era muy popular. Principalmente, las mujeres se volvieron expertas en este arte tan importante en la vida intelectual y popular de Cachemira, pues ellas se enfocaban más en el conocimiento de la *vīṇā* y la *sitāra* porque se empleaban en los ritos y cánticos en los templo, también en las cortes de los reyes y, principalmente, en el teatro. También la danza fue muy importante empleada en las cortes, en el teatro, en cultos y en los ritos<sup>54</sup>.

Kṣemendra adquirió el conocimiento de las artes y las ciencias en Cachemira, donde se estudiaba música, danza, pintura, arquitectura, escultura; también astronomía, astrología, tantras, medicina, cirugía; los estudios de teología se hacían junto con los estudios filosóficos; también se conocían muy bien las ciencias ocultas como la magia. No obstante, para Kṣemendra, lo más importante fue la poesía o *kāvya*.

La poesía de Kṣemendra revela el conocimiento que adquirió no sólo del mundo intelectual, sino también de la sociedad de Cachemira. El reflejo de la teoría poética es una prueba de su conocimiento de un mundo vernáculo que forma parte de la historia de Cachemira. La religión, las costumbres populares y, principalmente, la corrupción de las cortes y del pueblo y los malos hábitos de la sociedad de Cachemira fueron su materia prima para la construcción de una sociedad proyectada en su poesía.

---

<sup>54</sup> Kholsa, p. 152

## Capítulo II

### Kṣemendra, el poeta

#### 2.1 Vida y obra de Kṣemendra

En el capítulo anterior se habló de los eventos culturales y sociales más relevantes en Cachemira, donde Kṣemendra se desarrolló como un intelectual y un crítico de su tiempo, en cuya obra se ve reflejada la crítica social. En este capítulo se hablará sobre los puntos más importantes de su vida, de su vasta producción literaria y del contenido de ésta.

Narendra fue uno de los ministros del rey Jayāpīḍa de Cachemira. Bhogīndra fue el hijo de Narendra. Sindhu, el hijo de Bhogīndra, fue el padre de Prakāśendra y abuelo de Kṣemendra, quien fuera hijo de Prakāśendra. Prakāśendra y Kṣemendra vivieron en tiempos del rey Ananta y del rey Kalaśa de Cachemira. Toda la familia de Kṣemendra gozaron de buena reputación y de gran fama por ser personas piadosas y porque siempre buscaron el bienestar social<sup>55</sup>. En las obras Narmamālā, Suvṛttatilaka, Aucityavicāracarcā, Kavkaṅṭhābharaṇa y Samayamāṭṛkā, Kṣemendra menciona el nombre del rey Ananta quien reinaba en Cachemira. Al final de la obra Daśāvātāracarita, el poeta también menciona al rey Kalaśa como gobernador de Cachemira. El mismo Kṣemendra dice que su padre fue un hombre muy rico, prospero y renombrado por ser muy caritativo. La liberalidad de Prakāśendra está descrita en la obra Daśāvātāracarita, donde se dice que él distribuyó muchas limosnas entre los Brāhmaṇas. El poeta Kṣemendra proyecta en sus trabajos el espíritu de la generosidad y de la honradez que le heredó su padre<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Chakraborty, p. 1.

<sup>56</sup> Kholsa, p. 7.

En la obra Darpadalana, Kṣemendra menciona que fue un poeta independiente. Kṣemendra murió probablemente en la cúspide de la época de oro literaria de Cachemira en el año 1065 d. C. A este respecto el Paṇḍita Kaul comentó que Kṣemendra se retiró del mundo y probablemente vivió como un ermitaño en el monte Tripureśa, donde escribió el Daśāvatāracarita durante el reinado del rey Kalaśa (4141 o 1065 d.C.)<sup>57</sup>.

Kṣemendra nació alrededor del año 990 d. C., durante el mandato de la reina Diddā. Su actividad literaria se encuentra en los inicios del siglo XI d. C. Él fue devoto del dios Śiva y su padre también. Sin embargo, con el paso del tiempo, Kṣemendra sintió gran simpatía por los ideales de los budistas, lo que lo llevó a escribir su obra Bodhisattvāvadānakalpalatā<sup>58</sup>.

Kṣemendra quiso mucho a su padre, porque él le enseñó la calidad de un ser humano correcto en relación con su persona y con su entorno. Kṣemendra nació en una atmósfera brahmánica y ayudó a los Brāhmaṇas, pues el poeta los estimaba mucho y fue muy congruente con su comportamiento y con lo que escribió. A este respecto, el poeta desarrolló sus estudios filosóficos y teológicos con su guru (maestro) Abhinavagupta.

Kṣemendra también adoptó el culto Bhāgavata influenciado por Somapada, a quien llamó, en su obra Bṛhatkathāmañjarī, “Śrīmad Bhagavatācārya Somapada.” Insatisfecho por el conocimiento ya adquirido, Kṣemendra estudió budismo, aunque, de acuerdo a la obra Cārucaryā, pare ser que Kṣemendra continuó siendo un firme creyente de la religión hindú y continuó siéndolo hasta el final de sus días; pues en esta obra, dice que Śrutis y Smṛtis no deberían ser abandonados y que las personas deben meditar sobre el dios Viṣṇu hasta

---

<sup>57</sup> Kholsa, p. 8.

<sup>58</sup> Chakraborty, p. 1.

el final de los días<sup>59</sup>. Esto también se puede constatar en la obra *Kavikaṇṭhābharaṇa*, donde el poeta recomienda adorar y respetar a los devas o dioses. En su obra *Daśāvatāracarita*, Kṣemendra adora y respeta al dios Viṣṇu a través de sus diez avatāras o descensos al mundo<sup>60</sup>.

Toda la educación de Kṣemendra que recibió por parte de sus maestros lo hizo un moralista. Kṣemendra, siendo hijo de un gran hombre como lo fue su padre, se sintió comprometido con él y con su sociedad corrompida. Estas circunstancias lo inspiraron para que el poeta escribiera sus sátiras, donde Kṣemendra hace una fuerte crítica a los cuerpos administrativos y sociales. Junto con estas sátiras, escribió una serie de poemas didácticos donde el poeta ofrece a la gente consejos para mejorar su comportamiento social<sup>61</sup>.

De este modo, ganó una gran reputación entre los estudiantes y poetas de su tiempo, pues Kṣemendra heredó las cualidades necesarias para llegar a ser un gran poeta como lo fue su padre. Además, dentro de esta herencia, tomó la oportunidad de estudiar a los pies de grandes maestros. En su obra *Narmamālā*, escribió que Cachemira fue uno de los centros principales de estudios, puesto que fue bendecida en el ámbito cultural e intelectual, donde vivieron un inmenso mar de aprendices, magos, poetas, profesioncitas y maestros de todas las áreas, de hombres que exaltaron y adoraron a los dioses. En este sentido, Kṣemendra estudió *sāhitya* o literatura bajo la tutela de Abhinavagupta, quien

---

<sup>59</sup> CC. 83.

<sup>60</sup> Kholsa, p. 9.

<sup>61</sup> Chakraborty, p. 1.



viviera durante la primera mitad del siglo XI<sup>62</sup>, este hecho está mencionado en la obra de Kṣemendra *Bṛhatkathāmañjarī* en el verso número 37<sup>63</sup>.

El maestro Abhinava enseñaba en un grupos de veinte personas, donde el poeta Kṣemendra estudió junto con otros estudiantes<sup>64</sup>. Kṣemendra dice que cualquier persona debe estar lista siempre para ser un alumno y atender a todo lo que el maestro dice y enseña<sup>65</sup>. Kṣemendra aprendió, bajo la tutela del maestro Abhinava, el *Alaṅkāraśāstra* o la ornamentación poética. Kṣemendra admiró mucho a su maestro diciendo que él es un gran océano de conocimiento, porque hizo estudios sobre teoría poética<sup>66</sup>.

Kṣemendra tuvo otro maestro al cual admiró mucho, su nombre de este maestro era Soma, quien fuera un gran guru de la escuela Bhāgavata y quien le enseñó filosofía. Este profesor se convirtió en su guía espiritual y su maestro académico. Fue muy conocido por sus alumnos y, especialmente, por Kṣemendra.

Kṣemendra fue a la escuela y tomó clase en *kavi-goṣṭhīs*, es decir, un seminario de poetas, donde al parecer Kṣemendra adoptó el vishnuismo bajo la influencia de su maestro Soma. Hubo otro maestro llamado Devadhara que inspiró al poeta Kṣemendra a escribir su gran obra *Bṛhatkathāmañjarī*. Kṣemendra fue un gran devoto de Vālmīki; esta devoción fue la fuente de inspiración para que Kṣemendra escribiera sus obras *Rāmāyaṇamañjarī* y *Bhāratamañjarī*<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> Raghavan, p. 82 y ss.

<sup>63</sup> Chakraborty, p. 1.

<sup>64</sup> Raghavan, p. 75 y ss.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>67</sup> Kholsa, p. 10.

Al parecer Kṣemendra fue un ferviente admirador y seguidor del gran poeta Vyāsa<sup>68</sup>, porque en varias obras Kṣemendra menciona a este poeta con gran reverencia, donde él lo llama Maharṣi, Vyāsa o Bhagavān Vyāsa. Al final de su poema el Cārucaryā, Kṣemendra se auto nombra Vyāsadāsa o sirviente de Vyāsa<sup>69</sup>. Esta gran devoción lo llevó a escribir su obra Mahābhāratamañjarī, donde Kṣemendra en varios versos de la obra trata de acomodar el nombre de Vyāsa<sup>70</sup>; además, al final de este trabajo, el poeta Kṣemendra lo describe como un rayo de luz con un flujo de conocimientos, disipador de la oscuridad y exterminador de la ignorancia<sup>71</sup>. Así, Kṣemendra se adentró en el mundo de la poesía y de la literatura sánscrita. Tomó clases que se estudiaban en su tiempo, porque nació en un ambiente favorable, en el cual Kṣemendra creció como un humanista de su tiempo en los esplendores de las letras sánscritas.

El mundo intelectual de Kṣemendra fue muy vasto y variado, porque sus composiciones son de temas variados y multifacéticos. El poeta escribió sobre teoría poética, construyó grandes obras que versan sobre épica y trabajos similares que hablan sobre literatura antigua a su tiempo. También compuso sátiras y poemas didácticos, narraciones de historias gloriosas como la vida de Buda y los diez avatāras o descensos al mundo del dios Viṣṇu. Hasta ahora, gran parte de los trabajos de Kṣemendra ya se han publicado, pero existen otras obras que todavía no se han publicado<sup>72</sup>. A continuación se ofrece una lista de todas sus obras publicadas y no publicadas por tema que va a servir de base para estudiar brevemente cada una de estas composiciones literaria y que, además, servirán para entender la obra que se estudiará más adelante en este trabajo, el Cārucaryā.

---

<sup>68</sup> Macdonell, p. 319.

<sup>69</sup> CC., 100.

<sup>70</sup> Macdonell, p. 243 y 244.

<sup>71</sup> Kholsa, p. 11.

<sup>72</sup> Chakraborty, p. 10.

Kṣemendra escribió treinta y nueve obras, de las cuales dieciocho ya se han publicado y veintiún trabajos que todavía no se han publicado. Sin embargo, muchas de estas obras se conocen por las referencias y citas que el mismo Kṣemendra hace de sus propios trabajos que nos han llegado<sup>73</sup>. El siguiente esquema ofrece un panorama de todas las obras escritas por Kṣemendra, de las cuales desde el número uno hasta el número siete ya se han publicado y todas las obras del apartado ocho todavía no se publican:

### 1. Trabajos que versan sobre teoría poética:

- (i) Aucityavicāracarcā
- (ii) Suvṛttatilaka
- (iii) Kavikaṇṭhābharaṇa

### 2. Los epítomes

- (i) Bṛhatkathāmañjarī
- (ii) Rāmāyaṇamañjarī
- (iii) Bhāratamañjarī

### 3. Las sátiras

- (i) Narmamālā
- (ii) Deśopadeśa
- (iii) Samayamāṭṛkā
- (iv) Kalāvīlāsa

### 4. Poemas didácticos

- (i) Sevyasevakopadeśa
- (ii) Darpadalana
- (iii) Caturvargasamgraha

---

<sup>73</sup> Cfr. VIDYĀRATNA E., *Minor Works of Kṣemendra*, The Sanskrit Academy Osmania University, Hyderabad, 1961. p. 8.

(iv) Cārucaryā

5. Trabajos sobre política

(i) Nītikalpataru

6. Trabajos que versan sobre religión

(i) Bodhisattvāvadānakalpalatā

(ii) Daśāvatāracarita

7. Trabajo que de varios temas que trata sobre la vida cotidiana de Cachemira

(i) Lokaprakāśa

8. Trabajos que no se han publicado

(i) Amṛtaraṅga

(ii) Avasarasāra

(iii) Citrabhārata

(iv) Dānapārijāta

(v) Kanakajānakī

(vi) Kavikarṇikā

(vii) Kādambarīkathāsaṃkṣepa

(viii) Kṣemendraprakāśa

(ix) Lalitaratnamālā

(x) Lāvaṇyavatī-Kāvya

(xi) Muktvāvalī

(xii) Munimatamīmāṃsā

(xiii) Nitikalpalatā

(xiv) Nṛpāvalī

(xv) Padyakādambarī

(xvi) Pavanapañcāśikā

(xvii) Śaśivaṃśamāhātmya

(xviii) Vātsyāyanasūtrasāra

- (xix) Vinayavallī
- (xx) Spandasandoha
- (xxi) Sāmbapañcāsikā<sup>74</sup>

La contribución de Kṣemendra a la literatura tanto en poesía como en crítica literaria se concentran en cuatro obras fundamentales para el estudio de la filología sánscrita: *Aucityavicāracarcā*, *Suvṛttatilaka*, *Kavikaṇṭhābharaṇa* y *Kavikarṇikā*, en el resto de su producción literaria, se concentra el pensamiento de Kṣemendra. Para estudiar a Kṣemendra, dentro de sus trabajos, es necesario conocer las obras de otros poetas que han escrito y planteado sus teorías sobre poética, retórica y crítica literaria. En este sentido, son muchos y muy variados los escritores que han mantenido sus diferentes puntos de vista a cerca de la poesía y que influyeron a Kṣemendra.

En la era Dhvani, vivieron poetas como Bharata, Bhāmaha, Daṇḍī, Vāmana, Udbhaṭṭa y Rudraṭa, quienes hicieron trabajos sobre poesía y crítica literaria del periodo Dhvani<sup>75</sup>. Pero, los escritores más famosos del periodo Dhvani son Ānandavardhana y sus seguidores<sup>76</sup>, Abhinavagupta, Mammaṭa, Bhojarāja, Viśvanātha, Hemaçandra, Keśavamitra, Appaya Dīkṣita y Jagannātha, quienes no creyeron en el “alma del poeta”. Sin embargo, existieron otros autores que sí creyeron en esto: como Kuntaka, Mahimabhaṭṭa y Kṣemendra<sup>77</sup>. El Nāṭyaśāstra, tratado que versa sobre el teatro de Bharata, desarrolla la doctrina del sentimiento que se conoce como *rasa* y lo divide en ocho subdivisiones: “el erótico (*śṛṅgāra*), el cómico (*hāsyā*), el patético (*karuṇa*), el horror (*bībhatsa*), el heroico

---

<sup>74</sup> Chakraborty, p. 11-12.

<sup>75</sup> Raghavan, p. 25.

<sup>76</sup> Cfr. KUNJUNIRAJA K., *Ānandavardhana*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1995, pp. 11 y ss.

<sup>77</sup> Kholsa, p. 14.

(vīra), el terror (bhayānaka), el trágico (raudra) y el maravilloso (adbhuta)<sup>78</sup>. Desde esta perspectiva, los poetas teóricos dicen que el alma de la poesía es el rasa o el sentimiento<sup>79</sup>.

La obra de Bhāmaha titulada Kāvyaśāstra aconseja enfatizar más el “decoro” dentro de la poesía. Sin embargo, este poeta prefiere las figuras retóricas que adornan el poema que se conocen como śāstra. De acuerdo a este autor, el śāstra se puede usar en un no tiempo y en un no lugar, es decir, en todo momento y en cualquier lugar del poema o discurso<sup>80</sup>. Para entender y tener un panorama más amplio del conocimiento del auciti u ornamento, el poeta dice que las palabras se ponen en un lugar que no lleguen a ser doṣa, es decir, un error, y apropiadamente se deben utilizar las palabras en el tiempo y en el espacio, así los doṣas llegan a ser guṇas o virtudes en la poesía. Este poeta cree que auciti y el śāstra son el alma de la poesía<sup>81</sup>. Vāmana también, en su obra Kāvyaśāstra, habla de la importancia del auciti, mientras discute los guṇas y el rīti que se conoce como el estilo<sup>82</sup>. En este eje, también Daṇḍī discute estas nociones. Rudraṭa está de acuerdo con sus antecesores diciendo que el auciti es el alma de la poesía, porque es un factor dominante: el Anuprāsa o aliteración y Yamaka o repetición dentro de las construcciones poéticas<sup>83</sup>. Finalmente, Kuntaka cree que vakrokti o la metáfora es el alma de la poesía<sup>84</sup>. También dice que vakrokti necesita de la ornamentación. Así, creo que los poetas mencionados anteriormente, con respecto a su teoría del alma de la poesía, piensan que

<sup>78</sup> Cfr. BHAVABHŪTI, *El último lance de Rāma*, estudio introductorio y traducción del sanscrito de Juan Miguel de Mora con la colaboración en la traducción y notas de Marja Ludwika Jarocka, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, p. XXVII.

<sup>79</sup> Raghavan, p. 36 y ss.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 94 y ss.

<sup>81</sup> Kholas, p. 14.

<sup>82</sup> Raghavan p. 42 y ss.

<sup>83</sup> Anuprāsa o aliteración consiste en la repetición de algunas letras, dentro de la cual existe un sonido similar entre las consonantes, incluso entre las vocales. Yamaka o repetición consiste en la repetición de las letras, pero la diferencia entre la aliteración tiene que ver con el significado de las palabras. Cfr. SINGH Mean, *Subandhu*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1993, p. 73.

<sup>84</sup> Raghavan, p. 50 y ss.

el alaṃkāra es el alma de la poesía, pero consideran al auciti como un factor sumamente importante dentro del alaṃkāra.

Sin embargo, el poeta Ānandavardhana, en su obra Dhvanyāloka, discute la importancia del rasa como el alma de la poesía. Cuando trata la importancia del dhvani, dice que el rasa tiene que ser elocuente y que el dhvani o el sonido puede hacerse con la experiencia del poeta. No obstante, también acepta la importancia del auciti<sup>85</sup>. Este poeta fue un famoso ācārya o maestro que discutió la importancia del auciti después de Rudraṭa<sup>86</sup>. En este sentido, Kṣemendra se inspiró en la obra de Ānandavardhana para escribir Aucityavicāracarcā. De este modo, Kṣemendra acentuó que las ramas y el cuerpo de la poesía necesitan del auciti.

El Aucityavicāracarcā es uno de los trabajos más importantes en el mundo de la poesía sánscrita. Esta obra está constituida por treinta y nueve Kārikās, es decir, treinta y nueve versos que hablan sobre gramática, además de ciento siete ilustraciones en estofas y cinco versos al final. Los versos que hablan sobre el aucitya y anaucitya, es decir, sobre lo apropiado y lo no apropiado, son de sus propios trabajos y hace un apunte de defectos en los versos de otros autores como Amaruka, Kālidāsa, Bhavabhūti, Bāṇa, Kumaradāsa, Māgha, Rājāśekhara y su maestro Abhinavagupta. Dentro de la obra, también el poeta Kṣemendra ofrece definiciones de auciti y distingue las formas de rasa, de dhvani, de guṇa, de rīti, de alaṃkāra y de vakrokti. Discute sobre los veintisiete tópicos, donde el poeta recomienda, para que no se caiga en el anaucitya o en lo no apropiado, ser un buen poeta. Trata el pada, vākyā, prabandha, guṇa, alaṃkāra, rasa, kāraka, liṅga, vacana, viśeṣaṇa, upasarga, nipāta, kāla, deśa, kula, vrata, tasrava, sasrava, abhiprāya, sārasaṃgraha, pratibhā,

---

<sup>85</sup> Raghavan, p. 102 y ss.

<sup>86</sup> Kunjunniraja, p.13-15.

avasthā, vicāra, nāma y āśīrvādā. En efecto, todas estas ramas o cuerpo de la poesía son la palabra, la oración, el significado, el mérito o la excelencia, las figuras poéticas, el género, el número, el caso, los adjetivos, las preposiciones, las partículas, el tiempo, el lugar, el juramento, la verdad, la substancia, la opinión, el carácter, la inspiración, la investigación, el nombre y el deseo; en cada una de estas ramas o cuerpo de la poesía, Kṣemendra dice que deben tener “ornamento” como parte de su alma<sup>87</sup>.

El Kavikaṇṭhābharaṇa es una guía para los aprendices que siguen a los maestros poetas para crear su poesía. Kṣemendra sienta las bases de un nuevo y radical camino al intentar construir al poeta para adquirir la habilidad poética. Este trabajo está constituido en cinco capítulos que hablan sobre los sandhis o las uniones de consonantes y vocales y sobre los kārīkās o versos que explican las reglas gramaticales.

1. Kavītvaprāpti sandhi: la adquisición del arte poética
2. Śikṣāprāpti sandhi: la formación del arte poética
3. Camatkāraṇṭham sandhi: Intento de hacer el encanto poético
4. Guṇadoṣa vibhāga sandhi: Descripción del mérito y del demérito
5. Paricayaprāpti sandhi: Logro de la facilidad y del conocimiento

Dentro de esta obra, también se menciona que hay dos tipos de esfuerzos: el humano y el divino. El esfuerzo humano difiere de la capacidad del estudiante, dentro del cual existen tres tipos:

1. Estudiantes que tienen facilidades de aprendizaje: este tipo de alumnos son aconsejados para adquirir conocimiento a los pies de

---

<sup>87</sup> Kholsa, p. 16.



un maestro sabio, es decir, un profesor que se dedique a la literatura, pero que no sea un gramático o un docto en la lógica.

2. Estudiantes que no tengan tantas facilidades de aprendizaje. Estos alumnos necesitan trabajar muy fuerte. Ellos deberían estudiar mucha historia. También deberían estudiar trabajos de Kālidāsa y rescatar las construcciones de la poesía a partir de pequeños estudios basados en la lógica. Finalmente, deberían ser devotos de un poeta al cual estos alumnos quisieran imitar.
3. Los estudiantes del tercer tipo, aunque estén deseosos y estudien la gramática, la lógica y los trabajos de otros poetas, nunca podrán ser grandes poetas.

Kṣemendra aconseja a los estudiantes a que ellos deberían componer poesía que contenga un poco de fraseología, es decir, las composiciones de los alumnos deben de contener ideas y estilos de los grandes poetas. Después, cuando ya tengan cierta madurez intelectual, ellos pueden componer sus propias obras. También Kṣemendra dice que la inteligencia de la gente es proporcionada por Śāradā Devī y que tiene que ver los esfuerzos de los alumnos<sup>88</sup>.

El *Suṅṛttatilaka* es un trabajo que versa sobre prosodia y métrica sánscritas. Este trabajo de Kṣemendra sigue algunos esquemas con respecto al tratamiento de la métrica del *Agni Purāṇa*<sup>89</sup>. Kṣemendra escribió este trabajo sólo para los alumnos más inteligentes. En esta obra, el poeta dice que este trabajo es una decoración para la diosa de la sabiduría. El

---

<sup>88</sup> Kholsa, p. 26.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 28

Suṃṛttatilaka contiene los metros que pueden obtener los poetas. Esta obra está dividida en cinco capítulos.

En el primer capítulo, Kṣemendra selecciona veintisiete metros sánscritos más usados por los poetas. También los define dando ejemplos de sus propios versos:

1. Tanumadya
2. Kumāralalita
3. Vidyunmālā
4. Pramani
5. Śloka
6. Anuṣṭubh, este metro es uno de los más grandes y usados en la literatura sánscrita y tiene innumerables combinaciones.
7. Bhujaga-Sisuṣṛta, Kṣemendra da este metro con el ejemplo de un verso donde expande su gran devoción por Śiva.
8. Rukmāvātī, Kṣemendra ofrece el ejemplo representado en la filosofía del poeta.
9. Indravajrā
10. Upendravajrā (Upendra)
11. Upajāti
12. Dodhaka
13. Śālinī
14. Rathoddhata
15. Svāgata
16. Toṭaka
17. Vaṃśastha

18. Drutavilambita
19. Praharsṇī
20. Vasanta Tilaka
21. Mālinī
22. Narakūṭa
23. Pṛthvī
24. Śikhariṇī
25. Mandākrāntā
26. Śārdūlavikrīḍita
27. Śragdharā

En el segundo capítulo, Kṣemendra explica la enunciación de los méritos y de los deméritos, dentro de los cuales discute los metros en general. En el capítulo tercero, el poeta da instrucciones de cómo mejorar el uso de los metros. En el capítulo cuarto, Kṣemendra elabora y clasifica los metros en méritos y en deméritos. También divide la poesía en cuatro partes, donde su clasificación está basada en el sentido de las palabras y las emociones estéticas. Finalmente, en el capítulo quinto, el poeta enseña el cómo se debe adquirir la cultura<sup>90</sup>.

El Bṛhatkathāmañjarī está constituido por siete mil seiscientos treinta y nueve versos y es uno de los epítomes de Prākṛta Guṇāḍhay<sup>91</sup>. Naravahanadatta es el héroe de esta obra, pues la historia comienza con el romance de su padre Udyana con Vāsavadatta<sup>92</sup>. Así, comienza una historia intrínseca cuando el héroe se casa con Padmāvati<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Kholsa, p. 28-31.

<sup>91</sup> Vidyāratna, p. 10.

<sup>92</sup> Chakraborty, p. 17.

<sup>93</sup> Kholsa, p. 46.

El Rāmāyaṇamañjarī es un resumen del Rāmāyaṇa de Vālmīki escrita en siete kāṇḍas y contiene seis mil ciento ochenta y seis versos<sup>94</sup>. Tanto el Bhāratamañjarī como el Rāmāyaṇamañjarī están escritos en un estilo diferentes al resto de sus obras didácticas y teóricas, pues Kṣemendra mantiene el estilo clásico de la épica en estas obras. En este sentido, algunos estudiosos de Kṣemendra han llegado a la conclusión de que estas dos obras son un estilo de madurez intelectual<sup>95</sup>.

El Bhāratamañjarī contiene nueve paravas con un Harivaṃśa como suplemento y está constituida por diez mil seiscientos noventa y dos versos<sup>96</sup>. Se trata de un resumen de la obra épica el Mahābhārata de Vyāsa. Este trabajo tiene un gran valor literario dentro del género de la épica<sup>97</sup>.

El Deśopadeśa es una sátira compuesta en trecientos versos que se dividen en ocho capítulos llamados upadeśas o lecturas. Es un trabajo que muestra la corrupción y la hipocresía que prevaleció en Cachemira en tiempos de Kṣemendra<sup>98</sup>. Esta obra es muy interesante y original desde el punto de vista histórico, porque Kṣemendra muestra el carácter de cada personaje como un espejo de su sociedad; además, enseña los vicios, los malos hábitos y las costumbres locales. El estilo de esta sátira es humorístico, pues el motivo principal de la sátira es orientar a los jóvenes y a la juventud a que se encuentren con la moral y la ética.

El primer upadeśa describe los malos principios y lo deshonesto de un hombre llamado Khala. Este personaje es contratado para entregar los homenajes y los tributos, pero lo

---

<sup>94</sup> Vidyāratna, p. 10.

<sup>95</sup> Kholsa, p. 47.

<sup>96</sup> Vidyāratna, p. 9.

<sup>97</sup> Kholsa, p. 47.

<sup>98</sup> Chakraborty, p. 69.

hace de una manera irónica y ridícula. También es un villano deshonesto que puede persuadir a los hombres en poco tiempo a que caigan en la corrupción. Este hombre se caracteriza por ser un gran bebedor, por su relación con prostitutas y por tener hábitos inmorales. El segundo upadeśa hace hincapié en la avaricia y en mezquindad de un hombre llamado Kādarya que significa mísero. El tercer upadeśa describe a una prostituta, veśyā en sánscrito. Esta mujer es como una marioneta hecha de hilos, ella siempre está inquieta e impaciente por hacer trucos baratos. Siempre se viste con cien adornos y amuletos en todo su cuerpo para ahuyentar a los espíritus. A ella siempre la visita un hombre muy rico que la contrata todas las noches. Desde esta perspectiva, este upadeśa critica a la gente rica y a sus costumbres inmorales. El cuarto upadeśa da una descripción de lo inapropiado y de una alcahueta torcida de la mente de nombre Kuṭṭanī, ella es una persona que siempre está metida en la vida de los demás y que siempre está en busca del dinero a través de las demás personas. El quinto upadeśa habla sobre el viṭa u ostentación voluptuosa. Aquí inicia una sátira, una tangente y una solución para aquellos que han caído en el viṭa. El sexto upadeśa habla sobre los comportamientos vulgares e inmorales de los estudiantes, especialmente de uno llamado Gauḍa, quien llegó a estudiar a Cachemira y quien, siendo rechazado por los intelectuales y por los maestros gracias a que no pasó el examen de admisión, buscó la vagancia en las calles de Cachemira. El sétimo upadeśa trata sobre la ridiculización de un hombre viejo que intenta casarse con una joven y bella mujer. La bella dama sólo busca su enorme fortuna, así que la gente la tacha de oportunista y arribista. Finalmente, el octavo upadeśa habla de varios temas que se relacionan con la vida cotidiana de las personas y de la vida cultural y social de Cachemira. Esta narración está a cargo de un maestro de nombre Śaiva<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Kholsa, p. 31-35.

El Narmamālā es una sátira que está compuesta de tres interesantes capítulos llamados parihāsa o chistes. Esta sátira es muy parecida al Deśopadeśa tanto en el tema como en el método, pues se caracteriza por ser una pieza simple y humorística. La obra comienza con la burla de un Kāyastha o burócrata, a quien Kṣemendra lo llama humorísticamente Kāyastha Parmeśvara. Esta obra es una sátira mordaz y llena de chistes, donde Kṣemendra explica la opresión y la miseria que invade la administración de Kāyastha. En el primer capítulo, este personaje tiene una actividad dentro de su administración que difiere de su administración tanto interna como externa, es decir, realiza actividades inmorales y corruptas. También hace una fuerte crítica al Gṛhakarṭyādhipati o jefe ejecutivo de los oficiales, al Paripālaka o gobernador de las provincias, al Lekhopādhyāya o jefe de los empleados burócratas y al Gañjadivīra o jefe ejecutivo de las villas. Este primer capítulo describe la mala administración de Kāyastha hecha por ellos y por sus asistentes en todos los departamentos que constituyen el cuerpo de la administración. En el segundo capítulo, Kṣemendra elabora y dibuja las actividades pecaminosas e inapropiadas de la esposa de Kāyastha. Kṣemendra pinta a este personaje como una mujer lasciva que le gusta salir con los profesionistas; además es muy dada a las ciencias ocultas, lo que era mal visto en la época. Finalmente, Kṣemendra, en el último capítulo, hace un fuerte reclamo a la administración del rey Ananta, pero no en contra de este rey. Al final de la obra trata temas como la deshonestidad, la codicia, la mezquindad y la hipocresía y dice Kṣemendra que esto es el origen de la corrupción<sup>100</sup>.

El Kalāvilāsa es una sátira que está escrita en verso Āryāmeter y dividida en diez cantos. Se trata de la exposición de un granuja y varios profesionistas. Esta pieza tiene elementos agudos de ironía y está cargada de fuertes reclamos en contra de los

---

<sup>100</sup> Kholasa, p. 36.

estafadores. Esta obra comienza con el legendario, Mūladeva, maestro de artimañas que instruye a su discípulo Candragupta, hijo de un comerciante. Este estudiante se dedicó a enseñar las artimañas practicadas por tramposos, curanderos, prostitutas, comerciantes, orfebres, cantantes, actores, ascetas etc. Todas las actividades hechas por los granujas, dentro de la sátira, están ilustradas en el estilo sumamente burlesco<sup>101</sup>.

El primer canto llamado dambhākhyāna describe las formas generales del cómo operan los estafadores. Al final de este canto, Kṣemendra moraliza y dice que el conocimiento del dambhākhyāna debería proveer kalpavṛkṣa o la obtención del fruto a los lectores. Los siguientes cantos: lobhavarṇana, vaiṣyavarṇa, kāmavarṇana, kāyasthavarṇana, madanavarṇana, suvarṇakārarṇana y gāyanarṇana, es decir, tribus nómadas, cantantes, bailarines etc., hablan de nānādhūrtavarṇana (varios tipos de granujas junto con sus actividades) y el canto diez llamado sakalkalāvarṇana advierte y aconseja a las personas más jóvenes del peligro que se pueden encontrar si consultan a estos estafadores<sup>102</sup>.

El Samayamāṭṛkā es una sátira que está dividida en ocho capítulos y cuenta con seiscientos treinta y nueve versos. Esta obra es un śṛṅgāra rasa o un sentimiento erótico y habla sobre el conocimiento de Kṣemendra a cerca de kuṭṭanimata kāvya y kāmāsāstra que describen varios juegos de artimañas y trampas por parte de las prostitutas. Esta obra narra anécdotas de los hombres de diferentes tipos y enseña los caminos, donde los tontos son engañados de un modo muy interesante. Algunas veces Kṣemendra presenta algunos hechos y relatos de forma un poco vulgar y repulsiva. Además, este trabajo es una un tipo de crónica escandalosa porque narra los hechos históricos de una prostituta.

---

<sup>101</sup> Chakraborty, p. 82.

<sup>102</sup> Kholsa, p. 37.

Sin embargo, Kṣemendra nunca cae en la pornografía ni en la inmoralidad, sino todo lo contrario, el poeta se muestra más satírico que humorista en esta pieza literaria<sup>103</sup>.

El primer capítulo nos introduce a la vida y a la descripción física de la prostituta Kalāvati: esta mujer tiene los senos firmes, hermosas y largas pestañas rizadas, ojos negros, labios delicados y hermosa figura corporal. Ella solía estar al acecho sobre el piso y tener muy buenos negocios. En el segundo capítulo, Kṣemendra describe a un bárbaro que relata cómo Kaṅkālī, una anciana que en su juventud se imaginaba como una prostituta de Cachemira, soñaba con ser la esposa de muchos hombres. El tercer capítulo es una escena de suma elegancia sobre la felicidad de la prostitución. En el cuarto capítulo, Kaṅkālī conoce a la joven hermosa del capítulo primero llamada Kalāvati, a quien la vieja le enseña las artimañas y el robo. Del capítulo cinco al ocho, hay descripciones de los ocho tipos de amantes. El capítulo cinco enseña los trucos para conquistar y seducir a los hombres más jóvenes. El capítulo seis describe las hermosas pinturas de la prostituta. El capítulo siete y ocho hablan detalladamente de cómo Kalāvati atrapó y engañó a un muchacho joven llamado Paṅka quien era el hijo de un comerciante<sup>104</sup>.

El Sevyā-sevakopadeśa es un pequeño trabajo de sesenta y un versos que hablan sobre reflexiones perspicaces y agudas sobre los sirvientes y su relación con los amos. La situación del sevaka o sirviente es muy despiadada, porque ellos trabajan todo el tiempo hasta el final de sus días<sup>105</sup>. Dentro de este trabajo, el poeta aconseja al hombre rico que adore a Śiva y sea más respetuoso con sus sirvientes. También a los sirvientes aconseja

---

<sup>103</sup> Chakraborty, p. 76 y ss.

<sup>104</sup> Kholśa, p. 38-39.

<sup>105</sup> Chakraborty, p. 95.



que adopten la humildad y que salgan de la ignorancia. Kṣemendra recomienda que se concentren más en sus labores para que no les hagan daño o regañen sus amos. En este sentido, el poeta dice que esto disipará la ignorancia y que esto será el punto más importante de sus vidas, es decir, mokṣa<sup>106</sup>.

La pieza literaria, Darpadalana, es un poema satírico compuesto de quinientos noventa y seis versos que se dividen en siete capítulos llamados vicāra o pensamientos<sup>107</sup>. Kṣemendra enseña las siete variedades de las arrogancias humanas u orgullo. Estas son:

1. Kulavicāra (noble familia o nacimiento)
2. Dhanavicāra (riqueza)
3. Vidyāvicāra (aprendizaje)
4. Rūpavicāra (belleza)
5. Śauryavicāra (valor)
6. Dānavicāra (caridad)
7. Tapavicāra (ascetismo)

Cada capítulo de la obra enseña particularmente los distintos tipos de orgullo y, al final de cada historia, Kṣemendra pone el ejemplo de un héroe que ha caído en el orgullo. También, al final de los capítulos, el poeta se muestra muy moralista y aconseja dando recomendaciones para abandonar el orgullo<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Kholśa, p. 45-47.

<sup>107</sup> Chakraborty, p. 99.

<sup>108</sup> Kholśa, p. 43-44.

La pieza literaria, Caturvarga saṃgraha está compuesta por cuatro capítulos en ciento seis versos<sup>109</sup>. Dentro de los cuatro capítulos, Kṣemendra habla y discute los elementos esenciales de la vida huma. Estos son:

1. Dharmaprasāṃsā (orgullo para las virtudes)
2. Arthaprasāṃsā (orgullo para la riqueza)
3. Kāmaprasāṃsā (orgullo para el amor)
4. Mokṣaprasāṃsā (orgullo para la salvación)<sup>110</sup>

El Nītikalpataru habla de los sucesos más importantes de la vida política de Cachemira<sup>111</sup>. Se trata de un trabajo poético escrito en ciento treinta y ocho capítulos llamados Kusumas<sup>112</sup>.

El Bodhisattvāvadānakalpalatā es una colección de ciento siete historias del pasado y presente de la vida de Buda<sup>113</sup>. Es un trabajo que se basa en los jātakas. El hijo de Kṣemendra, Somendra, añadió una introducción y un Avadāna (Jīmūtavāhana). De acuerdo a Somendra, Kṣemendra fue un destacado ācārya vīryabhadra como un intelectual dedicado a la literatura y filosofía budistas<sup>114</sup>. Por su motivación de adquirir conocimiento, Kṣemendra se dedicó a estudiar la filosofía budistas bajo la tutela de Ratna Pradīpa, quien lo ayudó a entender la complicada filosofía budista y que se ve reflejada en esta obra<sup>115</sup>.

---

<sup>109</sup> Chakraborty, p. 117.

<sup>110</sup> Kholsa, p. 42.

<sup>111</sup> Warder, p. 365.

<sup>112</sup> Vidyāratna, p. 10.

<sup>113</sup> Chakraborty, p. 122.

<sup>114</sup> Vidyāratna, p. 9.

<sup>115</sup> Kholsa, p. 73.

El Daśāvatāra es el trabajo de Kṣemendra que fue probablemente terminado en el año 1066 d. C. Esta obra describe los diez avatāras o descensos del dios Viṣṇu, quienes son Matsya, Kūrma, Varāha, Vāmana, Nṛsiṃha, Paraśurāma, Rāma, Kṛṣṇa, Buda y Kalki<sup>116</sup>. Esta obra está escrita en mil setecientos sesenta y cuatro versos<sup>117</sup>. Esta selección que hace Kṣemendra sobre los diez avatāras está basada de acuerdo a los Puraṇas. Aunque Kṣemendra fue devoto de Śiva, Sus maestros Soma Bhāgavata y Abhinavagupta lo iniciaron en la devoción a Viṣṇu. El poeta parece haber escrito esta pieza literaria con el fin de resaltar los distintos poderes que representan los diez avatāras y, así, moralizar la sociedad corrupta de Cachemira a través de la devoción a Viṣṇu. También Kṣemendra enseña la diversidad de religiones y esto es una fuerte crítica contra el conservacionismo, porque, en este trabajo, Kṣemendra aconseja ser tolerante y tener una visión religiosa y moral más amplia por el bien de la sociedad de Cachemira<sup>118</sup>.

El Lokaprakāśa es una obra que da mucha información interesante sobre los detalles de la vida cotidiana de Cachemira<sup>119</sup>. Sin embargo, los estudiosos de Kṣemendra piensan que esta obra no es genuina<sup>120</sup>.

El Amṛtaraṅga es un poema menor o laghukāvya que habla sobre el mito del batido del océano de leche por los Devas y Pūrvadevas<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> Chakraborty, p. 213.

<sup>117</sup> Vidyāratna, p. 10.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>119</sup> Vidyāratna, p. 10.

<sup>120</sup> Chakraborty, p. 11.

<sup>121</sup> Vidyāratna, p. 10.

El Avatārasāra probablemente es un poema menor que habla y describe las hazañas de un gran rey. Algunos autores piensan que este rey es quizá Ananta<sup>122</sup>.

El Citrabhārata es un poema basado en un jugo que se realiza en el Mahābhārata<sup>123</sup>.

La obra, Dānapārijāta, no se conoce su contenido<sup>124</sup>.

Muy probablemente, el Kanakajānakī, se trata de una obra basada en la historia de Rāma cuando regresó del exilio<sup>125</sup>.

El Kavikarṇikā es una obra que habla sobre poesía que Kṣemendra cita en su obra Aucityavicāracarcā<sup>126</sup>.

La obra Kādambarīkathāsaṃkṣepa no se conoce su contenido<sup>127</sup>.

La naturaleza del trabajo, Kṣemendraprakāśa, es desconocida<sup>128</sup>.

La obra Lalitaratnamālā está basada sobre una historia de amor de Vyatsarāja y Ratnavatī<sup>129</sup>.

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>125</sup> Vidyāratna, p. 11.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 11.

El poema, Lāvaṅyavatī-Kāvya, describe la historia de una cortesana llamada Vāsantikā que intenta seducir a un estudiante llamado Atrivasu. Pero lo salva la heroína del poema Lāvaṅyavatī, probablemente llamó así el poema Kṣemendra<sup>130</sup>.

El Muktāvalī es una pieza literaria que describe la vida de un asceta<sup>131</sup>.

La obra Munimatamīmāṃsā que trata sobre las enseñanzas más importantes del gran sabio Vyāsa<sup>132</sup>.

El Nitikalpatā es un poema didáctico que imparte instrucciones morales con anécdotas tomadas del Rāmāyaṇa<sup>133</sup>.

El Nṛpāvalī (Rājāvati) es poema histórico que habla sobre las dinastías de los reyes de Cachemira<sup>134</sup>. Esta obra se conoce sólo por la mención que hace Kalhaṇa en su obra rājatarāṅgiṇī<sup>135</sup>.

El Padyakādambarī es un epítome en verso que habla del famoso Bāṇa<sup>136</sup>.

El Pavanapañcāśikā es un poema menor de cincuenta versos, donde Kṣemendra describe al viento<sup>137</sup>.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>135</sup> *Rajāt*, I, 13.

<sup>136</sup> *Vidyāratna*, p. 12.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 12.

El Śaśivaṃśamāhātmya probablemente un poema mayor o mahākāvya que describe la historia y el gobierno de la dinastía lunar<sup>138</sup>.

La obra Vātsyāyanasūtrasāra es un resumen de la obra el Kāmasūtra de Vātsyāyana<sup>139</sup>.

El Vinayavatī probablemente es un poema basado en alguna historia del Mahābhārata<sup>140</sup>.

La naturaleza de las dos obras Spandasandoha y Sāmbapañcāśikā es desconocida<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 12.

## 2.2 La poesía (kāvya) de Kṣemendra, el poeta (kavi)

Los indios védicos prefirieron la poesía como medio de expresar su pensamiento. Las figuras retóricas y los sentimientos constituyeron la poesía india. Esto se puede notar, de manera general, el alma de la poesía. Los himnos del Ṛgveda contienen figuras retóricas como la upamā o símil, la rūpaka o metáfora etc., y los sentimientos como el rasa. La conciencia poética empleada en los himnos védicos está fundamentada en las figuras retóricas y en el rasa. Los inicios de la poesía sánscrita, como una disciplina, está envuelta en la obscuridad. Sin embargo, en Cachemira, se realizó una sistematización de las ideas poéticas dentro de una organización teórica. En este sentido, el desarrollo y el origen de las escuelas en Cachemira se debieron a la gran aportación de los intelectuales, quienes trataron los temas sobre alaṅkaras, rīti, rasa y dhvani, es decir, la teoría poética. Así, Cachemira no sólo fue la cuna de muchos poetas sino también cultivó generaciones de poetas que desarrollaron y perfeccionaron esta teoría poética<sup>142</sup>. Desde esta perspectiva, Kṣemendra fue un poeta culto y versado en los distintos campos de estudio en Cachemira, sobre todo en la poesía. Además de un número amplio de obras descriptivas, narrativas, didácticas y poemas satíricos, también escribió varios trabajos sobre poética, métrica, disciplina poética, poemas eróticos y resumió en verso las obras el Rāmāyana, el Mahābhārata, el Bṛhatkathā de Guṇādhya, los Avadānas budistas, el Kādambarī de Bana y el Kāmasūtra de Vātsyayāna. Kṣemendra fue un intelectual dotado de inteligencia, un escritor metodológico y un crítico de su tiempo<sup>143</sup>. También practicó lo que escribió en sus obras poéticas. De este modo, Kṣemendra ocupó un lugar en la literatura sánscrita por su gran variedad de obras y su importancia dentro de la literatura sánscrita<sup>144</sup>. Kṣemendra se convirtió en un artista que siente y expresa la belleza

---

<sup>142</sup> Chandra, p. 23.

<sup>143</sup> Warder, p. 365.

<sup>144</sup> Vidyāratna, p. 5.

de sus escritos en cualquiera de sus manifestaciones tanto en el contenido como en la forma, es decir, expresa su poesía a través de los alaṅkaras y del rasa.

Dentro de sus obras, Kṣemendra interpretó la belleza y la fealdad de Cachemira con mucha perspicacia y penetración que el resto de los poetas de Cachemira. Así, el autor siente con mayor entusiasmo y conmoción de su sociedad a través de la poesía y no se limita a ser mero receptor de su entorno sino que, combinándolo con su imaginación de las formas sociales y el entorno político, concibe otras nuevas y sabe reproducirlas de una manera aguda y sabia<sup>145</sup>. Kṣemendra posee cualidades como la inteligencia estética, que le suministra claras nociones de su entorno social y lo lleva al terreno de lo sublime, de lo bello y de lo elegante; esto también lo lleva a distinguir lo esencial de cada uno de sus personajes y escritos, pues selecciona los medios más adecuados en sus composiciones, que lo orientan a emplear símbolos y figuras estéticas que le suponen una actividad intelectual.

La sensibilidad estética es otra cualidad que posee Kṣemendra, pues los sentimientos que proyecta en su poesía se vuelven el vehículo de su pensamiento; esto le permite interactuar con lo bello y comunicar a los demás no sólo sus puntos de vista o críticas, sino también sus ideales religiosos, sus enseñanzas poéticas y filosóficas. Así, Kṣemendra se caracteriza por acentuar lo verdadero al reproducir los efectos y los sentimientos humanos.

Kṣemendra se desarrolló en Cachemira como el gran artista literario; practicó el relato, género que se vuelve una de las principales actividades a las que se entrega por medio

---

<sup>145</sup> Montes de Oca, p. 15.



del lenguaje. Tanto es así que una parte considerable de la producción lingüística se estima que es un relato: contar las propias experiencias personales y las ajenas de las que él ha sido testigo o que le han contando. El relato es una actividad común tanto para niños como para adultos, para personas instruidas como para las que no lo están, y se halla presente en las culturas más diversas.

El hecho de que una parte notable —quizá cuantitativamente la mayor— de la literatura y de la poesía de Kṣemendra es narrativa. Esto indica la importancia de la narración en la sociedad ya sea una crítica o simplemente una descripción. Además, entre los distintos géneros literarios, la narrativa casi siempre ha gozado de mayor popularidad y ha sido la más duradera; sólo hay que pensar en la novela, en el cuento, en la sátira, en la épica, en las fábulas, en las leyendas, en los relatos mitológicos etc<sup>146</sup>. En este sentido, Kṣemendra fue un cuidadoso y experto relator, pues realizó largos poemas narrativos basados en los textos originales principalmente el Rāmāyan y el Mahābhārata y esto habla del conocimiento y testimonio del estudio filológico que realizó con estas dos obras, pues Kṣemendra se mostró como un crítico literario, un amante, un enamorado, un entusiasta de la palabra escrita y siempre mostró interés por hacer partícipe a sus maestros y alumnos en sus escritos<sup>147</sup>. Además, otra prueba de esto, son sus obras que hablan sobre budismo y vishnuismo que testimonian los usos literarios e históricos para entender el marco social, religioso y filosófico de la vida de Cachemira en sus tiempos<sup>148</sup>.

Kṣemendra fue un experto en hacer reír a sus lectores a través del relato enfocado en el buen humor que caracteriza a sus sátiras. El humor que se maneja en las obras es irónico

---

<sup>146</sup> Brioschi, p. 199.

<sup>147</sup> Hernández, p. 12.

<sup>148</sup> Warder, p. 366.

y agudo. Además, Kṣemendra remarca la alegría incluso al personaje que esté recibiendo la ironía y la burla<sup>149</sup>. Ejemplo de ello, en su obra *Kalāvīlāsa*, Kṣemendra dice que el vendedor de medicinas con su cabeza calva como una vasija de cobre garantiza que el medicamento que sostiene en su mano es una infalible cura para la calvicie, aunque el propio calvo no se haya podido curar él mismo con su remedio, pues evoca a la ironía para darle un toque más agudo<sup>150</sup>.

Otro ejemplo es el pobre e ignorante astrólogo que, con la ayuda de su parafernalia, es incapaz de calcular el tiempo exacto cuando la estrella *visākhā* se aproxima a la luna, aunque su amada ignora al astrólogo, porque siempre está acompañada y lo engaña con diferentes amantes<sup>151</sup>.

El sarcasmo, la ironía, la ridiculización, los vicios expuestos y ridiculizados, las locuras, los puntos flacos de una sociedad corrompida son características propias del género satírico. La sátira ha sido astutamente utilizada por tres sabios escritores de Cachemira, Daṇḍin, Somadeva y Kṣemendra, quienes emplearon el género satírico para criticar y para mostrar los motivos por los cuales la sociedad de Cachemira estaba llena de vicios y de corrupción. De este modo, Kṣemendra utilizó la sátira política y social en sus trabajos satíricos para ejemplificar la falta de virtud en su sociedad<sup>152</sup>.

Los motivos esenciales de Kṣemendra al componer sus trabajos son la edificación más que el entretenimiento, porque, a pesar de la agudeza de sus sátiras, construye un imaginario de una nueva sociedad que deja atrás la corrupción de las virtudes. Él, dentro

---

<sup>149</sup> Vidyāratna, p. 6.

<sup>150</sup> *Kalā.*, IX, 9.

<sup>151</sup> *Kalā.*, IX, 6.

<sup>152</sup> Vidyāratna, p. 7.

de sus obras, se mantiene con una agudeza irónica cuando lanza sus fuertes críticas. Además, sus obras satíricas persiguen objetivos mayores al simple hecho formal, porque buscan el bien, la reforma social, cultural y política de Cachemira.

Ejemplo de ello, en el comienzo y en la conclusión de su obra *Deśopadeśa*, Kṣemendra pide ser perdonado por usar un lenguaje coloquial e impropio, aunque el propio género satírico lo permita. En este sentido, Kṣemendra ve a las personas que integran una sociedad envenenada por los vicios y la corrupción como un bloque de entes que llevan a cabo ocupaciones que salen de las buenas costumbres. Aunque la narrativa de esta sátira es la corrupción y los vicios de Cachemira, Kṣemendra ofrece una especie de novela que ilustra las características y las esencias de la vida cotidiana de Cachemira<sup>153</sup>. En este sentido, Kṣemendra va dando, a lo largo de sus obras, consejos de buena moral y conducta con un lenguaje distinto y elegante propio de Kṣemendra, que difiere totalmente de las sátiras.

No obstante, las sátiras son la agudeza con que trata los temas de su entrono social, pues nunca llega a ser un misántropo sino todo lo contrario, trata de remediar el medio social, político e intelectual de su entorno y sus críticas no son propiamente para destrozar y desgarrar un sociedad ya disuelta en la corrupción, sino tratar de ayudar y sanar la sociedad<sup>154</sup>. Así, Kṣemendra hace algunos poemas llamados didácticos que consisten en dar consejos para el buen comportamiento social y, así, ser mejor ciudadano para la construcción y el saneamiento de una sociedad enferma. Algunos de estos trabajos son reflejos de los excesos de su sociedad, porque Kṣemendra da una visión social que sale

---

<sup>153</sup> Warder, p. 367.

<sup>154</sup> Vidyāratna, p. 7.

de su íntimo contacto con la gente<sup>155</sup>. Por esta razón, sus obras se pueden tomar también como fuentes históricas donde Kṣemendra presenta su realidad multifacética reflejada en sus trabajos. Así, los tópicos folclóricos que él maneja en sus obras son el color representativo de cada uno de los personajes junto con sus sentimientos que construyen el gran rompecabezas social de Cachemira.

Algunos diálogos y monólogos presentados en las obras satíricas de Kṣemendra son el tópico central de su obra que habla de erotismo. Ejemplo de ello, en algunos momentos de sus sátiras existen descripciones eróticas de prostitutas que viven y se desarrollan en la sociedad de Cachemira como es el caso de la obra *Samayamāṭṛkā*<sup>156</sup>, donde aparecen situaciones que enfatizan la actividad de las prostitutas, su lenguaje, su vestuario, es decir, manejan el arte del amor con el fin de obtener muy buenas remuneraciones. Todo esto se desarrolla en la capital de Cachemira Śrīnagara<sup>157</sup>.

El placer estético de la poesía de Kṣemendra se funda, por su naturaleza poética, en el acto de la libre elección, pues, dentro de los escritos de Kṣemendra, no responde a la obligación de los ciudadanos a elegir lo bueno y lo malo, sino al deseo de elegir cualquiera de estas dos vertientes. La poesía de Kṣemendra maneja un discurso que se ve reflejada en la persuasión más no en la obligación, en la necesidad de cada individuo que se satisface al elegir como mejor cree. Sin embargo, Kṣemendra tiene por finalidad convertir los derechos en deberes, como es el caso de su poesía didáctica, por ello, las obras de Kṣemendra se hallan dentro de los libros que hablan sobre literatura sánscrita. En este sentido, la enseñanza es parte esencial de la poesía de Kṣemendra; se convierte,

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>156</sup> Warder, p. 372.

<sup>157</sup> Kumar de, p. 45.

para él, en un afán y en una necesidad para introducir a una sociedad al buen camino o a aquellos que quieren seguir sus pasos en el mundo de la poesía. De este modo, la enseñanza que él muestra en su poesía es la excelencia transmitida de generación en generación, es el patrimonio cultural y literario que construye la *pars magna* de su historia y de su identidad al margen de las variaciones del gusto y de los valores representados. La escuela poética de Kṣemendra desempeña, desde esta perspectiva, una función decisiva en su ambiente intelectual. Así, Kṣemendra se fue involucrando con grupos marginales de Cachemira y con la élite intelectual de su época<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> Brioschi, p. 64.

### 2.3 El Cārucaryā

El Cārucaryā es una obra que está constituida por cien versos llamados ślokas<sup>159</sup>. El pensamiento que contiene esta obra es muy significativo, porque describe la vida de Cachemira de una forma clara y concisa. Los axiomas son puestos de una manera sencilla para ayudar al ser humano a llevar una vida política, moral y religiosa dentro la sociedad de Kṣemendra. En este sentido, la violación de estos tres tipos de vida da a Kṣemendra la pauta para que escriba esta obra buscando que el ser humano sea más apto para llevar una vida más afable. Cada verso del poema contienen dos partes; por un lado, Kṣemendra da el precepto moral y, por el otro, ejemplifica este precepto con la ayuda de la mitología. En el verso número tres habla de la importancia del baño para purificar el cuerpo y lo ilustra con el mito de Indra cuando mata a Vṛtra y se quita esta falta a través del baño:

पुण्यपूतशरीरः स्यात् सततं स्नाननिर्मलः ।  
तत्याज वृत्रहा स्नानात् पापं वृत्रवधार्जितम् ॥ ३ ॥<sup>160</sup>

En este sentido, Kṣemendra intenta corroborar el precepto moral con ejemplos acertados de la mitología clásica para ofrecer sus lecciones y así penetrar en la mente del lector. Si se sigue la lógica del texto, los preceptos morales podrían ser clasificados según su contenido. Por ejemplo, hay axiomas que tratan sobre los buenos hábitos para mantener una mente pura y buen espíritu; unos hablan de cómo se pueden alejar de los vicios como el alcoholismo, de cómo obtener buenas costumbres y comportamientos morales; otras versan sobre cómo llevar una vida social y política más tranquila, sobre lecciones

<sup>159</sup> Este verso es empleado para el género épico y también es llamado Anuṣṭubh. El verso contiene cuatro pies métricos o cuatro versos de ocho sílabas cada uno o bien dos líneas de dieciséis sílabas como es el caso del Cārucaryā. Monier, p. 1104.

<sup>160</sup> 3. Un cuerpo purificado y limpio siempre debe permanecer en un baño puro; Indra se purificó del pecado resultante de la muerte de Vṛtra mediante el baño. CC., 3.

relacionadas con la vida socio-política y sobre el ideal filosófico de la vida y de la religión<sup>161</sup>.

El sentimiento profundo que muestra Kṣemendra solamente puede haber sido despertado por medio de la educación para todas las personas. Este punto es muy interesante, porque se ve reflejada la visión de un humanismo; incluso no existe ninguna diferencia entre los versos que componen sus poema, porque el pensamiento de Kṣemendra se enfoca más por la educación de la gente común y corriente de Cachemira. En este sentido, el Cārucaryā se centra en una temática principal como es la vida socio-político-religiosa de Cachemira. Esto refleja una realidad que se convierte en un problema social, es decir, Kṣemendra se enfrenta con los dos extremos opuestos; por un lado la virtud y por el otro la corrupción. El Cārucaryā desenmascara las abstracciones corruptas y el empobrecimiento de la verdad dentro de la mezquina naturaleza social de Cachemira que, además, presenta un abandono de la vida afable. Con esto, Kṣemendra llega a una problemática de realismo que presenta su poema, de tal modo que la unidad plena que forma su sociedad se llena de contradicciones y de crisis. Por ello, el nuevo orden social y el nuevo tipo humano que propone Kṣemendra se forman en el curso de un proceso unitario fuera de las contradicciones que puedan acarrear su sociedad. Así, la razón principal del Cārucaryā está en el hecho de que Kṣemendra ha sido un escritor muy bien educado con bases filosóficas, religiosas, lingüística e históricas, por lo cual refleja una realidad social que, por una parte, politiza su poema, y que, por el otro, ataca los puntos principales para subsanar a su sociedad.

---

<sup>161</sup> Chakraborty, pp. 111-116.

La *mimesis* que maneja Kṣemendra, si se sigue la visión aristotélica, ha ejercido la creación de una realidad más humana, porque identifica la relación que existe entre la vida común y la vida elitista, de tal modo que, la manera en que se refiere a la realidad humana, Kṣemendra expresa un concepto más amplio de su sociedad. Desde esta perspectiva, Kṣemendra mide el grado de realismo de una sociedad enfocada en la posibilidad y en la verosimilitud de los hechos y de los objetos narrados en su obra; además, le sirve también para juzgar sobre la racionalidad y la irracionalidad de determinadas posturas, ya sean políticas, ya sean culturales, y fundadas en las experiencias acumuladas en la vida cotidiana. De este modo, Kṣemendra permite una educación de lo gustoso concebido como un sentido racional de la gente que se basa en el proceso de la crítica de conocimientos y de experiencias dentro de una realidad y de una tradición. Así, de la misma manera que un pintor dice cosas mediante los trazos y colores, así mismo, el poeta emplea las palabras que se usan para clarificar los eventos circunstanciales que le rodean.

El lenguaje que emplea Kṣemendra dentro de su poema se vuelve un medio de indicación de figuras retóricas, un medio de significados alegóricos, un medio de expresión y de comunicación entre el que habla y el que lee; además se ve la universalidad de la educación porque los axiomas se esclarecen a través de la tradición literaria. Prueba de ello, son las figuras retóricas o *alaṃkāras* que Kṣemendra muestra en su poema como se ve en el siguiente análisis retórico:

Arthāntaranyāsa que se identifica con la figura *corroboratio*; esta figura consiste en la introducción de ejemplos o principios para proveer una afirmación. Esta figura la utiliza prácticamente Kṣemendra en todo su poema, porque en cada uno de los axiomas que



componen el Cārucaryā, introduce una afirmación como lo es la corrupción y después lo ejemplifica con los argumentos mitológicos<sup>162</sup>. El siguiente verso es uno de muchos ejemplos que hablan sobre los vicios y sus excesos. Kṣemendra reprueba la conducta que se adquiere cuando se bebe en exceso y de sus consecuencias.

न मद्यव्यसनी क्षीबः कुर्याद् वेतालचेष्टितम् ।  
वृष्णयो हि ययुः क्षीबास्तृणप्रहरणाः क्षयम् ॥ ११ ॥<sup>163</sup>

El atīśayokti que se identifica con la hipérbole que consiste en una exageración o audacia retórica para subrayar lo que se dice al ponderarlo con la clara intención de trascender lo verosímil, es decir, de rebasar hasta lo increíble, pues la hipérbole constituye una identificación de la evidencia en dos posibles direcciones: aumenta el significado o lo desminuye<sup>164</sup>. Por ejemplo, en el siguiente verso, Kṣemendra habla de la firmeza mental que se debe tener frente a las adversidades, pues Kṣemendra dice que la firmeza debe estar sólo en la noche; sin embargo es aquí donde se encuentra la hipérbole, puesto que no sólo se debe tener firmeza mental en la noche sino también en todo momento de la vida de los seres humanos. En este sentido, Kṣemendra rebasa los límites establecidos de la palabra noche para referirse a toda la vida.

न संचरणशीलः स्यान् निशि निःशङ्कमानसः ।  
माण्डव्यः शूललीनोऽभूदचौरश्चौरशङ्कया ॥ ९ ॥<sup>165</sup>

<sup>162</sup> Binimelis, p. 252.

<sup>163</sup> Un adicto borracho e intoxicado no debe comportarse como demonio; los Vṛṣṇi borrachos, en verdad, habiendo peleado con armas de pastos, fueron asesinados. CC. 11.

<sup>164</sup> Binimelis, p. 258. También véase, Beristáin, p. 257.

<sup>165</sup> Que sea perpetua la firmeza en la noche y que la mente esté libre del miedo; Māṇḍavya, con el arma en la mano, no pudo detener al ladrón por el puro miedo. CC., 9.

El dṛṣṭānta es una figura que se identifica con la parábola, pues esta figura es el ejemplo por antonomasia, porque ilustra a los sujetos bajo una discusión o descripción<sup>166</sup>. También esta figura se conoce como fábula que son pequeñas narraciones en prosa y en verso de donde se desprende una enseñanza para el lector llamadas moralejas<sup>167</sup>. Esta figura también predomina en todo el poema de Kṣemendra, de tal modo que los axiomas siempre contienen una moraleja con una breve narración poética. Por ejemplo, el siguiente verso habla sobre el no desear a las mujeres de otras personas, porque puede encontrar la muerte. En este sentido, la moraleja es no involucrarse con la mujer de otros para no ser muerto.

न कुर्यात् परदारेच्छां विश्वासं स्त्रीषु वर्जयेत् ।  
हतो दशास्यः सीतार्थे हतः पत्न्या विदूरथः ॥ १० ॥<sup>168</sup>

El hetu es una figura que se identifica con la metonimia<sup>169</sup>. Esta figura consiste en una transposición de denominaciones basada en la relación real entre los significados y los objetos representados en ellos para obtener una causa<sup>170</sup>. En el siguiente verso, Kṣemendra establece una transposición entre las palabra envidia y pelea y entre tolerancia y prosperidad, porque en la segunda parte del verso establece la relación que tuvo Janamejaya con la envidia y la causa de este acto que fue la maldición de un brahman.

ईर्ष्या कलहमूलं स्याद् क्षमा मूलं हि संपदाम् ।  
ईर्ष्यादोषाद् विप्रशापमवाप जनमेजयः ॥ १२ ॥<sup>171</sup>

<sup>166</sup> Binimelis, p. 263.

<sup>167</sup> Beristáin, p. 207.

<sup>168</sup> No se debe desear a la mujer de otro, ni se debe confiar en las mujeres; Rāvaṇa a causa de Sītā fue muerto y Vidūratha fue asesinado por su esposa. CC., 10.

<sup>169</sup> Binimelis, p. 266.

<sup>170</sup> Beristáin, p. 327.

<sup>171</sup> La envidia debe ser el origen de la pelea y la tolerancia debería ser el origen de la prosperidad; por el vicio de la envidia, Janamejaya fue maldecido por un brahman. CC., 12.

El samādhī o samāhita es una figura que ocurre cuando una persona comienza un trabajo y toma algo adicional para obtener un logro de este objeto por la buena fortuna<sup>172</sup>. Esta figura es utilizada por Kṣemendra en el verso primero cuando dice que el buen comportamiento es un trabajo apto para la vida diaria, porque exhorta la buena fortuna a través de Kṛṣṇa y Lakṣmī.

श्रीलाभसुभः सत्यासक्तः स्वर्गापवर्गदः ।  
जयतात् त्रिजगत्पूज्यः सदाचार इवाच्युतः ॥१॥<sup>173</sup>

El śleṣa es una figura que se compara con la paranomasia<sup>174</sup> y que consiste en aproximar dentro del discurso expresiones o varios fonemas análogos ya sean por parentesco etimológico, ya sean por casualidad<sup>175</sup>. Por ejemplo, Kṣemendra, en el siguiente verso hay una relación entre la palabra śrāddha y la palabra śraddhā, pues tienen un parentesco morfológico y etimológico, porque śrāddha es un rito que se hace con fe y en honor a los parientes muertos y se relaciona etimológicamente con la palabra śraddhā que significa fe.

आद्धं अद्धान्वितं कुर्याच् छस्त्रोक्तेनैव वर्त्मना ।  
भुवि पिण्डं ददौ विद्वान् भीष्मः पाणौ न शंतनोः ॥५॥<sup>176</sup>

El anuprāsa es una figura que se identifica con la aliteración, pues consiste en la repetición harmónica de algunos sonidos en un verso o en una serie de versos de

<sup>172</sup> Binimelis, p. 287.

<sup>173</sup> El comportamiento afable siempre será como Kṛṣṇa imperturbable en los tres mundo; afortunado por Lakṣmī; apegado a la verdad y dador del cielo y la emancipación. CC., 1.

<sup>174</sup> Binimelis, p. 328.

<sup>175</sup> Beristáin, p. 392.

<sup>176</sup> Se debe practicar el śrāddha con fe según el camino de los preceptos sagrados; el sabio Bhīṣma dedicó una bola de harina de arroz a la tierra y no a las manos de Śāmtanu. CC., 5.

algunas letras<sup>177</sup>. En el siguiente verso, Kṣemendra utiliza esta figura de forma variada, porque representa los sonidos de “p” y de “s” que son sonidos predominantes en el verso.

पुण्यपूतशरीरः स्यात् सततं स्नाननिर्मलः ।  
तत्याज वृत्रहा स्नानात् पापं वृत्रवधार्जितम् ॥ ३ ॥<sup>178</sup>

Con la ayuda de las figuras retóricas, se muestra la base de los distintos significados que da Kṣemendra a la actividad diaria de su sociedad. Además, muestran un carácter simbólico y abierto de su pensamiento, es decir, su ambigüedad y su polivalencia imponen diferentes niveles de lectura, de tal modo que, desde esta perspectiva, creo que los contenidos cotidianos y las figuras le dan color al poema y lo convierten en una forma literaria, en una señal, en un signo, en un síntoma y en un símbolo, debido a la peculiar manera en que emplea la lengua sánscrita; así, se concibe la realidad, puesto que actúa el emisor haciendo que reaccionen los receptores. Este punto me parece primordial, porque, a diferencia de Kalhaṇa que trata de mostrar una vida más de corte real, Kṣemendra sigue un lineamiento más adecuado a la vida común por medio de su lenguaje poético. En este sentido, Kṣemendra hace que fluya y que ejerza su función comunicativa, como un lenguaje más universal, de tal modo que el trabajo humano en la sociedad y en su cultura hace que los seres humanos de su sociedad no puedan vivir aislados y requieren del lenguaje para poder interactuar. Así, las primeras manifestaciones del lenguaje poético de Kṣemendra surgen de la interiorización y el razonamiento que apresan el entorno natural y los conceptos que se van formando en su mente. Todo esto se debe a la convivencia social, porque estas interiorizaciones se

<sup>177</sup> Binimelis, p. 333.

<sup>178</sup> Un cuerpo purificado y limpio siempre debe permanecer en un baño puro; Indra se purificó del pecado resultante de la muerte de Vṛtra mediante el baño. CC., 3.

vuelcan en los signos poéticos o en las figuras retóricas al manifestarse de distintas formas, puesto que están dotadas de distintos significados y son interpretadas por los seres humanos.

Kṣemendra posee una serie de elementos cotidianos cuya finalidad principal es hacer que el Cārucaryā ofrezca una enseñanza apta para la vida diaria al oyente o al lector ya sea recibido como un poema o como un discurso. De este modo, la lengua sánscrita juega un papel muy importante, porque todos sus procedimientos métricos llaman la atención, puesto que el poema está estimulando la capacidad imaginativa y poética de los oyentes. Así, Kṣemendra se propone alcanzar dos objetivos convergentes; por un lado, aborda el tratamiento lingüístico-textual y pragmático-lingüístico de las diferentes partes de su poema, es decir, utiliza diferentes categorías gramaticales como los sustantivos, adjetivos, los participios y los verbos junto con sus tiempos para esclarecer la actividad cotidiana y para exhortar a la gente a continuar con sus actividades diarias por el buen camino; y, por el otro, contribuye a un análisis del pensamiento humanista para la mejor comprensión de las diferencias entre el poema y la actividad universal que supone los eventos cotidianos. Además, Kṣemendra parte del supuesto de que su poema es un texto donde se plantea y se resuelven las convergencias de la poesía sánscrita de Cachemira dentro del ámbito político-socio-religioso.

Las consecuencias de analizar el Cārucaryā de Kṣemendra, sobre los movimientos imaginarios y mitológicos del poema, se alojan en el interior de un universo más amplio. La imaginación del poeta se concentra en la creencia de una virtud que trasciende el texto, es decir, Kṣemendra imagina lo que ve en su sociedad y lo que refleja con el uso de la mitología.

La consecuencia espacial del poema más inmediata de ello es el implacable perfil circular mitológico que se manifiesta en todas las dimensiones del mundo de Kṣemendra. Así, la situación del pensamiento mitológico que se refleja en el poema pertenece al observador o bien al lector que mide, que pondera y que presiente todas sus actividades diarias en relación con el centro insuplantable de su propio mundo mitológico. En este sentido, en un entorno circular, los objetos, las creencias y los acontecimientos entran en un permanente cálculo de redimensionamiento especial tanto de la visión de Kṣemendra como del reflejo de su sociedad. Esta evidencia de la relación circular y centrada es el principio de los axiomas que componen y construyen la imaginación del Cārucaryā. A su vez, este principio de centralidad imaginaria esencialmente debe proyectarse sobre el discurso puesto en el poema con la ayuda de la mitología. No obstante, resulta siempre difícil deslindar la constatación dimensional del Cārucaryā y del sentimiento correspondiente con la plenitud del poeta, puesto que la satisfacción que nace de la conciencia y de la realidad de Kṣemendra se establece en la virtud, por la cual los seres humanos se sienten el centro y protagonistas del Cārucaryā. De este modo, el gran manejo de la mitología resplandece el protagonismo de las grandes obras literarias, es decir, la tradición india es el equilibrio central del Cārucaryā, de tal modo que destaca la búsqueda y la reflexión de las cuestiones morales, religiosas, políticas de su sociedad y de la tradición a través de la mitología.

### Capítulo III

#### Presentación del texto sánscrito, traducción, comentario, análisis y notas al poema Cārucaryā

##### 3.1 Presentación del texto sánscrito y de la traducción al español

### चारुचर्या ।

श्रीलाभसुभगः सत्यासक्तः स्वर्गापवर्गदः ।

जयतात् त्रिजगत्पूज्यः सदाचार इवाच्युतः ॥ १ ॥

ब्राह्मे मुहूर्ते पुरुषस्त्यजेन् निद्रामतन्द्रितः ।

प्रातः प्रबुद्धं कमलमाश्रयेच्च छ्रीर्गुणाश्रया ॥ २ ॥

पुण्यपूतशरीरः स्यात् सततं स्नाननिर्मलः ।

तत्याज वृत्रहा स्नानात् पापं वृत्रवधार्जितम् ॥ ३ ॥

न कुवीर्त क्रियां कांचिदनभ्यर्च्य महेश्वरम् ।

ईशार्चनरतं श्रेतं नाभुन् नेतुं यमः क्षमः ॥ ४ ॥

श्राद्धं श्रद्धान्वितं कुर्याच्च छशस्त्रोक्तेनैव वर्त्मना ।

भुवि पिण्डं ददौ विद्वान् भीष्मः पाणौ न शंतनोः ॥ ५ ॥

नोत्तरस्यां प्रतीच्यां वा कुवीर्त शयने शिरः ।

शय्याविपर्ययाद् गर्भो दितेः शक्रेण पातितः ॥ ६ ॥

अर्थि भुक्तावशिष्टं यत् तदश्नीयान् महाशयः ।

श्वेतोऽर्थिरहितं भुक्त्वा निजमांसाशनोऽभवत् ॥ ७ ॥

जपहोमार्चनं कुर्यात् सुधौतचरणः शुचिः ।

पादशौचविहीनं हि प्रविवेश नलं कलिः ॥ ८ ॥

### Un afable comportamiento

1. El comportamiento afable siempre será como Kṛṣṇa imperturbable en los tres mundos; afortunado por Lakṣmī; apegado a la verdad y dador del cielo y la emancipación<sup>i</sup>.
2. Un hombre descansado debe abandonar la cama en la hora de Brahma; Lakṣmī se refugia en las virtudes y temprano reposa en su loto floreciente<sup>ii</sup>.
3. Un cuerpo purificado y limpio siempre debe permanecer en un baño puro; Indra se purificó del pecado resultante de la muerte de Vṛtra mediante el baño<sup>iii</sup>.
4. No se debe hacer ninguna acción sin adorar a Śiva; Yama, el dios de la muerte, no fue capaz de llevarse a Śveta satisfecho por la adoración a Śiva<sup>iv</sup>.
5. Se debe practicar el śrāddha con fe según el camino de los preceptos sagrados; el sabio Bhīṣma dedicó una bola de harina de arroz a la tierra y no a las manos de Śāṃtanu<sup>v</sup>.
6. No se debe poner la cabeza ni hacia Norte ni hacia Oeste durante el descanso; por el cambio de cama, el vientre de Diti fue hecho abortar por Indra<sup>vi</sup>.
7. Un gran hombre debe tomar de la mesa únicamente los restos del banquete; Śveta cuando niño, se alimentó con su propia carne<sup>vii</sup>.
8. La oración, la oblación y la dedicación debe hacerse con virtud, con honor y en secreto a través del camino de la purificación; Kali-yuga, en verdad, entró en Nala quien fue abandonado por la oblación sin lavarse los pies<sup>viii</sup>.



न संचरणशीलः स्यान् निशि निःशङ्कमानसः ।  
माण्डव्यः शूललीनोऽभूदचौरश्चौरशङ्कया ॥ ९ ॥

न कुर्यात् परदारेच्छां विश्वासं स्त्रीषु वर्जयेत् ।  
हतो दशास्यः सीतार्थे हतः पत्न्या विदूरथः ॥ १० ॥

न मद्यव्यसनी क्षीबः कुर्याद् वेतालचेष्टितम् ।  
वृष्णयो हि ययुः क्षीबास्तृणप्रहरणाः क्षयम् ॥ ११ ॥

ईर्ष्या कलहमूलं स्यात् क्षमा मूलं हि संपदाम् ।  
ईर्ष्यादोषाद् विप्रशापमवाप जनमेजयः ॥ १२ ॥

न त्यजेद् धर्ममर्यादामपि क्लेशदशां श्रितः ।  
हरिश्चन्द्रो हि धर्मार्थी सेहे चण्डालदासताम् ॥ १३ ॥

न सत्यव्रतभङ्गेन कार्यं धीमान् प्रसाधयेत् ।  
ददर्श नरकक्लेशं सत्यनाशाद् युधिष्ठिरः ॥ १४ ॥

कुर्वीत संगतं सद्भिर्नासद्भिर्गुणवर्जितैः ।  
प्राप राघवसंगत्या प्राज्यं राज्यं विभीषणः ॥ १५ ॥

मातरं पितरं भक्त्या तोषयेन् न प्रकोपयेत् ।  
मातृशापेन नागानां सर्पसन्नेऽभवत् क्षयः ॥ १६ ॥

जराग्रहणतुष्टेन निजयौवनदः सुतः ।  
कृतः कनीयान् प्रणतश्चक्रवर्ती ययातिना ॥ १७ ॥ (युगम्)

9. Que sea perpetua la firmeza en la noche y que la mente esté libre del miedo; Māṇḍavya, con el arma en la mano, no pudo detener al ladrón por el puro miedo<sup>ix</sup>.

10. No se debe desear a la mujer de otro, ni se debe confiar en las mujeres; Rāvaṇa a causa de Sītā fue muerto y Vidūratha fue asesinado por su esposa<sup>x</sup>.

11. Un adicto borracho e intoxicado no debe comportarse como demonio; los Vṛṣṇi borrachos, en verdad, habiendo peleado con armas de pastos, fueron asesinados<sup>xi</sup>.

12. La envidia debe ser el origen de la pelea y la tolerancia debería ser el origen de la prosperidad; por el vicio de la envidia, Janamejaya fue maldecido por un brahman<sup>xii</sup>.

13. No se debe dejar de cumplir la ley, incluso en la condición del tormento; Hariścandra, en verdad, cumplidor de la ley, soportó el ser sirviente de un caṇḍala<sup>xiii</sup>.

14. No debe ser conducida una acción por el sabio a la destrucción del servicio de la verdad; Yudhiṣṭhira observó el tormento del infierno por la destrucción de la verdad<sup>xiv</sup>.

15. Se debe hacer la asociación con las buenas personas abandonando las cualidades de las malas personas; por la asociación con Rāma, Vibhīṣaṇa adquirió un reino próspero<sup>xv</sup>.

16. Con devoción se debe satisfacer al padre y a la madre y no se debería enojarse (con ellos); la ruina de los nāgas se volvió el alimento de la serpiente por maldecir a su madre<sup>xvi</sup>.

17. Yayāti satisfecho por el hecho de tomar la juventud de su hijo menor y sumiso, entonces, lo nombró monarca universal<sup>xvii</sup>.

दानं सत्त्वमितं दद्यान् न पञ्चात्तापदूषितम् ।  
बलिनात्मार्षितो बन्धे दानशेषस्य शुद्धये ॥ १८ ॥

त्यागे सत्त्वनिधिः कुर्यान् न प्रत्युपकृतिस्पृहाम् ।  
कर्णः कुण्डलदानेऽभूत् कलुषः शक्तियाच्चाया ॥ १९ ॥

ब्राह्मणान् नावमन्येत ब्रह्मशापो हि दुःसहः ।  
तक्षकाग्नौ ब्रह्मशापात् परीक्षिदगमत् क्षयम् ॥ २० ॥

दम्भारम्भोद्धृतं धर्मं नाचरेदन्तनिष्फलम् ।  
ब्राह्मण्यदम्भलब्धास्त्रविद्या कर्णस्य निष्फला ॥ २१ ॥

नासेव्यसेवया दध्याद् दैवाधीने धने धियम् ।  
भीष्मद्रोणादयो याताः क्षयं दुर्योधनाश्रयात् ॥ २२ ॥

परप्राणपरित्राणपरः कारुण्यवान् भवेत् ।  
मांसं कपोतरक्षायै स्वं श्येनाय ददौ शिविः ॥ २३ ॥

अद्वेषपेशलं कुर्यान् मनः कुसुमकोमलम् ।  
बभूव द्वेषदोषेण देवदानवसंक्षयः ॥ २४ ॥

अविस्मृतोपकारः स्यान् न कुर्वीत कृतघ्नताम् ।  
हत्वोपकारिणं विप्रो नाडीजङ्घमधश्च्युतः ॥ २५ ॥

स्त्रीजितो न भवेद् धीमान् गाढरागवशीकृतः ।  
पुत्रशोकाद् दशरथो जीवं जायाजितोऽत्यजत् ॥ २६ ॥

18. El don puro debe ser dado, pero, después de dado, no hay que arrepentirse; el mismo Bali tuvo que amarrar el don para purificarlo<sup>xviii</sup>.

19. Durante la renuncia, el hombre magnánimo no debe actuar por la aguda codicia; Karṇa, al ofrecer sus aretes, incurrió en una falta, puesto que deseaba obtener el poder<sup>xix</sup>.

20. Nunca se debe insultar a los brahmanes, en verdad, su maldición no se puede soportar; por la maldición de los brahmanes, Parikṣit fue destruido en el fuego de Takṣaka<sup>xx</sup>.

21. No se debe practicar el dharma con orgullo, deseo e hipocresía, porque, de este modo, no se obtienen buenos resultados; la ciencia militar que obtuvo Karṇa, por la hipocresía de un brahman, se mantuvo sin fruto<sup>xxi</sup>.

22. No se debe desear la sabiduría que está puesta en la riqueza y que depende del destino; Bhīṣma, Droṇa y otros villanos conocieron la destrucción por la protección de Duryodhana<sup>xxii</sup>.

23. Se debe estar lleno de compasión para proteger la vida de otros; Śibi dio su propia carne a un halcón para proteger a una paloma<sup>xxiii</sup>.

24. Se debe mantener la mente carente de odio y delicada como una bella flor; por culpa del odio, los dioses y demonios ocasionaron la destrucción del mundo<sup>xxiv</sup>.

25. No se debe hacer a un lado la bondad ni se debe actuar con ingratitud; habiendo asesinado a su benefactor, un sabio brahman expulsó a Nāḍījaṅgha<sup>xxv</sup>.

26. El sabio no debe ser dominado por una mujer ni debe caer enloquecido de pasión; Daśaratha, quien fuera dominado por una mujer, murió por la pena de una hijo<sup>xxvi</sup>.

न स्वयं संस्तुतिपदैर्ग्लानिं गुणगणं नयेत् ।  
स्वगुणस्तुतिवादेन ययातिरपतद् दिवः ॥ २७ ॥

त्यजेन् मृगव्यव्यसनं हिंसयातिमलीमसम् ।  
मृगयारसिकः पाण्डुः शापेन तनुमत्यजत् ॥ २८ ॥

क्षिपेद् वाक्यशरांस्तीक्ष्णान् न पारुष्यव्युपप्लुतान् ।  
वाक्पारुष्यरुषा चक्रे भीमः कुरुकुलक्षयम् ॥ २९ ॥

परेशां क्लेशदं कुर्यान् न पैशुन्यं प्रभोः प्रियम् ।  
पैशुन्येन गतौ राहोश्चन्द्रार्कौ भक्षणीयताम् ॥ ३० ॥

कुर्यान् नीचजनाभ्यस्तां न याच्नां मानहारिणीम् ।  
बलियाच्चापरः प्राप लाघवं पुरुषोत्तमः ॥ ३१ ॥

न जातूल्लङ्घनं कुर्यात् सतां मर्मविदारणम् ।  
चिच्छ्रेद वदन शंभुर्ब्रह्मणो वेदवादिनः ॥ ३२ ॥

न बन्धुसंबन्धिजनं दूषयेन् नापि वर्जयेत् ।  
दक्षयज्ञक्षयायाभूत् त्रिनेत्रस्य विमानना ॥ ३३ ॥

न विवादमदान्धः स्यात् न परेषाममर्षणः ।  
वाक्पारुष्याच् छिरश्छिन्नं शिशुपालस्य शौरिणा ॥ ३४ ॥

गुणस्तवेन कुर्वीत महतां मानवर्धनम् ।  
हनूमानभवत् स्तुत्या रामकार्यभरक्षमः ॥ ३५ ॥

27. No se debe permitir que las buenas cualidades conduzcan a un mal comportamiento dando pie al egoísmo. Yayāti cayó del cielo por alabarse con sus propias virtudes<sup>xxvii</sup>.

28. No se debe llevar la actividad de la caza a la impureza y al mal; Pāṇḍu, quien fuera aficionado a la caza, murió por una maldición<sup>xxviii</sup>.

29. No hay que utilizar palabras demasiado duras como flechas agudas; Bhīma ocasionó la destrucción de los Kauravas a causa de la cólera provocada por las violentas palabras<sup>xxix</sup>.

30. No se debe cometer ningún mal que vaya hacia al señor y que cause un sufrimiento doloroso a otros; fue por la maldad que la luna y el sol fueron devorados por Rāhu<sup>xxx</sup>.

31. No se debe acoger ninguna petición que venga de las personas insignificantes; Viṣṇu asumió las dimensiones pequeñísimas de un enano por la petición de Bali<sup>xxxi</sup>.

32. No hay que ofender severamente a los virtuosos; Śiva cortó la cabeza de Brahma el revelador del Veda<sup>xxxii</sup>.

33. No se debe dañar a una persona, a un amigo o a un pariente, tampoco se debe excluirlos; el sacrificio que realizaba Dakṣa fue arruinado por Śiva porque lo excluyó faltándole al respeto<sup>xxxiii</sup>.

34. No se debe ser intolerante con otros, ni hay que cegarse por la pasión de la ira; Kṛṣṇa le cortó la cabeza a Śiśupāla a causa de sus insultos<sup>xxxiv</sup>.

35. La virtud de los grandes hombres engrandece su orgullo cuando se les alaba, Hanūman estuvo en condiciones de realizar la empresa que Rāma le había encomendado<sup>xxxv</sup>.

गुणेष्वेवादरं कुर्यान् न जातौ जातु तत्त्ववित् ।  
द्रौणिद्विजोऽभवच् छूद्रः शूद्रश्च विदुरः क्षमी ॥ ३६ ॥

नात्यर्थमर्थार्थनया धीमानुद्वेजयेज् जनम् ।  
अब्धिर्दत्ताश्चरत्नश्रीर्मथ्यमानोऽसृजद् विषम् ॥ ३७ ॥

वक्रैः कूरतरैर्लुब्धैर्न कुर्यात् प्रीतिसंगतिम् ।  
वसिष्ठस्याहरद् धेनुं विश्वामित्रो निमन्त्रितः ॥ ३८ ॥

तीव्रे तपसि लीनानामिन्द्रियाणां न विश्वसेत् ।  
विश्वामित्रोऽपि सोत्कण्ठः कण्ठे जग्राह मेनकाम् ॥ ३९ ॥

कुर्याद् वियोगदुःखेषु धैर्यमुत्सृज्य दीनताम् ।  
अश्वत्थामवधं श्रुत्वा द्रोणो गतधृतिर्हतः ॥ ४० ॥

न क्रोधयातुधानस्य धीमान् गच्छेदधीनताम् ।  
पपौ राक्षसवद् भीमः क्षतजं रिपुवक्षसः ॥ ४१ ॥

प्रभुप्रसादे नो दद्यात् स्वविनाशास्पदे मतिम् ।  
स्वक्षयायोद्धतं युद्धं बाणस्त्र्यक्षमयाचत ॥ ४२ ॥

विद्योद्योगी गतोद्वेगः सेवया तोषयेद् गुरुम् ।  
गुरुसेवापरः सेहे कायक्लेशदशां कचः ॥ ४३ ॥

भक्तं सक्तं हितं रक्तं निदोषं न परित्यजेत् ।  
रामस्त्यक्त्वा सतीं सीतां शोकशल्यातुरोऽभवत् ॥ ४४ ॥

36. El sabio tiene que estimar los valores personales de un hombre y no la casta a la que éste pertenece; Drauṇi, siendo brahman, llegó a ser un śūdra y Vidura, siendo un śūdra, llegó a ser poderoso (en el reino)<sup>xxxvi</sup>.

37. Un sabio nunca debe fastidiar demasiado a una persona pidiendo más riqueza; después de batir el Océano, habiendo dado las joyas y el caballo, Lakṣmī emitió el veneno<sup>xxxvii</sup>.

38. Nunca se debe frecuentar a los hombres lujuriosos, crueles y deshonestos; Viśvāmitra, quien fuera huésped de Vasiṣṭha, se robó una vaca<sup>xxxviii</sup>.

39. No se debe confiar en los sentidos aunque estén fuertemente controlados por la austeridad; incluso Viśvāmitra, preso por un fuerte deseo, violó a Menakā<sup>xxxix</sup>.

40. Mantén la calma y soporta la tristeza que causa la separación de un ser querido; Droṇa, cuando le informaron sobre la muerte de Aśvatthāman, murió porque no tenía fuerzas para soportar esta pena<sup>xl</sup>.

41. El sabio no debe dejarse llevar por la ira como un demonio; Bhīma, como si fuese un rākṣasa, bebió la sangre del pecho de su enemigo<sup>xli</sup>.

42. Alguien, que se halla en la gracia del señor, no debe maldecir, incluso cuando esté en una situación desesperada; Bāṇa suplicó a Śiva por ayuda porque la lucha lo llevaba a un trágico final<sup>xlii</sup>.

43. Quien se esfuerza por el conocimiento y quien está libre de aflicción debe complacer al maestro (guru); Kaca, quien siguió a un maestro (guru), soportó el sufrimiento en su cuerpo<sup>xliii</sup>.

44. No se debe abandonar a alguien quien es un amigo devoto, un seguidor, un benefactor y un amigo íntimo y sincero; Rāma, habiendo abandonado a Sītā llena de virtud, lloró por la pena de la aflicción<sup>xliv</sup>.



रक्षेत् ख्यातिं पुनः स्मृत्या यशःकायस्य जीवनीम् ।  
च्युतः स्मृतो जनैः स्वर्गमिन्द्रद्युम्नः पुनर्गतः ॥ ४५ ॥

न कदर्यतया रक्षेत् लक्ष्मीं क्षिप्रपलायिनीम् ।  
युक्त्या व्याडीन्द्रदत्ताभ्यां हृता श्रीर्नन्दभूभृतः ॥ ४६ ॥

शक्तिक्षये क्षमां कुर्यान् नाशक्तः शक्तमाक्षिपेत् ।  
कार्तवीर्यः ससंरम्भं बबन्ध दशकन्धरम् ॥ ४७ ॥

वेश्यावचसि विश्वासी न भवेन् नित्यकैतवे ।  
ऋक्ष्यशृङ्गोऽपि निःसङ्गः शृङ्गारी वेश्यया कृतः ॥ ४८ ॥

अल्पमप्यवमन्येत न शत्रुं बलदर्पितः ।  
रामेण रामः शिशुना ब्राह्मण्यदययोजिज्ञतः ॥ ४९ ॥

.....

जगद्वैरी जरासंधः पाण्डवेन द्विधा कृतः ॥ ५० ॥

औचित्यप्रच्युताचारो युक्त्या स्वार्थं न साधयेत् ।  
व्याजवालिबधेनैव रामकीर्तिः कलङ्किता ॥ ५१ ॥

वर्जयेदिन्द्रियजयी विजने जननीमपि ।  
पुत्रीकृतोऽपि प्रद्युम्नः कामितः शम्बरस्त्रिया ॥ ५२ ॥

न तीव्रतपसां कुर्याद् धैर्यविप्लवचापलम् ।  
नेत्राग्निशलभीभावं भवोऽनैषीन् मनोभवम् ॥ ५३ ॥

45. Siempre se debe mantener viva la fama que ha permanecido en la memoria y en reputación; Indradyumna, quien fuera expulsado del cielo, fue recordado por los seres humanos y una vez más regresó al cielo<sup>xlv</sup>.

46. No se debe atesorar la riqueza que rápidamente desaparece por la codicia; con engaños, Vyāḍi e Indradatta se robaron la riqueza del rey Nanda<sup>xlvi</sup>.

47. Quien practica la devoción debe ser tolerante, quien es débil no debe provocar al fuerte; Kārtavīrya, de hecho, ató al arrogante Ravaṇa<sup>xlvii</sup>.

48. No se debe confiar en las palabras mentirosas de una cortesana; aún (el sabio) Ṛkṣyaśṛṅga fue amante perdido y apasionado de una cortesana<sup>xlviii</sup>.

49. Nunca se debe ser arrogante de la propia fuerza, ni se debe despreciar a un enemigo pequeño. Rāma, cuando niño, liberó a Paraśurāma sólo porque era un brahman<sup>xlix</sup>.

50. Nunca se debe confiar en una persona malvada y cruel; Bhīma partió en dos a Jarāsaṃdha, quien fuera enemigo del mundo<sup>l</sup>.

51. No hay que seguir una conducta impropia que parezca buena, aún cuando sea realizada en tu propio interés; la reputación de Rāma fue difamada por el engaño destructor de Vāli<sup>li</sup>.

52. Alguien que desee sus pasiones debe alejar hasta la propia madre; incluso Pradyumna, siendo un hijo adoptado, fue deseado por la mujer de Śambara<sup>lii</sup>.

53. La austeridades severas no se deben practicar ni con crueldad ni con malas intenciones; Śiva quemó a Kāma lanzándole dardos de fuego desde su ojo colérico<sup>liii</sup>.

न नित्यकलहाक्रान्ते सक्तिं कुवीरं कैतवे ।  
रुक्मी फलकदुर्धातैर्द्यूते हलभृता हतः ॥ ५४ ॥

प्रभुप्रसादे सत्याशां न कुर्यात् स्वप्नसंनिभे ।  
नन्देन मन्त्री निहितः शकटालो हि बन्धने ॥ ५५ ॥

न लोकायतवादेन नास्तिकत्वेऽर्पयेद् धियम् ।  
हरिर्हिरण्यकशिपुं जघान स्तम्भनिर्गतः ॥ ५६ ॥

अत्युन्नतपदारूढः पूज्यान् नैवावमानयेत् ।  
नहुषः शक्रतामेत्य च्युतोऽगस्त्यावमाननात् ॥ ५७ ॥

संधिं विधाय रिपुणा न निःशङ्कः सुखी भवेत् ।  
संधिं कृत्वावधीदिन्द्रो वृत्रं निःशङ्कमानसम् ॥ ५८ ॥

हितोपदेशं श्रुत्वा तु कुवीरं च यथोचितम् ।  
विदुरोक्तमकृत्वा तु शोच्योऽभूत् कौरवेश्वरः ॥ ५९ ॥

बह्वन्नाशनलोभेन रोगी मन्दरुचिर्भवेत् ।  
प्रभूताज्यभुजो जाड्यं दहनस्याप्यजायत ॥ ६० ॥

यत्नेन शोषयेद् दोषान् न तु तीव्रव्रतैस्तनुम् ।  
तपसा कुम्भकर्णोऽभून् नित्यनिद्राविचेतनः ॥ ६१ ॥

स्थिरताशां न बध्नीयाद् भुवि भावेषु भाविषु ।  
रामो रघुः शिविः पाण्डुः क्व गतास्ते नराधिपाः ॥ ६२ ॥

54. No hay que decir mentiras porque esto ocasiona muchos pleitos; Balarāma mató a Rukmin por en una mala partida del juego de dados<sup>liv</sup>.

55. No se debe desestimar la voluntad de un rey como si no existiera; en efecto, el ministro Śakaṭāla fue encerrado en la prisión por Nanda<sup>lv</sup>.

56. No hay que caer en el ateísmo siguiendo las doctrinas materialistas; Viṣṇu, surgiendo de la columna de piedra, mató a Hiraṇyakaśipu<sup>lvi</sup>.

57. Ni siquiera el que ha practicado las más grandes austeridades debe faltar al respeto a los hombres honorables; Nahūṣa, habiéndose acercado a la morada de Indra, fue despreciado por insultar a Agastya<sup>lvii</sup>.

58. Aunque se haga la paz con el enemigo, hay que tener preocupación; en verdad, Indra, habiendo hecho la paz, mató a Vṛtra quien no estaba preocupado<sup>lviii</sup>.

59. Tras haber recibido un sabio consejo, se debe estar agradecido; cuando Vidura le dirigió un discurso a Yudiṣṭhira, el señor de los kauravas, sufrió una grave pena<sup>lix</sup>.

60. Quien se enferma por comer una gran cantidad de alimentos termina convirtiéndose en un inapetente; aún (el dios) Agni comió demasiadas ofrendas del sacrificio y no pudo comer más<sup>lx</sup>.

61. Se deben destruir las faltas con esfuerzo, pero no se debe destruir al cuerpo con las prácticas religiosas excesivas; a causa de la austeridad, Kumbhakarna quedó sin conciencia en un sueño constante<sup>lxi</sup>.

62. No se debe esperar la estabilidad de las cosas que se hallan en la tierra, en el tiempo y en todas partes; Rāma, Raghu, Śibi y Pāṇḍu ¿dónde están ellos quienes fueron soberanos reyes?<sup>lxii</sup>.

विडम्बयेन् न वृद्धानां वाक्यकर्मवपुः क्रियाः ।  
श्रीसुतः प्राप वैरूप्यं विडम्बिततनुर्मुनेः ॥ ६३ ॥

नोपदेशेऽप्यभव्यानां मिथ्या कुर्यात् प्रवादिताम् ।  
शुक्रषाड् गुण्यगुप्तापि प्रक्षीणा दैत्यसंततिः ॥ ६४ ॥

न तीव्रदीर्घवैराणां मन्युं मनसि रोपयेत् ।  
कोपेनापातयन् नन्दं चाणक्यः सप्तभिर्दिनैः ॥ ६५ ॥

न सतीनां तपोदीप्तं कोपयेत् क्रोधपावकम् ।  
वधाय दशकण्ठस्य वेदवत्यत्यजत् तनुम् ॥ ६६ ॥

गुरुमाराधयेद् भक्त्या विद्यामिनयसाधनम् ।  
रामाय प्रददौ तुष्टो विश्वामित्रोऽस्त्रमण्डलम् ॥ ६७ ॥

वसु देयं स्वयं दद्याद् बलाद् यद् दापयेत् परः ।  
द्रुपदोऽपन्हवी राज्यं द्रोणेनाक्रम्य दापितः ॥ ६८ ॥

साधयेद् धर्मकामार्थान् परस्परमबाधकान् ।  
त्रिवर्गसाधना भूपा बभूवुः सगरादयः ॥ ६९ ॥

स्वकुलान् न्यूनतां नेच्छेत् तुल्यः स्यादथवाधिकः ।  
सोत्कर्षेऽपि रघोर्वशे रामोऽभूत् स्वकुलाधिकः ॥ ७० ॥

कुर्यात् तीर्थाम्बुभिः पूतमात्मानं सततोऽज्ज्वलम् ।  
लोमशादिष्टतीर्थेभ्यः प्रापुः पार्थाः कृतार्थताम् ॥ ७१ ॥

63. No se debe hacer mofa de las ceremonias religiosas, del aspecto, de las acciones y de las palabras de los sabios; cuando Śrīsuta se burló de un sabio (Aṣṭāvakra), su cuerpo se deformó<sup>lxiii</sup>.

64. No se debe hacer caso de las falsas palabras dichas dentro de la enseñanza; la estirpe de los Daityas fue destruida porque no siguieron los seis procedimientos políticos prescritos por Śukra<sup>lxiv</sup>.

65. No se debe provocar la ira en el espíritu y en la mente de los que cultivan una profunda enemistad; impulsado por la ira, Cāṇakya destruyó a Nanda en un lapso de siete días<sup>lxv</sup>.

66. No hay que provocar el fuego de la ira de las mujeres virtuosas; Vedavatī sacrificó su propio cuerpo para destruir a Rāvaṇa<sup>lxvi</sup>.

67. Se debe honrar al maestro con devoción, también con conocimiento y con la disciplina interior; Viśvāmitra, satisfecho, otorgó a Rāma todas las armas divinas<sup>lxvii</sup>.

68. Sería mejor entregar los bienes voluntariamente que te podrían ser quitados a la fuerza; habiéndose aproximado, Droṇa, reacio, dio el reino a Drupada<sup>lxviii</sup>.

69. Se debe practicar el dharma, el kāma y el artha constante y equilibradamente; Sagara y otros soberanos pusieron en práctica estos tres fines<sup>lxix</sup>.

70. No se debe menospreciar así mismo frente a la familia, hay que sentirse igual o superior (a ellos); nacido en el glorioso linaje de Raghu, Rāma llegó a ser el mejor de su propia familia<sup>lxx</sup>.

71. Que la purificación, para que sea espléndida, se debe realizar en un lugar sagrado; los Paṇḍavas realizaron la purificación, indicada por Lomaśa, en las aguas sagradas (del Ganges)<sup>lxxi</sup>.

आपत्कालोपयुक्तासु कलासु स्यात् कृतश्रमः ।  
नृत्तवृत्तिर्विराटस्य किरीटी भवनेऽभवत् ॥ ७२ ॥

अरागभोगसुभगः स्यात् प्रसक्तविरक्तधीः ।  
राज्ये जनकराजोऽभून् निर्लेपोऽम्भसि पद्मवत् ॥ ७३ ॥

अशिष्यसेवया लाभलोभेन स्याद् गुरुर्लघुः ।  
संवर्तयज्ञयाच्चाभिर्लज्जां लेभे बृहस्पतिः ॥ ७४ ॥

नष्टशीलां त्यजेन् नारीं रागवृद्धिविधायिनीम् ।  
चन्द्रोच्छ्रिष्टाधिकप्रीत्यै पत्नी निन्द्याप्यभूद् गुरोः ॥ ७५ ॥

न गीतवाद्याभिरतिर्विलासव्यसनी भवेत् ।  
वीणाविनोदव्यसनी वत्सेशः शत्रुणा हतः ॥ ७६ ॥

उद्वेजयेन् न तैक्ष्ण्येन रामाः कुसुमकोमलाः ।  
सूर्यो भार्याभयोच्छ्रित्यै तेयो निजमशातयत् ॥ ७७ ॥

पद्मवन् न नयेत् कोषं धूर्तभ्रमरभोज्यताम् ।  
सुरैः क्रमेण नीतार्थः श्रीहीनोऽभूत् पुराम्बुधिः ॥ ७८ ॥

नोपदेशामृतं प्राप्तं भग्नकुम्भनिभस्त्यजेत् ।  
पार्थो विस्मृतगीतार्थः सासूर्यः कलहेऽभवत् ॥ ७९ ॥

न पुत्रायत्तमैश्वर्यं कार्यमार्यैः कदाचन ।  
पुत्रार्पितप्रभुत्वोऽभूद् धृतराष्ट्रस्तृणोपमः ॥ ८० ॥

72. Hay que esforzarse para adquirir experiencia en las artes que pueden ser útiles durante la adversidad; Arjuna se ganó la vida enseñando danza en el palacio de Virāṭa<sup>lxxii</sup>.

73. No hace falta renunciar a los placeres de los sentidos, si se aspira a las cosas meritorias y no a las mundanas; el rey Janaka se mantuvo imperturbable en su reino como un loto en un estanque<sup>lxxiii</sup>.

74. Un maestro, que por codicia busque el servicio de alguien que no es su discípulo, se vuelve un mezquino; Bṛhaspati debe avergonzarse por haber mendigado poder realizar el sacrificio de Saṃvarta<sup>lxxiv</sup>.

75. Se debe abandonar a una mujer cuya conducta se ha perdido, porque incita la pasión (de otros); Bṛhaspati repudió a su esposa, quien buscó el placer de Candra<sup>lxxv</sup>.

76. Una persona sin carácter no se debe entregar al deleite de la música y del canto; dominado por los placeres de la música, el rey Udayana fue destruido por sus enemigos<sup>lxxvi</sup>.

77. No hay que temer la fiereza de las mujeres hermosas como las flores; Sūrya, para disipar el miedo a su esposa, mitigó su esplendor innato<sup>lxxvii</sup>.

78. No debes cargar un tesoro como si portaras un ramo de lotos que sirve de alimento para las abejas ladronas; Lakṣmī abandonó al Océano cuyas joyas fueron robadas por los dioses<sup>lxxviii</sup>.

79. No debes abandonar el néctar de la buena enseñanza como se desecha un jarro roto; Arjuna, olvidándose del propósito de la Bhagavad-gītā, se mantuvo enojado durante la batalla<sup>lxxix</sup>.

80. El rey no debe entregar el poder supremo a sus hijos; Dhṛtarāṣṭra, cuando entregó el poder a su hijo, se redujo a ser como una brizna de hierba<sup>lxxx</sup>.



न शत्रुशेषदृष्याणां स्कन्धे कार्यं समर्पयेत् ।  
निष्प्रतापोऽभवत् कर्णः शल्यतेजोवधार्दितः ॥ ८१ ॥

न लब्धे प्रभुसंमाने फलक्लेशं समाश्रयेत् ।  
ईश्वरेण धृतो मूर्ध्नि क्षीण एव क्षपापतिः ॥ ८२ ॥

श्रुतिस्मृत्युक्तमाचारं न त्यजेत् साधुसेवितम् ।  
दैत्यानां श्रीवियोगोऽभूत् सत्यधर्मच्युतात्मनाम् ॥ ८३ ॥

श्रियः कुर्यात् पलायिन्या बन्धाय गुणसंग्रहम् ।  
दैत्यांस्त्यक्त्वा श्रिता देवा निर्गुणान् सगुणाः श्रिया ॥ ८४ ॥

पदाग्निं गां गुरुं देवं न चोच्छिष्टः स्पृशेद् घृतम् ।  
दानवानां विनष्टा श्रीरुच्छिष्टस्पृष्टसर्पिषाम् ॥ ८५ ॥

प्रतिलोमविवाहेषु न कुर्यादुन्नतिस्पृहाम् ।  
ययातिः शुक्रकन्यायां सस्पृहो म्लेच्छतां गतः ॥ ८६ ॥

रूपार्थकुलविद्यादिहीनं नोपहसेन् नरम् ।  
हसन्तमशपन् नन्दी रावणं वानराननः ॥ ८७ ॥

बन्धूनां वारयेद् वैरं नैकपक्षाश्रयो भवेत् ।  
कुरुपाण्डवसंग्रामे युयुधे न हलायुधः ॥ ८८ ॥

परोपकारं संसारसारं कुवीरं सत्त्ववान् ।  
निदधे भगवान् बुद्धः सर्वसत्त्वोद्धृतौ धियम् ॥ ८९ ॥

81. Nunca se debe pedir un favor a los malvados que actúan como enemigos; Karṇa, atormentado por la frustración ocasionada por Śalya, quedó sin dignidad<sup>lxxxii</sup>.

82. No se debe aceptar un nombramiento que cause penas, aunque tenga un alto reconocimiento por parte del señor; la luna, aunque esté en la cabeza de Śiva, siempre estará pálida<sup>lxxxiii</sup>.

83. No debes abandonar los mandatos establecidos por la revelación y por la tradición y practica el bien para todos los seres humanos; Lakṣmī se separó de los Daityas cuando abandonaron el dharma y la verdad<sup>lxxxiii</sup>.

84. Se debe cultivar las virtudes para obtener la efímera Fortuna; apartada de los viciosos Daityas, Lakṣmī se refugió con los virtuosos Devas<sup>lxxxiv</sup>.

85. No hay que tocar con los pies el fuego, a una vaca, a un maestro y a una imagen de dios, tampoco la mantequilla de la oblación con las manos sucias; Śrī desapareció cuando los dānavas tocaron la mantequilla sacrificial con las manos contaminadas<sup>lxxxv</sup>.

86. No se debe buscar la prosperidad en un matrimonio fuera de la casta; a Yayāti, quien desposó a la hija de Śukra, lo expulsaron de su casta<sup>lxxxvi</sup>.

87. No hay que burlarse de un hombre que carece de sabiduría y belleza y cuya familia es inferior; Śiva, quien se convirtió en un simio, maldijo a Ravaṇa, quien se burló de él<sup>lxxxvii</sup>.

88. No hay que participar en los pleitos entre familiares y no tomar parte ni por unos ni por otros; Balarāma no apoyó ni a los paṇḍavas ni a los kauravas en la asamblea<sup>lxxxviii</sup>.

89. Uno debe ser magnánimo con todos los seres que se hallan en el saṃsāra; Buda, el bienaventurado, se preocupó por la salvación de todos los seres vivos<sup>lxxxix</sup>.

बिभृयाद् बन्धुमधनं मित्रं त्रायेत दुर्गतम् ।  
बन्धुमित्रोपजीव्योऽभूदर्थिकल्पद्रुमो बलिः ॥ १० ॥

न कुर्यादभिचारोग्रवध्यादिकुहकाः क्रियाः ।  
लक्ष्मणेनेन्द्रजित् कृत्याद्यभिचारमयो हतः ॥ ११ ॥

ब्रह्मचारी गृहस्थः स्याद् वानप्रस्थो यतिः क्रमात् ।  
आश्रमादाश्रमं याता ययातिप्रमुखा नृपाः ॥ १२ ॥

कुर्याद् व्ययं स्वहस्तेन प्रभूतधनसंपदाम् ।  
अगस्त्यभुक्ते वातापौ कोषस्यान्यैः कृतो व्ययः ॥ १३ ॥

जन्मावधि न तत् कुर्यादन्ते संतापकारि यत् ।  
सस्मारैकशिरः शेषः सीताक्लेशं दशाननः ॥ १४ ॥

जराशुभ्रेषु केशेषु तपोवनरुचिर्भवेत् ।  
अन्ते वनं ययुर्धीराः कुरुपूर्वा महीभुजाः ॥ १५ ॥

पुनर्जन्मजराच्छेदकोविदः स्याद् वयःक्षये ।  
विदुरेण पुनर्जन्मबीजं ज्ञानानले हुतम् ॥ १६ ॥

परमात्मानमन्तेऽन्तर्ज्योतिः पश्येत् सनातनम् ।  
तत्प्राप्त्या योगिनो जाताः शुकशान्तनवादयः ॥ १७ ॥

प्राप्तावधिरजीवेऽपि जीवेत् सुकृतसंततिः ।  
जीवन्त्यद्यापि मान्धातृमुखाः कायैर्यशोमयैः ॥ १८ ॥

90. Ayuda a los pobres y protege a los amigos desamparados; Bali, quien sirvió a los pobres y amigos, fue el árbol de los deseos para los necesitados<sup>xc</sup>.

91. No se debe utilizar encantamientos, hechicerías ni ritos oscuros; Lakṣmaṇa mató a Indrajit quien practicaba la magia negra y los conjuros<sup>xc<sup>i</sup></sup>.

92. Se debe ser, siguiendo este orden, un estudiante célibe, un hombre casado, un ermitaño y un asceta; los mejores reyes como Yayāti se retiraron a una ermita<sup>xc<sup>ii</sup></sup>.

93. Se debe distribuir la abundante riqueza con las propias manos; otros se gastaron la vasta riqueza de Agastya cuando fue comido por Vātāpi, <sup>xc<sup>iii</sup></sup>.

94. En la vida, no se deben realizar acciones que causen pena después; incluso, cuando le quedaba una sola de sus diez cabezas, Ravaṇa siguió sufriendo por Sītā<sup>xc<sup>iv</sup></sup>.

95. Cuando el cabello sea blanco por la vejez, elige el esplendor de la austeridad en el bosque; los sabios, los reyes y otros como los kauravas al final se marcharon al bosque<sup>xc<sup>v</sup></sup>.

96. Al final de la vida, debes ser un sabio para que sepas evitar la vejez y el renacimiento; Vidura sacrificó la semilla del renacimiento en el fuego del conocimiento<sup>xc<sup>vi</sup></sup>.

97. Al final de la vida, contempla al Espíritu Supremo que es una luz interna e inmortal; habiéndola obtenido, Śukra, Bhīṣma y otros nacieron como yogies perfectos<sup>xc<sup>vii</sup></sup>.

98. Que hasta el final de su vida, viva haciendo buenas acciones, Māndhātṛ y otros grandes viven entre nosotros por su gloria<sup>xc<sup>viii</sup></sup>.

अन्ते संतोषदं विष्णुं स्मरेद्वन्तारमापदाम् ।  
शरतल्पगतो भीष्मः सस्मार गरुडध्वजम् ॥ ९९ ॥

श्रव्या श्रीव्यासदासेन समासेन सतां मता ।  
क्षेमेन्द्रेण विचार्येयं चारुचर्या प्रकाशिता ॥ १०० ॥

इति श्रीप्रकाशेन्द्रात्मजव्यासदासापराख्य-  
महाकविश्रीक्षेमेन्द्रकृता चारुचर्या समाप्ता

---

99. Al final de la vida, se debe recordar a Viṣṇu quien siempre da consuelo a los afortunados y desafortunados; Bhīṣma, cuando quedó en un lecho de flechas, recordó al que porta la bandera del águila<sup>xcix</sup>.

100. Este poema, sobre el cual debemos reflexionar, fue escuchado por la personas virtuosas en la asamblea, compuesto y dado a la luz por Kṣemendra, el seguidor de Vyāsadāsa<sup>c</sup>.

Así termina el Cārucaryā realizado por el gran poeta Kṣemendra hijo del ilustre Prakāśendra y conocido como Śrīvyāsadāsa.

---

### 3.2 Notas, análisis y comentarios a la traducción del Cārucaryā

<sup>i</sup>En los albores del tercer periodo, Dvapara Yuga, se produjo un de las más conocidas encarnación del dios Viṣṇu. Tomó la personalidad de Kṛṣṇa, construyendo un personaje atrayente, lleno de astucia y habilidad, diestro en el manejo de las armas, sagaz y valeroso, que compartía igualmente la vida con los hombres y con los dioses, alternando unos con otros, engañando y aliándose con ambos si así le convenía, pero manteniendo siempre una inquebrantable adhesión a los amigos. En este primer verso, Kṣemendra compara el comportamiento afable con el dios Kṛṣṇa. Esto es muy interesante porque, en el libro XI del Bhagavad Gītā, Kṛṣṇa le enseña a Arjuna su forma universal, la cual se manifiesta en los tres mundos. Por ello, si se sigue la comparación, también el comportamiento afable tiene una forma universal y debe mantenerse en los tres mundos, es decir, en el cielo, en el inframundo y en la tierra. *Bhag. XI*, 1-20. Lakṣmī es la diosa de la fortuna, de la prosperidad y de la belleza, también es la consorte del dios Viṣṇu e identificada con Śrī que nació de la espuma del mar. Se dice que ella surgió del océano, cuando fue batido por los dioses y los demonios, junto con las joyas, el caballo y la amṛta; ella apareció con un loto en su mano, por eso es llamada Padmā. Viṣṇu, quien estaba encarnado como una enorme tortuga, la reservó para sí y la hizo su esposa haciéndola madre de Kāma, Pragolata y Candravali. *Devī-Bhag-p. IX*, 39, 1-33; 40, 1-92; 41, 1-59 y 42, 1-75.

<sup>ii</sup>El Paṇḍit Rasik Vihari Joshi, en conversación privada, me explicó que la hora de Brahma son las seis cuarenta y ocho de la mañana. La flor de loto es un atributo de muchos dioses y diosas de la India. Como flor acuática, simboliza la fertilidad del agua y el seno materno. En este sentido, la flor de loto representa el sol, pues, durante la noche y la época de lluvias, mantiene cerrados sus pétalos y, cuando sale el sol, se abre por completo. La flor de loto también se representa como símbolo de felicidad, de belleza y de fortuna que aparece como emblema de la diosa Lakṣmī, como es el caso de este verso (Schleberger, p. 234.). Así, parece que Kṣemendra, por un lado, utiliza la simbología que el loto representa iconográficamente junto a Lakṣmī como aquella diosa que se levanta temprano cuando salen los primeros rayos del sol y alcanza la buena fortuna; por el otro, enfatiza la naturaleza biológica del loto para representar la salida del sol y por ende la buena fortuna.

<sup>iii</sup>Vṛtra es el nombre de un demonio de la oscuridad que se apoderó de las nubes causando la obstrucción de la claridad del cielo y permitiendo que no lloviera más. Por este suceso, Indra combatió con este demonio a quien le diera muerte; posteriormente, Indra tuvo que purificarse a través de las abluciones para liberarse del pecado. *MBh. V*, 10, 1-45. *MBh* (1933), X, 10,1-45.

<sup>iv</sup>Śiva es uno de los dioses más antiguos de la India, aunque aún no se encuentra con este nombre en el Ṛgveda, Śiva ya era venerado con el nombre de Rudra (Cfr. *RV*, II, 33.). A través de los siglos, Śiva ha conservado su carácter natural, como dios de las tormentas, de las epidemias, de la gran muerte; pero en su aspecto dulce, es también el que ayuda y cura. En la trinidad hinduista, Śiva encarna la destrucción, Viṣṇu la preservación y Brahmā la creación. Iconográficamente, Śiva es representado con una cobra enrollada en su garganta, el tridente, cabello largo y la luna como su tocado. Ahora bien, Śveta fue un sabio Brahman que vivió en una cueva y fue un ferviente adorador de Śiva. Cuando él iba a morir, el dios de la muerte, Yama, trató de persuadirlo para que se fuera con él hacia su morada, pero no pudo llevárselo porque Śveta imploró a Śiva con lágrimas en los ojos hasta que Śiva apareció y lo defendió de Yama. *Līṅga-p. XIII*, 1-37.

<sup>v</sup>El śrāddha es una ceremonia en honor y por el beneficio de los familiares muertos o *manes* realizada con exactitud en varios periodos por los familiares y en ocasiones se hace por júbilo, pero también por luto. En esta ceremonia, se ofrece oblacones de agua y en otras ocasiones se ofrecen oblacones de *piṇḍas* o bolas de harina de arroz a la tierra u otro tipo de alimento *Man.* I, 112, III, 82, 84, 204. El ejemplo que da Kṣemendra es de Bhīṣma quien fuera el hijo más joven de ocho hermanos de Śāṃtanu y Gaṅgā. Cuando mueren sus hermanos y su padre Śāṃtanu, Bhīṣma subió al trono después de la muerte de su padre. Así, Bhīṣma se convirtió en un gran rey y guerrero, por lo tanto, realizó esta ceremonia en honor a su padre. Ya al final de su vida, le enseñó a Yudhiṣṭhira las instrucciones morales, espirituales, filosóficas y políticas. Cuando iba morir, siempre mantuvo en mente al dios Viṣṇu. *MBh.* II, 37, 1- 31. *MBh* (1933), II, 37, 1-15 y *MBh.* II, 39, 1-18. *MBh* (1933), II, 40, 1-20.

<sup>vi</sup>Diti es la hermana de Dakṣa, esposa de Kaśyapa y madre de los Daityas. Cuando los devas y los asuras se pusieron de acuerdo para batir el océano de leche, la Āmṛta surgió a la superficie dando pie a una lucha entre los dioses y demonios para obtener el vital líquido. Durante esta batalla, murió el hijo de Diti. Inconsolable por la pérdida de su hijo, Diti juró a su esposo Kaśyapa que iban a vencer a los devas con un hijo heroico y valiente que también iba a matar a Indra. Un gran sabio le dijo a Diti que adorara al señor con el cuerpo y con la mente puros durante cien años y así obtendría a su hijo. Después de los cien años, Diti quedó embarazada, pero Indra, cuando supo que el hijo de Diti iba a ser el que lo matara, se disfrazó de sirviente y trabajó para Diti. Un día Diti se fue a dormir, entonces Indra tomó su vajra y entró donde estaba acostada Diti e hizo abortar al embrión para matarlo. *Viṣṇu-p.* I, 21, 1-42.

<sup>vii</sup>Śveta fue hijo del monarca Sedeva. Cuando muere su padre, Śveta fue nombrado rey. Así, gobernó durante millones de años. Śveta se caracterizó por ser piadoso y justo. Cuando ya estaba viejo se retiró al bosque para convertirse en asceta entregándose a fuertes austeridades. Una vez que alcanzó la morada de Brahma, Śveta fue a ver al jefe de los tres mundos para que le permitiera comer y beber agua. Brahma le respondió que su alimento iba a ser su propio cuerpo. Desde entonces, Śveta se alimentó de sí mismo y Rāma lo liberó de esta condena. *Rām.* VII, 78, 19.

<sup>viii</sup>Este es un episodio del *Mahābhārata* que narra la historia del rey Nala y su esposa Damayantī. Esta historia es muy importante por el contenido simbólico que posee dentro del *Mahābhārata*. Se trata, pues, del rey que pierde sus posesiones y su reino a causa del juego de los dados. Esto se dio por la venganza de Kali, el demonio del dado. Nala, cegado por Kali, se va al destierro. Después de varios acontecimientos, finalmente, el rey vence a Kali por méritos religiosos y purificaciones. *MBh.* III, 53-79. *MBh* (1933), III, 53-79.

<sup>ix</sup>Māṇḍavya fue un gran sabio que conocía todas las leyes, la verdad y practicaba austeridades. Este gran asceta y practicante de yoga se mantuvo bajo el voto de silencio. En una ocasión, ciertos ladrones, después de cometer un robo, fueron expulsados del palacio del rey. No encontrando mejor lugar, los ladrones hallaron la ermita de Māṇḍavya y comenzaron a saquearla; mientras Māṇḍavya, aterrado por el miedo, observaba como le robaban sus pertenencias, permaneció por mucho tiempo en un árbol hasta que Dasyus y otros ladrones huyeron de la ermita. Pero, durante la huída los ladrones fueron apresados por el ejército del rey y sentenciados a muerte. *MBh.* I, 107, 1-17; 108, 1-15. *MBh* (1933), I, 107, 1-37; 108, 1-18.

<sup>x</sup>Sītā es el nombre de la hija de Janaka, rey de Mithilā, y esposa de Rāma. Después de que se casó con Rāma, Sītā lo acompañó al bosque. Sin embargo, cuando fue raptada por el demonio Rāvaṇa, quien intentó violarla y quitarle su castidad, ella con desprecio lo



rechazó. Entonces, cuando Rāma supo que ella estaba en la ciudad de Laṅkā, él atacó el palacio y mató al demonio recuperando a Sītā. No obstante, ella tuvo que pasar varias pruebas como la del terrible fuego para saber que era casta. Finalmente, convencido de su castidad, Rāma tuvo que abandonarla en el bosque porque la gente sospechaba de su pureza. Sin embargo, ya en el bosque, Sītā encontró refugio en la ermita del sabio Vālmīki, donde se mantuvo hasta que se volvieron a unir. Ahora bien, Rāvaṇa es el demonio rey de los Rākṣasas y raptor de Sītā quien fuera muerto por Rāma. *Rām.* III, 48, 2. Vidūratha fue una persona, como el ejemplo que da Kṣemendra, que fuera muerto por su esposa. (*Kām*)*andakīyanītisāra*, VII, 54.

<sup>xi</sup>Los Vṛṣṇi son el nombre de una familia de donde desciende Kṛṣṇa. Se dice que ellos en una fiesta, ya borrachos, le faltaron al respeto a un brahman y éste los maldijo diciendo que, una vez alcoholizados, iban a pensar que sus armas eran carrizos, por lo que ellos comenzaron a reñir y se empezaron a matar. *MBh.* I, 211, 1-25; 212, 1-30 y 213, 1-32. *MBh* (1933), I, 211, 1-25; 212, 32 y 213, 1-82.

<sup>xii</sup>Janamejaya es el nombre célebre de un rey de Hastnāputra hijo de Parīkṣit y nieto de Arjuna. Se dice que su padre fue muerto por una serpiente y Janamejaya decidió vengarlo, por lo que comenzó a exterminar a toda la estirpe de las serpientes que había matado a su padre quemándolas completamente. Sin embargo, la única serpiente que se salvó fue Takṣaka gracias al sabio Āstika. Esto sucedió causó mucha coraje y envidia por parte de Janamejaya, por eso, fue maldecido por el Brahman Āstika. *MBh.* I, 49, 1-31; 50, 1-54. *MBh* (1933), I, 49, 1-28; 50, 1-17. *MBh.* I, 3, 1-187. *MBh* (1933), I, 3, 1-195.

<sup>xiii</sup>Hariścandra es el nombre de un rey de la dinastía solar famoso por su magnanimidad, por su piedad y por su apego a la verdad. *Maitrā. Up.* I, 4. En una ocasión, su familia, que era muy piadosa, fue objeto de una riña por parte de Vasiṣṭa, donde también se encontraba Viṣvāmitra quien se reuso a creer y descalificar a la familia de Hariścandra. A raíz de esta pelea, Hariścandra perdió todo su reino, a su familia y fue obligado a servir a un caṇḍala, por lo que se mantuvo firme y sirvió con devoción y piedad; posteriormente esto le ganó el asenso al cielo. *Mārkaṇḍeya-p.* VII, 1-69 y VIII, 1-270. *Devī-Bhag-p.* VII, 23, 1-39.

<sup>xiv</sup>Yudhiṣṭhira es el nombre del hijo más grande de los cinco que tuvo de Pāṇḍu. Él es la encarnación de la verdad, de la justicia, de la compasión y de la rectitud. Fue un sabio que se llenó de sabiduría y conocimiento de los Vedas. Gran parte de su vida la dedicó a las buenas acciones aunque se enfrentara a las más terribles circunstancias. También fue conocido como Dharmarāja. Quizá, su única falta fue su afición al juego de los dados y esto permitió que perdiera su imperio, fuera desterrado junto con los Paṇḍavas y soportó la humillación de Draupadī en la corte. En este verso, Kṣemendra lo pone como ejemplo por el abandono de la verdad, porque pierde todo en el juego de los dados, incluso la verdad. *MBh.* XVIII, 2, 1-54 y 3, 1-44. *MBh* (1933), XVIII, 2, 1-54 y 3, 1-41.

<sup>xv</sup>Rāma es una de las manifestaciones de Viṣṇu en la era de Tetra-yuga que nació en la noble familia de Raghu. Él fue el héroe del Rāmāyana que combatió y asesinó al gigante demonio Rāvaṇa (Cfr. Nota 10). La historia de Rāma, narrada en el Rāmāyana, tiene un origen muy antiguo y se remonta, en sus primeras versiones, a las leyendas tribales del sur de India, anteriores a la llegada de los arios, pero luego, rescatada, restaurada y engrandecida conforme se merecía su divino protagonista. Fue inmortalizada en la gran epopeya. Ahora bien, Vibhīṣaṇa fue hermano del demonio Rāvaṇa. Después de la muerte de su hermano, Vibhīṣaṇa se unió a Rāma posteriormente obtuvo el trono del reino próspero de Laṅkā. *Rām.* VI, 112.

<sup>xvi</sup>Los nāgas son el nombre de unas serpientes fantásticas con caras humanas que viven en Pātāla o las regiones del inframundo. Estas serpientes fueron maldecidas por su

propia madre. La misión de estas serpientes era molestar a los seres humanos y matarlos en numerosas ocasiones. *Man.* I, 37. *Bhag.* X, 29. *MBh.* I, 20, 1-16. *MBh* (1933), I, 18, 1-11.

<sup>xvii</sup>Yayāti fue un rey célebre de la estirpe lunar, hijo de Nahuśa. Se casó con Devayānī hermana de Sukra lo que le valió que lo expulsaran de su casta. En una ocasión les preguntó a sus cinco hijos si le iban a dar su juventud, todos se rehusaron excepto el más joven de nombre Puru. En este sentido, sumiso le otorgó su juventud que duró mil años. A cambio de la juventud lo nombró monarca universal. *Bhāg-p.* IX, 18, 1-51 y IX, 19, 1-29. *Viṣṇu-p.* IV, 10.

<sup>xviii</sup>En este verso, Kṣemendra se refiere a la donación y al sacrificio que se hace con fe y devoción. No obstante, nunca se debe arrepentirse de lo que se da con fe y devoción. *Man.* III, 69; 70; 71; 74.

<sup>xix</sup>Karṇa es el nombre de un célebre rey que fue hijo de Kuntī y Surya. Cuando creció Karṇa se hizo rey de Aṅga gracias a Duryodhana y llegó a hacer un monarca virtuoso debido a los actos que realizó con fe. En una ocasión, Indra distinguió a Karṇa como un Brahman para enfrentarse en batalla contra Arjuna. En recompensa, Karṇa le ofreció sus aretes e Indra le dio una jabalina poderosa que lo hizo desear más el poder en los tres mundos. *MBh.* I, 136, 1-32; 137, 1-41. *MBh* (1933). I, 126, 1-39.

<sup>xx</sup>Parikṣit es el nombre de un rey hijo de Abhimanyu nieto de Arjuna. Él subió al trono de Hastināpura después de Yudhiṣṭhira. Este rey murió por la mordedura de la reina de las serpientes llamada Takṣaka, por lo que su hijo Janamejaya (cfr., nota 12) decidió quemar completamente a todas serpientes. *MBh.* III, 118, 1-20; 119, 1-22. *MBh* (1933), III, 119, 1-22.

<sup>xxi</sup>Cfr., nota 19. *MBh.* XII, 2, 1-33; 3, 1-33 y *MBh* (1933), XII, 2, 1-29; 3, 1-33.

<sup>xxii</sup>Droṇa es el nombre del preceptor de los Kauravas y Pāṇḍavas. Droṇa fue hijo del sabio Bharadvāja y fue llamado así porque una semilla calló enfrente de la ninfa Ghṛtaī y fue preservada por el sabio Droṇa. Perteneció a la varṇa de los Brahmanes. De su maestro Paraśurāma aprendió las ciencias, el arte de las armas y de la arquería. Cuando inicia la guerra, Droṇa atacó a los Kauravas y después a Bhīṣma. Posteriormente, Droṇa asumió el mando del ejército de los Kauravas y entró en campaña en contra de los Pāṇḍavas. Para saber sobre Bhīṣma. Cfr. nota 5. *MBh.* VI, 64, 1-84. *MBh.* VII, 17, 1-48.

<sup>xxiii</sup>Śibi es el nombre de un rey quien fuera distinguido por su bondad y su piedad hacia con los demás. Prueba de esto es el ejemplo que pone Kṣemendra. el rey Śibi salvó la vida del dios Agni que se convirtió en una paloma de las garras de Indra transformado en halcón y dio su propia vida para salvar a la paloma. *MBh.* III, 131, 1-34. *MBh* (1933), III, 131, 1-32.

<sup>xxiv</sup>Cuando los devas y los asuras batieron el mar de leche surgió el Āmṛta, el vital líquido, desde el fondo del océano. Todos ellos comenzaron a luchar para poder obtenerlo, por lo que ocasionaron una gran pelea entre ellos y causaron destrozos y muchos cambios en el mundo. *MBh.*, I, 19, 1-32. *MBh* (1933), I, 19, 1-17.

<sup>xxv</sup>Nāḍījaṅgha fue un monarca de la estirpe de los Cranes e hijo de Kaśyapa. Además, fue conocido en la tierra con el nombre de Rajadharmā quien llegó a ser un gran sabio. *MBh.*, XII, 169, 1-25; 168, 1-26 y 171, 1-34. *MBh* (1933), XII, 169, 1-37; 170, 1-23 y 171, 1-61.

<sup>xxvi</sup>Daśaratha es un rey que se considera un monarca virtuoso. Fue un rey que siempre se mantuvo en el camino de la disciplina. Sin embargo, en el desarrollo del *Rāmāyaṇa*, el rey llegó a tener un conflicto entre su comportamiento y su personalidad. En el ejemplo que da Kṣemendra, el rey se enamoró de una mujer llamada Kaikeyī, la causa de su

calamidad. Así, después del sufrimiento, el rey tuvo que desterrar a su hijo por culpa de esta mujer. *Rām.* II, 11, 1-15.

<sup>xxvii</sup>Cfr. Nota 17. El *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata* hablan sobre Yayāti quien fue expulsado del cielo por los dioses, puesto que él siempre se alabó así mismo. Esta acción se compara con el rey Daśaratha en el *Rāmāyaṇa*. *Rām.* II, 11, 1-2. *MBh.*, I, 89, 1-23. *MBh* (1933), I, 89, 1-45.

<sup>xxviii</sup>Pāṇḍu es el nombre del padre de los Pāṇḍavas. Él fue engendrado por Vyāsa y Ambālikā, una de las viudas de Vicitravīrya. Él fue llamado Pāṇḍu, porque nació pálido a causa de su madre quien había estado totalmente pálida por el miedo cuando ella estuvo a solas con el sabio Vyāsa. Su esposa fue Kuntī quien utilizó un encantamiento adquirido de los Durvāsas para que nacieran sus hijos Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna y Mādri. La otra esposa de Pāṇḍu, quien por el uso de otro encantamiento, dio a luz a Nakula y a Sahadeva. En una ocasión, Pāṇḍu se fue de cacería y vio a dos venados que estaban copulando. Él no pudo resistir la única oportunidad que tenía de matarlos en esta posición. Sin embargo, ellos no eran unos venados ordinarios. En realidad, eran el ṛṣi Kindama y su esposa. Pāṇḍu le disparó al ṛṣi hiriéndolo de muerte. Ya el venado agonizando lo maldijo diciendo que Pāṇḍu también sería muerto cuando estuviera copulando con su esposa y así fue, cuando Pāṇḍu estaba en el lecho con su esposa, murió. *MBh.* I, 118, 1-34. *MBh* (1933), I, 109, 1-31.

<sup>xxix</sup>Bhīma es el nombre del segundo príncipe de los Pandavas, quien fuera hijo de Kuntī y del dios del viento Marut. Desde muy pequeño, ya mostraba una extraordinaria fuerza, por ello fue llamado Bhīma. Siempre mantuvo un voraz apetito por lo que fue llamado Vṛkodara o panza de lobo. Su poderosa maza lo llevó a ser un célebre guerrero. Algunos de los eventos esenciales donde él participó fueron la lucha en contra de los demonios Hidimba y Baka y el derrocamiento del rey Jarāsandha. Cuando Yudhiṣṭhira pierde en el juego de dados, los Kauravas comenzaron a burlarse de él y de Draupadī con palabras ofensivas; entonces Bhīma, su hermano, se enojó y juró matar a todos los Kauravas; por ello, en el campo de batalla, Bhīma asesinó a muchos Kauravas. *MBh.* II, 68, 1-91. *MBh.* (1933), II, 61, 1-82.

<sup>xxx</sup>Rāhu es el nombre de un demonio quien supuestamente atrapa al sol y a la luna causando los eclipses. Este demonio es hijo de Vipracitti y de Siṃhikā; también tiene aspecto de dragón. Cuando los dioses batieron el océano para obtener el amṛta o el néctar de la inmortalidad, Rāhu bebió un poco del vital líquido; sin embargo, el Sol y la Luna revelaron a Viṣṇu el fraude que cometió el demonio, entonces Viṣṇu le cortó la cabeza y así llegó a convertirse en una esfera celeste llegando a ser inmortal por haber bebido el amṛta. Ocasionalmente, Rāhu se venga del Sol y la Luna devorándolos; por este hecho existen los eclipses. *MBh.*, I, 19, 1-32. *MBh* (1933), I, 17, 1-30.

<sup>xxxi</sup>Viṣṇu, el conservador, aparece como el dios-héroe por excelencia y con cierta frecuencia desciende a la tierra para poner orden. Las primeras menciones del dios Viṣṇu se remontan a los primeros cultos védicos anteriores al brahmanismo. Aparece como una divinidad mística, de aspecto poco definido, se incluye en el grupo de los doce Ādityas y así lo denominan la Bhagavad Gītā: “yo soy Viṣṇu entre los Ādityas, el sol luminoso entre la luz y el esplendor, Mārīcī entre los Maruts y la luna y las estrellas”. *Bhag.* X, 21. El mismo texto indica su origen solar y en algún momento se relacionó con Sūrya, dios del sol. El mito védico lo presenta bajo la figura de un enano quien abarcó el gigantesco mundo con tres pasos: “del cual los tres pasos llenos de dulzura, inagotables, se embriagan por su propia iniciativa, el cual ha fijado por tres veces la tierra, el cielo y todos los seres”. *RV.* I, 154, 4. La realización de estos tres pasos resumía toda la grandeza de Viṣṇu, que ya, en aquellos primeros tiempos, encerraba un

arsenal mítico que no se pudo desarrollar hasta mucho tiempo después cuando rememoró esta misma aventura durante su quinto avatar. Cabe mencionar que Viṣṇu fue maldecido para que bajara diez veces a la tierra para mantener el orden y la justicia en el mundo (Cfr. Nota 64). Los diez avatares o descensos son Matsya, el pez, Kūrma, la tortuga, Varāha, el jabalí, Narasiṃha, el hombre león, Vāmana, el enano, Paraśurāma, Rāma, el héroe del Rāmāyana, Kṛṣṇa, Buddha y finalmente el avatar del futuro Kalki. En este sentido, Bali fue un demonio poderoso y benefactor, quien fuera hijo de Virocana y nieto de Prahlāda. Siendo oprimidos los dioses por este demonio, pidieron a Viṣṇu que los ayudara a matar a Bali. Viṣṇu aceptó y se transformó en un enano llamado Vāmana. Habiéndose acercado, Bali le suplicó a Vāmana que aceptara un regalo. Después de tanto insistir, Vāmana aceptó un pedazo de tierra que consistía en tres pasos del enano. Subestimándolo Bali aceptó. Entonces, el enano comenzó a crecer y con el primer paso abarcó el cielo, con el segundo la tierra y con el tercero el inframundo; pero, al mismo tiempo que daba los pasos Viṣṇu aplastó con sus pies la cabeza del demonio Bali. *Agni-p.* IV, 1-20 y *Vāmana-p.* I, 1-30.

<sup>xxxii</sup> El mito cuenta que, una vez que fue creado Brahmā de bella apariencia, el dios Śiva le preguntó el porqué de su creación. Entonces, Brahmā, lleno de arrogancia, le respondió que quién era su padre y madre en este mundo. Entonces, Śiva enojado, por tal insolencia, comenzó a luchar con Brahmā, hasta que Śiva le cortó una de las cuatro cabezas de Brahmā. *Vāmana-p.* II, 1-55.

<sup>xxxiii</sup> Dakṣa fue uno de los diez hijos de Brahmā y fue el jefe de los patriarcas de la humanidad. Se dice que tuvo muchas hijas, de las cuales veintisiete fueron las esposas de la Luna (en sánscrito la Luna es masculino) así se formaron las veintisiete casas lunares. En una ocasión celebró un gran sacrificio, pero no invitó a su hija Satī, esposa de Śiva el jefe de los dioses. Sin embargo, Satī fue al sacrificio, en consecuencia, su papá la arrojó al fuego causándole la muerte. Cuando Śiva escuchó esta acción, se enfureció y fue al sacrificio para destruirlo completamente y buscó a Dakṣa quien había asumido la forma de venado, finalmente, Śiva lo decapitó. *MBh.*, XII, 285, 1-137.

<sup>xxxiv</sup> Se dice que Śiśupāla es la reencarnación de Ravaṇa, quien fuera muerto por Rāma, y Hiraṇyakaśipu, quien fuera muerto por Narasiṃha. Śiśupāla nació como hijo de Damaghoṣa y continuó siendo enemigo de Kṛṣṇa, la octava encarnación del dios Viṣṇu. Śiśupāla insultó a Kṛṣṇa cuando se encontraban realizando el sacrificio Rājasūya de Yudhiṣṭhira. Al escuchar tal ofensa, Kṛṣṇa cortó la cabeza de Śiśupāla con su disco. *Bhāg.-p.* X, 74 y *MBh.*, II, 45, 1-68. *MBh.* (1933), II, 34, 1-23; 38, 1-40; 39, 1-20 y 40, 1-23.

<sup>xxxv</sup> Hanūman es el nombre del rey y jefe de los monos, quien fuera hijo de Anjanā y del dios del viento Marut. Es representado como un hombre con cara de mono y dotado de una extraordinaria fuerza. Hanūman es la imagen de lealtad y amistad que se describe en su Rāmāyana. Hanūman ayudó a Rāma a rescatar a Sītā de las manos de Ravaṇa. *Rām.* IV, 67.

<sup>xxxvi</sup> Vidura es el nombre del hermano más joven de los Pāṇḍavas. Cuando Satyavatī y sus dos hijos estaban incapacitados para asumir el trono, ella, siendo que Pāṇḍu estaba muy enfermo y Dhṛtarāṣṭra era ciego, les pidió buscar un sucesor para su padre Vedavyasa. Sin embargo, estando asustados por la austera mirada del sabio, el mayor de los hermanos envió una de sus jóvenes sirvientas, quien era de varṇa baja o una śūdra, vestida con la ropa de su esposa muerta, entró al palacio de la reina Ambikā y así se convirtió en la madre de Vidura. Él es recordado como un célebre hombre por su gran compasión, por su gran rectitud y por su estricta imparcialidad hacia con los demás, por ello llegó a ser un gran asceta. Drauṇi es un epíteto del hijo de Droṇa, Aśvatthāman. Él fue un célebre brahman y guerrero que comandó un ejército en contra de los reyes Kurus. Aśvatthāman mató a los

hijos de Draupadī, ella demandó que Aśvatthāman fuera asesinado. Arjuna, para salvar a los Pāṇḍavas puso en práctica sus conocimientos en las armas para matar a un mensajero de Aśvatthāman. Kṛṣṇa, al ver que casi destruye al linaje de los Pāṇḍavas, lo castigó diciendo que por miles de años iba a sufrir penas en su cuerpo e iba a tener un aroma fétido convirtiéndolo en śūdra. *MBh.*, X, 16, 1-37; XV, 15, 1-13; 16, 32; 17, 1-21; 18, 1-24 y 28, 1-25.

<sup>xxxvii</sup>En una ocasión, Narayana se dirigió a Brahmā diciéndole que tenía que batir el océano para obtener el Āmṛta. Entonces, tanto los devas como los asuras cortaron la punta del monte Meru y sobre la base del caparazón de la tortuga Kūrma, el primer avatar del dios Viṣṇu, enrollaron la serpiente Śeśa. Después, del lado de los devas comenzaron a jalar y del otro los asuras hasta que batieron el océano y surgieron las joyas, el caballo, la diosa Lakṣmī y principalmente el Āmṛta. *MBh.*, I, 17, 1-13; 18, 1-47. *MBh* (1933), I, 16, 1-40; 17, 1-30.

<sup>xxxviii</sup>Viśvāmitra es el nombre de un célebre sabio quien fuera originalmente un kśatriya o del varṇa de los guerreros. Fue el rey Kānyakubja e hijo de Gādhi. Un día mientras estaba de cacería, se dirigió a la ermita del gran sabio Vasiṣṭha; habiendo visto la vaca del sabio, Viśvāmitra le ofreció un gran tesoro a cambio de su vaca, pero Vasiṣṭha se rehusó y Viśvāmitra se la robó a la fuerza. *MBh.*, I, 17 y ss. *MBh* (1933), I, 17 y ss., y *Rām.* I, 52 y ss.

<sup>xxxix</sup>Viśvāmitra, siendo un kśatriya, se sometió a rigurosas austeridades para volverse un Brahman y así obtener los títulos de Rājarśi, Ṛśi, Mahārśi y Brahmarśi. Menakā era una ninfa de extraordinaria belleza que solía atraer a los hombres sabios y destruir su poder de austeridad. Un día Viśvāmitra se encontraba en el bosque realizando una rigurosa austeridad, cuando se aproximó Menakā, Viśvāmitra inmediatamente al verla se enamoró de ella y vivieron juntos durante diez años hasta que, un día, Viśvāmitra enloqueció y la abandonó partiendo hacia el bosque a realizar una vez más una rigurosa penitencia. También Viśvāmitra fue compañero y consolador del joven Rāma a quien le otorgó varias armas milagrosas. *MBh.*, I, 72, 1-19. *MBh* (1933), I, 66, 1-17.

<sup>xl</sup>Aśvatthāman es el nombre de un célebre guerrero Brāhman general del ejército de los reyes kauravas e hijo de Droṇa. Aśvatthāman es representado como un joven de gran valor y gallardía. Una vez que lo confundieran con un elefante que llevaba su mismo nombre y al cual Kṛṣṇa mató, Droṇa, su padre, vivió una gran pena hasta que falleció por la noticia de su muerte. *MBh.* VII, 190, 1-59. *MBh* (1933), VII, 173, 1-107.

<sup>xli</sup>Para saber quien es Bhīma. Cfr., nota 29. En este verso, Kṣemendra se refiere al voto que Bhīma pronunció en contra de los kauravas y principalmente en contra de su enemigo Duṣṣāsana por haber insultado la conducta de Draupadī. El cumplimiento de este voto era matar y beber la sangre de Duṣṣāsana, la derrota de Jayadratha y su duelo con Kīcaka. *MBh.*, VIII, 82, 1-36.

<sup>xlii</sup>Bāṇa fue un poderoso asura hijo de Bali y seguidor del dios Śiva. Comenzó su reinado en la ciudad de Sonitapura. En una ocasión se dirigió a las inmediaciones del Himalaya, donde practicó gran austeridad y condujo su pensamiento al dios Śiva, quien se le apareció y le dijo que le cumpliría lo que él quisiera. En respuesta a su petición, Bāṇa le pidió que fuera considerado como hijo de Parvatī y que le concediera miles de hijos para poder destruir a sus enemigos y así Śiva se lo otorgó. Parvatī lo consideró como el hermano más joven de Subrahmanya. Complacidos Śiva y Parvatī por la gran devoción de Bāṇa, cuando éste iba a ser atacado, le pidió a Śiva que luchara por él, pero Śiva predijo que el estandarte de Bāṇa un día se iba a romper y entonces el poderoso antagonista lo defendería y Bāṇa esperó impaciénteme este momento. *Bhāg.-p.* X, 42-43.

<sup>xliii</sup>Kaca es el nombre del hijo de Bṛhaspati. Durante la batalla en contra de los demonios, los dioses fueron muchas veces defendidos por Kaca, pero cada uno de los demonios fueron asesinados en la batalla y resucitados por Sukrācarya el preceptor de Kaca por medio de un hechizo que sólo él sabía. Los dioses resolverían el problema como fuera posible con respecto al hechizo, así que indujeron a Kaca a que fuera con Sukrācarya para aprehender de él y llegar a ser su discípulo. Entonces, Kaca se dirigió a la casa de Sukrācarya, pero los demonios lo mataron dos veces para que no tuviera éxito en las enseñanzas de este hechizo secreto. Sin embargo, en ambas ocasiones, regresó a la vida gracias a la ayuda de su maestro o guru y a la intervención de Devayānī su hija, quien estaba profundamente enamorada de su padre. Así los asuras lo asesinaron una tercera vez quemando su cuerpo y mezclando sus cenizas con el vino de Sukra; pero Devayānī una vez más rogó para que restauraran la vida de su padre desde su juventud. Devayānī, entonces, comenzó a sentir los más grandes deseos de amor, pero Kaca resistió frecuentemente los propósitos de ella diciéndole que sólo sería su joven hermana. Entonces, Devayānī lo maldijo con el gran hechizo. En consecuencia, Kaca también la maldijo diciéndole que debería ser pedida por un no Brahman y sería la esposa de un Kśatriya. *MBh.* I, 76, 1-70; 77, 1-23 y 78, 1-40. *MBh* (1933), I, 71, 1-58; 72, 1-23 y 73, 1-36. *Matsya-p.* XXV, 62.

<sup>xliv</sup>Cfr. Nota 10 y *Rām.* VI, 115.

<sup>xlv</sup>Indradyumna fue un rey descendiente de la dinastía Svayambhuva Manu y rey de la ciudad de Pandya. La caída del cielo de Indradyumna hacia la tierra se debió a que sus buenas hazañas se agotaron. Así que, una vez que descendió a la tierra, se acercó al sabio Markaṇḍeya pero no lo reconoció. Hasta que se estableció en un lago que lleva el nombre de Indradyumna; entonces, el sabio Akapura lo reconoció como rey. A partir de este momento, Indradyumna se volvió muy piadoso y obsequió muchos regalos para la gente que gobernaba convirtiéndose en una persona famosa y célebre. Una vez que el sabio Markaṇḍeya escuchó sobre las buenas acciones del rey Indradyumna, lo regresó una vez más al cielo. *MBh.*, III, 199, 1-18. *MBh* (1933), III, 191, 1-28.

<sup>xlvi</sup>Durante el periodo de Vararuci, vivieron dos Brahmanes llamados Devasvami y Karambhaka en la ciudad de Vetasapura. Ellos fueron muy amigos y cada uno tuvo un hijo. El hijo de Devasvami fue llamado Vyāḍi y el hijo de Karambhaka fue llamado Indradatta. Cuando Vyāḍi era una niño, su padre murió y viendo la pena, el padre de Indradatta lo llevó a la ciudad con ellos. Después de la muerte del padre de Indradatta, ambos niños, no teniendo a nadie que se encargara de ellos, fueron a cantar y actuar en forma de castigo a la ciudad. Después, Subrahmanya les ordenó en un sueño que fueran Varsa en Patalika, la ciudad del rey Nanda, y aprendieran cada cosa del rey. Los niños inmediatamente se dirigieron a la ciudad del rey Nanda y preguntaron sobre el paradero del maestro Varsa. Las personas de la ciudad les dijeron que Varsa era un tonto. Pero, ellos se sintieron cuando escucharon esto. Pero ellos nunca regresaron a su casa. Entonces, ellos rechazaron la casa de Varsa y entraron a la morada de ratas y murciélagos, las paredes fueron despedazadas debido a la lluvia porque la casa había sido abandonada. El patio estaba lleno plantas silvestres. Dentro de la casa había pasto por todas partes. Sin embargo, la esposa de Varsa, quien estaba en la pobreza total, se paró y les dio la bienvenida. Ella les comenzó a hablar sobre su esposo y dijo que su esposo estaba esperando a dos discípulos a quienes enseñaría e instruiría. Los nombres de esos discípulos eran Vyāḍi e Indradatta. Ellos estuvieron de acuerdo y así comenzaron a ser instruidos por Varsa. Posteriormente, ya de grandes, se convirtieron en dos viajeros que se dirigieron a la casa de Vararuci. Entonces, una vez en la casa de Vararuci, Vyāḍi comenzó a platicar todas sus penurias a la mamá de Vararuci. Ella se alegró mucho y les

dijo que hicieran las cosas adecuadamente, porque, cuando nació su hijo, una voz interna le comentó que cuando él escuchara las cosas por primera vez las aprendería. Así que Vararuci aprendió todo sobre su maestro Varsa con escucharlo sólo una vez. Él publicó varios trabajos de gramática y astronomía. Pero, si él estuviera interesado en las cosas buenas, él tomará el nombre de Vararuci. Entonces he estado pensando cómo y dónde encontraré el nombre Vararuci. Así habló su madre. A la mañana siguiente, Vararuci se fue a la casa de Varsa junto con Vyāḍi e Indradatta. Pero ellos lo rechazaron. A la mañana siguiente, Vyāḍi e Indradatta purificaron el piso y siendo dos discípulos sinceros se dirigieron al Oeste. El maestro Varsa les recitó la sílaba divina “OM” e inmediatamente los Vedas y unos comentarios publicados por él. El maestro comenzó a enseñarles y los tres discípulos aprendieron. Vararuci lo escuchó sólo una vez, Vyāḍi dos veces e Indradatta tres veces. Escuchando las enseñanzas y repitiéndolas se convirtieron en Brahmines que se fueron a vivir al palacio del rey Nanda en Pataliputra, donde alabaron al maestro Varva y, posteriormente, lo llenaron de riqueza. Cuando terminó su educación, Vyāḍi e Indradatta no tuvieron para darle riqueza a su maestro. Pero el maestro les demandó una pulsera de oro. Entonces fueron a buscar riqueza con Vararuci al palacio del rey Nanda, el rey de Ayodhya. Cuando llegaron a Ayodhya, ellos encontraron que el rey ya había muerto. Entonces, Indradatta dijo que por la prácticas de contemplación, él iba a entrar en el cuerpo del rey. Entonces, Vararuci le pediría dinero para ellos y que Vyāḍi mantendría su cuerpo vivo. Así, el espíritu de Indradatta inmediatamente entró en el cuerpo del rey y comenzó a recuperarse el rey Nanda. Las personas se quedaron maravillados e hicieron un festival. Vyāḍi mantuvo el cuerpo de Indradatta dormido. Entonces, Vararuci fue ante la precencia del rey y pidió el brazalete para Varsa. Luego, mandó a llamar a su ministro Śakaṭāla y le dijo que le diera a Vararuci el brazalete para Varsa. Śakaṭāla, quien fue un hombre inteligente, sintió una duda en el comportamiento del rey. Entonces, se dio cuenta de que el espíritu de Indradatta se había metido en el cuerpo del rey muerto y ordenó que cremaran el cuerpo, junto con otros cadáveres, en la ciudad. Así, el cuerpo de Indradatta también fue arrebatado de las manos de Vyāḍi. Entonces, el rey obligó a Śakaṭāla a darle el brazalete a Varsa. Pero lo cuerpos ya habían sido quemados y Śakaṭāla no lo obedeció porque el cuerpo de Indradatta también ya había sido quemado y se quedó en el cuerpo del rey. Entonces, Śakaṭāla le dio a Vararuci lo que pidió. Así, Indradatta había llegado a ser el rey. Entonces, el rey y Vyāḍi comenzaron a hacer reuniones secretas para manipular la política como resultado. Lo primero que hicieron fue nombrar a Vararuci como primer ministro y Śakaṭāla fue cambiado por un Brahmahatya y puesto dentro de una mazmorra junto con sus cien hijos.

*Kathāsaritsāgara*, capítulo IV.

<sup>xlvi</sup>Kārtavīrya fue el hijo de Kṛtavīrya y rey de Haihayas, quien gobernó en Māhiśmatī. Habiendo adorado a Dattātreyā, obtuvo de él mucha ayuda: como miles de armas, un carro de oro que iba a donde él quisiera, el poder de mantener la justicia, conquistar la tierra y ser invencible ante sus enemigos. Kārtavīrya fue contemporáneo del demonio Rāvaṇa. En una ocasión, después de su marcha triunfal y después de conquistar el mundo, Rāvaṇa llegó a la orilla del río Varmada junto con su ejército. Alegrándose por la suave corriente de agua cristalina del río Narmadā y sentándose en la arena del río, Rāvaṇa se mantuvo por varios días allí con sus seguidores. Una vez, temprano en la mañana, Rāvaṇa tomó su baño en el río y convocó al dios Śiva en la arena del río y comenzó a adorarlo. Entonces, Kārtavīrya y sus esposas llegaron al mismo lugar y comenzaron a jugar en el agua, a unos cuantos metros de donde se encontraba Rāvaṇa sentado. Como parte de sus diversiones, Kārtavīrya detuvo el flujo del río con una presa hecha con miles de armas. Esto causó que el nivel de agua subiera y que Rāvaṇa, con sus

cosas de la adoración, se inundaran. Enfurecido por arruinar su adoración, Rāvaṇa envió a dos de sus hombres sobre la orilla del río para encontrar lo que había pasado. Estos hombres localizaron el origen problema, pues se trataba de Kārtavīrya y sus esposas que felizmente jugaban en la presa, esto fue lo que dijeron a Rāvaṇa. Entonces, rápidamente Rāvaṇa se armó con su arco y se dirigió hacia donde estaba Kārtavīrya y comenzó una feroz lucha. Pero, Kṛtavīrya derrivó al demonio con un fuerte golpe de su maza; entonces lo ató y se lo llevó como prisionero y así lo mantuvo por un largo año. Posteriormente, el padre de Rāvaṇa, el sabio Pulastya supo de este hecho y se dirigió al palacio de Kārtavīrya. Pulastya fue recibido con gran respeto y cortesía. Le pidió a Kārtavīrya que liberara a Rāvaṇa y después ellos continuarían una gran amistad por largo tiempo. *Viṣṇu-ṛ. IV, 11 y Rām. VII, 32, 1 y ss.*

<sup>xlvi</sup>Rkṣyaśṛṅga fue hijo del sabio Vibhandaka y su madre fue una venado y por ello tuvo que nacer en medio del bosque. Rkṣyaśṛṅga fue un joven sabio que siempre vivió en el bosque; nunca vio a otro hombre más que a su padre y aprendió el poder que hacer llover cuando él lo deseara. En una ocasión el rey Lomapada, cuyo reino se extendía hasta el bosque donde vivía Rkṣyaśṛṅga, lo invitó a su palacio. Sin embargo, sabiendo que el joven sabio nunca abandonaría la ermita de su padre voluntariamente, el rey mandó a una joven y hermosa cortesana para que lo trajera. No habiendo experimentado el contacto físico con una mujer, Rkṣyaśṛṅga se puso tan contento que invitó a la cortesana para que fueran a su ermita. Pero, en realidad, la ermita era un bote cubierto con árboles y plantas. Tan pronto Rkṣyaśṛṅga perdió la dimensión del tiempo, el bote comenzó a flotar por un riachuelo entrando al territorio del rey, entonces comenzó a llover y trajo felicidad a todas las personas. Rkṣyaśṛṅga obtuvo un puesto de honor en la corte de Lomapada quien después le dio a su hermana en matrimonio. Posteriormente, después de ser padre, Rkṣyaśṛṅga regresó a su ermita. *Rām. I, 10 y MBh., III, 110, 1-58; 111, 1-23; 112, 1-19 y 113, 1-25. MBh (1933), III, 110, 1-36; 111, 1-22, 112, 1-18 y 113, 1-25.*

<sup>xlvi</sup>Paraśurāma es el nombre de un célebre Brahman guerrero, quien fuera hijo de Jamadagni y el sexto avatar del dios Viṣṇu. Cuando era joven le cortó la cabeza con su hacha a la madre de Reṇuka. Tiempo después, el rey Kārtavīrya fue a la ermita de su padre y se robó una vaca. Sin embargo, Paraśurāma, cuando regresaba a su casa, luchó con el rey y lo mató. Una vez que su hijo escuchó este hecho, se molestó mucho y partió hacia la ermita y, al encontrar sólo a Jamadagni, lo mató. Cuando llega Paraśurāma, se molestó mucho por este hecho e hizo un voto terrible que consistía en eliminar a toda la varṇa de los Kśatriyas. Se dice que Paraśurāma llevó a cabo su voto y fue conocido como el destructor de Kśatriyas, porque él siempre fue defendido y protegido por un niño de seis años llamado Rāma hijo de Daśaratha. *Rām. I, 76.*

<sup>1</sup>Antes de explicar el mito, quiero aclarar que en la edición del sánscrito de VIDYĀRATNA E., *Minor Works of Kṣemendra*, The Sanskrit Academy Osmania University, Hyderabad, 1961. No tiene la primera parte de este verso; por lo que, tuve que traducirlo del italiano de la versión de PIOVANO Irma, *Il Cārucaryāśataka di Kṣemendra*, in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata, Serie Orientalia Roma (LVI, 3)*, Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1988, pp. 1117-1142. Ahora bien, Jarāsaṃdha es el nombre de un célebre rey y guerrero hijo de Bṛhadratha. De acuerdo a la leyenda, Jarāsaṃdha nació dividido en dos mitades que fueron unidas por una Rākṣasī llamada Jarā; desde niño es llamado Jarāsaṃdha. Él llegó a ser rey de Magadha y Cedi después de la muerte de su padre. Cuando Jarāsaṃdha escuchó que Kṛṣṇa mató a su yerno Kamsa, reunió un gran ejército y sitió varias veces Mathurā. Sin embargo, fue repelido. Cuando Yudhiṣṭhira realizó el gran sacrificio, Kṛṣṇa, Arjuna y Bhīma fueron a la capital de Jarāsaṃdha. Se



disfrazaron como distinguidos Brahmanes, sobre todo, con el objetivo de matar a su enemigo y liberar a los reyes que fueron tomados prisioneros por Jarāsaṃdha. Sin embargo, Jarāsaṃdha se rehúso a liberarlos, por lo cual Bhīma lo retó solo a un combate. La lucha fue aceptada y comenzó el combate, pero Jarāsaṃdha fue dominado ampliamente hasta que Bhīma lo mató. *MBh.* II, 24, 1-59. *MBh* (1933), II, 22, 1-58.

<sup>li</sup>Vāli es el nombre de un célebre general de los simios, quien fue asesinado por Rāma en el desierto de Sugrīva. Vāli es representado como un simio poderoso y se dice que puso sobre su brazo al propio Rāvaṇa. Durante su ausencia de Kiṣkindhā se fue con el objetivo de matar al hermano de Dundubhi, Sugrīva usurpó el trono de Vāli. Sin embargo, cuando Vāli regresó, Sugrīva se escapó a R̥ṣyamūka. Ante este hecho, Vāli raptó a su esposa Tarā, pero fue rescatada por su hermano y después Rāma mató a Vāli. *Rām.* IV, 12 y ss.

<sup>lii</sup>Pradyumna es el epíteto del dios del amor Kāma. Él fue hijo de Kṛṣṇa y Rukmiṇī. Su esposa fue Rati. Cuando los dioses buscaban a alguien para comandar sus fuerzas en contra del demonio Tāraka, ellos pidieron ayuda a Kāma para que penetrara en la mente de Śiva, quien estaba en una meditación profunda, porque solamente Śiva podía vencer al demonio. Kāma aceptó la misión y comenzó a lanzarle flechas para distraerlo; pero Śiva, sintiéndose ofendido por la perturbación de Kāma, lo quemó completamente con el fuego de su tercer ojo. Posteriormente, Śiva le permitió renacer una vez más en la forma de Pradyumna gracias a la petición de su esposa Rati. *Śiva-p.* XVII, 1-43; XVIII, 1-45; XIX, 1-52. Cuando Pradyumna tenía sólo seis años de edad, el demonio Śambara se robó al niño porque habían predicho que Pradyumna lo iba a matar. Entonces, el demonio lo arrojó en el estruendoso mar y un gran pez se lo comió. Hasta que un pescador atrapó al gran pez y lo prepararon para el demonio. Cuando Śambara cortó al pescado, un hermoso niño surgió de las entrañas del pescado. Entonces, Māyavatī, la esposa de Śambara, lo crió. Cuando Pradyumna creció, ella se mantuvo fascinada por la belleza de él. Pero, una vez que Māyavatī le dijo que él no era hijo de ellos sino de Kṛṣṇa y Rukmiṇī y que Śambara lo había arrojado al mar, Pradyumna se enfureció y desafió al demonio hasta que, por medio de la fuerza de la ilusión, lo mató. *Harivaṃśa*, II, 104, 54 y ss.

<sup>liii</sup>Cfr. Nota 52.

<sup>liv</sup>Rukmin fue hijo del rey Bhiśmaka de Vidharbha. Él tuvo una hermana llamada Rukmiṇī que se iba a casar con su amigo Śiśupala pero, en la víspera de la boda, Kṛṣṇa la secuestró. A raíz de este suceso inició una gran batalla en contra de Kṛṣṇa, dentro de la cual Rukmin fue defendido. Desde que Rukmin hizo un voto que consistía en no regresar a la capital de Kundin Nagar sin su hermana tuvo que rehacer su relación con Kṛṣṇa para que se pudiera casar con su hermana y de esta unión nació Pradyumna. Cfr. Nota 52. Rukmin llegó a ser un gran soberano. Su maestro Druma, quien fuera el jefe de los Gandharvas, le temía porque Rukmin obtuvo uno de los tres arcos divino llamado Vijaya (otro arco llamado Gandiva pertenece a Arjuna y el otro arco llamado Śanda pertenece a Kṛṣṇa). En una ocasión, mientras vivía en Bhojakata, el rey Kalirga se le acercó y le aconsejó a que jugara a los dados con Balarāma, el hermano mayor de Kṛṣṇa quien no tomó parte en la asamblea entre los Paṇḍavas y Kauravas. Entonces, puesto que Balarāma tenía fama de mal jugador, Rukmin aceptó la contienda. Una vez reunidos en el palacio de Rukmin, se dispusieron a jugar. La primera ronda de las tres tiradas la ganó Rukmin, pero la segunda ronda y la tercera las ganó Balarāma siendo declarado ganador por los demás reyes. Sin embargo, los soberanos amigos de Rukmin no aceptaron la derrota y comenzaron insultarlos y a hacer destrozos. Habiendo visto esto Balarāma, se enfureció y mató a Rukmin con su arco. *MBh.*, V, 158, 1-40. *MBh* (1933), V, 155, 1-38. *Bhāg.-p.* X, 16, 1-67 y *Viṣṇu-p.* V, 28, 1-67.

<sup>lv</sup>Cfr. Nota 46.

<sup>lvi</sup>El descenso de Viṣṇu como Varāha, quien levantó a la princesa tierra con sus colmillos y mató al demonio Hiraṇyākṣa, causó la furia de su hermano Hiraṇyākaśipu, quien obtuvo un obsequio de Brāhma que consistía en que ningún ser creado podría matarle, que no moriría ni de día ni de noche, ni en la tierra ni en el cielo, ni en el fuego ni en el agua, ni por la espada, ni dentro ni fuera de la casa. Su orgullo, alimentado por su supuesta inmunidad a los peligros, le condujo a grandes excesos, de tal modo que tanto seres humanos como dioses deseaban su muerte. Hiraṇyākaśipu, hijo de Diti, había conseguido tener a los tres mundos bajo su autoridad, confiado en tan gran obsequio, había usurpado la soberanía de Indra, ejercía la función del sol, del aire, del señor de las aguas, del fuego y de la luna. Se hizo así mismo el dios de las riquezas y el juez de la muerte y se apropió sin reservas de todo cuanto era ofrecido en el sacrificios a los dioses. En una ocasión, Hiraṇyākaśipu mandó traer a su hijo Prahlāda que era gran devoto de Viṣṇu, y le dijo que repitiera sustancialmente y correctamente lo que había aprendido durante el periodo de sus estudios. Prahlāda le respondió que había aprendido a admirar, a quien no tenía ni principio ni fin, que no crecía ni disminuía y que era la causa universal de todas las cosas. Una vez que Hiraṇyākaśipu escuchó estas cosas, irritado y furioso maldijo al preceptor de Prahlāda. El joven príncipe Prahlāda le respondió que su preceptor no le había enseñado estas cosas, sino que Viṣṇu era su instructor y que él era El Espíritu Supremo. Habiendo escuchado estas cosas Hiraṇyākaśipu, amenazó de muerte a su hijo. Prahlāda le dijo que no sólo Viṣṇu era el creador de él, sino también de todas las cosas, incluso de su padre. Habiendo escuchado esto Hiraṇyākaśipu, mandó a sus sirvientes a matarlo, pero no pudieron dañarlo. Posteriormente, Hiraṇyākaśipu, al ver que no le pasó nada a su hijo, ordenó a las serpientes que lo mordieran hasta causarle la muerte. Las serpientes hicieron cuanto pudieron, pues el joven príncipe seguía vivo. Inmediatamente, Hiraṇyākaśipu hizo bajar a los elefantes desde los cielos y ordenó que atacaran a su hijo, pero tampoco le causaron la muerte. Fallando también en esto, el demonio comenzó a quemarlo; sin embargo tampoco pasó nada. Hiraṇyākaśipu mandó traer a su hijo y le preguntó qué magia había utilizado para poder salvarse. El príncipe le respondió que Viṣṇu moraba en su corazón y que gracias a él había podido salvarse. Escuchando esto Hiraṇyākaśipu, mandó a sus súbditos a atarlo y arrojarlo al fondo del océano. Sin embargo, tampoco le pasó nada. Después de varios intentos, Hiraṇyākaśipu se dio por vencido y perdonó a su hijo. Posteriormente, hubo un reconciliación. Al cabo de un tiempo, el demonio le preguntó a su hijo sobre dónde estaba Viṣṇu y le respondió que él estaba en todos lados. Hiraṇyākaśipu le respondió que si Viṣṇu estaba en todas partes, entonces por qué no estaba en este pilar. Su hijo le dijo que Viṣṇu también estaba en ese pilar. El demonio dijo que lo iba a matar y golpeó el pilar con gran fuerza. En ese instante, Viṣṇu en forma de un ser mitad león, mitad hombre, salió del pilar y teniendo a Hiraṇyākaśipu tomado por los muslos con sus dientes, lo partió por la mitad desgarrándole las entrañas, pues era en el ocaso cuando Viṣṇu lo mató, es decir no era ni de día ni de noche. La muerte de Hiraṇyākaśipu tuvo lugar bajo el voladizo del techo de paja, donde un proverbio hindú dice que esto no está ni dentro ni fuera de la casa, tampoco fue muerto ni en el cielo ni en la tierra, sino en el regazo de Viṣṇu, finalmente, fue muerto por una criatura mitad hombre, mitad león. *Bhāg.-p.* I, 3, 18; VII, 3, 1-38; 4, 1-46; 5, 1-57; 6, 1-30; 7, 1-55, 8, 1-56; 9, 1-55 y 10, 71. *Viṣṇu-p.* I, 17-20. *Narasimha-p.* XL, 1-61; XLI, 1-64; XLII, 1-39; XLIII, 1-89 y XLIV, 43.

<sup>lvii</sup>Nahūṣa es el nombre de un rey de la estirpe lunar; fue hijo de Āyus, nieto de Pururavas y padre de Yayāti. Este rey fue muy piadoso y poderoso. Cuando Indra se sumergió bajo las aguas para expiar su pecado por haber matado a Vṛtra (Cfr. Nota 3), Nahūṣa pidió ocupar su trono. Mientras estaba en el lugar de Indra, Nahūṣa pensó enamorar a Indraṇī e

hizo que siete sabios lo transportaran a su casa en un palanquín. Sobre el camino Nahūṣa les pidió que fueran cada vez más rápido con la palabra *sarpa*, que significa “muévase”. Sin embargo, cuando uno de los sabios de nombre Agastya lo maldijo diciéndole *sarpa*, que significa “serpiente”, Nahūṣa inmediatamente fue arrojado del cielo y continuó reptando como una serpiente hasta que fue aliviado por Yudhiṣṭhira. *Bhāg.-p.* VI, 13, 16; IX, 18, 3. Agastya es el nombre de un rey rico, poderoso y descendiente del dios Viṣṇu, quien fuera devorado por el demonio Vātāpi. *MBh.* III, 99, 1-72 y 100, 1-25. *MBh* (1933), III, 102, 1-23 y 103, 1-19.

<sup>lviii</sup>Cfr. Nota 3 y *MBh.*, V, 10, 1-50. *MBh* (1933), V, 10, 1-48.

<sup>lix</sup>Cfr. Nota 36. El principal deber de Vidura fue consolar a Dhritarastra hablándole sobre la rectitud cuando se perturbó por las constantes peleas entre sus hijos y los Pandavas. En este sentido, Vidura realizó muy bien su trabajo. Sin embargo, Duryodhana se mantuvo firme en que la tierra debería ser dada a los Pandavas. Entonces, Kṛṣṇa llegó para mediar las cosas, pero Duryodhana lo despreció. A causa de este hecho, Vidura le habló con fuertes palabras y le enseñó respeto y cordialidad para Kṛṣṇa. Mas Duryodhana y sus hermanos quisieron tomar cautivo a Kṛṣṇa. En respuesta a esto, Vidura severamente los reprendió. Pero, al ver todas estas acciones, Dhritarastra se preocupó más. Entonces, Vidura lo consoló con buenas palabras y acciones hablándole sobre la importancia de la trascendencia de la vida y de la importancia del alma. Cuando la batalla en kuruṣetra se tornaba cada vez más feroz, Vidura consolaba a Dhritarastra con buenos y reconfortables consejos. *MBh.* II, 49, 1-31; 50, 1-54 y 51, 1-17. *MBh* (1933), II, 45, 1-58; 46, 1-35 y 47, 1-31.

<sup>lx</sup>Agni, dios del fuego, es una divinidad muy venerada como máximo representante de un elemento tan útil para los seres humanos como indispensable para los sacrificios. El origen de su culto es prevédico y su clasificación abarca la categoría de soberano, identificándose con el fuego del sacrificio, pasa por la fuerza bruta del fragor de la batalla, representado por el relámpago y se recoge, asumiendo una función doméstica, como el fuego del hogar. El Ṛgveda reconoce su triple presencia en el orden establecido diciendo que Agni es el sacrificio divino mientras se celebra la ceremonia; Agni es el primero en las oraciones; Agni está en el combate y en la prosperidad de los campos. *RV*, VIII, 71, 12. A veces se le identifica con el sol, por la correlación natural fuego-sol, pero rara vez se les confunde puesto que el sol es el dios Sūrya, una deidad muy concreta, que está en el cielo y Agni posee un gobierno mucho más amplio, abarcando los tres mundos, porque, como tal, es el fuego del cielo, es decir, el sol; el fuego del aire, es decir, el rayo y el fuego de la tierra, es decir, el fuego del hogar. Y, revestido con este poder, resulta en ocasiones, un serio competidor de Indra. El ceremonial y el sacrificio giran en torno a Agni, que los preside, aun cuando él no sea el principal destinatario. Se le considera como un veloz mensajero que viaja entre el cielo y la tierra, comisionado tanto por los dioses como por los hombres para mantener la mutua comunicación, para cantar a los inmortales en los himnos y para hacerles llegar las ofrendas de sus adoradores; por ello, es llamado Vahni, el portador del sacrificio. En una ocasión, Bhrigu, el hijo de Brahmā, se había enamorado locamente de Pūlomī, una de las hijas del muni Puloma, que estaba prometida a un demonio. Desafiando la peligrosa situación, Bhrigu se casó con ella en secreto según los ritos védicos y huyeron juntos. El demonio, por mediación de Agni, descubrió dónde se había ocultado la pareja y raptó a Pūlomī. Bhrigu, enojado, maldijo a Agni diciéndole que a partir de ese momento iba a comer de todo y purificaría todo cuanto pasara a través de él. Con la maldición de Bhrigu, Agni se comportaba con muchos altibajos en sus comidas. Tan pronto se saturaba de ofrendas, se negaba a probar una más; por ello le dan el calificativo de devorador.

Entonces, cuando se encontraba saciado, Agni decidió no aceptar ninguna comida más y por ello acabó perdiendo fuerzas. Tan debilitado se encontraba que los dioses le sugirieron que se alimentara con toda la madera del monte Khāndaba, pero Indra se opuso, alegando que ello perturbaría el equilibrio de la naturaleza. Sin embargo, con la ayuda de Kṛṣṇa y de Arjuna, consiguió eludir a Indra y arrasó con el bosque, recuperando sus energías. *MBh.*, I, 223, 1-88; 224, 1-33; 225, 1-75; 226, 1-17; 227, 1-37 y 228, 1-22. *MBh* (1933), I, 215, 1-19; 216, 1-34; 217, 1-22; 218, 1-50; 219, 1-40; 220, 1-21.

<sup>lxi</sup> Kumbhakarṇa es el nombre de un rākṣasa gigante, hermano de Rāvaṇa y muerto por Rāma. Se dice que este demonio devoró a miles seres que incluían sabios y ninfas. Al ver esto, los dioses esperaron ansiosamente una oportunidad para vengarse del demonio. Después de que Brahmā lo dañó con una maldición, Kumbhakarṇa comenzó a practicar las más rígidas austeridades. En este sentido, Brahmā se complació y lo ayudó, cuando los dioses le pidieron a Sarasvatī que fuera parte de su lengua y, así, podría perturbarlo. Por consiguiente, cuando él se dirigió a los dioses, en vez de preguntar a Indrapada, éste le dijo a Nidrapada que le hioba a conceder lo que quisiera. Esto ocasionó que Kumbhakarṇa durmiera por seis meses y, cuando despertó, pensó que había dormido por un día. *Rām.* VI, 60-61.

<sup>lxii</sup> Cfr. Notas 15, 23 y 28.

<sup>lxiii</sup> El sabio Uddālaka tuvo un discípulo llamado Khagodara (Kahodara) y una hija llamada Sujatā. Apreciando la buena voluntad de su discípulo y sus buena conducta, Uddālaka le dio a su hija Sujatā en matrimonio. Entonces, Sujatā se embarazó. Una vez, cuando Khagodara se encontraba recitando los Vedas, el bebé en el vientre de Sujatā dijo que él se había aprendido el mantra. Entonces, las vibraciones del sonido creadas por los sonidos de cada palabra hicieron que Khagodara se enojara y él maldijo a su hijo en el vientre diciendo que su mente iba a perturbarse y su cuerpo se deformaría con muchas curvas. Entonces, cuando Sujatā tuvo al niño, se comenzó a deformar en curvas sus ocho extremidades. Por eso, el niño fue nombrado Aṣṭāvakra. En una ocasión, Aṣṭāvakra, ya de grande se encontraba en su casa sentado. Entonces, pasó Śrīsuta y, al verlo, se comenzó a burlar de él. Entonces, Aṣṭāvakra lo maldijo diciéndolo que su cuerpo se iba a deformar y así sucedió. *MBh.*, III, 132, 1-24. *MBh* (1933), III, 132, 1-20.

<sup>lxiv</sup> Los daityas constituyen un grupo específicos de demonios hijos de Kaśyapa y Diti. Fueron instruidos por Śukra, quien tenía el poder de sanar y volver a la vida a los demonios muertos en combate. La tradición asocia a Śukra con el planeta Venus y, pese a estar de lado de los demonios, su naturaleza no era malvada. Una vez los hijos de Diti, tras haber sido derrotados en repetidas ocasiones por los hijos de Aditi, fueron desposeídos de toda participación en los sacrificios, con lo cual se debilitaron al extremo. Śukra, con objeto de proporcionar a Śiva para conseguir algún privilegio a favor de sus discípulos, se retiró y comenzó a realizar severas penitencias. Cuando los daityas se vieron abandonados, sin entender el propósito de su preceptor, se llenaron de temor y recurrieron a la madre de Śukra que los acogió bajo su protección, por lo que Lakṣmī también los abandonó refugiándose con los dioses. Así, los dioses, quienes vivieron resguardados de los demonios, recurrieron a Indra para que provocase a la mujer. No obstante, ella lo amenazó con arrebatarse su puesto en el cielo. Viṣṇu acudió en ayuda de los dioses y lanzó su disco para cortar la cabeza a la mujer. El padre de Śukra, viendo muerta a su esposa, maldijo a Viṣṇu diciéndole que, por haber matado a una mujer conciente, nacerá diez veces entre los hombres, pero por cada nacimiento será para el beneficio del mundo y para la restauración de la justicia (Cfr. Nota 56). Śukra, gracias a sus peticiones, consiguió innumerables dones, pero los demonios no se beneficiaron de estas ventajas, porque Bṛhaspati, el preceptor de los dioses (Cfr. Nota 74), asumió la

figura de Śukra y les dio un mal consejo que, para su desgracia, siguieron al pie de la letra, por lo cual fueron destruidos. *MBh.*, I, 66, 1-74. *MBh* (1933), I, 60, 1-69. *Maitrī Upaniṣad*, 7, 9.

<sup>lxv</sup> Cāṇakya es el nombre del un ministro de Candragupta. Se dice que este ministro destruyó la dinastía del rey Nanda en siete días. Se dice también que él es el autor del Cāṇakyaśloka que es considerado el Maquiavelo de India. *Kathāsaritsāgara*, capítulo V.

<sup>lxvi</sup> Vedavatī es una reencarnación de Sītā. Malavatī fue la esposa de Kusadhvaja. Una vez que Lakṣmī prometió reencarnar en su hija, ambos padres desearon tener a la niña y recitar los Vedas. Al mismo tiempo que recitaban la niña nació de la boca de Kusadhvaja. Así, la niña se volvió la reencarnación Lakṣmī. Con el nacimiento de esta niña, Kusadhvaja reinó todo el mundo dándole riqueza y prosperidad. La niña fue nombrada Vedavatī (Devavatī). Ella creció hasta llegar a ser una joven muy hermosa. Uno de sus grandes deseos fue tener como esposo a Viṣṇu. Una día un asura llamado Sambhu fue a la ermita de Kusadhvaja. Cuando vio a la joven Vedavatī se enamoró de ella. Este demonio le pidió la mano Kusadhvaja para casarse con ella, pero Kusadhvaja no se la concedió. Sambhu se enojó mucho y regresó en la noche para matar a Kusadhvaja con su espada. Habiendo escuchado el sonido de la espada, Vedavatī se levantó y vio el cuerpo sin vida de su padre que derramaba su sangre. Ella vio a Sambhu muy enojada. Con esta mirada lo quemó completamente. A raíz de este hecho, Vedavatī comenzó a desarrollar severas penitencias para tomar a Viṣṇu como su esposo. Todo esto sucedió en el tiempo en que Rāvaṇa había ya comenzado su campaña de conquista. Este demonio derrotó y mataó a todos sus enemigos y se proclamó conquistador en los Himalayas. Sin embargo, cuando vio la belleza de la joven Vedavatī que estaba sola y haciendo penitencia, se enamoró de ella. Él le dijo que era el famoso Rāvaṇa con sus diez cabezas, le pidió que arrojara su ropa en la corteza de un árbol y que se desatara el cabello para que lo aceptara como su esposo. Pero ella lo rechazó. Enojado Rāvaṇa la tomó de la mano, pero, ella se defendió usando sus dientes y sus manos. Ella pidió a gritos que no quería mantener su cuerpo impuro. Así que prendió una fogata y se arrojó en él. Ante los ojos de Rāvaṇa, ella se quemó hasta morir. Pero antes de que ella muriera, pronunció un voto que consistía en que la próxima vida ella se iba a casar con Viṣṇu y él iba a matar a Rāvaṇa. *Rām.* VII, 17.

<sup>lxvii</sup> Cfr. Nota 39 y *Rām.* I, 27.

<sup>lxviii</sup> Drupada es el nombre del rey de los Pāñcālas. Fue hijo del rey Prṣata. Drupada y Droṇa fueron juntos a la misma escuela y aprendieron la ciencia de la arquería que Droṇa, el padre de Bharadvāja, les enseñó. Después de que Drupada subiera al trono, Droṇa, cuanto estuvo en dificultades, fue a verlo para afianzar su amistad, pero el orgulloso monarca lo despreció y lo deshonoró. Por ello, Droṇa después mandó a que los Paṇḍavas lo capturaran, pero ya estaba muy enfermo. Así que le permitió retener la mitad de su reino. Sin embargo, el rechazo siempre lo mantuvo por Droṇa y vivió con el deseo de que un día un hijo lo vengaría. Drupada hizo un sacrificio para que su hijo Drṣṭadyumna, quien tuvo una hermana llamada Draupadī, surgiera del fuego. Este hijo tiempo después a traición le cortó la cabeza a Droṇa. *MBh.* I, 138, 1-41. *MBh* (1933), I, 136, 1-19.

<sup>lxix</sup> Se debe considerar siempre lo que es correcto y lo que es incorrecto en la vida humana. Desde los tiempos védicos la India ha sentido una preocupación por el orden básico de las cosas, por la verdad y la rectitud. Existe un orden natural de las cosas que se manifiesta también como orden social y los deberes rituales están adecuados a ese orden natural que subyace a toda manifestación cósmica. En la India posvédica, todo esto quedó incorporado en el concepto de dharma, que prácticamente coincide con el concepto de vida humana civilizada. Sin embargo, se desarrolló también un esquema clasificatorio de los fines legítimos de la vida human, dentro de los cuales, aunque

---

dharmas ocupa el lugar preeminente, caben otras aspiraciones del hombre además del simple acatamiento del orden universal establecido. Este esquema, llamado de los fines del hombre, consta de cuatro encabezados: dharma, artha, kāma y mokṣa. De éstos, los tres primeros se consideran aparte, ya que el cuarto, mokṣa, es de una calidad totalmente diferente. Por ello, Kṣemendra menciona en este verso los primeros tres. Además de sus implicaciones universales y cósmicas, dharma se refiere al orden de la ley y de la justicia: tanto la ley civil como la penal y la religiosa, sobre todo ésta última que tiende a incluir a las otras dos y todos los aspectos de la ética y la moralidad. Dharma abarca entonces todo lo que nosotros clasificamos bajo el orden jurídico, ético, moral religioso y aun social. Dharma es la base del funcionamiento de la sociedad y por tanto de su prosperidad y felicidad. Los dharmasāstras o códigos del dharma, compendios legales de la antigua India, incluyen en su materia desde prescripciones sobre la higiene personal hasta la legislación sobre contratos de compra-venta. El dharma abarca todos los aspectos de la vida humana, desde la procreación hasta la muerte del individuo, pasando por su nacimiento, crianza, educación, matrimonio y vida productiva. El orden social, basado en el sistema de castas, está fundado sobre el dharma; por tanto, cualquier perturbación del orden social es también un atentado contra el orden universal establecido. Artha palabra que significa finalidad u objeto de algo, describe dentro del esquema de los fines de la vida esa finalidad en términos de ganancia, de aprovechamiento y de beneficio. Si el dharma es sobre todo el dominio de la ley y de la religión y por tanto de los brahmanes, artha es más que nada el dominio de la política y el poder, es decir, de los kṣatriyas. Artha se refiere al fin de la acción humana que no busca sólo el cumplimiento del deber, el dharma, sino también una ganancia, un beneficio de esa acción. Así como existen los textos del dharma, los dharmasāstras, así tenemos también el arthasāstras y otros textos sobre la política, una perspectiva para los reyes sobre cómo administrar el gobierno de su reino y atraer así la prosperidad sobre sí mismos y la sociedad. Porque finalmente artha es para la obtención del bien público, la conservación del dharma que sin gobierno sería imposible. Artha, en el sentido de gobierno y administración, es absolutamente necesario para el establecimiento del dharma, ya que de otra manera la humanidad caería en la ley de la selva. Los textos llaman a esto matsya nyasa, el ejemplo de los peces, que dice sencillamente: el pez grande siempre se come al chico, es decir, la ley del más fuerte sin consideraciones para la justicia, la verdad ni la costumbre. Ésta es la tendencia natural del hombre y se continúa en el estado de salvajismo hasta que se impone artha, el gobierno reglamentado y reglamentador. Kāma es el tercer encabezado dentro del cuádruple esquema que venimos explicando. Kāma significa “el placer”, sobre todo el placer erótico, pero también todo tipo de placer de los sentidos. Incluye así en su dominio al amor y al sexo, la música y la danza, el teatro y la poesía, los perfumes y los manjares etc. Según Vatsyayana, autor del kāmāsūtra, el texto más antiguo de kāmāsāstras que se ha conservado, el placer es tan necesario a la vida como el alimento debe, por tanto, buscarse como algo indispensable. Dice también que kāma, lo agradable, es el resultado de la práctica del dharma y del artha y que por tanto su disfrute es tan legítimo como el cumplimiento de la ley y el ejercicio del poder. Vatsyayana aboga por una práctica equilibrada de los tres para la obtención de la felicidad que debe ser, finalmente, la consideración suprema de los actos humanos. El kāmāsūtra menciona las 64 artes que conforman el kāmāsūtra, que deben dominarse en todas las técnicas del placer. Las cortesanas, profesionales del placer, deberían dominarlas todas o la mayoría de ellas para obtener el éxito en este terreno. La lista de estas artes del placer incluye, entre otras, el canto y la danza, el maquillaje y el tatuaje, la pintura y el dibujo, la redacción y

la composición de poemas, el arte de resolver e inventar adivinanzas, la mímica y la actuación, la cocina y la preparación de bebidas, la lógica y la gramática, la magia y la astronomía, la carpintería y la arquitectura, la química y otras. El dominio de kāma es, como se ve, tremendamente amplio; sin embargo, se manifiesta sobre todo en el placer erótico, derivado de las relaciones entre los hombres y mujeres. Las 64 artes están orientadas en este contexto a la complacencia y la admiración que nacen entre los amantes mediante su práctica para el agrado del otro. El cuarto fin de la vida humana, como ya dijimos, es el mokṣa, se coloca aparte, pues en vez de compartir como los otros tres la vida en el mundo y participar en la existencia, mokṣa, la liberación, niega el mundo y su existencia conocida. Mokṣa pretende ser el fin supremo de la vida, el salto final de este tipo de existencia a una realidad eterna. El solo hablar de liberación implica que se considera una esclavitud previa, la esclavitud del mundo de dharma, de artha y de kāma. Aun la ley, para no mencionar el poder y el placer, significa una esclavitud previa: la esclavitud de los ritos, la esclavitud de la justicia, la esclavitud a la verdad. Mokṣa se refiere a la liberación del ciclo de los renacimientos, del océano del samsara. A diferencia de los otros tres fines, mokṣa no cuenta con un śāstra o texto preceptivo y explicativo. Lo que podríamos considerar como manuales del mokṣa serían los sūtras de cada uno de los seis sistemas filosóficos del hinduismo, especialmente los del yoga y el Vedanta, ya que el fin último de cada uno de los sistemas filosóficos es la liberación. Lorenzen, p. 91-98. Aunque Kṣemendra no menciona al mokṣa en este verso, Kṣemendra lo manifiesta en otros versos. Por ejemplo, en el verso 89 cuando se refiere al budismo que propaga la idea del mokṣa, puesto que niega al mundo y a sus valores, busca una salvación en otra realidad, en la verdadera existencia, que no se define sino como liberación. El ejemplo que da Kṣemendra es el de Sagara quien fue un rey de la dinastía del sol. Él fue hijo de Bāhu y lo llamaron Sagara porque nació junto con gara o un veneno que le habían dado a su madre otra mujer de Bāhu. Con su esposa Sumati tuvo seis mil hijos, porque él realizó exitosamente noventa y nueve sacrificios. Pero, cuando comenzó el número cien, Indra se robó a su caballo que era el sacrificio y se lo llevó a Pātāla. Sagara inmediatamente después dirigió a sus seis mil hijos a buscar a su caballo. No habiendo encontrado indicios del caballo en la tierra, ellos comenzaron a cavar profundamente hasta Pātāla y, haciendo esto, naturalmente, fueron más allá de los límites del océano que fue llamado Sagara. Una vez Sagara se dirigió con el sabio Kapila quien fuera acusado de robarse el caballo por sus hijos, como castigo de este acto, el sabio instantáneamente redujo a cenizas a los seis mil hijos. Después de miles de años, Bhagīratha, otro hijo de Sagara, derramó las aguas de Gaṅgā sobre Pātāla para purificar las cenizas y así pudieran acceder al cielo. *Raghuvamśa*. 13, 3.

<sup>lxx</sup>Cfr. Nota 15.

<sup>lxxi</sup>Lomaśa fue un gran ṛṣi quien, cuando visitó svarga, se sorprendió al ver a Arjuna sentado junto a Indra en su trono. Indra leyó su mente y le anunció sobre el nacimiento de Arjuna y sobre su misión en la tierra. De acuerdo con los deseos de Indra, Lomaśa regresó a la tierra y confió a Yudhiṣṭira el bienestar de Arjuna. Entonces, Lomaśa acompañó a los Paṇḍavas a varios lugares de peregrinación y, en cada lugar, hizo que ellos se bañaran para purificarse. *MBh*. III, 47, 1-35. *MBh* (1933), III, 42, 1-42.

<sup>lxxii</sup>Virāṭa es el nombre del rey de los Matsyas. Los Paṇḍavas vivieron de incógnito al servicio de este rey por treinta años de su exilio y Arjuna trabajó con este rey enseñando danza. Antes de que se cumpliera los treinta años y los Paṇḍavas revelaran su verdadera identidad, el ejército de Tragarta bajo el comando del rey Suśarma atacó su reino e intentó saquear el castillo real. El rey Virāṭa dio órdenes para movilizar su ejército. Entonces, las armas se distribuyeron a Yudhiṣṭira, Bhima, Nakula y a Sahadeva, quienes se mantuvieron

en su corte disfrazados. Sin embargo, Suśarma atacó con gran ferocidad y capturó al rey Virāṭa vivo. Entonces, Virāṭa fue liberado por Bhima que trabaja como cocinero bajo el nombre de Ballava. En recompensa, el rey Virāṭa les otorgó su reino e hizo que su hija Uttarā se casara con el hijo de Arjuna llamado Abhimanyu. *MBh.*, IV, 1, 1-27; 2, 1-33; 3, 1-22; 4, 1-29; 5, 1-37; 6, 1-36; 7, 1-17; 8, 1-36; 9, 1-36; 10, 1-16; 11, 1-13 y 12, 1-47. *MBh* (1933), IV, 1, 1-23; 2, 1-27; 3, 1-19; 4, 1-49; 5, 1-31; 6, 1-16; 7, 1-11; 8, 1-33; 9, 1-15; 10, 1-13; 11, 1-13 y 12, 1-32.

<sup>lxxiii</sup> Janaka es el nombre del famoso rey de Videha o Mithilā y padre adoptivo de Sītā. Él es recordado por su gran conocimiento, por sus buenas obras y por su piedad. Después de que Sītā fue abandonada por Rāma, Janaka se comenzó a comportar indiferente a los placeres mundanos y a la pena; así que comenzó a ocupar su tiempo en discusiones filosóficas, por ello se mantuvo imperturbable. *MBh.* III, 133, 1-30. *MBh* (1933), III, 133, 1-27.

<sup>lxxiv</sup> Bṛhaspati es el hijo del ṛṣi Angira y preceptor de los devas. Fue padre de Kaca. En la batalla entre los devas y los danavas, Bṛhaspati no luchó con Śukracarya, porque el maestro de los danavas tenía el conocimiento de sanjivani. Este conocimiento no pudo evitar la muerte de los guerreros danavas; por lo que no pudieron revivir. Para asegurar el secreto del sanjivani, Bṛhaspati pidió a los devas que Kaca fuera el discípulo de Śukracarya (Cfr. Nota 43). Saṃvarta también fue hijo del ṛṣi Angira. Fue el hermano más joven de Bṛhaspati. Saṃvarta ofició un sacrificio desarrollado por Marut después de que su hermano Bṛhaspati le prohibió seguir oficiándolo, porque cobraba el dinero que su hermano ganaba. *MBh.*, XIV, 7, 1-27; 8, 1-37 y 9, 1-37. *MBh* (1933), XIV, 7, 1-27; 8, 1-35 y 9, 1-37.

<sup>lxxv</sup> Tārā es el nombre de la esposa de Bṛhaspati. En una ocasión, Tārā fue raptada por Candra (la luna) quien se rehusó a entregarla a su esposo, quien le exigió que la regresara. Entonces, Bṛhaspati quiso iniciar un feroz lucha, pero Brahmā obligó a Candra a regresarla con su esposo. Así, Tārā dio a luz a un hijo llamado Budha quien llegó a ser el ancestro de los reyes de la estirpe lunar. *Bhāg.-p.* IX, 14,4. *Viṣṇu-p.* IV, 6, 10-13. *Matsya-p.* 23, 30-47. *Skanda-p.* IV, 1, 15.

<sup>lxxvi</sup> Udayana es el nombre de un célebre rey de la dinastía lunar, quien usualmente vivió en Vatsarāja. Udayana reinó en Kauṣāmbī. En una ocasión, la princesa de Ujayinī lo vio en un sueño e inmediatamente se enamoró de Udayana. Entonces, Udayana reclamó la ciudad de Ujayinī y fue hecho prisionero por el rey Caṇḍamahāsenā. Sin embargo, cuando fue puesto en libertad por el ministro, Udayana se llevó de Vāsavadattā a su padre y a un rival pretendiente del reino. *Kathāsaritsāgara*, capítulo XII.

<sup>lxxvii</sup> Sūrya generalmente se identifica con Savitṛ y denota concretamente al dios solar por excelencia. Sūrya es representado como un dios védico contextualizado en una triada. Su lugar está en el cielo, mientras que Agni se encuentra en la tierra e Indra en la atmósfera. En el Ṛgveda hay varios himnos dedicados a él (Cfr. *RV*, VII, 63; X, 37 y 85). En la mitología, Sūrya o el Sol es conocido como hijo de Kaṣyapa y Aditi. *S.* 7, 20. Sūrya es representado en un carro tirado por siete caballo junto con su cochero Aruṇa o el amanecer. También es uno de los doce Ādityas o emblemas del sol en los doce meses del año. Sūrya tuvo varias esposas, pero la principal fue Sūryā o Saṃjñā con quien tuvo tres hijos Yama, Yamī y Manu, el fundador de la dinastía solar. *Harivaṃśa*, I, 9.

<sup>lxxviii</sup> Cfr. Nota 37.

<sup>lxxix</sup> Cfr. *MBh.*, XIV, 74, 1-34; 75, 1-20; 76, 1-26; 77, 1-32; 78, 49; 79, 1-38; 80, 1-61 y 81, 1-34. *MBh* (1933), XIV, 74, 1-20; 75, 1-26; 76, 1-32; 77, 1-46; 78, 1-39; 79, 1-18; 80, 1-22; 81, 1-21 y 82, 1-32.



<sup>lxxx</sup>Dhṛtarāṣṭra es nombre del hijo más grande de Vyāsa y padre de los Kauravas. Siendo el hijo más grande, tuvo derechos sobre el trono. Sin embargo, como era ciego de nacimiento, tuvo que renunciar a la soberanía en favor de los Paṇḍavas; por ello se retiró al bosque. En este sentido, Dhṛtarāṣṭra otorgó el reino a su más grande hijo Duryodhana que tiempo después fue asesinado por Bhīma. *MBh.* I, 106, 1-31; 107, 1-17; 108, 1-15; 109, 1-26 y 110, 1-19. *MBh* (1933), I, 100, 1-30; 101, 1-27; 102, 1-23; 103, 1-17 y 104, 1-21.

<sup>lxxxii</sup>Śalya fue el nombre de un rey de Madra y hermano de Mādri, la segunda esposa de Paṇḍu. En la gran batalla narrada en el Mahābhārata, Śalya se unió con los Paṇḍavas para luchar en su favor; pero él, de manera astuta, le ganó a Duryodhana y subsecuentemente luchó en su nombre. También actuó como auriga de Karṇa (Cfr. Nota 19). Cuando él fue general de las fuerzas de los Kauravas, durante este tiempo, Śalya desalentó y asustó a Karṇa y así lo mantuvo por mucho tiempo; por lo que, muchos consideraron que esto fue un insulto al actuar como auriga de Karṇa. Entonces, Duryodhana observó que Karṇa sería como Kṛṣṇa y Śalya como Arjuna; por lo cual, Duryodhana nunca estuvo de acuerdo y utilizó toda su habilidad en defensa de Karṇa. Después de que Arjuna asesinó a Karṇa, Śalya fue hecho general de los Kauravas; luchó ferozmente en contra de todo; pero fue asesinado por una lanza de Yudhiṣṭira. *MBh.*, VIII, 86, 1-22, 87 y 1-112.

<sup>lxxxii</sup> Cfr. Notas 4 y 64.

<sup>lxxxiii</sup>Durante mucho tiempo la transmisión del legado cultural de la India se realizó de forma oral. La escritura había llegado a su territorio hacia el siglo VII a. C., pero se tardó bastante tiempo en utilizarla, puesto que los sacerdotes o brahmanes no tenían ningún interés divulgar sus conocimientos que constituían la base de su prestigio y poder. Desde el momento en que se empieza a tener noticia escrita hay que distinguir dos formas de expresión: śruti o revelación directa, dotada de toda la autenticidad que es posible creerse cuanto Ātaman o el ser supremo dicta directamente el texto y la smṛti basada en la inspiración y la tradición. Al tipo de śruti pertenecen una colección de textos agrupados bajo el epígrafe común de los Vedas que aparecen como himnos o compilaciones sacerdotales a las cuales se agregan unos comentarios teológicos denominados Brāhmanas, seguidos por unas meditaciones de los sabios retirados al bosque, Āranyakas y, finalmente, unas consideraciones metafísicas sobre las que se apoya todo su complejo aparato filosófico conocidas como Upaniṣad. Mientras que el tipo smṛti está representada por los Purāṇas, obras de carácter épico y mitológico, verdaderos compendios cuyas insignias son las dos grandes epopeyas: el Mahābhārata y el Rāmāyana. Ávila, p. 49. Este verso es muy interesante porque es una prueba de que Kṣemendra está siguiendo las dos formas de expresión tanto la śruti como la smṛti. Para leer sobre el mito de separación de Lakṣmī de los Daityas véase nota 64, y Cfr. *MBh.* XII, 228, 1-94. *MBh* (1933), XII, 221, 1-94.

<sup>lxxxiv</sup> Cfr. Nota 64 y *MBh.*, XII, 228, 1-94. *MBh* (1933), XII, 221, 1-94.

<sup>lxxxv</sup> Los dānavas están en la categoría de genios maléficos y aparecen englobados como hijos de Kaśyapa y Danu. Los más conocidos fueron Vala y Vṛtra que combatieron con Indra y fueron vencidos por éste y Kabandha quien combatió con Rāma y Lakṣmana. *MBh.*, XII, 228, 1-94. *MBh* (1933), 221, 1-94.

<sup>lxxxvi</sup> Cfr. Nota 17; *Bhāg.-p.* IX, 18, 3 y ss., y *MBh.*, I, 81, 1-16; 82, 1-13; 83, 1-13; 84, 1-21 y 85, 1-27. *MBh* (1933), I, 76, 1-35; 77, 1-27; 78, 41; 79, 1-30 y 80, 1-16.

<sup>lxxxvii</sup> En el Rāmāyana, se dice que el jefe supremo de los Rākṣasa, Ravaṇa, fue a su lugar de origen Mahāśena, el gran Saravana. Ravaṇa contempló aquel gran Saravana de oro que proyectaba destellos de luz. Entonces, escaló el monte que se elevaba en el interior del bosque y se dio cuenta de que Puśpaka (el carro) estaba inmóvil y dijo que el carro se

había parado; entonces se preguntó lo que pasaba. Pero, una voz le dijo que el carro no lo serviría más sino a Dhanada, el vigilante del tesoro. Según decía esto, apareció un horrible enano negro y amarillo, muy gordo, calvo, los brazos cortos, lleno de vigor: era Nandin. Habiéndose acercado a Ravaṇa le dijo que se fuera, porque Śaṃkara (Śiva) se estaba divirtiendo, en pocas palabras el demonio no era bienvenido. Entonces, Ravaṇa muy enojado le preguntó al enano que quién era ese tal Śaṃkara y vio a Nandin cerca del dios. Cuando Ravaṇa, lleno de desdén, contempló la cara de mono, rió burlescamente como si fuera el estruendo de un rayo. Indignado, Nandin maldijo a Ravaṇa diciendo que, por la forma simiesca despreciaba a Śaṃkara, la estirpe de Ravaṇa iba a perecer. *Rām.* VII, 16, 1-31.

<sup>lxxxviii</sup>Cfr. Nota 54 y *MBh.*, IX, 35, 1-84; 36, 1-63; 37, 1-63; 38, 1-55; 39, 1-35 y 40, 1-32. *MBh* (1933), IX, 33, 1-18; 34, 1-81; 35, 1-53, 36, 1-63; 37, 1-50 y 38, 1-33.

<sup>lxxxix</sup>En este verso, Kṣemendra habla sobre el budismo que, tal como lo concibió Buda simple, hierático y metafísico, se considera a la divinidad como una ilusión. Buda declaraba constantemente que él no era divino, sólo uno de los enviados que en toda evolución cósmica descienden a la tierra para iluminar a los seres vivos. Ni siquiera se proclamó como fundador de una religión. Después de muchos años de un proceso complicado, cuando los brahmanes habían elaborado una compleja teoría filosófica que, básicamente se fundamentaba en los Vedas y en las Upaniṣad, comenzó a decaer por el budismo que aportó una religión más real y menos mítica. De hecho, así fueron las enseñanzas del Buda, lo que ocurre es que, el cultivo que representa India hace veinticinco siglos, no pudo eliminar completamente la leyenda y, en su desarrollo, tuvo que asimilar una serie de principios que el mismo Buda había predicado, entre los cuales destaca la compasión hacia los seres vivos y liberarlos de la rueda del saṃsāra. Ávila, p. 271.

<sup>xc</sup>Cfr. Nota 31.

<sup>xc</sup>Lakṣmaṇa es el nombre del hijo de Daśaratha y de su esposa Sumitrā. Lakṣmaṇa fue muy apegada a Rāma desde que era un niño y, ya de grande, lo acompañó durante sus viajes. Tomó parte importante en varios eventos que representaron el exilio de Rāma. En la guerra de Laṅkā, mató a varios demonios muy poderosos, entre los cuales se encontraba Meghanāda el más heroico hijo de Rāvaṇa, experto en la hechicería y conocido como Indrajit o el vencedor de Indra. Aunque Lakṣmaṇa fue herido por Meghanāda con sus armas mágicas, Lakṣmaṇa regresó a la vida gracias a Suśeṇa quien tuvo los medios y los medicamentos necesarios traídos por Māruti. Sin embargo, un día se volvieron a enfrentar y Lakṣmaṇa mató a Meghanāda. *Rām.*, VI, 44-46.

<sup>xcii</sup>En este verso, Kṣemendra se refiere a los cuatro aśramas o los cuatro fines de la vida humana que no son los únicos grandes cuartetos en la tradición india. Amigos de las clasificaciones, los indios han diseñado muchas para estudiar toda clase de materias. Así, además de los fines que persigue la existencia en el mundo, la vida está dividida en etapas y éstas también son cuatro. Durante cada una de estas etapas el ario (no las mujeres ni los no-arios) tiene que cumplir ciertas obligaciones y tareas específicas. Una de las definiciones del hinduismo lo describe como varna-aśrama-dharma, el dharma o ley de las clases y las etapas de la vida. La religión consiste en la práctica diaria de las distinciones de clase (varna) y de actividad. La vida de un individuo tiene que regirse por su edad y por las diferentes tareas que debe desempeñar conforme pasa el tiempo. De estudiante a hombre casado y de ahí a abuelo retirado y finalmente a mendigo religioso: son las etapas que debe seguir la vida de un hombre. Entre el nacimiento y la iniciación, el individuo no es independiente de su familia inmediata y, por tanto, no cuenta como una etapa. Después de la iniciación, a los ocho para un brahman, a los once

---

para un kṣtriya y a los doce para un vaiśya, el niño inicia su aprendizaje en la casa de su maestro, abandona su propio hogar y va a vivir bajo el techo del guru. Allí deberá ser tratado como un hijo más de la familia y ayudará en la casa en todos los menesteres que se le manden. Su educación consiste principalmente en aprender el Veda, aunque puede recibir también instrucción en otras especialidades dominadas por el guru. El maestro puede enviarle temporalmente a la casa de otro instructor para que le enseñe otra materia que no conozca el guru. El brahmacarin, así se denomina al estudiante, tiene varias obligaciones primordiales: la primera es dedicarse asidua y constantemente al estudio del Veda. En segundo lugar debe honrar y respetar a su guru, a la casa del guru y a las mujeres del guru, a quienes debe considerar como si fuera su propia madre. En tercer lugar debe guardar celosamente la castidad, puesto que esto es lo que le da energía para aprender la ciencia sagrada. La duración de estos estudios variaba entre los estudiantes. Al finalizar estos estudios, el discípulo le pagaba al maestro según sus posibilidades económicas y partir después de recibir el permiso necesario y haber tomado un baño ritual. Entonces se le consideraba listo para emprender la segunda etapa de su vida, la del hombre casado. Tras conseguir una mujer apropiada y de desposarla según los ritos establecidos, el hombre se convierte en Gṛhastha, dueño de su casa u hombre casado, y tiene que cumplir entonces con todos los deberes inherentes a este estado: en primer lugar, mantener el fuego sagrado y realizar el sacrificio del agnihotra diariamente al amanecer y al anochecer, además de las cinco grandes ofrendas diarias dedicadas al brahman, a los ancestros, a los dioses, a los espíritus y a los huéspedes. En segundo lugar, debe procrear por lo menos un hijo varón que pueda continuar en el futuro los sacrificios dedicados a los ancestros y realizar los ritos funerarios de sus progenitores. El estado de dueño de casa es el más importante según los śāstras, puesto que son los hombres casados los verdaderos pilares de la sociedad y sin su actividad productiva no hay posibilidad de realizar las tareas correspondientes a las otras tres etapas de la vida. Cuando el hombre ya tiene la piel arrugada y el pelo blanco y tiene nietos, puede dejar los deberes de la segunda etapa y pasar a la tercera: la de ermitaño o Vānaprastha, habitante del bosque. Debe abandonar su casa y dirigirse a un lugar apartado para dedicarse exclusivamente a la meditación y al sacrificio ofrendado a los ancestros. Puede, si lo desean ambos, llevar consigo a su esposa para que lo ayude a sobrevivir. Debe construir un refugio con material encontrado en el bosque y debe subsistir con el alimento natural que puede recoger allí. Dejará crecer su pelo, barba y uñas sin cuidarlos y practicará austeridades tales como exponerse al calor, frío y al hambre. Puede continuar con esta vida hasta que sienta que la muerte ya está cerca; entonces deberá dejar también esta etapa y proceder a la última en su vida, la de renunciante o Sanyasin. El Sanyasin ha renunciado a todo, no puede conservar las magras posesiones de un ermitaño. Debe abandonar el pobre refugio del Vānaprastha y vagar incesantemente sin detener más de uno o dos días en cualquier lugar, hasta que la muerte lo detenga. Ya no tiene ni siquiera que cuidar el fuego del sacrificio ni realizar ningún ritual. No tiene que tener ninguna compañía y si como ermitaño tuvo a su esposa, ahora debe despedirla. Tampoco puede recoger su comida del bosque: ahora mendigará unos cuantos bocados para mantenerse vivo. El Sanyasin ha abandonado absolutamente todo lazo con el mundo y ya no tiene que mantener ninguna norma social. Renuncia a su familia así como a su casta y puede recibir comida de cualquier persona sin importar que éste sea un brahman o un paria. Al Sanyasin se le considera ya prácticamente liberado y su persona es vista con enorme respeto y reverencia por el pueblo. Se teme grandemente incurrir en su enojo puesto que posee enormes poderes y pueden destruir a cualquier persona con una simple mirada. Estas cuatro etapas de la

vida ya no se aplican en India contemporánea con la frecuencia con que se hacía en la antigüedad. Sin embargo, podemos decir que sí conserva todavía cierta vigencia, sobre todo respecto al Sanyasin. Los renunciantes son todavía numerosos en India actual y puede vérselos vagando por los caminos o visitando lugares sagrados, siempre temido y respetados por la gente que los considera como un ideal que algún día debe buscarse. Lorenzen, p. 98-102. Cfr. Nota 17 y *MBh.*, I, 86, 1-16; 87, 1-13; 88, 1-13; 89, 1-23; 90, 1-26; 91, 1-18; 92, 1-19 y 93, 1-27. *MBh* (1933), I, 81, 1-16; 82, 1-13; 83, 1-13; 84, 1-21; 85, 1-27; 86, 1-17; 87, 1-18 y 88, 1-26.

<sup>xciii</sup>Cfr. Nota 57.

<sup>xciv</sup>Cfr. Nota 10 y *R ām.*, VI, 107, 54 y ss.

<sup>xcv</sup>*Pendiente MBh.*

<sup>xcvi</sup>Vidura es el nombre hermano más joven de Paṇḍu. Cuando Styavatī encontró a los dos hermanos Dhṛtarāṣṭra y Paṇḍu olvidados por Vyāsa, ella les pidió buscar ayuda a Vyāsa una vez más. Pero, asustados por la austeridad del sabio, Styavatī envió a una de sus sirvientas vestida con la ropa de ella; así, llegó a ser la madre de Vidura. Él siempre fue recordado por su gran compasión y por su virtud. Vidura salvó en varias ocasiones a los Paṇḍavas. Al llegar la vejez, se retiró al bosque para ser un gran sabio. *MBh.*, XV, 15, 1-13 y 28, 1-25. *MBh* (1933), XV, 21, 1-13 y 35, 1-25.

<sup>xcvii</sup>Cfr. *MBh.*, XII, 332, 1-64 y 333, 1-41; XIII, 167, 1-50 y 168, 1-34. *MBh* (1933), XII, 319, 1-29 y 320, 1-41; XIII, 153, 1-50 y 154, 1-34.

<sup>xcviii</sup>Māndhātṛ es el nombre de un célebre rey que nació del cuerpo de su padre, el rey Yavanaśva, quien bebió el agua que fue preparada para la reina, su esposa, por los grandes sabios para que tuviera un hijo. Sin embargo, Māndhātṛ, no teniendo madre, fue criado por el dedo índice de Indra. Ya de grande, Māndhātṛ llegó a ser un gran rey virtuoso. *MBh.* II, 8, 1-41; III, 126, 1-46. *MBh* (1933), II, 8, 1-38 III, 126, 1-43.

<sup>xcix</sup>Cfr. Nota 5 y *MBh.*, XII, 46, 1-20. *MBh* (1933), XII, 46, 1-35.

<sup>c</sup>En este último verso, Kṣemendra da dos datos que me parecen de suma importancia resaltar. Por un lado, nos da un certeza de que este poema se leía en las cortes y en las asambleas de los reyes, por lo que es importante subrayar que Kṣemendra se desenvolvía en un ambiente totalmente de la corte y de la élite intelectual en Cachemira. Por el otro, Kṣemendra firma su autoría del poema dándonos su epíteto, Vyāsadāsa que significa “el esclavo de Vyāsa”. Desde esta perspectiva, esto confirma el porqué del uso tan abundante de la obra el Mahābhārata, puesto que el autor de esta obra es Vyāsa.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Agni-p.* The *Agni Purāṇa*, translated and annotated by N. Gangadharan, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1984.
- Alonso. ALONSO Martín, *Enciclopedia del Idioma, Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispano- americano*, volúmenes I, II y III, México, Ediciones Aguilar, 1998.
- Antoine. ANTOINE R., *A Sanskrit Manual*, Part I and Part II, Allied Publishers Limited, New Delhi, 2002.
- Arriano. ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno*, introducción general de Antonio Bravo García, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2001.
- Auboyer. AUBOYER Jeannine, *La vida cotidiana en la India antigua (desde el siglo II a. de C. hasta el siglo VII d. C.)*, traducción de Ricardo Anaya, Librería Hachette S. A., Buenos Aires, 1961.
- Ávila. ÁVILA Susana, *Mitología de la India: mítica y mística*, Miraguano S. A. Ediciones, Madrid, 1999.
- Bhag.* *Bhagavad Gītā*, Edición de Consuelo Martín con los comentarios de Śaṅkara, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Bhāg-p.* The *Bhāgavata Purāṇa*, translated and annotated by Ganesh Vasudeo Tagare, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1979.
- Basham. BASHAM A. L., *The Wonder That Was India: A survey of the culture of the Indian Sub-Continent before the coming of the muslims*, Sidwick and Jackson, London, 1956.
- Basil. BASIL Hatim y Ian Mason, *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*, Editorial Ariel, Barcelona, 1995.
- Beristáin. BERISTÁIN Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, Editorial Porrúa, México, 2000.
- BHAVABHŪTI, *El último lance de Rāma*, estudio introductorio y traducción del spanskrito de Juan Miguel de Mora con la colaboración en la traducción y notas de Marja Ludwika Jarocka, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.
- Binimelis. BINIMELIS Sagrega Antonio, *A study of alaṃkāras in sanskrit mahākāvya and khaṇḍakāvya*, New Delhi, Amar Printing Press, 1977.

- 
- Brioschi. BRIOSCHI F., C. Di Girolamo, *Introducción al estudio de la literatura*, con la colaboración de A. Blecua, A. Gargano y C. Vaíllo, Editorial Ariel, Barcelona, 2000.
- Chaitanya. CHAITANYA Krishna, *Sanskrit poetics: a critical and comparative study*, ASIA PUBLISHING HOUSE, India, 1965.
- Chaitanya (1962). CHAITANYA Krishna, *A new history of sanskrit literature*, Asia Publishing House, Bombay, 1962.
- Chakraborty. CHAKRABORTY Uma, *Kṣemendra The eleventh century Kashmiri poet*, Sri Satguru Publications, New Delhi, 1991.
- Chad. CHAND Tara, *Historia del pueblo indio*, versión castellana de Mario A. Marino, Editorial Sur, Buenos Aires, 1962.
- Chandra. CHANDRA Banerji Sures, *Cultural Heritage of Kashmir: a survey of Kashmir's contribution to Sanskrit Literature*, Deb Prosad Mitra at the Elm Press, Calcutta, 1965.
- Chandra (1965). CHANDRA Dutt Romesh, *Later hindu civilization: A. D. 500 to A. D. 1200 (based on sanskrit literature)*, Punthi Pustak, Calcuta, 1965, pp. 48-57.
- Dasgupta. DASGUPTA S. N., *A History of Sanskrit Literature Classical Period*, University of Calcuta, Calcuta, 1962.
- Delevan. DELEVAN Perry Edward, *A Sanskrit Primer*, Columbia University Press, New York, 1936.
- Devī-Bhag-p. The Śrīmad Devī Bhāgawatam*, translated by Swami Vijnanananda, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1986.
- Dimmitt. DIMMITT Cornelio, J. A. B. van Buitenen, *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Temple University Press, Philadelphia, 1978.
- Durant. DURANT Hill, *La civilización de la India*, traducción de C. A. Jordana, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1952.
- Dyczkowski. DYCZKOWSKI, Mark S. G., *The doctrine of vibration: an analysis of the doctrines and practies of Kashmir Shaivism*, State University of New York Press, Albany, 1987.
- Embree. EMBREE Ainsline T., Friedrich Wilhelm, *Inia: Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, traducción de Antón Dieterich: Capítulos 1-13, María Isabel Carrillo: Capítulos 14-20, Siglo XXI Editores, México, 2006.
- Gajendragadkar. GAJENDRAGADKAR Pralhad Balacharya, *Kashmir: Retrospect and Prospect, part memorial lectures*, Univesity of Bombay Press, Bombay, 1967.

---

Garrat. GARRAT G. T., *El legado de la India*, traducción por A. J. Dort, Ediciones Pegaso, Madrid, 1945.

Garrido. GARRIDO Gallardo Migue A., *Teoría de los géneros literarios*, Arco/Libros, S. A., Madrid, 1988.

Gonda. GONDA Jan, *A history of Indian Literature, medieval religious literature in sanskrit*, Otto Harrassowitz Wiesbaden, Germany, 1977.

Gutiérrez. GUTIÉRREZ Ordóñez Salvador, *Comentario pragmático de textos literarios*, Arco/Libros, S.L., Madrid, 2000.

*Harivaṃśa. The Harivaṃśa, being the Khila or supplement to the Mahābhārata*, for the first time critically edited by Parashuram Lakshman Vaidya, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1969.

Hernández. HERNÁNDEZ Guerrero José Antonio, *Teoría y práctica del comentario literario*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cadiz, España, 1996.

Hurtado. HURTADO Albir Amparo, *Traducción y traductología: introducción a la traductorología*, Cátedra, Madrid, 2001.

*Man. "Indian History Sourcebook: The Laws of Manu, c. 1500 BCE"*, translated by G. Bulher, [Back to Indian History Sourcebook /Halsall History Web Sites Page](#), Paul Halsall June 1998.

Jha. JHA, Kalanath, *Figurative poetry in sanskrit literature*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1975.

Keith. KEITH Berriedale A., *A history of sanskrit literature*, Oxford University Press, London, 1956.

Kumari. KUMARI Ghai Ved, *The contribution of Kashmir to sanskrit literature*, in *Glimpses of Sanskrit Literature*, Editor A. N. D. Haksar, New Age international limited publishers, New Delhi, 1995.

*Rājat. KALHANA, Rājatarāṅgī: the saga of kings of Kashmir*, translated from the original Saṃskṛta and edited the River of Kings with a Introduction, Annotations, Appendices, Index, etc., by Ranjit Sitaram Pandit, Foreword Jawaharlal Nehru, Sahitya Akademi, New Delhi, 1968.

Kalipada. KALIPADA Giri, *Concept of poetry in indian approach: studies in sanskrit poetry and poetics*, Sri Madhab Lai Dutt, Calcutta, 1975.

*Kathāsaritsāgara. The Kathāsaritsāgara or Ocean of the streams of story*, translated from the original Sanskrit by C. H. Tawney, M. A., Published by Jain for munshiram manoharlal, New Delhi, 1968.

Kawthekar. KAWTHEKAR, P. N., *Bilhana*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1995.

- 
- Kholsa. KHOSLA Sarla, *Kṣemendra and his times: Socio-Religious and Economic History of Kashmir As Depicted by Kṣemendra*, Pratibha Prakashan, New Delhi, 2001.
- Keith. KEITH Berriedale A., *A History of Sanskrit Literature*, Oxford University Press, Amen House, London, 1956.
- Korbel. KORBEL Josef, *Danger in Kashmir*, Princeton University Press, Princeton, 1954.
- Kumar. KUMAR DE Sushil, *Ancient indian erotics and erotic literature*, Firma K. L. Mukhopadyay, Calcuta, 1969.
- Kunjunniraja. KUNJUNNIRAJA K., *Ānandavardhana*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1995.
- Liṅga-p. Liṅga Puraṇa, ancient indian tradition and mythology*, translated by A Board of Scholars and edited by Prof. J. L. Shastri, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1973.
- Lorenzen. LORENZEN David N., y Benjamín Preciado Solís, *Atadura y Liberación: Las religiones de la India*, El Colegio de México, México, 2003.
- Maitrā. Up. La ciencia del Brahman: once Upaniṣad antiguas*, traducción del sánscrito, introducción y notas de Ana Agud y Francisco Rubio, Trotta, Madrid, 2000.
- Macdonell. MACDONELL, Arthur A., *A history sanskrit literature*, Motilal Banarsidass Publisher, New Delhi, 2006.
- MBh. VYĀSA, Mahābhārata*, translated into English from original Sanskrit text by M. N. Dutt, Parimal Publications, New Delhi, 1988.
- MBh (1933). VYĀSA, Mahābhārata*, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar et ali, Bhandakar Oriental Research Institute, Poona, 1933.
- Mārkaṇḍeya-p. The Mārkaṇḍeya Puraṇa*, translated with notes by F. Eden Pargiter, B. A., Indological Book House, New Delhi, 1981.
- Mayoral. MAYORAL José Antonio, *Figuras Retóricas*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994.
- Mazumdar. MAZUMDAR Subash, *Who is who in the Mahābhārata*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1988.
- Monier. MONIER Monier Williams Sir, *A Sanscrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with special reference to cognate indo-european languages*, New edition, Greatly Enlarged and Improved with the collaboration of E. Leumann and C. Capeller et alli, Bharatiya Granth Niketan, New Delhi, 2007.



---

Montes de Oca. MONTES de Oca Francisco, *Teoría y técnica de la literatura*, Editorial Porrúa, México, 2000.

*Narasimha-p. Narasimha-Puraṇam*, sanskrit text, English translation and index of verses edited and translated by Joshi K. L. Shastri, Parimal Publications, New Delhi, 2003.

*Padma-p. The Padma Purāṇa*, translated and annotated by Dr. N. A. Deshpande, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1988.

Pattanaik. PATTANAİK Devdutt, *Mitología Hindú: Cuentos, Símbolos, Rituales*, traducción de Graciela Perillo, Editorial Kier, Buenos Aires, 2006.

CC. PIOVANO Irma, *Il Cārucaryāśataka di Kṣemendra*, in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata, Serie Orientalia Roma (LVI, 3)*, Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1988, pp. 1117-1142.

Raghavan. RAGHAVAN V., and Nagendra, *An introduction to indian poetics*, Macmillan and Company Limited, New Delhi, 1970.

*Raghuvamṣa. KALIDASA, Raghuvamṣa Mahākavya*, with Sanskrit commentary of Mallinatha, Chowkhamba Sanskrit Series office, Varanasi, 1961.

*RV. El Ṛgveda samhitā*, traducción, prólogo, notas y estudio analítico de Juan Miguel de Mora con la colaboración de Ludwika Jaocka, Editorial Diana, México, 1974.

Santerres-Sarkanya. SANTERRES-SARKANY Stéphane, *Teoría de la literatura*, Publicaciones Cruzó, México, 1992.

Schileberger. SCHILEBERGER Eckard, *Los dioses de la India: Forma, Expresión y Símbolo: Diccionario temático de iconografía hinduista*, traducción de Pedro Piedras, Abada Editores, Madrid, 2004.

*Śiva-p. The Śiva Purāṇa*, translated by a board of scholars and edited by Prof. J. L. Shastri, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1970.

Shivram. SHIVRAM Apte Vaman, *The Student's English-Sanskrit Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, 2006.

Shivram (2003). SHIVRAM Apte Vaman, *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, New Bharatiya Book Corporation, New Delhi, 2003.

Singh. SINGH Mean, *Subandhu*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1993.

Spear. SPEAR Percival, *Historia de la India*, volumen II, traducción de Horacio González de la Lama, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Thapar. THAPAR Romila, *Historia de la India*, volumen I, traducción de Horacio González de la Lama, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

---

Rām. VĀLMĪKI, *The Rāmāyaṇa, an epic of ancient India*, introduction and translation by Robert P. Goldman, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1984.

*Vāmana-p. The Vāmana Purāṇa with English translation*, edited by Anand Swarup Gupta and translated by Satyamsu Mohan Mukhopadhyaya et ali, all India Kashiraj trust fort Ramnagar, Vranasi (India), 1968.

VARADARĀJA, *The Laghukaumudi: A Sanskrit Grammar*, English version, commentary and references by James R. Ballantyne, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1981.

VIDYĀRATNA E., *Minor Works of Kṣemendra*, The Sanskrit Academy Osmania University, Hyderabad, 1961.

*Viṣṇu-p. Viṣṇu Purāṇa*, translated and edited by Sarma Srirama, Samskriti Samsthana, Bareilly India, 1971-1972.

Viñas. VIÑAS Piquer David, *Historia de la crítica literaria*, Editorial Ariel, Barcelona, 2002.

Warder. WARDER, A. K., *Indian Kāvya literature*, Vol. VI, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, 1992.