

Olivia Cattedra

La educación del rey. Una relectura de “El rey y el cadáver” en el Medioevo hindú

Resumen: *El presente artículo se basa en un relato que pertenece al universo de la India medieval: el Brhat-Kathâsarît sâgara. En esta colección, y bajo el arquetipo del rey, analizaremos la narración de las andanzas del monarca quien como representante y responsable del destino colectivo debe cumplir la misión de profundizar refinadamente su autoconocimiento revisando sus estructuras axiológicas y sus fundamentos metafísicos. De este modo logra concretar su destino y, a través de él, constituirse en ejemplo y modelo para el hombre actual aquejado por un mundo desorientado jaqueado por la postmodernidad.*

Palabras clave: *Ascetas siniestros. Destino. Justicia.*

Abstract: *This article is based on a story that belongs to the universe of medieval India: the Brhat-Kathâsarît sâgara. In this collection and under the archetype of the king we will analyze the narration of the wanderings of the monarch who as representative and responsible for the collective destiny must fulfill his personal mission, which means the search of his deepest self-knowledge; and this will require a redefinition of his axiological structures and his metaphysical foundations. In this way he will realize his destiny and through it he might become an example and model for the current man afflicted by a disoriented world hacked by postmodernity.*

Keywords: *Sinister ascets. Destiny. Justice.*

Este escrito se refiere a un ejemplo de la literatura secundaria del medioevo hindú y sus proyecciones pedagógicas. Se trata del relato del Rey y el Cadáver, el cual aparece dentro de la colección conocida como el *Kathâsarît sâgara* (Speyer, 2010). El relato central versa sobre la educación del rey, entendida en términos socráticos: el conocimiento de uno mismo como requisito fundamental para el cumplimiento del destino superior, *-dharma, svadharma-* que se ha venido a realizar en esta vida.

La figura del rey (Duncan, 1976), propone una doble perspectiva: el rey en sí mismo y, con mayor precisión, el rey como arquetipo, es decir, como un modelo y ejemplo para el hombre verdadero. De hecho, una fuerte tendencia entre los estudiosos de la India sostiene que la totalidad de las enseñanzas transmitidas por medio de la interpolación sapiencial en la épica del *Mahâbhârata*, están destinadas a la educación del rey Yudhishtira (Fitzgerald, 2003), quien además ostenta, en su progenie simbólica, ser hijo del mismo Dharma y por tanto su encarnación concreta.

Una de las connotaciones de tan regia posición es la no tan feliz portación del karma colectivo, el cual deberá asumir y liberar ajustándose a su *dharma*. En efecto, *karma* y *dharma* constituyen las dos caras de una misma moneda, siendo el *karma* el aspecto predeterminado y condicionado en tanto que el *dharma* constituye la función a través de la cual la libertad haya su expresión en un individuo o situación particular.

La imposición colectiva de rey es un tema ampliamente desarrollado por el pensamiento y la literatura extremo oriental; y en la India ha sido una constante que, en épocas modernas ha sido reformulada por R. Tagore, quien presenta dos sugestivas obras teatrales donde la figura del rey es fundamental para comprender el camino de conocimiento: *El rey del salón oscuro*, y *El rey y la reina*.

Desde luego, la narrativa pedagógica oriental ha encontrado su camino hacia la Europa cortesana que, a pesar de la evidente modificación propia de la difusión, ha llegado a influir en distintos grados, incluso en los cuentos de hadas que siguen inspirando escrupulosas investigaciones de orden antropológico, pedagógico, psicológico y metafísico.

En la producción oriental original, así como en sus derivaciones e influjos medievales y modernos de occidente, se advierte la consistencia de su intención pedagógica perdurable, en especial a través de la estructura mítica y símbolos, propios de esta clase de literatura y que aportan enseñanzas altamente formativas para la maduración espiritual, axiológica y psicológica del hombre actual.

La época de nuestro relato es la India medieval, mundo complejo y profundo, en el que confluyen diversas culturas: hindúes, budistas, musulmanas y nativas. He aquí el mundo de los *purāṇa*, al que se le suma una famosa tradición narrativa hallada en el Medioevo y que se expresa a través de distintas y maravillosas compilaciones¹. La colección denominada *el océano del río de los cuentos*, o *Kathāsarītsāgara*, o más propiamente el *Brhat-Kathāsarītsāgara*. Se trata de un ejemplo temprano de las colecciones conocidas como cuentos eslabonados que, junto con los cuentos contextualizados, existen con anterioridad a la conformación de la narrativa propiamente dicha (Zvelebil, 1997).²

En este caso, consiste en una colección recopilada por el brahman Somadeva hacia el s. XI-XII en torno a una fuente perdida. Somadeva dedica su composición a la reina Suryavati de Cachemira, piadosa dedicada al estudio devocional, para que pueda encontrar solaz y distracción de sus estudios científicos (Van Buitenen, 1959). Un erudito francés, Félix Lacôte (1906) halló

un manuscrito anterior, posiblemente del s. VIII aproximadamente, bien preservado en la zona del Nepal con el nombre del *Brhat-Kathāślokaśamgraha*. La fuente original, el *Brhatkathā*, habría sido escrita por un mítico sabio, Guṇāḍhya, “Rico en virtud”, en una lengua vernácula del norte de India, su receptor no es tanto el brahman sino el comerciante. Esta orientación es muy interesante porque, por un lado, se aleja del objetivo primordial de la educación de la India antigua —que era específicamente espiritual y religioso— (Scharfe, 2002, 47 y ss.), y por otro plantea el auditorio de la colección como una sabiduría mundana para hombres terrenales —y eventualmente heroicos— que guardan en su interior la vigencia de un horizonte de valores espirituales arraigado en el *caturvarṇasramadharmā*.

Desde luego estos valores rondan en torno a la liberación del sufrimiento, el propósito de la vida, el camino de la devoción, el servicio, el conocimiento y, desde luego, el amor. Por ejemplo, la noción del amor ideal y romántico está cubierto por un velo de “realidad concreta”, y los esfuerzos de los héroes se dedican, más bien, a la búsqueda de los bienes “en los tres mundos”, es decir; bienes terrenales, anímicos y espirituales.

Dada la continuidad metafísica implícita que atraviesa la tradición hindú, se advierte cómo, por ejemplo, los bienes materiales han sido considerados como la expresión material de otros bienes más preciosos o elevados que son los espirituales.

La misma regla explica la rica y opulenta ornamentación arquitectónica, en especial de los templos. Además, la diosa de la riqueza es Lakṣmī, la esposa o forma femenina del dios Viṣṇu, el que protege. Esta diosa, se encuentra acompañada por un búho o lechuza, muy semejante a la Atenea griega y con el mismo significado: la riqueza sin sabiduría es destructiva, según Śaṅkara³. En el mismo sentido, los bienes recibidos constituyen un don cuya administración está sujeta a la sabiduría que siempre tiende al Bien común, en la medida en que la esencia de la sabiduría es el reconocimiento de la unidad y la disipación de la ignorancia que “apropia y separa”. Aun como veremos enseguida, para Van Buitenen esta búsqueda de la riqueza mundana se presenta en una inserción histórica pertinente, y por consiguiente,

su trasfondo y simbolismo espiritual no resulta un dato aleatorio, y el consiguiente rigor encamina todo un conjunto destinado al hombre auténtico, destinado a ser “rey de sí mismo”

La trama de enseñanzas derivadas se complica y articula en una bisagra donde confluyen los principios del *ârtha* (bien, virtud, valores, riquezas, justicia) y el *dharma* (la expresión de la verdad en la vida, la rectitud y aun la religiosidad), el ya mencionado *caturvarnasramadharma*.

Van Buitenen observa que el momento histórico donde surge la compilación del *Brhat Kâtha* es el florecimiento y apogeo de la civilización Gupta con su magnífico despliegue en el mundo material, ciencias y arte.

El relato de “*el rey...*”, sugiere que: “El príncipe es un conquistador, pero no en un sentido épico, ni gracias al progreso marcial...” (Van Buitenen, 1959, 3) Su nombre es el de un mercader, Naravâhanadatta, y sus armas son sus cantos y poemas. La composición original, así como la recolección de Somadeva

Son testigos del meteórico nacimiento de las ciudades comerciales donde los comerciantes alejandrinos interactuaban con los mercaderes de la seda china y donde los romanos poseían fábricas. También fue la época en la cual los mercaderes indios se embarcaron hacia el este en busca de oro y al pasar asentaron la espléndida cultura de la cual el Ankor Vat y Barabudur constituyen los monumentos perennes... (Van Buitenen, 1959, 4).

En estos cuentos se destaca el lugar de la sabiduría mundana, del amor, de los vínculos humanos, de la riquísima sensualidad india nunca desenchajada de su contexto espiritual y del símbolo del mar y del viaje.

El viaje, que en la traducción arábica de Burton es *travail*, adquiere en estas historias la envergadura de una peregrinación, y al final de la cual el hombre puede trascender la condición humana y encontrar el Oro. El hombre puede y debe, de acuerdo con la tradición, devenir un súper hombre. Este concepto llega tarde a la tradición occidental que en cierto modo lo desfigura, aun cuando continúa inspirando los relatos de viajes y

aventuras en la literatura de ciencia ficción. Para los hindúes siempre ha tenido un sentido mucho más profundo y filosófico, ... el término utilizado para superhombre es “*vidyâdhara*” que puede traducirse como “aquel que posee el conocimiento que redime” reflejando indubitablemente la ambición mística propia del hindú... (Van Buitenen, 1959, 8)

La colección del *Brhat Kâtha* presenta una versión en la tradición tibetana. Wayne Schlepp explica que tal colección “es didáctica y su propósito era la educación del hombre común. Se trata de un conjunto de cuentos enmarcados en la historia del príncipe *Bde-spyod bzang-po*, quien a través de una cadena de circunstancias llega a ser el discípulo del fundador de la escuela budista *Madhyamikâ*, que se encuentra envuelto en las circunstancias de recuperar un cadáver mágico que se supone aportará la salvación al mundo. Para lograr este fin, el príncipe debe observar ciertas prescripciones estrictas, una de las cuales es no pronunciar palabra mientras acarrea el cuerpo; el cadáver, desesperado por escapar tiente al príncipe mediante la narración de historias maravillosas, el final de las cuales evoca invariablemente la admiración o la sorpresa del príncipe. Finalmente, el cadáver logra romper sus ataduras y escapar. Las historias son trece en la colección básica a la cual se añaden otras...”²⁴

En español encontramos dos ediciones relevantes:

La primera, abreviada aunque particularmente interesante, debida a H. Zimmer, *El rey y el cadáver: cuentos psicológicos para la conquista del mal*, compilada por J.Campbell, editada por Marymor en Buenos Aires 1977 y republicada por Paidós en 1999. Previamente, esta editorial había publicado una versión completa pero no analizada: *Los cuentos del Vam-piro*; edición que ha sido impresa en España en 1980, y que en realidad es una traducción del original sanscrito de Louis Renou, impreso por Gallimard, 1963; con el auspicio de UNESCO. La traducción ha estado a cargo de Alberto L. Bixio, bajo supervisión del reconocido orientalista argentino, Osvaldo Svanascini.

La versión de H. Zimmer ofrece una interpretación profunda y evocadora, mientras que la de Bixio formula una introducción literaria y técnica prolija que tiene la virtud de mantener la integridad de los 25 enigmas del *Vetâla*⁵ (Gordon White, 2009, 255; Macdonald, 1972; Emenau, 1935) o vampiro. La totalidad de la composición puede presentarse desde muchas perspectivas y una de ellas es un ejercicio de discernimiento: *viveka*, que es el segundo paso del *sâdhana* planteado por la metafísica medieval.

La enseñanza asume la estructura de los enigmas, *brahmodyâ*, término que designa los diálogos (o enseñanzas en este caso) por enigmas, en los cuales el silencio vuelve a asumir el valor supremo del que gozaba en el mundo védico que antecede al relato (Renou, 1949, 14; Golderg, 1997)

Cada subcapítulo exhibe un título que sugiere el enigma que será formulado por el *vetâla*. De este modo, la respuesta del rey revela sus implicancias pedagógico-doctrinales, con una fuerte presencia de las enseñanzas sobre *dharma*, *adharma*, *ârtha* y *kâma*, que en su conjunto conforman la doctrina del *varnâśramadharmâ*. Versa ésta sobre la articulación de la unidad a través de los múltiples estados del ser. Es decir, las dimensiones distintas en que se expresa la vida y las experiencias a las que da lugar, ofreciendo de este modo un marco significativo en el cual el hombre puede y debe buscar la explicación al sentido de su vida. La totalidad del conjunto apunta al discernimiento que libera las confusiones, las cuales, en otra perspectiva descriptiva, dan lugar a lo que en el mundo metafísico del Vedânta y del yoga constituyen las identificaciones confusas de la mente, y en la literatura maravillosa se conoce como “hechizos”.

Para la mentalidad occidental y en una perspectiva psicológica moderna, la noción de hechizo podría considerarse como una identificación con un complejo autónomo; tal la definición aportada por Jung, que requiere el concurso de la conciencia mediante su función de discernimiento. Es interesante observar la recurrencia, en muchos de los planteos donde se muestra el reiterado tema del influjo de la dimensión erótica,

bien y no tan bien encauzada, dentro de la experiencia humana. Naturalmente, lo que está en tela de juicio no es lo erótico como tal, sino sus ecos emocionales que refractan inevitablemente en los planos inferiores de la mente fortaleciendo los planos de confusión e identificación tal como define y preocupa al espíritu sapiencial de la India clásica.

En cuanto a una descripción de la concatenación de cuentos, y sus títulos podría describirse sintéticamente de acuerdo a lo siguiente:

Prefacio: El rey y el mendigo, “el cuento sùtrico”⁶ que enlaza toda la colección y que presenta tres protagonistas, todos ellos asumen un papel marcadamente dual que respeta la tensión *karma-dharma* o ignorancia-conocimiento:

- a) El rey bueno, aunque ingenuo e inmaduro, quien no se conoce a sí mismo y cuya tarea será autodescubrirse asumiendo lo que es en su realidad interior: un rey verdadero. Esta propuesta sirve de espejo a todo hombre que se pregunte por el sentido de la vida.
- b) El mendigo llamado “Rico en Paciencia”, cuya función es tender la trampa al rey. Gracias a ella, nuestro héroe se ve enredado en una deuda kármica que, además, provoca el estallido de sus conflictos destinales. Este mendigo es también un asceta que emplea sus poderes invisibles con fines no espirituales y que es definido por Zimmer como un “nigromante”. David Gordon White (2009) en un impecable análisis de los poderes yóguicos le dedica un párrafo imprescindible a la hora de conocer los meandros del mundo invisible del yoga.
- c) El campechano cadáver, que es en realidad un vampiro o más precisamente un *vetâla*, cuya función es tan amenazante como auxiliadora y por eso su doble denominación: cadáver –o zombie según Gordon White (2009)– y vampiro. La presencia de este cautivante personaje instala permanentemente otro aspecto de la dualidad, manifestando que aquello que nos ata o enferma, en realidad tiene la posibilidad de liberarnos y sanarnos (Zolla, 1994, 33).

El planteo de la colección y el enigma central se despliega en torno al tema de la distracción, el grave problema de la curiosidad, y muy particularmente el asunto del “regalo incorrecto” que se vincula con: la posibilidad de dar, el mérito de dar, el precepto de la generosidad, la naturaleza del dador, sus motivaciones y, en este caso constituyendo una falta grave para el rey, el hecho de recibir regalos sin causa evidente, acción que lo deja en situación de desventaja y deuda desde el punto de vista kármico⁷. En seguida, la introducción según la versión de Zimmer:

“Fue notable la manera cómo el rey se vio envuelto en la aventura. Durante diez años, cada día se había estado presentando en su salón de audiencias, donde se sentaba solemnemente para escuchar peticiones y dispensar justicia, un santo varón vestido como un asceta mendicante, el cual, sin decir palabra, le ofrecía cada vez una fruta. Y el personaje real aceptaba el baladí obsequio y lo pasaba, sin pensar un momento, a su tesoro, que estaba de pie detrás del trono. Sin hacer ningún pedido, el mendicante se retiraba luego, y se desvanecía entre la multitud de peticionantes, no mostrando señal alguna de decepción o de impaciencia...” (Zimmer, 1977, 144)

Síntesis:

1. “Como el príncipe ganó una mujer gracias a su amigo el hijo del ministro”. El caso de cómo los pretendientes permanecieron fieles a la doncella muerta. Este caso figura también en la versión de Zimmer, y su respuesta apunta a señalar la necesidad de contemplar más allá de las apariencias para comprender el sentido de las experiencias, todas ellas duales e impregnadas por una dualidad que, más que ambigüedad, alberga la profundidad del misterio de *mâyâ*. Este relato se encuentra, también, en la recopilación de Zimmer.
2. “Como los pretendientes permanecieron fieles a la doncella muerta”. El cuestionamiento conduce a revisar la naturaleza del valor y cómo este se manifiesta en el contexto del sacrificio o *yajña* que requiere la totalidad de la vida para colaborar en su conjunto a la dinámica del todo. Este enigma también es analizado en la versión de Zimmer.
3. “Son o no son las mujeres más perversas que los hombres”. Este enigma parece carecer de implicancias filosóficas, mientras que trasluce cierta misoginia propia de algunas vertientes de la cultura brahmánica antigua.
4. “Cómo Vîravara se sacrificó por su rey que en seguida le devolvió la vida”. Versa este enigma sobre la dilucidación de quien es más noble, el “eminente héroe” Vîravara o el rey a quien sirve, ambos puestos a prueba por la diosa Caṇḍî. La respuesta del rey, la evaluación final de la eminencia del coraje se contextúa según la naturaleza de lo que cada uno de ellos estaba dispuesto a renunciar o sacrificar, así se dice que “Shudraka (el rey) los supera a todos, porque estaba dispuesto a sacrificar la vida por súbditos, cuyo sacrificio presta de ordinario salvaguarda a la propia existencia de los reyes...” (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 60).
5. “Cómo la doncella tuvo que escoger entre tres pretendientes”. El quinto enigma presenta una estructura que se reitera bajo el arquetipo de la “triplemente amada”. La dualidad de las disyuntivas opuestas siempre presenta un tercer camino de síntesis y resolución. El símbolo del ternario como resolución que permite superar el dilema, y en tanto superación de un nivel ya agotado, el tercero en cuestión debe demostrar una cualificación superior que refleje la misma noción de superación. Este principio de la dinámica psíquica corresponde al análisis de M. L. Von Franz quien resume del siguiente modo: “... la inercia de la conciencia es superada por la tendencia hacia un nivel de conciencia más elevado” (Von Franz, 1993, 57).
6. “Cómo fueron trastocadas las cabezas del hermano y del amante”. Este relato también se encuentra en la versión de Zimmer, aunque presenta algunas modificaciones. El famoso relato de las cabezas trastocadas, cuento que fuera retomado y reinterpretado por Thomas Mann (Schulz, 1962), y que se vincula con el tema de la ofrenda de la cabeza en el ritual, tema resaltado por

la iconografía y escultura sagrada (Vogel, 1931); muestra, además y en este caso, cómo ciertos “accidentes” de la vida tienen por función restaurar la vía correcta, aunque perdida después de un error inicial, en este caso, la imagen de las cabezas traspuestas. Sugestivamente, el hecho de que la cabeza sea considerada el órgano más importante y marque la pauta por la cual se resuelve el camino correcto, nos habla de cierta presencia de la tradición shivaita-yóguicas, cuyo punto de concentración es el entrecejo y no el corazón como en la tradición upanisádica. Al mismo tiempo, además de la cabeza del marido/hermano, retiene el tronco-cuerpo del amigo/amante, rectificando la instancia instintiva, ya que valoriza simultáneamente los demás chakras/planos que evidentemente llamaban la atención, el interés y los sentidos de la dama.

7. “Cómo el rey casó a su fiel vasallo con la hija del rey de los demonios” He aquí un relato de coraje, entrega y entereza que vuelve a traer a consideración los diferentes niveles de vida y las interrelaciones entre estos, en particular los vínculos de los mortales con los seres sobrenaturales superiores e inferiores. La respuesta del rey: “el más valiente fue Sattvaśîla pues se sumergió en el océano sin saber lo que le sobrevendría. En cambio, el rey tenía una idea de lo que iba a ocurrir cuando se lanzó al mar...” (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 78).
8. “Tres hermanos de excesiva delicadeza” relato relacionado con las reglas de la pureza en materia de alimentos, mujeres y camas: cuál de ellos era más riguroso en mantener la pureza.
9. “Cómo el rey se quedó confuso ante cuatro pretendientes a la mano de su hija”. En este caso, la respuesta del rey entraña otras preguntas, obligando a precisar la cuestión. Interesante precepto que se deriva de estas repreguntas: el brahmán que se cree un hombre superior es solo un mago que ha olvidado las leyes de su casta.
10. “Cómo a la ligera Madanasena hizo un juramento”. Versa este relato sobre el principio de la generosidad⁸, la cual es una virtud

o, más precisamente, una “perfección de la sabiduría” (*pârâmita*, tal el nombre con que la identificará el budismo mähâyana). Esta condición del ser encarnado puede presentarse por sí sola, si hay cierta evolución de conciencia; sin embargo, se advierte que en todas las tradiciones se la invoca como principio de un modo u otro, en tanto y en cuanto forma parte de las modificaciones éticas espirituales que señalan la presencia de un proceso espiritual genuino; para aquel que ya posee un grado básico de sabiduría, surge como una característica natural en la medida que es gracias a la generosidad que se recupera la dinámica entre todos los planos de existencia. Fundamental en la comprensión del funcionamiento ritual, la generosidad es una clave insoslayable del proceso espiritual bajo cualquier tradición. Dicho de otro modo, la presencia de la generosidad implica el reconocimiento de la unidad en el ser y, a la vez, presenta un antídoto eficaz y esclarecedor ante perturbaciones espirituales mucho más graves que el apego: la avaricia y la codicia

11. “Tres reinas de sensibilidad extrema”. El caso de las tres reinas sensibles plantea el muy interesante tema de la sensibilidad (Todorova, 1974). Esta, en tanto conexión con el orden de lo sensible, da lugar a paradojas tales como “el destino transforma en males la virtud de la sensibilidad de estas mujeres amadas” (Todorova, 1974, 95). Ante la pregunta acerca de cuál es la más sensible, el rey tiene la oportunidad de discurrir acerca del sonido, sentido ligado al principio del éter, ya que este es el elemento más elevado, es decir, más cercano a la dimensión sutil en sí misma.
12. “Cómo el rey se prendó de una ninfa celeste”. Este cuento, que reelabora el tema de Śakuntalâ, es uno de los enigmas más extensos, se inscribe dentro de las relaciones entre los planos horizontales (por ejemplo: social, el rey y el ministro) y verticales (el rey y la ninfa) y cómo se entrelazan. El título es: “Cómo el rey se prendó de una ninfa celeste”, es acaso, uno de los más aleccionadores en relación a la cosmovisión india, y a la

descripción de cómo los distintos niveles o planos del ser actúan unos sobre otros, y se interpenetran. Por un lado, plantea las obligaciones funcionales del rey y exministro, y que sucede cuando uno no hace lo que debe hacer o se excede en compensar las faltas del primero, superponiendo los caminos destinales. En ambos casos, se destaca un desequilibrio primario que busca compensarse con dificultades dentro de un nivel; tales obstáculos, no obstante, son los que permiten una ruptura de ese mismo nivel y abrirían una puerta hacia otra dimensión, u otro plano donde entran en juego otro tipo de experiencias correlacionadas aun cuando no consecuentes ni consecutivas. Es decir, al excederse el ministro en sus funciones que intentan compensar las fallas del rey, se ve empujado a una experiencia de peregrinaje y ascetismo. Y por esto mismo, experimenta el mundo de los espíritus aéreos o intermedios, desde los cuales atestigua una presencia perteneciente en rigor al destino del rey. Por su parte, el rey persiste en su irresponsabilidad y vuelve a descuidar tanto sus asuntos oficiales como su deber de casta. No hay aquí un capricho ciego, sino que sus “errores” constituyen una respuesta a sus procesos anímicos internos. Desde luego, a primera vista parece un desatino, aunque ya estamos advertidos acerca de la inutilidad de las miradas superficiales o externas. Por esto, Zimmer insiste en señalar que todo lo que hace el hombre es, consciente o inconscientemente, ir en busca de su destino. He aquí otro *leit motiv* centrales del cuento. En este caso, a través de la revalorización del antiguo vínculo basado en el amor y el placer, tan poderoso que permite destruir el hechizo y restaurar cierto nivel de orden. La función regia sigue afectada, hecho que lleva al ministro a la muerte por ruptura de su corazón. El ministro ha ofrendado (¿necesariamente?) su vida, para que finalmente el rey asumiese sus deberes regios ya madurado por la consistencia que da la experiencia amorosa asentada. La pregunta del vampiro se concentra en cuál es la causa del fallecimiento del ministro. Este habría muerto,

según nuestra interpretación, por considerar que, al casarse el rey con la ninfa, seguiría descuidando sus obligaciones y “el mal se agrava”; quizás, demasiado apegado a la estructura de las funciones sociales, no pudo ver, los otros propósitos del tejido dharmico subyacentes a las dificultades del rey.

13. “Cómo el brahmán perdió primero a su mujer y luego a la vida”. Plantea el tema de la pérdida, puesto que, para la tradición medieval en sentido amplio, toda mujer es una manifestación de la fuerza (*śakti*). A la pérdida de la esposa conduce correlativamente a la pérdida de la fuerza vital en sí misma. Por motivos que no se aclaran, aunque seguramente tienen una raíz kármica, el brahman en cuestión ingresa en una experiencia y situación de pérdida. Aunque recibe auxilio para no morir a causa de sus penurias y privaciones, muere accidentalmente. La pregunta se dirige a quien es responsable, la respuesta del rey no nos parece particularmente atractiva, sin embargo, deja en evidencia el principio del karma.
14. “Cómo la hija del mercader se enamoró del ladrón”. En este caso se describe la insondabilidad ontológica de la experiencia amorosa como conexión esencial con el ser y sus consecuencias que conllevan la integridad y la fidelidad; así la joven muestra un ejemplo de integridad personal que resuena con otros ejemplos análogos en la tradición, tal el caso de Draupadī en el salón del trono después del juego de dados, y la historia de la princesa Savitrī, cómo en definitiva el amor es más poderoso que la muerte.
15. “Cómo el mago Mûladeva cambiaba los sexos”. En este caso se advierte la presencia de las fuerzas eróticas, así como tensiones propias de la tradición *smârta* donde el eje amor-ascetismo cumple una función constantemente reguladora, fiel a aquel principio según el cual “la pasión que se desperdicia, es poder” que está en la raíz misma de la noción de ascetismo o *tapas*. La tensión se refleja en la complementación de distintos mundos, entendidos además como espacios de pertenencia de cada uno de los actores y las pruebas que cada uno de ellos debe

- atravesar en cada caso. Por ejemplo, es fácil para un Brahman anacoreta cumplir con las reglas ascéticas dentro de un *asram*, pero ¿le es igualmente fácil fuera de él? Cuando el Brahman se encuentra con la joven “...sintió el alma hechizada y a pesar de su nombre, dejó de ser dueño de sus pensamientos. El amor lo extravió”
16. “Cómo Jímûtavâhana se ofreció en sacrificio”. Nuevamente la pregunta: ¿quién fue superior en coraje? La respuesta tiene que ver con los antecedentes y las circunstancias ante las cuales el rey considera que merece alabanza. Śankhacuda, pues habiendo escapado a la muerte, fue en busca de su enemigo Garuḍa quien mientras tanto había encontrado otra víctima. Śankhacuda le ofreció con insistencia su propio cuerpo para que se alimentara con él. Posiblemente, uno de los mitos que subyace en el trasfondo de este enigma y su enseñanza sobre el principio de la dualidad polar, así como la enemistad entre las aves y las serpientes, el mito de Vinata y Kadru⁹.
 17. “Cómo el rey fue víctima de la venganza de una mujer que había desdeñado”. Una enseñanza explícita de este enigma es que “Los seres de gran corazón podrían abandonar la vida, pero no el camino justo...”, “El comportamiento de los hombres devotos escapa a toda razón”. La pregunta del cadáver-vampiro insiste sobre el mismo tema: quién es más virtuoso entre los protagonistas. El rey elige a aquel que “abandonó la vida como un hombre virtuoso y en ningún momento se apartó del recto camino, por eso estima que ese hombre sabio fue el más grande de los dos” (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 149).
 18. “Cómo el hijo del brahmán no logró adquirir poderes mágicos”. La respuesta pone en evidencia una situación esencial y olvidada: ante la pregunta que propone ¿por qué se ha perdido la sabiduría aunque el ritual mágico ha sido bien realizado? La respuesta tiene que ver con precisar los requisitos que encuadran el mundo de lo sagrado: el ritual debe ser realizado con las condiciones de sinceridad y la nobleza de corazón. Un ritual sin fe y sabiduría es ineficaz, según enseña ya en los orígenes de la tradición, la *Chând. Up.*
 19. “Cómo el hijo del ladrón tenía otros dos padres”. Expresa la tradición que, así como el nacimiento es oscuro, así lo son sus ancestros y sus descendientes. Y así, como puede haber distintos padres, hay diferentes madres: “Manu enseña que hay seis clases de hijos, el que se concibe en la propia mujer y otros cinco: obtenido como regalo, comprado, encontrado, criado, adoptado o concebido en otra mujer” (Van Buitenen, 1973, 169). A su vez, según el *Mahâbhârata*, la vida es visualizada como un don que recibe el hombre y respecto de la cual contrae cinco clases de deudas, cuyo pago está relacionado con la responsabilidad que marca deberes hacia todo el resto de la vida: ...Primero aparecen con importancia los deberes del hombre. Se dice que este tiene ciertas deudas con los dioses, los otros hombres y los animales. Los deberes se distinguen en deberes a los dioses, a los videntes, a los ancestros, a otros hombres y a los seres de la creación inferior. El buen hombre es aquel que cumple su parte y se ocupa de todos los niveles. Este enigma es analizado en la versión de Zimmer.
 20. “Cómo el joven brahman se sacrificó para salvar al rey”. Equívocos y faltas rituales enmarcan este relato que desplegando todo el poder ilusorio de *mâyâ*, resaltando una vez más la interacción de los diversos planos de la vida, el sacrificio y la ofrenda como elemento regulador del juego de equilibrios y desequilibrios y la siempre vigente condición de la pureza de corazón. Adicionalmente, el cuento concluye con la explícita mención de la transferencia de mérito:

...Y aquel niño de gran corazón se dijo rebosante de alegría: ojalá que el mérito que adquiriera al sacrificar mi cuerpo no me conduzca ni al paraíso ni a la liberación, esferas en que es desconocida la ayuda a los demás- ojalá que, nacimiento tras nacimiento, adquiriera un cuerpo nuevo para bien de mi prójimo...y mientras el niño expresaba ese deseo, el firmamento se llenó de pronto de carros que llevaban a la cohorte de dioses y que

derramaban una lluvia de flores... (Anónimo, trad. Bixio, 1980, 175)

Este aspecto que se vincula con el ritual propio del budismo, y que se denomina transferencias de mérito, tiene sus paralelos en la tradición hindú y se vincula con el principio que otras teologías occidentales describirán como la mecánica operativa de la gracia (Gómez, 2002). Y fundamentalmente pone de manifiesto la importancia del último pensamiento y deseo.¹⁰

21. “Cómo murieron, uno tras otro, la mujer, el amante y el marido”. Nuevamente, el tema del erotismo y su contextualización dentro de la tradición ascética, por un lado, aunque mundana por el otro, se instala como prueba y tentación mostrando la indeclinable necesidad de la disciplina sobre el plano sensorial a fin de que las fuerzas vitales que pertenecen a la propagación de la vida no interfieran con el desarrollo de las potencias espirituales que buscan superar al individuo elevándolo por pureza y concentración al ámbito de la sabiduría.
22. “Cómo cuatro jóvenes hicieron revivir un león”. En este sutil cuento se muestra cómo la omisión de la enseñanza, que indica que la consideración de las causas lejanas, puede ser peligrosa. Aquí, la codicia y la curiosidad rigen el inicio de un proceso cuya peligrosidad no se advierte en primera instancia y que tiene resultados fatales.
23. “Cómo el ermitaño recobró la juventud”; aunque la recuperación de la juventud aparece frecuentemente asociada al logro de la sabiduría, que es eterna y conectada con los orígenes. “El que comprende tiene alas”, al decir de las *upanishad*, y al mismo tiempo, el que sabe se libera de las ataduras del tiempo. Sin embargo, este relato muestra una variante de este principio que también daría lugar a analizarse como una crítica al uso, buen uso o mal uso, de los poderes ascéticos. Observamos en este caso el arquetipo de la tradición de los Sanât, el *sanâtanadharmâ* (Panikkar, 2005, 37) y muy particularmente, de Sânatujâta (Cattedra, 2011).
24. “Cómo el padre se casó con el hijo y cómo el hijo se casó con la madre”. Se trata del

dilema insoluble, tal lo define Van Buitenen. El rey no responde porque no sabe. Guarda silencio.

Por fin, su interrogador había encontrado un enigma que pudo dejarlo mudo. Por eso siguió caminando con un paso notablemente vivaz, rumiando el problema en silencio. Los niños eran dos paradojas vivientes de parentesco, varias cosas a la vez: tío y sobrino, sobrino y tío; tanto por parte de madre como por parte de padre. Pero, ¿acaso no sucede siempre lo mismo –con todas las cosas– desde algún punto de vista secreto? ¿No son todas las cosas, de alguna manera profunda, sus propios contrarios? Aun cuando el intelecto discriminante, la lógica categorizadora del lenguaje y del pensamiento humano se rehúse a aceptar el hecho paradójico; sin embargo, cada rasgo, cada momento de la vida, incluye de alguna manera cualidades diametralmente opuestas a las que aparentemente implica... (Zimmer, 1977, 151)

Es este el nudo del misterio de *mâyâ*: lo que es y no es al mismo tiempo.

25. Epílogo, “El rey y el mendigo”. He aquí la resolución del conjunto narrativo.

Concluida la serie de enigmas y ante el último que, frente al silencio del desconocimiento y del dilema insoluble, se convoca la resolución desde un plano superior. Este se manifiesta a través del cadáver, que abandona al rey con un consejo para que advierta el peligro que le espera con el mendigo que ahora revela su verdadero rostro: un nigromante.

Toda la secuencia de las peripecias del rey en el cementerio y crematorio, escenario de por sí claramente *śivaita*, admite ser interpretada como las dos instancias de una iniciación ritual: en la primera, bajo la conversación con el cadáver-vampiro y sus enigmas, el rey salda sus deudas kármicas. Para responder, el rey ha debido echar mano a su conciencia más profunda, a su ser interior y superior. Así, fue obligado a recordar y procesar las enseñanzas que habitan en su interior de modo mayéutico. El proceso provoca que el rey –y nosotros– volvamos

reflexivamente sobre nosotros mismos, y por consiguiente, presionar y presionarnos ante nuestros propios límites de entendimiento para superarlos. Solo así nace la respuesta adecuada que conjura al vampiro, puesto que el cadáver –más cadáver que vampiro en este momento– representa tanto la superficialidad del personaje (curiosidad y temor) así como lo estancado en el viviente y sus posibilidades dormidas en las que reside la potencia para el despertar evolutivo o de conciencia. La dualidad karma-dharma también ha sido resuelta a través de las faltas que lo empujaron a la falla por la cual quedó atrapado en la situación; además, puesto que ha adquirido maestría en el discernimiento aplicado a la justicia y al dharma, podremos decir que ha asumido exitosamente su poder temporal: ahora sí *es*, verdadera y consumadamente, un rey bueno y justo.

En el segundo momento, debe probar que el conocimiento que ha reactualizado en su ser es eficaz a la hora de vencer la oscuridad, es decir, debe emplear el poder espiritual que se ofrece como posibilidad. La última prueba será ceremonial: el ritual preparado por el nigromante implica una disyuntiva espiritual y energética: la totalidad de los poderes psíquicos convocados por el hechicero serán puestos al servicio de la luz o la oscuridad, todo depende de quién y cómo se realice la ofrenda: si el rey en su honor y sabiduría es ofrendado por el nigromante, éste reclamará el mérito y ello implica hacerse de un poder oscuro para fines aún más siniestros enfundados en el poder y su mal uso. Si el rey noble y justo, puede vencer al brujo, los poderes se elevarán hacia la luz en beneficio de todos, es decir, de la Unidad.

Conclusiones

La cadena de enigmas insiste sobre determinados hitos que constituyen el núcleo de la enseñanza hindú tradicional. Son estos:

1. La razón del nacimiento y el sentido de la vida.
2. La concatenación causal de las experiencias de la vida, o principio del karma. Asociado al principio metafísico de la manifestación, *mâyâ*. Es esta una fuerza interna entendida como una dualidad que se va abriendo, en sentido de una expansión arbórea y las múltiples consecuencias que hacen a la configuración del plano de la historia y el mundo de la manifestación (García Bazán, 1982), es decir, el plano del devenir, *mâyâ*, *karma* y *samsâra* en términos indios (Cattedra, 2012).
3. La presencia de las pruebas espirituales y sus circunstancias aparentemente aporéticas, que renuevan la dinámica de los enigmas en sí mismos¹¹, cuya función es impulsar e inspirar el proceso de discernimiento.
4. Este hace a la integración y articulación bajo el eje revelación y razón, en la construcción de los valores efectivos del ser y la construcción de la conciencia individual. La razón que hace al discernimiento, junto con el pensar adecuado y la meditación son los elementos que se requieren para “convertir el conocimiento mediato en inmediato, la razón ayuda a quitar las falsas atribuciones. Razón y revelación no se contradicen, de hecho, son complementarias. La razón, entendida como *vicâra*, es decir, como el pensamiento que interpreta lo dado, lo arregla, lo corrige y lo regula es necesario ante la revelación. Para el espíritu indio la razón carece de sustancia y la revelación o *sruti* carece de formas. Entre ambas completan e integran el conocimiento, *jñâna* (Coward, 1996, 71-72).
5. La maduración de la conciencia ya que en términos de lo que dice el *Upadesasâhasrî*, “se debe saber que es y que no es real...” Vale la pena reiterar la noción: la enseñanza es universal, su apropiación es individual. Entra en juego la construcción propia, personal podríamos decir, de una estructura ética que se despliega desde la interioridad reflexiva hacia la exterioridad activa. Se trata de la consideración de los grados del ser, y su expresión en el plano de lo relativo. Mientras que en la esencia todo es Uno, no todo lo es para todos de la misma manera ni

en idénticos tiempos. Tal es la dificultad del plano de la existencia donde rigen las leyes de la ya mencionada *mâyâ*. Y quizás aquí se encuentre el meollo del enigma más oculto: el viviente se encuentra ante el desafío de otorgar sentido a su existencia a través del desarrollo de su conciencia individual como un horizonte de significados en perpetua expansión y apertura, madurada y arraigada en una plataforma de conducta flexible y pronta a adaptarse a las experiencias del devenir según una base subjetiva confiable, apta para estructurar sabiamente la vida, hecho que se traduce en confiar en la propia competencia, siendo este el eje al que confluyen todos los procesos deliberativos del rey en busca de sí mismo.

6. La amenaza del vampiro: estallará la cabeza (Vogel, 1931). La reiterada amenaza hace alusión a una situación tanto espiritual como psicológica: la presión inconsciente de quien sabiendo la verdad se niega a asumirla y sus connotaciones clínicas.

Por lo tanto, en su proyección a otros espacios de oriente y occidente, la intención pedagógica y sanadora de estos relatos prosigue de modo tal que se contempla como los seres que habitan las literaturas secundarias y las narraciones legendarias (princesas, hijos de hadas y mortales, seres mixtos, o mortales moradores de lugares encantados) muestran un desfase ontológico en la construcción de la personalidad que debe ser rectificado. Una mezcla que abre distintas opciones. Si se resuelve, generalmente por romance y amor, los dos son sanados en el nivel necesario.

En otros casos, la resolución se presenta a través de la virtud y heroísmo. Como ejemplos, diremos que en el caso de la India, encontramos ayudantes paradigmáticos (Scharfe, 2002, 278-280)¹² como el mismo Señor Kriṣṇa en el *Bhagavad Gītâ*, el Cadáver¹³ en el Rey, etc.

Nuestro relato concluye felizmente, lo que no debe extrañarnos pues esta característica constituye un aspecto clave de la literatura maravillosa. Es posible que su origen tenga que ver con la relación con la narrativa india. En la India, la constante del final feliz adquiere la

forma de una regla ontológica, transmitida por el *Mahâbhârata* “Lo que está lleno de dolor, es vacío de realidad...” La realidad última, tal como la concibe la filosofía clásica, Brahman es descrito (aunque no definido) como *SAT CIT ANANDA* en la literatura sùtrica, El último de estos términos es ânanda, y que significa un estado de beatitud y felicidad, de ahí que el contacto con la realidad, como experiencia, se traduzca en un plano de felicidad. El ser es y es ânanda, feliz. La ilusión y la ignorancia deben ser vencidas, en este modo, toda la narrativa india termina bien, abriendo de este modo una fuerte brecha en las aguas con la narrativa occidental y en especial con aquella que derivará en las formas de la tragedia griega. Esta es la razón por la cual, se puede constatar que en India, mayoritariamente, hay drama pero no tragedia.

Finalmente, los aportes pedagógicos incluidos en esta colección de narraciones no son ajenos al mundo griego clásico. En relación a ciertos diálogos platónicos denominados aporéticos y la salud del alma, se llama la atención sobre el asunto de las preguntas. Y encontramos que es más importante su correcta formulación que –acaso– la respuesta. Cuando la pregunta es correcta, su respuesta conduce a una nueva pregunta mejor formulada. Esto se observa en los diálogos de la juventud que están más cerca de la experiencia viviente de Sócrates quien parece haber encaminado a sus discípulos a que aprendieran a formular las preguntas; el diálogo más emblemático en este caso es el *Teeteto* y todos aquellos vinculados a las virtudes. De alguna manera tanto los enigmas de *El rey y el cadáver*, como el silencio de las *upanisads* y las repreguntas de los diálogos aporéticos obligan a que el oyente, el discípulo piense, y al decir del Prof., Pier Paolo Ottonello en una intervención del coloquio de Michael Sciacca, “hay una sola manera de pensar, y es con la propia cabeza”.

Notas

1. También el *Pañca tantra* que ha sido traducido desde el siglo VI a casi todas las lenguas y sus historias han inspirado a toda Asia Menor,

- Europa y el Sudeste asiático. «Alentándonos en el camino del conocimiento podemos comprobar que al menos en uno de sus niveles los valores humanos no reconocen fronteras» (Van Buitenen, 1959, 5).
2. “La colección de cuentos eslabonados existe antes de que se construyera la novela como formato. Tal como explica Shklovskij se observa en esto una regla general, y se distinguen dos tipos de construcción: el cuento eslabonado y el cuento contextualizado o enmarcado. La construcción por “enmarcado” nos lleva a obras bien conocidas como *Las mil y una noches*; o al *Decamerón* de Boccaccio...la construcción por eslabonamiento se halla con mayor frecuencia en obras que describen las experiencias de un mismo protagonista...”, en el presente caso, del rey Vikramāditya que podría considerarse un paralelo del arquetipo representado, en la tradición británica, por el rey Arturo...
 3. Comentario a la *Taittiriya Upanisad*.
 4. Unahistoria del capítulo 11 de *Vetâlapañcavimsati*.
 5. Aunque hay una convención académica para traducir *Vetâla* como vampiro, el concepto de zombie es más preciso porque el narrador de las historias es un espíritu que ha revivido el cuerpo de un cadáver.
 6. Introducimos este neologismo a partir de (de *Sûtra*, hilo conductor).
 7. Dos preceptos (*yâmas*): *asteya* y *aparigraha*, y una prohibición (*niyama*), *santoṣa*, suelen traducirse como no robar, no acumular y observar el contentamiento. Tales traducciones quedan muy cortas en el significado de estos términos. Expresa Karambelkar (s/f, pp. 138, 181): “...*asteya* o no robar no se limita a tomar aquellas cosas ajenas que no pertenecen a uno mismo. Incluso la intención o el deseo de poseer estas cosas que pertenecen a otras es un *steya* (robo) mental. Por ejemplo, el plagio, muchas veces practicado por los escritores y oradores, es un ejemplo de ello y es considerado penable como acto criminal incluso por las leyes actuales...”
 8. Respecto de principio de generosidad, el dar, el otorgar regalos, y la prohibición de aceptarlos, puede leerse el muy interesante trabajo de Brekke, T. (1998)
 9. Este episodio de las hermanas que darán lugar a la estirpe de las aves y las serpientes ha sido cuidadosamente analizado a lo largo de toda la tradición por Blackburn (1986).
 10. Chând. Up. III.14.
 11. El término enigma, derivado del latín *aenigma*, y este del griego *ainigma* con raíz en *ainissoi-mai*, ha sido específicamente utilizado como instrumento pedagógico e incluso como aproximación al conocimiento de lo sagrado. En este último caso, justamente es a través de los enigmas como el hombre se plantea el problema concreto de Dios.
 12. La compleja función del maestro; fundamentalmente dos nociones: *âcârya* “el que enseña la conducta recta” o también “aquel a quien (uno) debe aproximarse” y *gurû*, con muchos matices de acepción.
 13. O más exactamente vampiro o zombie, *Vetâla*. Ver nota 5.

Bibliografía

- Anónimo. (1980). *Cuentos del vampiro* (trad. A. Bixio), Buenos Aires: Paidós.
- Blackburn, S. (1986). Domesticating the Cosmos: History and Structure in a Folktale from India en *The Journal of Asian Studies*, 45 (3), 527-543.
- Brekke, T. (1998). Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions, en *Numen*, 45 (3), 287-320.
- Cattedra O. (dir.) (2011). *Mito e historia I: El umbral del tiempo*, Bahía Blanca: Ediuns.
- _____. (2012). Las puertas de la India en *Tabano. Revista de Filosofía*, UCA, Buenos Aires, 1 (8), 41-60.
- Coward, H. (1996). *Studies on Indian Thought: collected papers of Prof. T.V.R. Murti*, Delhi: Motilal.
- Dasgupta, S. (1980). *History of Indian Philosophy*, Delhi.
- Diez de Velasco, F. (2010). *Religión y mito*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Duncan, J. (1976). Rajadharma, en *The Journal of Asian Studies*, 35 (4).
- Emeneau, M. B. (1935). A Story of Vikrama's Birth and Accession en *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1), 59-88.
- Fitzgerald, J. L. (2003). Rethinking the *Mahâbhârata*: A reader's guide in the Education of the Dharma King by Alf Hiltebeitel, en *Journal of the American Oriental Society*, University of Michigan, 123 (4).
- García Bazán, F. (1982). *Neoplatonismo y Vedânta I, la doctrina de la materia en Sankara y el Neoplatonismo*. Buenos Aires: Depalma.

- Goldberg, C. (1997). Dilemma Tales in the Tale Type Index: The Theme of Joint Efforts, en *Journal of Folklore Research*, 34 (3), 179-193.
- Gómez, L.O. (2002). El budismo como religión de esperanza, observaciones sobre la lógica de una doctrina y su mito fundacional, en *Estudios de Asia y Africa*, 37 (3), 476-501.
- Gordon White, D. (2009). *Sinister Yogis*. University of Chicago Press. p. 255.
- Karambelkar, P.V. (s/f). *Patañjala Yoga Sûtras*. India: Lonayla.
- Lacôte, F. (1906). *Une version nouvelle de la Brhathkathā de Guṇāḍhya*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Macdonald, A.W. (1972). Reviewed Work (by: D. Seyfort Ruegg): *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine, I: Édition et traduction de deux manuscrits tibétains des "Histoires du cadavre"* (= *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, tome LXXII*) en *Indo-Iranian Journal*, Brill Academic Publishers, 14 (1/2) 137-140.
- Nowak, M. y Durrant, S. (1977). *The tale of the Nissan Shamaness, a Manchu Folk*. Seattle: University of Washington Press.
- Panikkar, R. (2005) *Espiritualidad hindu, sanātana dharma*. Barcelona: Kairos.
- Renou, L. (1949). Le valeur du silence dans le culte vedique, en *Journal of the American Oriental Society*, 69, 11-18.
- Scharfe, H. (2002). *Education in Ancient India*. Brill.
- Schulz, S. (1962). Hindu Mythology in Mann's Indian Legend, en *Comparative Literature*, 14 (2), 129-142.
- Speyer, J.S. (2010). *Studies about the Kathā Sarītsāgara, 1849/1913*. Memphis: General Book.
- Todorova, M. (1974). Délicatesse et sensibilité dans le Contes du vampire, en *L'Homme*, 14 (3-4), 85-99.
- Van Buitenen (trad.) (1973). *The Mahābhārata* (1.7.69-15), Vol. I. University Of Chicago Press.
- Van Buitenen, J.A.B. (1959). *Tales of Ancient India*. University of Chicago.
- Vogel, J. (1931). The Head Offering to the Goddess in Pallava Sculpture, en *Bulletin of Oriental Studies*, University of London, 6 (2).
- Von Franz, M. L. (1980). *Símbolos de redención en los cuentos de Hadas*. Barcelona: Luciérnaga.
- _____. (1993). *Érase una vez*. Barcelona: Luciérnaga.
- Zimmer, H. (1977). *El rey y el cadáver*. Buenos Aires: Marymor.
- Zolla, E. (1994). *Auras, culturas, lugares y ritos*. Paidós.
- Zvelebil, K. (1997). The Tamil Vikramāditya, en *Journal of the American Oriental Society*, 117 (2).

Olivia María Cattedra (ocattedra@gmail.com) es Dra. en Filosofía y Lic. en Estudios Orientales (Universidad del Salvador); investigadora de CONICET, profesora asociada en la Universidad FASTA, y docente de posgrado en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Autora de varios libros y artículos especializados, entre ellos:

- * “La presencia del mito en la poesía amorosa: un ejemplo en Borges”, en *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA*. Vol. V, N° 1, Abril 2015, pp. 112-124, ISBN 1853-5585 (<http://revistas.ufasta.edu.ar/index.php/initinere/article/view/89>)
- * “La noción de āyus en la tradición india: Breve introducción a la relación tiempo - acción - libertad”, en *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, 2014.

Recibido: 18 de julio de 2017
Aprobado: 24 de octubre de 2018