

CUANDO LOS REYES JUEGAN A LOS DADOS

WHEN KINGS PLAY DICE

Olivia Cattedra¹

CONICET- FASTA- UNMdP (Argentina)

Resumen: La concepción de la vida como un juego divino -lilah- es una noción relevante que atraviesa el mundo de la literatura india antigua. El símbolo de los dados se instala como un arquetipo de connotaciones cosmológicas, rituales, destinales y, naturalmente, lúdicas. En este trabajo comentaremos dos narrativas del ciclo épico del Mahâbhârata: los avatares de los reyes Nala y Yudhishthira. Ambos relatos muestran una estructura especular y comparativa cuya función es constituirse en un nuevo ejemplo sapiencial tanto en forma como en contenido.

Palabras clave: ÉPICA, AUTODOMINIO, DESTINO, LIBERTAD

Abstract: The conception of life as a divine game -lilah- is a relevant notion that crosses the world of ancient Indian literature. The symbol of the dice is installed as an archetype of cosmological, ritual, destiny, with a complex myriad of connotations. In this work we will comment on two narratives of the epic cycle of the Mahâbhârata: the avatars of the kings Nala and Yudhishthira. Both stories show a specular and comparative structure whose function is to become another example of pedagogical literature, in form as well as content.

Key words: EPIC, SELF CONTROL, FATE AND FREEDOM

[1] (ocattedra@gmail.com) es Licenciada en Estudios Orientales, Doctora en Filosofía especializada en Filosofía de la India por la Universidad del Salvador. Profesora de Filosofía de la China desde 1996-1999 (EEOrientales) Investigadora Independiente del Conicet en el Área de Filosofía Comparada e Historia de las Religiones, institución a la cual pertenece desde 1982. Últimos artículos: «Porfirio y la Alegoría de la Cueva de las Ninfas: antecedentes y proyecciones», en Actas del III Simposio Nacional de Filosofía Antigua, «Legalidad cósmica y legalidad Humana», La ceremonia de las Nagas, La educación del rey. Una relectura de «El rey y el cadáver» en el Medioevo hindú. Actualmente reside en Mar del Plata, Argentina.

1. Introducción: el símbolo de los dados en el mundo indio:

Cuando los reyes juegan a los dados agitan las *ûrmi*, las aguas del mar del destino, del *samsâra*²...¿porqué? Los dados, así como el cosmos, el tiempo y el destino pertenecen a un mismo campo de resonancias simbólicas según intentaremos mostrar.

El juego de dados practicado mediante una nuez especial o por un dado triangular atraviesa el espacio literario de la India antigua, y presenta un doble aspecto: una actividad ritual y obligación ceremonial en las castas altas, y una actividad vulgar y peligrosa para el hombre corriente.

Ya en el *Rg Veda* 10.34 encontramos uno de los más bellos himnos seculares del texto, vinculado al juego de dados, conocido como «El lamento del jugador». Se trata de uno de los himnos no religiosos más bellos del antiguo himnario³.....Los dados, así como el juego y las deudas con las que se asocia son aspectos peligrosos y destructivos para el hombre de bien, aunque simultáneamente, se instalan como una herramienta ceremonial en la consagración del rey.

Un primer símbolo de los dados es su aspecto cosmológico: en efecto, los dados registran la analogía con la doctrina de la asimilación ontológica⁴. De aquí su relación con el destino y en consecuencia con las enseñanzas referidas al tiempo, es decir, la doctrina de los *yugas*⁵, así como su conexión con el orden cósmico (*rta-dharma*⁶), y la «suerte», entendida esta como conexión con un orden superior.

[2] En el mundo indio, *samsâra* o plano de la vida cuyo efecto es el dolor según la exquisita definición de G. Tucci, es representado como un mar con tres clases de olas vibrantes y duales: hambre y sed, placer y dolor, frío y calor. Estas olas se denominan *ûrmi* y describen la totalidad de oposiciones que aquejan la existencia del hombre común

[3] P. Magnone. «I dadi e la scacchiera: visione indiana del tempo», En *Quaderni di Avallon*, 34/1995, pp. 73-86

[4] La doctrina *samvarga*, *Chând up*, 4.1.1: el golpe ganador asimila los golpes inferiores, refiriéndose a la analogía con las jerarquías ontológicas donde el estadio superior asimila al inferior.

[5] Cf. el estudio de L. González Reimann (2002)

[6] A. Bowles A. *Dharma, disorder and the policies in Ancient India: the âpaddharmaparvan of the Mahâbhârata*. Neatherlands: Brill, 2007. P. Magnone observa una diferencia entre *rta-dharma* que ningún otro autor indica: indagando en las raíces de los términos recalca la relación del radical DHR de *dharma* como «lo firme», y el radical de RTA vinculado a una «adaptación armónica», de ahí su conexión con el cosmos y el ritual. Ahora bien, Magnone da un paso más y señala que entre estos dos términos generalmente asumidos como sinónimos existe una sutil diferencia: «(*dharma*) acentúa la noción de aquello constituido y conformado con estabilidad» con particular referencia al ámbito ético-social. Cf. P. Magnone, «Rito e ascesi in India», p. 27, en I *Quaderni di Avallon*, No 31/1993, pp. 11-28, n. 34

P. Magnone⁷ advierte la conexión con el destino en función del carácter vibrante de los dados, cuyo nombre «colgantes» cual fruto del árbol, está directamente vinculado a la oscilación y vibración, la cual «penetra en todas las cosas». Volveremos sobre este particular.

Desde luego, tal oscilación no es ajena al quehacer del hombre, a la calidad cosmoteándriaca⁸ de su volición y accionar el cual reverbera en la preservación o pérdida de tal orden que, en términos «occidentales» nos recuerda y trae aparejado el tema de la buena o mala suerte. Es decir, por suerte entendemos aquel aspecto o variable derivada de la conexión con un orden cósmico superior –y su condición no personal– al que quizás pueda llamársele alma del mundo en su aspecto luminoso a estos ligados, y el plano del tiempo.

Antes de avanzar, es preciso reflexionar en términos del pensamiento indio: ¿qué es la suerte o a que podríamos definir como tal cosa? Para Occidente y desde lo etimológico, la palabra suerte se liga al latín *sortis* indicando una determinada división de las tierras de trabajo, de donde es aquello que toca y también *sortes* como dados y sus derivados en otro orden de cosas como sortilegio, etc. Entonces, podríamos pensar la suerte como la incidencia de un conjunto de factores desconocidos para la mente racional, e inexplicable bajo la mirada histórica y temporal. Por lo mismo, este tema nos reintroduce en el núcleo de la naturaleza del pensamiento indio.

Es decir, la cuestión de la suerte y el orden trae a la luz una conexión⁹ (en el sentido latín de conectar....) con causas que operan en otro nivel de legislación causal, invisible y desconocida para la mente concreta y muy posiblemente relacionadas con el alma¹⁰, con sus acciones pretéritas y con efectos suspendidos en el tiempo: el *apûrva*¹¹. Tales experiencias concretas, aunque improbables en el mundo común, ingresan en el dominio de lo desconocido, lo misterioso y por lo tanto de lo sagrado revelando, ade-

[7] Op. Cit.

[8] Noción planteada por R. Panikkar, *Espiritualidad Hindú*, Barcelona: Kairos, 1997

[9] Cf. Elena Diez del Corral Areta, «Sobre el modo, manera, suerte, forma y arte de conectar» en *Res Diachronicae*, vol 9, 2011, pp. 33-50

[10] Tanto la individual como la colectiva, descriptas en términos del espacio intermedio y al que el mundo indio se referirá a estas como la legislación de Varuna, cf. En Eliade, M. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Editorial Closas, 1979.

[11] Término técnico del ritual indio hindú que se refiere al lapso no temporal que media entre una acción ritual y su efecto, que desde luego tiene su reflejo en las cuestiones humanas. Tiempo en espera.

más, las asistencias de fuerzas superiores que exceden la responsabilidad, circunstancias y consecuencias de una moral común al estilo kantiana.¹²

La descripción de P. Magnone ofrece detalles sutiles que develan la naturaleza sagrada y mágica de los dados. Este autor nos describe los dados formados por las nueces del árbol *vibhdaka* «...dados que eran denominados *pravepas*, es decir, que cuelgan, como los frutos cuelgan de la rama del árbol; aun más, la raíz *vip* evoca el otro aspecto íntimo que es la vibración interna que anima a la *vipra*, los videntes, pero literalmente los vibrantes que entran en la esencia de las cosas...»¹³

Es en este contexto en que el juego de dados con su función ceremonial se añade al simbolismo real unido y resonante con las alternativas de la suerte y destino¹⁴ del soberano y, por supuesto, a la virtud de su carácter.

El *Atharva veda* 7.52.5 describe la partida con notable detalle, muestra el plano secular y cotidiano del juego y sus implicancias destinales: el juego queda delimitado espacialmente por círculos que se trazan alrededor de los jugadores, y el perdedor quedará encerrado en un círculo del cual no podrá salir hasta no pagar todas las deudas¹⁵

Sin embargo, el principio de la dualidad es complejo y no ofrece necesaria oposición¹⁶. Ambos aspectos del juego de dados se consideran más graduales que contradictorios: en efecto, la presencia ritual y ceremonial instala la dimensión del tiempo y su naturaleza dispersante que se muestra bajo la condición de «eterno retorno», aunque al modo de una espiral. Es decir, participando de un movimiento centrifugo que conduce al debilitamiento del orden cosmo- teándrico¹⁷. Los datos son símbolo de los *yugas* y de hecho, las cuatro caras del dado tradicional (una pirámide regular) llevan los nombres de las eras cósmicas.

Ahora bien, ese mismo movimiento, fuera de la contención del orden ritual y encarnado en acciones aleatorias de hombres comunes, sujetos a sus pasiones y en un claro movimiento anímico descendente, permite entender el aspecto vulgar del juego de dados. En ese caso constituye un camino de descarrío: el dado y su consecuencia: pérdidas y deudas que culminan en el cierre de un círculo que se torna psíquica y ma-

[12] E. Rivera López, «Responsabilidad y suerte moral. Circunstancias y consecuencias de la acción» en *Análisis Filosófico* XX, 2000.

[13] Magnone, ib p. 74

[14] Doniger O'Flaherty, W. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. California: Univ. of Berkeley, 1980.

[15] Mehendale, op. «The game of dice in ancient India». *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 51/52, 1991, pp. 153–156. JSTOR, www.jstor.org/stable/42930390. Cit. p. 153

[16] Panikkar. *Los dioses y el señor*. Buenos Aires: Columna, 1967.

[17] Cf.R. Panikkar, *Espiritualidad Hindú*, Op. Cit.

terialmente opresivo y estancado¹⁸. Ahí se apasionará el perdedor hasta lograr resolver su situación (representado por el pago de deudas). Este círculo cerrado aplica tanto al mundo de los bienes materiales comunes como a la dimensión *samsárica*¹⁹ y *karmica* de la vida. En los ejemplos que presentaremos, veremos el juego de dados como catalizador del destino en su doble acepción: *karma*, como destino inferior y fatal entendiéndose por esto sujeto al devenir aleatorio de fuerzas externas en el hombre ignorante, y como destino providencial o *dharma* para el hombre en búsqueda de sí mismo. Entre ambos se extienden relaciones y conexiones concatenadas de aspectos que invitan a contemplar, y uno de esos aspectos es el tiempo. Nuevamente, P. Magnone vincula el juego con el tiempo en correlación a la diosa y al símbolo del *ankuśa*²⁰ que es propio de Káli. Detrás de esta particular fusta se implica el cuidado de los pensamientos –peligrosos como un elefante desbocado– y de los desvaríos de la mente que, desde luego, desembocan en la calidad de la acción habilitante o represiva que ocurre contrayendo o dilatando el tiempo en el cual se despliega el destino del hombre.

2. El tema del juego de dados en el ciclo épico del *Mahâ-bhârata*:

En los siguientes párrafos comentaremos dos relatos del *Mahâbhârata*²¹ que, en cuanto a su forma muestran el estilo literario de encuadre retrospectivo propio de esta épica; y en relación al contenido desarrolla una de las tantas interpolaciones sapienciales que constituyen el núcleo pedagógico de la literatura clásica india.

El juego del primer ejemplo –Yudhisthira– será llevado a cabo en la corte y ante todos los sabios, maestros y parientes. Compartido y será convocado por un tío común a ambos bandos de príncipes, aunque simpaticizante de los príncipes oscuros. Se trata del tío Sakunî, a quien podríamos calificar de traidor. Sugestivamente, el nombre «Sakunî» designa al juego de dados en sí mismo. Este personaje hace su ingreso en la trama del relato y haciendo uso y abuso de sus cuestionables habilidades logra ganar a Yudhishtira varios golpes de dados y despojarlo de sus bienes en el siguiente orden: los bienes materiales, familiares y personales. Entre estos últimos, el príncipe apuesta y pierde a sus propios hermanos, los cuatro príncipes nobles, a sí mismo y finalmente a la reina Draupadî y en esa secuencia que desencadenará la ignominia y transgresión al orden que

[18] Las enseñanzas de Vidura en la noche del insomnio del rey ciego, cf. MBH V.51.33. allí se detallan las cosas y actividades que pierden al hombre.

[19] G. Tucci define el *samsâra* como: La dimensión de la vida cuyo efecto es el dolor; Tucci. *Teoría y Práctica del Mandala*, Buenos Aires: Dédalo, 1975. p. 82.

[20] Especifico para manejar a los elefantes.

[21] El juego de dados en MBH II.27; y la historia de Nala MBH III.32

reclamará la inevitabilidad de la guerra, que a su vez está determinada por una condición de orden cósmico²².

El segundo ejemplo se constituye en maestro del primero mostrando la necesidad y consistencia de un proceso de autoconocimiento que permite la persistencia en el ser a través de la adversidad.

3. El juego de Yudhishtira:

¿Quién es este príncipe? Rey y príncipe al mismo tiempo: por función lo primero y por naturaleza lo segundo es el hijo o encarnación del mismo dharma u orden cósmico. Su destino es realizarse como *Dharmarâjâ*: rey del dharma. En el plano de la narrativa se presenta como el mayor de los Pandavas, héroes del *Mahâbhârata*, épica del norte de la India. Su figura es axial al desarrollo del relato central al punto que toda una línea de investigación sobre esta épica considera que la trama de la narrativa gira en torno a la educación de este rey dharma quien, aunque arquetipo del rey, es decir, del hombre verdadero, presenta reiteradas vacilaciones en el cumplimiento de su deber, cosa que conduce a numerosas vicisitudes. La dualidad muestra otra de sus aristas y mientras que la diligencia es una enseñanza reiterada en relación a la sabiduría, la duda agota el tiempo de vida²³

He aquí cinco príncipes luminosos nacidos milagrosamente por intervención de las fuerzas mágicas de un mantra. Ellos rescatan el simbolismo de la luz, de la sabiduría, y, entre otros aspectos, del número cinco, vinculado a la naturaleza y a la tradición shivaita y sus connotaciones transformadoras, para encarnar el anhelo del restaurar la ley y el orden.

La noción de Dharma, central al desarrollo del pensamiento hindú se presenta como heredera del *rta* védico²⁴, enfatizando el orden ritual que sostiene el mundo y el modo recto de perpetuarlo, orden del cual se desprende la misma partida ceremonial de dados. En una época posterior es posible advertir distintos aspectos internos a la aplicación del dharma: un sentido arcaico que puede entenderse como la acción meritoria que en muchos casos excede la posibilidad humana, es decir, que muestra un *turning point* en el esfuerzo humano; y en un segundo momento, la acción organizada por las fuerzas ascéticas (del yoga) y virtuosas²⁵

[22] Dumezil se refiere a la purificación de la tierra

[23] Cf. *Mahâbhârata* V.61.33.70, según la edición de Van Buitenen, vol III. P. 259

[24] Cf. P. Magnone, op. cit. Este académico distingue matices entre ambas nociones.

[25] Hildebeitel, «On reading Fitzgerald's Vyasa», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 125, no. 2 (apr-jun 2005) pp. 241-261, p. 242

El conflicto tiene larga data y varias generaciones precedentes han perdido, ocultado o desplazado al rey verdadero²⁶ por una doble opción de herederos genuinos y falsos, a través de un despliegue dual que oculta el mecanismo del devenir. En la cuarta generación, y en ocasión del incremento de las tensiones que conducirán a la guerra, los príncipes son tentados por sus codiciosos e iracundos primos hermanos a fin de caer en una trampa que precipite la guerra y con ella, la destrucción y la apropiación definitiva del trono y la ciudad de Hastinapura. Para alcanzar este objetivo los Kurus, es decir los primos, deberán derrotar a los Pandavas en un territorio previo a la batalla, que es en el plano interior y anímico, ya que según las antiguas leyes de Oriente, a las que la India no escapa, la mejor batalla se libra en el ánimo del hombre. Así las cosas, los príncipes son convocados a jugar un sospechoso e inevitable juego de dados, que como ya se señaló, posee connotaciones mundanas pero también rituales.

El relato se desarrolla de la siguiente manera: A raíz de una suerte de enredos del destino, la corte del reino queda en manos del rey ciego quien a su vez la delega en su hijo mayor, el príncipe Duryodhana²⁷. Este, en complicidad con el cuestionable tío Sakunî conocen la debilidad, acaso la única vulnerabilidad, del príncipe Yudhishtira y lo invitan a jugar a los dados.

Agravadas las circunstancias que conducirán a la guerra, el mayor y más noble de los Pandavas, el rey Yudhishtira debe aceptar concurrir a la capital para enfrentar el juego.

Ahora bien, los dados estaban trucados mágicamente por el tío Sakunî... Una fuente no autorizada²⁸ nos sugiere que los dados en cuestión estarían hechos de los huesos del padre de Sakunî. Si así fuera, explicaría el hechizo: la materia de los mismos dados pertenecería a la naturaleza inherente del tío, y por este motivo, le responden.

El noble príncipe sospecha la trampa aun así no la puede evitar. Se queja (ésta es su costumbre y vulnerabilidad) de Sakunî. Atormentado por el conflicto y sabiéndose en camino a una trampa, el príncipe decide honrar la ley no escrita de obedecer a los mayores, así como la ética guerrera y accede a participar en el juego de dados, en plena conciencia que de este modo es solo una pieza en el tablero del destino. El príncipe comienza a perder, primero los bienes materiales, luego las tierras, sus otras posesiones, incluidos a sus cuatro hermanos y finalmente a sí mismo. En esa instancia

[26] Es ésta una de las tesis planteadas por Wolff Alonso, *Grecia en India*, con la cual coincidimos. Wolff Alonso F. *Grecia en la India: el repertorio griego el Mahâbhârata*. Madrid: Akal, 2008.

[27] Gitomer D (1992) «King Duryodhana: The *Mahâbhârata* discourse of sinning and virtue in epical and drama» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, no 2, jun 1992, pp. 222-232

[28] González Reimann, L. *The Mahâbhârata and the Yugas*, New York: Peter Lang, 2002.

Sakuní enuncia la pregunta fatal: «¿acaso no te ha quedado algo?» Si, le ha quedado la bella reina Draupadī, esposa común de los cinco hermanos.

Afirman los sabios²⁹ que el juego de dados conduce al mal. ¿De qué se trata el mal, cuando nos enfrentamos a una tradición de base no dualista (*advaita*) tal como lo es la India antigua? El tema es complejo. La metafísica clásica de la India —el *vedânta advaita*— propone una doble dimensión de realidad para entender estas paradojas: un plano es la esencia no dual en términos absolutos, otra es la dinámica de la dualidad/multiplicidad en el plano de lo relativo. La existencia humana y todo su ámbito de experiencia y vivencias transcurren en este último. Al respecto, W. Doniger le ha dedicado un estudio insoslayable³⁰. En este caso, es suficiente comprender lo siguiente: el mal es la consecuencia ética de la ignorancia y se concreta como la acción del hombre ignorante de la Realidad Suprema. En un segundo plano, la noción de mal a la que se refiere el príncipe adquiere un tono psicológico y debe ser considerada como una apreciación subjetiva de Yudhishtira dentro de su propio conflicto interno. En realidad, la partida de dados refleja a modo especular una situación determinada que ya está previamente planteada en el juego de fuerzas cósmicas en conflicto. Es decir en el ámbito lo sutil e ideal, y que se manifestará en el primer juego como la pérdida total: el reino, ellos mismos y su consorte.

4. La posibilidad de libertad individual:

En esta instancia se introduce un subtema nodal que hace a la esencia del pensamiento de la India y que es el problema de la libertad individual. Entra en escena la fuerza de lo femenino y la reina resolverá este problema merced a un acto de verdad. Esto es, un acto que obliga a la manifestación de las fuerzas del orden, en razón de la solidaridad ontológica de la verdad y el dharma. Así es como, en medio de las pérdidas materiales y externas los Pandavas recuperan una posesión fundamental: a sí mismos. Aun así, el exilio³¹ es inevitable.

La reina Draupadī es la última posesión que el rey Yudhishtira, su esposo, pierde en la partida de dados luego de perder a todos sus hermanos y a sí mismo. El ujier de la corte, perteneciente al bando de los oponentes, va en *búsqueda* de Draupadī al harem y la destrata cual una esclava. Es en ese momento en que la reina pre-

[29] Sermones didácticos como por ejemplo los de Vidura ya mencionados.

[30] Cf. W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. California: Univ. of Berkeley, 1980.

[31] En el exilio, lo monstruoso es más fuerte porque se opone al *humanitas*; por eso purifica y fortalece

gunta: ¿cómo es que mi esposo me ha perdido en los dados si ya se había perdido él? ¿Cómo alguien que se ha perdido a si mismo puede perder a otro que aun es libre y, además, esposa y reina? Sin respuestas, es arrastrada por los cabellos, semi desnuda y sangrando al salón del trono. Allí, que es además el vestíbulo donde los ancestros administran justicia y reinan, reitera su pregunta. Todos guardan un silencio ominoso, con excepción de Drona.³² Entonces, la virtuosa reina impetra fuerzas superiores, y asistida por la protección específica de Krishna, insiste en propiciar las fuerzas del ritual, unidas a su propia virtud y pone en juego el poder de la verdad, procediendo a impartir la enseñanza que sella como moraleja el episodio y que se refiere a las trabas del destino superior: Los nudos del dharma: «Quien es inquirido y conoce la respuesta aunque por temor, amor y ira no responde, anuda el dharma y cada nudo tarda un año en desatarse»

Gracias a tal intervención ceremonial, el ancestro común, el rey ciego³³ se da cuenta de la transgresión que compromete la salud de todo el clan y la premia con tres gracias. Ella acepta dos con las que recupera la libertad para sus esposos; el rey ciego añade la tercera gracia para liberarla a ella.

He aquí una moraleja que no se debe omitir: el destino providencial no se concreta en los hechos necesariamente a menos que se pongan en juego las fuerzas superiores del alma. Se debe estar a la altura de las circunstancias para que los ideales superiores ingresen en el devenir. Es menester la presencia (consciente o a veces inconsciente) de una fuerza volitiva que condense la posibilidad que mora en el plano de lo sutil y la decisión que precipita tal posibilidad concretándola como acción temporal. Por eso se habla de convocar las potencias que reflejan y traducen las mejores o más ordenadas posibilidades sutiles: integridad, el don de bien, la elevación y fundamentalmente, el coraje y el no temor.

En rigor, el episodio refleja una interfaz en la distancia que media entre karma y el dharma, la fatalidad y la providencia (en términos filosóficos occidentales), o lo condicionado y lo libre (desde la perspectiva psicológica), constituyendo así uno de los vericuetos del destino cuyas últimas causas permanecen desconocidas para el hombre común.

¿Qué ha hecho Draupadī para rectificar la situación? En lo esencial, apela a su ser más interno – el ātman, el uno sin segundo. Para su manifestación, acude al

[32] Personaje central al desenlace final, Drona no sólo es un maestro sino un maestro relativamente externo a la corte y con un nudo conflictivo personal en torno al desfasaje de los deberes de casta. Este desfasaje lo conducirá a su ruina: es Drona un brahmán experto en el arte de la guerra y por traición del padre de la reina Draupadī se ve obligado a ganarse el pan enseñando leyes *ksatriyas*, es decir, leyes de guerra con lo que traiciona su naturaleza.

[33] Vinculado simbólicamente a la encarnación del destino como *bhoga*, es decir, como la parte que toca para experimentar, cf. P. Magnone, *I Dadi* op.cit.; en un sentido similar al griego Moira.

ritual y mediante un gesto *vertical* convoca el descenso y la concreción de las fuerzas superiores para que éstas irradian su efecto ordenador, tal como corresponde metafísicamente a las leyes de un cosmos no dual. De este modo atrae sobre sí y su entorno fuerzas reguladoras del orden, que se expresan como augurios fatídicos ante el otro, es decir, el auditorio cómplice y transgresor. Y este escenario es captado rápidamente el rey ciego comprende la naturaleza del escenario desplegado y otorga a la princesa tres gracias buscando morigerar las consecuencias del agravio.

Aun cuando los príncipes Kauravas han logrado una victoria completa, deciden rematar la situación convocando un segundo juego de dados, con el que esperan (y obtienen) una demora del exilio disminuyendo el peligro de su retorno y venganza.

Puesto que ambas sesiones del juego de dados tienen lugar dentro de los límites de la ética *ksatriya*, se ven libres de la contaminación de un juego de dados vulgar. Consecuentemente la idea de que en este caso conduzcan al mal debe comprenderse desde la perspectiva parcial de Yudhishtira. En realidad, los dados permiten el desencadenamiento de la guerra que está respondiendo a un contexto de equilibrio cósmico en el que actúan muchos planos simultáneos:

La madre tierra está superpoblada, y la dualidad se expresará como purificación; desde esta mirada, los dados se constituyen en este caso en una herramienta de compensación dentro del equilibrio cósmico o dharma colectivo. Dicho de otros modos, el juego de dados será el instrumento mediante el cual los pandavas se encaminan hacia su destino más profundo que no es evitar la guerra, sino todo lo contrario ya que la guerra está determinada por la misma madre tierra³⁴.

En el relato individual, es necesario destacar distintas aristas que confluyen en el juego: Ya hemos indicado que el escenario es ritual y, a pesar de ello, Yudhishtira se ve debilitado por el condicionamiento emocional y psicológico. Consecuentemente, cede ante el predominio de sus planos inferiores –digamos que no supera la prueba en lo individual- y se comporta como un hombre vulgar perdiendo todo y a sí mismo: he aquí la convocatoria para una circunstancia nefasta que a su vez es neutralizada por el acto de justicia o acto de verdad, convocado por la reina Draupadî que sobrelleva su insulto, perdona, e impele la intervención de fuerzas auspiciosas superiores que desde el eje y el centro restauran el orden que la vulgaridad de Yudhishtira habían descompensado. Aun así, ambos movimientos deben contemplarse como un reacomodamiento de potencias dentro de un marco más amplio que es el establecido por la Madre Tierra³⁵.

Al insistir en el símbolo del dado como instrumento del destino verificamos que es un tema reiterado en el mundo indoeuropeo. Otros autores ven en el formato

[34] BG XI:33 ss. todos ellos ya están muertos, este discurso es retomado por Arjuna en relación al *ksatradharma*, en Hildebeitel, A. *On Reading* p. 253

[35] Wulff Alonso, op. cit.

del dado cuatro caras (una pirámide de base regular). El número cuatro es un símbolo de la totalidad. En la India encontramos, los cuatro estados del ser conjugados a través de caras que se denominan curiosamente «ojos»; los cuatro Vedas, las cuatro metas de la vida, los cuatro estadios del hombre, etc. La cuaternidad da cuenta de todas las posibilidades del orden cósmico-ritual. Por lo tanto, el juego propone una resonancia y analogía con la situación tornándose un espejo de esta. Dicho de otro modo, la cuaternidad como totalidad habilita el estado de ser y situación correspondiente bajo la forma de «destino, mostrando las instancias de (semi) realidad de la que participa en un momento determinado cada individuo en su coyuntura dada. Así, los dados se constituyen en una conjunción determinativa del mundo en el que se configuran y como un exponente del momento en que se han echado. En una perspectiva de la psicología profunda, podría comprenderse en paralelo a la noción junguiana de sincronicidad o «coincidencia significativa», sincronicidad detrás de la cual, agrega E. Zolla es posible advertir la latencia de una verdad profunda.

Así, en el caso de Yudhishtira se muestra la conjunción de su situación individual con el orden cósmico prevaeciente en ese momento, y sin perder de vista el simbolismo del príncipe como el hijo o encarnación del principio del dharma: él está destinado a encarnar al *dharmarâja*.

A lo dicho se suma el nombre del golpe ganador: *krita*, de la misma raíz KR, que significa lo hecho, lo actuado, lo realizado, la acción, raíz de la que derivan términos complejos como karma que antes de ser destino es la acción cosmoteándrica necesaria al orden *rta* y su devenir, dharma, que desembocará finalmente en su significado de muerte como la frontera final del destino encarnado.

En efecto, la noción de dharma concebido como uno de los fines o metas en la vida del hombre (*puruṣa artha*) remite a la idea ya mencionada al inicio, de «parte o porción» que cada hombre debe cumplir en la vida. La dimensión social es excedida y complementada por todas las esferas de su accionar que hacen al orden colectivo. La función supera y abarca al individuo y su comunidad. Zaehner explica: «...el karma humano no es más que una fracción del karma del universo y esta totalidad del karma está regulada por el destino ...hay manifestaciones de la ley que gobierna la armonía cósmica...no encontramos aquí la separación entre lo divino, lo natural y lo humano, sino una metafísica universal y dinámica que las une...»³⁶.

Advertimos una resonancia con otra clave del mundo indoeuropeo: W. Otto nos recuerda: «...la Moira es un dominio del destino y de la muerte cuyo nombre quiere decir adjudicación, suerte o parte...»³⁷Y así es como

[36] Zaehner R. *L'Hinduisme*, Viena: Desclée de Bouver, 1974, p. 127.

[37] Otto W. *Los dioses griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1976, p.222

el juego de dados de Yudhishtira desencadena inevitablemente la guerra fatal aunque necesaria y destinal.

5. El caso de Nala

La historia de Nala y Damayantî es uno de los relatos «encuadrados» y retrospectivos de la épica. Se narra dentro del episodio del incendio de la casa de Laca durante el exilio. En efecto, uno de sus refugios será una casa de Laca que es incendiada a traición por los príncipes malvados. El sabio tío Vidura los salva, pero Yudhishtira recomienza con sus persistentes lamentos. En ese contexto Vidura lo insta a no quejarse y para aleccionarlo le relata la historia de otro rey aun más desgraciado que él, Nala, quien resuelve sus situaciones sin quejas y con mayor fortuna. El episodio continua el modelo literario del encuadre como una caja de sorpresa dentro de otra, provocando una reflexión en espejo tanto desde el punto de vista narrativo cuanto desde sus implicancias filosóficas³⁸.

Ambos reyes recuperaran sus respectivos reinos, sin embargo, uno de ellos lo hará con felicidad y el otro con dolor. ¿ Por qué? Una de las respuestas se encuentra en la actitud quejosa en sí misma, que resuena con espacios psíquicos inferiores: tal la auto conmiseración y la falta de autodominio que conduce a la pérdida de sí mismo y a vacilar en cumplir con sus funciones regias. El punto culminante de tal calamidad, como ya hemos visto, es la pérdida de su dama y su reina, casi en un lenguaje ajedrecístico.

Por el contrario, Nala y Damayantî constituye la gran historia de amor del folklore indio que pervive a través de diferentes formatos y recensiones, aunque en este caso nos concentremos en la fuente primera que es la épica: su fuente y versión más antigua se encuentra en el *Vanaparvan* del *Mahâbhârata*.

He aquí una unión, un matrimonio sólido, de mutua elección y amor, interferido por fuerzas psíquicas hostiles (que ingresan por los dados trucados) el amor, la veracidad, la confianza y la inteligencia los liberan; esta pareja se basa en la profunda unión e incluso identidad de su mente superior.

El romance de Nala comienza cuando Damayantî baja a entretenerse en un lago donde tiene un encuentro con un cisne sagrado que se alimentaba solo de lotos azules, pero al que atrapa con su vestimenta. El cisne, a cambio de recuperar su libertad le cuenta la existencia de un noble príncipe que sería adecuado para ella, apto para una «unión de iguales». Y Damayantî comienza el romance comunicándose a través de un muy peculiar mensajero : un cisne sutil³⁹, símbolo de la diosa de la pureza

[38] Hildebeitel A. *Rethinking the Mahâbhârata*, Chicago: Univ. of Chicago, 2001, pp. 217, 236

[39] *Hamsa*

y sabiduría: Saraswati. Identificando rápidamente la experiencia que los une, es decir el amor, ambos se entregan a la consecución de su unión mediante la organización del *svayambara* de Damayantî.

Se trata de un torneo en el que se presentan los aspirantes a la mano de una dama para que esta los observe y elija. En este caso el encuentro estaba consumado y el torneo era una mera formalidad. De antemano la victoria del príncipe Nala estaba asegurada por la clara intención de los contrayentes... sin embargo, el destino se entrometió. En medio de la ceremonia, los dioses deciden poner a prueba a Damayantî y ella, ajustándose a lo que experimenta como verdad, ratifica su elección: los dioses la premian «Nosotros te obedeceremos y acudiremos aun cuando solo nos pienses, oh, tú qué dices la verdad...»⁴⁰.

No todos quedaron satisfechos: otros dioses, inferiores y habitantes del espacio intermedio⁴¹, los «*lokayatas*», ocho regentes del espacio, se ofenden pues la noble Damayantî elige a un mortal y no a ellos, en consecuencia deciden intervenir tratando de separar a la pareja.

El motivo son los celos. Los regentes del espacio no pueden admitir la decisión de la bella princesa. Y así se presenta un ejemplo del tema de la envidia de los dioses.

Para vengarse, envían a dos mensajeros a enredar los eventos. Y una de sus consecuencias es la introducción del tiempo a través de dos personajes, Kali y Dvapura que portan los nombres tanto de los *yugas* como de las tiradas más desfavorables de los dados, tiradas que son consideradas de mala suerte. Estos pérfidos mensajeros intervendrán tomando posesión de Nala y de su hermano y para ingresar en ellos necesitan encontrar una fisura en su psiquismo. Kali busca un punto débil en Nala: al hallarlo, lo posee confundiendo su intelecto.

Por su parte Dvapura toma posesión del hermano de Nala, el noble Pushkara. En el devenir de los eventos de ambos personajes poseídos y confundidos y por tanto, fuera de sí mismos, se ven incitados a incurrir en otro juego de dados cuyo objeto será disputar la posesión de un toro que era de propiedad de su hermano y al cual desea conseguir.

En este episodio y a diferencia del anterior, el tema de la posesión psíquica es predominante. Los traidores no son parientes, sino fuerzas intermedias, psíquicas, las que adquieren distintas funciones. Finalmente serán el subterfugio a través del cual, como un juego de mascarar, la veracidad se opaca dando lugar a la confusión y el engaño.

[40] Lorenzen-Devalle, trad. «Nala y Damayantî», en *Estudios de Asia y Africa*, vol. XI, 1976, no. 1, pp. 34-47. p. 38

[41] Es decir, del plano psíquico, dual por naturaleza.

En efecto, hay muchas «posesiones» en el relato: durante el cortejo inicial Nala es poseído por el cisne; luego por Kali, por Dvâpara, y por los mismos dados, aunque Damayantî solo por el cisne.

Ahora bien, este no es un dato menor, este cisne es un *hamsa*, y su función se conoce gracias a la épica del sur, el *Râmâyana*. «Si tenemos en cuenta que este *hamsa* representa los vuelos más altos del espíritu, es decir de Brahmâ como el alma superior que transmigra, su forma de posesión quizás sea el sonido respiratorio de su propia auto reconocimiento: *so'ham, so'ham* «yo soy esto, yo soy esto», sonido que según sugieren las escenas de la épica, se encuentra a través del amor de otro, como un eco. El «yo soy» es una aseveración ontológica. Nala será la voz y eco tanto para filósofos como para amantes: Yudhishthira y Draupadî incluidos»⁴². Asimismo, el símbolo del cisne indica la presencia de la sabiduría en tanto que asiento de la diosa Saraswati y muy especialmente, a través de la función del discernimiento.

La unión de Nala y Damayantî es tan perfecta que supera a la de Siva y Parvatî.

Y la instancia ontológica entre las dos parejas difiere; en un caso, el de Yudhishthira, cada uno es o podría llegar a ser la mitad del otro y siempre teniendo en cuenta la poliandria básica del conjunto; en el otro caso Damayantî y Nala confluyen en una experiencia de unidad del ser bajo el aspecto de mismidad. Yudhishthira y Draupadî pueden unirse y de hecho se unen. Nala y Damayantî son Uno y lo Mismo.

Regresando al relato, otra vez el escenario del juego de dados en cuyo transcurso Nala, bajo efectos de un hechizo pierde todo, excepto a su esposa. Ambos hermanos están, repitámoslo, poseídos. Su hermano le desafía: «Si no apuestas a tu esposa, vete entonces de este país mío acompañado por ella».

Y la pareja parte. Los hombres del rey los acompañan hasta la frontera del país.

El comentador se lamenta: «¡Qué lástima! Si Nala, en la condición en que lo puso Kali se encuentra de este modo, ¿Qué podría decirse de otros seres que son como gusanos comparados con él? ¡qué terrible es el juego, sin justicia (*dharma*), sin piedad; la causa de miserias aun de verdaderos sabios reales, el oficio de Kali y Dvâpara...»⁴³

Una vez en la lejanía, y agravadas las circunstancias de su exilio, Nala decide proteger a su esposa y toma previsiones en silencio. Sin que la reina lo advierta, la orienta geográficamente...y esa noche, durante el sueño y con todo pesar, Nala la abandona confiando que ella podrá encaminarse hacia el reino de su padre cosa que, a pesar de algunos contratiempos y pruebas, así ocurre. Aun en las peores circunstancias Nala no descuida a Damayantî. Su abandono no es cobardía o traición, sino todo lo contrario, una prudente y sabia protección; por su parte, Damayantî mantiene la fe

[42] Cf. Hildebeitel, A. *Rethinking...* p. 221.

[43] Cf. Lorenzen-Devalle op. cit. p. 40

en su esposo a pesar de todo, no vacila en confiar en la naturaleza superior del vínculo y transita el resto de su camino, protegida por su castidad.

Por su parte Nala, sigue su camino en el bosque donde tiene un oportuno encuentro con el rey de las Serpientes a quien libera de un problema. Como agradecimiento lo muerde: Nala, que ha liberado del peligro al rey serpiente, lo lleva en brazos durante el rescate. El rey le pide que se adelante «diez pasos más»... diez, en sanscrito significa «*daśa*» y esta palabra también significa «muérdeme». En realidad, mediante la estratagema el rey muerde a Nala quien así lo requiere enredado en el juego de palabras. No se trata de una traición ni trampa, sino de una liberación encubierta. El mordisco no daña a Nala, aunque si abre un espacio que prepara el camino para que su desfavorable huésped Kala, quien aun lo posee parcialmente, es decir, lo habita pero no lo domina, se verá obligado a abandonarlo en un determinado momento. A esta promesa se suma otro don: el rey serpiente le ofrece ciertas prendas mágicas mientras que su apariencia externa se ve deslucida y afeada ya que «...la fealdad es conviene para vivir en secreto y para el éxito de los propósitos grandes. Toma este par de prendas llamadas «purificadas por el fuego». Si te las pones obtendrás nuevamente tu hermosa apariencia...»⁴⁴

La liberación final de este estado de «posesión»⁴⁵ que sufre Nala será efectivizado cuando aprenda y conozca determinadas cuentas, relaciones numéricas, estructuras armónicas, que hacen al «corazón del dado». El conocimiento es liberación. Un paso más en el relato encuentra a Nala en camino a Ayodhya reino en el cual se refugia cubierto por las prendas que lo disimulan y oficiando de cocinero y cochero. Así traba relación con el rey R̥tuparna.

El giro del relato nos muestra un nuevo *impasse* en la resolución del conflicto, otra intromisión de demoras temporales que reflejan, claramente la relación tiempo –destino. En efecto, Nala debe aun transitar aspectos de su karma el cual debe quemar para entender.

Mientras tanto, Damayantî había encontrado asilo en un reino vecino al cual llegan enviados de su padre que la reconocen y rescatan, iniciando al tiempo la búsqueda de Nala. Por su parte éste había llamado la atención del rey R̥tuparna por sus conocimientos, quien le dice: «...ah, sí me otorgas el conocimiento de los carros, yo te daré el conocimiento de los dados mediante el cual los dados te obedecerán y además obtendrás el conocimiento de los números...»⁴⁶

[44] Cf. Lorenzen-Devalle, op. Cit. p. 43

[45] Cf. Hillebeitel op. Cit. p. *Rethinking...* 220

[46] Cf. Lorenzen-Devalle, ib, p. 45

Luego de muchas aventuras, el noble rey logra llegar disfrazado a casa de sus suegros y con algunas circunstancias, se reconocen, reúnen, recuperan el reino y retoman su felicidad.

6. Las conclusiones

Ambos relatos evocan en el alma preguntas y respuestas cuya dinámica incita la reflexión necesaria para inducir la maduración espiritual del hombre. Y tal proceso ocurre en términos de la posibilidad del trabajo interior que cada ser se otorgue a sí mismo. Es decir, debe considerarse en este caso un refinamiento no volitivo, sino comprensivo, del autodomínio como espacio de articulación entre la libertad y la fatalidad⁴⁷.

Dicho en otros términos, ¿qué mensaje y enseñanza porta este relato «espejo» que le es referido al rey quejoso durante su exilio? ¿Quién es quién en la narración? ¿Quién es Nala y qué transmite a su audiencia, es decir, Yudhishtira y Draupadí? Evidentemente el estado espiritual de una y otra pareja no es idéntico y la segunda sirve de ejemplo para levantar la moral e instruir espiritualmente a la primera

Yudhishtira es príncipe que intenta ser rey, el héroe a prueba, jaqueado por su humanidad que acecha mediante dudas e inseguridades obstruyendo el cumplimiento de su svadharma. En Yudhishtira se advierten aspectos psicológicos que interfieren con su desarrollo espiritual, y así se lo observa inclinado hacia la debilidad de carácter. Dicho de otro modo: es su falta de disciplina en la conducta que provoca la predominancia de la naturaleza humana antes que la divina.

Por el otro lado, Nala es un rey en toda su compostura. No que quiere o intenta o trata de ser rey: es el rey. Conoce, y asume el simbolismo y la responsabilidad regia. Su carácter no vacila.

El escenario común es el juego de dados, y según el simbolismo de estos se encuentran en posición de jugar con el destino y el tiempo. Ambos pierden sus reinos, encuentran inconvenientes con sus esposas, pierden a una y deben abandonar a la otra; en los dos casos el principio de lo femenino actúa como mediador y gracias a las reinas y por distintos senderos, ambos son liberados y recuperan sus reinos. El carácter del rescate difiere tanto como el modo de trato hacia lo femenino: uno con guerra y dolor y el otro con felicidad y paz. En ambos casos, el juego de dados vehiculiza las alternativas que convocarán el destino final.

[47] Estar sujeto a crisis de consecuencias aparentemente externas o a causas imperceptibles.

Ambos héroes son atacados por las fuerzas inferiores del alma con una notoria diferencia:

En el caso de Yudhishthira, él se ve aquejado por la emoción compulsiva del juego que se desata desde su *propia* interioridad, es decir, desde los estratos interiores de su alma, que se vuelca en el movimiento turbulento de sus pasiones ante las cuales, desde luego, es pasivo. El costo de tal desconcierto es a ser expulsado hacia un exilio en el cual deberá purificarse y fortalecerse.

En el caso de Nala éste se ve atacado por la posesión de fuerzas demoniacas que en realidad están representando fuerzas inferiores del alma *colectiva* o aun, cósmica (la envidia de los *lokayatas* o seres del espacio intermedio que es el paralelo al alma en el hombre). En este caso, la posibilidad de la libertad se refleja como la no pérdida del autodomínio y la perseverancia en el camino de la rectitud.

La acción de estas potencias internas y externas, particulares y colectivas, se refleja en el trato y consideración por ambas esposas – que representan sus propias fuerzas, es preciso recordar en este aspecto la noción de la india profunda de la energía de lo femenino en la dimensión ontológica y las fuerzas del matriarcado en el plano antropológico- de modo diferente.

En el centro del conflicto, la posibilidad de no perderse a sí mismo en épocas infaustas es crucial porque ese será el límite entre la libertad y la fatalidad. En este ejemplo el no perderse se expresa a través de la intensificación del trabajo interior, cosa que Yudhishthira no hace. Ante la adversidad fáctica resulta imprescindible apelar a la presencia del misterio de las causalidades superiores del plan divino en general, así como los usos de la adversidad en lo particular, no enojarse con el mundo y permanecer fiel en el camino de lo virtuoso, de lo noble y recto. En ese sentido, Hildebeitel refuerza: «...filosóficamente, parece ser que el punto es que si solo el ser interior conoce a Nala, cada ser debe conocer a Nala en sí mismo. Textualmente, el juego de señales, ecos y espejos es realmente un juego a través del cual los poetas nos brindan a Nala para permitirnos comprendernos a nosotros mismos y a todos los lectores del mismo modo en que los Pándavas y a Draupadî pueden –y deben– reflexionar sobre ellos mismos...»⁴⁸

¿Qué ocurre con las esposas? Draupadî cuestiona a su esposo y mantiene su libertad esencial. Efectivamente, Draupadî es una de las formas de la Diosa⁴⁹. El caso

[48] Cf. Hildebeitel *ib. Rethinking...* p. 236

[49] El trabajo más completo sobre *The cult of Draupadî*, en dos volúmenes se lo debemos a A. Hildebeitel.

de Damayantî la presencia de la divinidad no es tan clara, salvo que recordemos la posesión del cisne, que en todo caso representa un principio de sabiduría. Damayantî ejerce el contentamiento: dócil ante sus circunstancias y no pierde de vista ni vacila en su fe.

Draupadî ama y honra con sinceridad a sus cinco esposos, aunque no es una historia de amor en el sentido romántico y espiritual. La unión entre Nala y Damayantî es más que un encuentro de almas (plano psíquico): es una identificación en el ser. Ellos dan lugar a la experiencia de mismidad y que en todo caso supera la unión de opuestos o complementarios; por eso, cuando Nala no abandona a su esposa al mismo tiempo no se pierde a él mismo.

Otro aspecto, más dinámico y relativo, de la unión y unidad se manifiesta entre los hermanos Pandavas: a pesar de sus mutuas recriminaciones permanecen unidos, y nuevamente el espejo transformado en eco resuena internamente y revela que, por otro lado, no solo es el amor los que lo mantienen unidos a los Pandavas, sino que detrás del efecto ontológico del amor hay otra sorpresa y esta tiene que ver con el conocimiento oculto del sí mismo en el corazón.

La experiencia del amor, eje destinal inescapable, adquiere en el mundo oriental un énfasis diferente de occidente y es que motiva el autoconocimiento y con el provoca la intervención de las fuerzas superiores del alma –en el relato será el cisne que posee a Damayantî o el acto de verdad que convoca Draupadî- y que convocaran y evocaran el orden. Dicho de otro modo: así como el desorden es motivado por la intervención de fuerzas inferiores, la posibilidad de rectificación tiene que ver con la concurrencia de fuerzas superiores: ni el alma está al alcance de los débiles, ni el amor es para cobardes.

Bibliografía

- BOWLES A. «Dharma, disorder and the policies in Ancient India: the âpaddharmanparvan of the *Mahâbhârta*». Netherlands: Brill, 2007.
- CATTEDRA O. «Educación en la épica. Los discursos sapienciales del *Mahâbhârata*», In Itinere, revista On Line, Univ. FASTA; vol 7, 2017, no.1 Mar del Plata
- DIEZ DEL CORRAL ARETA, E. «Sobre el modo, manera, suerte, forma y arte de conectar» en Res Diachronicae, Vol 9, 2001, pp. 33-50
- DONIGER O'FLAHERTY, W. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, California: Univ. of Berkeley, 1980.
- ELIADE M. *Imágenes y símbolos*, Madrid: Ed. Closas. 1979.

- GITOMER D. «King Duryodhana: The *Mahâbhârata* discourse of sinning and virtue in epica and drama» en: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, no 2, jun 1992, pp. 222-232
- GONZÁLEZ REIMANN L. *The Mahâbhârata and the Yugas*. New York: Peter Lang, 2002.
- HILTEBEITEL A. *Rethinking the Mahâbhârata*, Chicago: Univ. of Chicago, 2001.
- HILTEBEITEL, A. «On reading Fitzgerald's Vyasa» , *Journal of the American Oriental Society*, vol. 125, no. 2 (apr-jun 2005) pp. 241-261, p. 242
- HILTEBEITEL, A. *The cult of Draupadî*, vol. I y II, Chicago: Univ. of Chicago, 1988.
- LORENZEN-DEVALLE , trad. «Nala y Damayantî», en *Estudios de Asia y Africa*, vol. XI, 1976, no. 1, pp. 34-47.
- MAGNONE P. «I dadi e la scacchiera: visione indiana del tempo», en *Quaderni di Avallon*, 34/1995, pp 73-86
- MAGNONE,P. (1993) « Rito e asceti in India», en *I Quaderni di Avallon*, No 31/1993, pp. 11-28
- MEHENDALE, M.A. «The game of dice in ancient India» *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 51/52, 1991, pp. 153–156. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/42930390.
- OTTO W. *Los dioses griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- PANIKKAR R. *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires: Columba, 1967.
- PANIKKAR, *Espiritualidad Hindu*, Barcelona: Kairos, 1997.
- E. RIVERA LÓPEZ, «Responsabilidad y suerte moral. Circunstancias y consecuencias de la acción» en *Análisis Filosófico* XX, 2000.
- WOLFF ALONSO F. *Grecia en la India: el repertorio griego el Mahâbhârata*, Madrid: Akal, 2008.
- ZAEHNER R. *L'Hinduisme*, Viena: Desclée de Bouver, 1974.

