



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, EISSN: 2215-2628

Volumen 52 - Número 2, 2026

**Las mujeres y el bosque: Las austeridades ascéticas
de Ambā en el “Ambā-Upākhyāna” del
*Mahābhārata***

Daniela María Chaves Robles

Chaves Robles, D. (2026). Las mujeres y el bosque: Las austeridades ascéticas de Ambā en el “Ambā-Upākhyāna” del *Mahābhārata*. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 52(2), e8v14ms78. <https://doi.org/10.15517/8v14ms78>



Doi: <https://doi.org/10.15517/8v14ms78>

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

Las mujeres y el bosque: Las austeridades ascéticas de Ambā en el “Ambā-Upākhyāna” del *Mahābhārata*

Women And Forests: Ambā’s Ascetic Austerities from the *Mahābhārata*’S *Ambā-Upākhyāna*

Daniela María Chaves Robles

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

daniela.chavesrobles@ucr.ac.cr

<https://orcid.org/0009-0009-6440-0445>

DOI: <https://doi.org/10.15517/8v14ms78>

Recepción: 22-08-2024

Aprobación: 22-04-2026

RESUMEN

En este artículo se analizan, desde una perspectiva de la religiosidad y la diferenciación entre la ciudad y bosque, los argumentos provistos por los ascetas que ayudan a la princesa Ambā cuando ella decide dedicar su vida al ascetismo. Esta conversación tiene lugar durante la narración del trigésimo quinto subrelato (*upākhyāna*) del *Mahābhārata*, cuando esta mujer decide dedicar su vida al ascetismo al ver frustradas sus aspiraciones de matrimonio. Estos argumentos incluyen la eterna dependencia de las mujeres por una figura masculina, la dificultad de la vida de contemplación y la tentación femenina aun cuando se haya realizado un voto ascético que podría derivar en violencia sexual sobre una mujer asceta.

Palabras clave: Ascetismo, bosque, *Mahābhārata*, mujeres, subrelato.

ABSTRACT

In this paper, the arguments provided by the ascetics that help princess Ambā when she decides to dedicate her life to asceticism are analyzed from the perspective of religiousness and the differentiation between the city and the forest. This conversation takes place in the *Mahābhārata*’s 35th subtale (*upākhyāna*), when this woman decides to dedicate her life to asceticism once her marriage aspirations are frustrated. These arguments include the ever-lasting dependence of women on a male figure, the difficulty of a life of contemplation, and the female temptation despite an ascetic vow that may lead to sexual violence endured by a female ascetic.

Keywords: Asceticism, forest, *Mahābhārata*, subtale, women.

1. Introducción

La mayor de las épicas sánscritas aborda numerosas temáticas, pero su principal hilo narrativo corresponde al conflicto sucesorio entre los Kauravas, hijos del rey ciego Dhṛtarāṣṭra, y los Pāṇḍavas, hijos del rey Pāṇḍu y de su esposa Kuntī. El *Ambā-upākhyāna* tiene lugar en el *Udyoga-Parvan*, el quinto libro del *Mahābhārata* y busca explicar el motivo por el cual Bhīṣma, el general en jefe de los Kauravas, se niega a enfrentar en batalla a Śikhaṇḍī, uno de los principales aurigas del bando contrario. Este subrelato ocurre durante las estimaciones del

poderío de los dos ejércitos que están a punto de enfrentarse en batalla y es narrado por el propio Bhīṣma y no por la mujer que protagoniza las acciones descritas en el texto.

La historia narra cómo Bhīṣma, en busca de esposas que procuren descendencia para su hermano menor, secuestra a tres princesas: Ambā, Ambikā y Ambālikā. La mayor de ellas, Ambā, le hace saber a su captor que ya se había comprometido con otro hombre, de manera que solicita ser liberada; el guerrero acepta y la princesa se marcha en busca de su amado, pero su prometido la repudia y entonces la joven decide practicar el ascetismo antes que regresar, desairada, a la casa de su padre. En el bosque, los ascetas le aconsejan que recurra al antiguo preceptor de Bhīṣma, Rāma Jāmadaganya, quien reta a su anterior pupilo a un combate en el cual ambos deponen las armas, pero el maestro se declara perdedor. Ambā, entonces, busca procurar por sus propios medios la destrucción de Bhīṣma y realiza intensas prácticas ascéticas durante numerosos años, hasta que el dios Śiva le concede el don de convertirse en hombre y dar muerte a Bhīṣma.

Ambā, satisfecha, acaba con su vida en una pira funeraria y más adelante renace, también como mujer, como la hija de un rey. El sexo de esta princesa es ocultado al mundo y es criada como hombre, pero su verdadera identidad es expuesta cuando contrae nupcias con otra princesa, lo cual desencadena una guerra. La joven desea acabar con su vida, pero un *yakṣa* (espíritu del bosque) decide ayudarla e intercambia de sexo con ella con el fin de evitar el enfrentamiento, de manera que se convierte en varón. Convertido en hombre, Śikhaṇḍī calma los ánimos de su familia política y más adelante regresa a recuperar el sexo que intercambió con el *yakṣa*, pero, a raíz de una maldición, dicho *yakṣa* le permitirá conservar su condición varonil hasta que Śikhaṇḍī muera. Debido a su anterior vida como mujer, Bhīṣma se niega entonces a luchar contra él.

La presente investigación tiene por objetivo analizar el rol que cumple el bosque a lo largo de las acciones protagonizadas por Ambā, quien al ver sus esperanzas defraudadas marcha en busca de un lugar que le dé refugio y le permita conseguir los medios para poder vengarse del hombre que causó su ruina. A través del análisis de los argumentos con los que los habitantes del bosque intentan disuadirla de su cometido, se intenta demostrar que el subrelato evidencia una diferencia entre la ciudad y el bosque, la sujeción femenina a la autoridad masculina y el impedimento que enfrentaban las mujeres si decidían ejercer su religiosidad desde la renuncia al mundo, sin dejar de lado que el accionar de la protagonista está motivado por la venganza.

Este artículo presenta, en primer lugar, un breve estado de la cuestión respecto a los estudios relativos a la princesa Ambā; en segundo lugar, se desarrolla el contraste entre los espacios citadinos y los rurales, así como la distinción entre la religión mundana y la ultramundana, en tercer lugar, se analiza el bosque y su función en el subrelato de la princesa Ambā y cómo este espacio influye en los argumentos de los ascetas que intentan convencer a la doncella de apartarse del ascetismo. En cuarto lugar, se ofrecen las conclusiones del análisis propuesto.

2. Ambā como objeto de estudio: ¿el bosque como lugar crucial de la narrativa?

La historia de la princesa que es secuestrada por Bhīṣma y más adelante realiza esfuerzos colosales para poder vengarse de él ha sido estudiada en muchas ocasiones, especialmente desde una óptica que revisa la ambigüedad de género del personaje Śikhaṇḍī, que es Ambā renacida como mujer pero convertida en hombre en razón de una especie de gracia concedida por un ser fantástico. El bosque y su importancia en la narrativa parece no haber sido mayor foco de interés en análisis previos.

Custodi (2007) sostiene que en el *Mahābhārata* difícilmente se pone a prueba la feminidad mientras que los hombres sí deben probar y defender su masculinidad, de manera que busca esclarecer las construcciones de género y diferencia sexual de la épica a través de la exploración de la transexualidad y el cambio de género de los personajes Arjuna/Brhannaḍa y Ambā/Śikhaṇḍ(in)ī desde una perspectiva lacaniana y no tanto freudiana. Dado que el enfoque de análisis se enmarca en el psicoanálisis, el bosque no aparece como un objeto de estudio en este caso.

McGrath (2009) enfatiza que la historia de Ambā no es solo una subtrama propia de los subrelatos de la épica, sino que también trasciende el relato subordinado e influye en el hilo narrativo principal del

Mahābhārata. En el caso particular de esta princesa, el autor sostiene que una mujer sin ataduras a un varón (Ambā es rechazada por su prometido por haber sido raptada por Bhīṣma, que más adelante se rehúsa a aceptarla pese a haber sido la causa de su ruina¹ y ella elige no regresar a casa de su padre), pues la sexualidad femenina es irresistible, de modo que en estos casos donde las mujeres no están sujetas a alguna figura masculina solo tienen como opción una vida de renuncia donde se abjure la sexualidad. Aunque el autor presenta el bosque como un lugar neutral, no profundiza en el rol que juega este espacio en el accionar de la princesa.

Adluri (2016) aborda también la historia de Ambā pero desde una perspectiva filosófica pues considera esta narrativa un elemento vital de las estructuras filosóficas de la épica, entonces no profundiza en el bosque como el espacio paradigmático para las prácticas ascéticas.

Por su parte, Howard (2020) se concentra en el aspecto de la venganza llevada a cabo por Ambā debido a haberse visto impedida en el cumplimiento de sus deberes femeninos (*strī-dharma*), así como los desafíos a las convenciones normativas de género que ocurren a lo largo del subrelato. Además, aborda aspectos poco examinados sobre la historia de Ambā, como su agencia, la exposición de estructuras patriarcales y las fallas de los hombres importantes en la narrativa a la hora de proteger a las mujeres. Aunque menciona que el separarse del mundo y marchar al bosque es una posibilidad raramente ofrecida para las mujeres en los textos indios y que la reflexión interna de Ambā en el bosque es una crítica al patriarcado, la autora enfatiza el bosque como evidencia de la libertad y la ausencia de miedo de la princesa, pero no profundiza en la importancia del bosque para el desarrollo de la historia. Es decir, se enfoca en la singularidad de las acciones de Ambā, pero no en el papel del bosque.

Morales Harley (2020) analiza la feminidad (*strītvā*) de Ambā, personaje que se aleja (pero no se separa del todo) del ideal de esposa devota (*pativrātā*) para perseguir la venganza (*pratikāra*) que causó el no haber visto cumplido su deseo de casarse y su propósito en la vida como mujer (*pativrātā dharma*). El autor sostiene que el accionar de este personaje remite a la libertad de las mujeres indias durante la época védica, a un ideal “antiguo” pero que no deja de parecerse a esas mujeres que se consideran ideales en el hinduismo, con la diferencia de que asume una forma masculina tras intensas prácticas ascéticas y toma en sus manos la ejecución de hacer pagar la afrenta sufrida.

Vemsani (2021) divide la historia de Ambā en cinco etapas, con la tercera representando las prácticas ascéticas que realiza. La autora recuenta las penitencias autoinfligidas de la mujer y los peregrinajes que realiza en solitario pues nadie se ofrece a apoyarla, tras el intento fallido del maestro de Bhīṣma por restaurar el honor de ella, pues temen el poderío del guerrero. El bosque y su papel en la historia no es realmente un elemento de análisis en este caso, pues la autora se concentra en las dualidades de la primera y segunda vida de Ambā, el cambio de género/sexo.

Špicová (2023) argumenta que la narración de Bhīṣma del *Ambā-upākhyāna* es poco confiable debido a que el guerrero está implicado en los hechos y es un narrador habilidoso y por tanto la narrativa es subjetiva. La subjetividad del *Mahābhārata* no está ampliamente discutida y es indiscutible que Bhīṣma intenta representar a Ambā desde una perspectiva negativa donde pretende disminuir su culpa en la ruina de la princesa, pero los lectores igualmente pueden observarla desde un punto de vista completamente diferente al autoritativo de Bhīṣma: hay una Ambā para quienes aceptan el marco de su vida según la óptica de Bhīṣma y una para quienes no. Según la autora, los subrelatos con una mujer protagonista suelen ser narrados por hombres y glorifican el ideal de *pativrātā*², en el que una mujer se mantiene fiel a pesar de la adversidad y sospecha del esposo. Ambā le es “fiel” a Bhīṣma, pero únicamente en su deseo de darle muerte. El bosque, dado que el enfoque de la autora tiende a la narratología, no es objeto de especial interés en este caso.

¹ Debido a su voto de castidad pero también debido a “¿Quién, sabiendo las abundantes faltas y los riesgos de las mujeres, haría que en su casa viva una mujer que permanezca acomodada como una serpiente? (MBh. 5.178.21). El original en sánscrito dice *Ko jātu parabhāvām hi nārīm vyālīm iva sthitām | vāsayeta grhe jānan strīṇām doṣānmahātyayān* y la traducción es ofrecida por la autora de este artículo.

² De acuerdo con Brodbeck y Black (2007), *pativrātā* es aquella mujer que se dedica religiosamente a su esposo (p.16). Tiene que ver con la devoción femenina al cónyuge. Etimológicamente, *pati-* significa “señor” y *vratā* significa “voto”, de manera que una *pativrātā* es la mujer que tiene un voto de fidelidad para con su marido.

A partir de este breve recuento, aunque no se pueda generalizar, no resulta descabellado sospechar que la mayor parte de la literatura concerniente a Ambā tiene que ver más con su paso por dos vidas y el hecho de que se “mueve” de un género a otro³ que con el bosque como un elemento central en su viaje, transformación y éxito. Aunque es la presencia en el bosque (el ascetismo que lleva al otorgamiento de un don por parte de una divinidad y la inminente lucha que lleva a la contemplación de acabar con la vida pero que en su lugar permite el encuentro con la criatura que le concede una gracia) la que permite a Ambā/Śikhaṇḍī obtener los medios para poder concretar su venganza, este espacio no parece haber sido revisado a profundidad respecto a su importancia en el desarrollo de la narrativa de la princesa.

3. El paisaje ciudad/bosque y la actividad religiosa en el *Mahābhārata*

Para Lutgendorf (2000), el contraste entre el bosque⁴ y la ciudad es paradigmático en las épicas sánscritas, pues los héroes, que están destinados a gobernar ciudades-estado, solo alcanzan el potencial para hacerlo tras haber vagado en un paisaje “salvaje” lleno de peligros y fuerzas espirituales. Para este autor, “ciudad” no se limita únicamente a asentamientos urbanos, sino también a las ciudades-estado constituidas por pueblos, aldeas y campos controlados directamente por el rey mientras que el bosque representaba el ideal para la proyección de la emoción ascética y no suponía un único ambiente, sino que abarca numerosas características naturales y sobrenaturales.

Respecto a la religiosidad, Olivelle (2011) menciona que el ritualismo védico y el ascetismo se ve simbolizado mediante la aldea (*village*) y la naturaleza (*wilderness*), respectivamente, donde la primera supone el asentamiento humano y un lugar de pureza y seguridad y la segunda es su antítesis⁵. El ascetismo se expresó de dos formas: la (aún vigente) del mendicante ambulante y la (obsoleta pero celebrada en las épicas) del ermitaño sedentario. Dicho ermitaño regresa a la naturaleza al abandonar su aldea y las normas culturales (excepto el uso del fuego), pues imita a los animales al comer comida que no haya sido cultivada, al no cuidar de su apariencia (dejando crecer cabello y uñas, al no evitar la suciedad y al usar ropaje para cuya creación no haya mediado la tecnología).

Siguiendo a Lutgendorf (2000), las personas que componen los cuatro *varṇas* (clases sociales) habitan en la ciudad, en el bosque, los ascetas y forasteros. En la ciudad, no habitan seres sobrenaturales más que los dioses que son invocados, mientras que en el bosque conviven seres como los *gandharvas* (músicos celestiales), las *apsaras* (ninfas), *rākṣasas* (ogros), *yakṣas* (espíritus del bosque) y otros. Los animales de la ciudad han sido domesticados pero los del bosque mantienen su estado salvaje. Así, la vida paradigmática de la ciudad es la del rey y la del cabeza de la familia, donde es común la violencia, la procreación, la autoexpresión, la acción y el consumo mientras que la vida paradigmática del bosque es la del sabio y la del asceta, donde impera la no violencia, el celibato, el autocontrol, la contemplación y la conservación⁶. Así, se opone la cultura (ciudad) y la naturaleza (bosque), pero es en el bosque donde se vuelve posible trascender las limitaciones humanas, comunicarse con los dioses (el descenso divino o el ascenso humano al cielo) o encontrarse con seres

³ Pues incluso se llega a considerar a sí misma como ni lo uno ni lo otro: “Es por causa de él que vivo en esta eterna y desagradable morada. Dejada atrás la vida ordinaria junto a un esposo, no soy ni hombre ni mujer” (*MBh.* 5.188. 4). El original sánscrito corresponde a *yatkrte duḥkhavasatim imāṃ prāptāsmi śāśvatīm | patilokād vihinā ca naiva strī na pumān* iha y la traducción es ofrecida por la autora de este artículo.

⁴ El autor comenta que los dos términos sánscritos más comunes para bosque son *vana* y *araṇya*. El primer término es el más común y puede también significar “abundancia” o “mucho” o “cantidad de lotos o plantas que crecen en un denso grupo”. El segundo de esos términos puede significar también *wilderness* (desiertos, páramos, junglas... es decir, las porciones terrestres que no se usan como sembradíos ni espacios habitacionales). El bosque sánscrito, entonces, corresponde a un ecosistema inalterado por el ser humano, entonces “mundo natural” resulta una denominación apropiada.

⁵ [Wilderness] It is a place of danger, impurity, and desolation, the habitat of wild beasts, barbarians, and evil spirits. It is where people dispose of their dead (Olivelle, 2011, p.48)

⁶ El autor es tajante al hacer esta separación de los habitantes de la ciudad y de los bosques, de los animales que habitan en cada uno de ellos y de la vida paradigmática en cada uno, al presentar dicha información en un cuadro, pero menciona que “*I must also note that the chart's static dualities fail to suggest the aesthetic and emotional variety that characterizes the representation of forest in the epic traditions, a variety that is often expressed through abrupt shifts in mood*” (p.271)

sobrenaturales. De esta forma, el autor mencionado supra menciona que el bosque se convierte en “un paisaje de “otredad” y campo fértil para ideas e imágenes relativamente más remotas que las mundanas” (pp.270-271).

Para los Pāṇḍavas, los principales personajes del texto épico, el bosque se presenta como un lugar de exilio donde los príncipes se encuentran con monstruos que se interponen en su camino y entonces este lugar se convierte en el terreno experimental para probar sus pretensiones de gloria futura (Lad, 1991, p.347). También, de los sesenta y siete subrelatos presentes en el texto épico, los Pāṇḍavas y Draupadī escuchan cuarenta y cuatro de ellos mientras se encuentran en el bosque (Hiltebeitel, 2011, p. 28), de manera que el bosque también se presenta como un lugar de instrucción y de aprendizaje. Yudhiṣṭhira, el hermano que se convierte en rey hacia el final de la historia, antes de gobernar en la ciudad debió superar los obstáculos que le supuso una larga estadía (trece años) en el bosque. Una gran parte de la narración principal de la épica y de los subrelatos tiene lugar en el bosque, lo cual significa que el bosque es un espacio determinante en la narración.

Respecto a la religiosidad en el *Mahābhārata*, de acuerdo con las propuestas de Dhand (2008), en el *Mahābhārata* se reconocen dos tipos de actividad religiosa: *pravṛtti dharma* y *nivṛtti dharma*. Ambos sistemas difieren entre sí en cuatro puntos: sus practicantes, sus metas, sus éticas y sus métodos. *Pravṛtti dharma* tiene que ver con el compromiso con el mundo mediante actos rituales de compromiso y se asocia a la religión practicada por la gente común a través de actividades ordinarias de sus vidas ordinarias. Por su parte, *nivṛtti dharma* más bien busca la separación de las preocupaciones mundanas para conseguir los fines personales y, por ende, requiere esfuerzos excepcionales por parte de individuos extraordinarios. Las mujeres y su religiosidad forman parte del primero de estos sistemas, siempre y cuando no procuren renunciar al mundo.

Ambā, al haber convenido el matrimonio previo al rapto por parte de Bhīṣma, deseaba cumplir con su *strī-dharma* o deberes femeninos, que tienen que ver con la fidelidad a un esposo y también la procura de los hijos. De hecho, a lo largo del subrelato, Ambā se considera a sí misma miserable al ver su matrimonio frustrado y por la negativa de Bhīṣma de tomarla por esposa para restaurar el honor de ella, al tiempo que declara que el haber sido apartada de estos deberes es el motivo por el que va a vengarse de Bhīṣma.

*tān uvāca tataḥ kanyā tapovṛddhān ṛṣīmstadā |
nirākṛtāsmi bhīṣmeṇa bhramṣitā patidharmataḥ ||
vadhārthaṁ tasya dīkṣā me na lokārthaṁ tapodhanāḥ |
nihatya bhīṣmaṁ gaccheyam śāntim ityeva niścayaḥ ||*⁷

A los ascetas llenos de calor ascético, la doncella les dijo: “Soy repudiada por Bhīṣma y **privada del deber para con mi esposo**. ¡Oh, ricos en austeridades religiosas! Mi realización de prácticas religiosas es en razón de la muerte de él y no en razón de una vida ordinaria. Habiendo matado a Bhīṣma, he de acercarme a la tranquilidad. (MBh. 5.188. 2-6, traducción ofrecida por la autora)

Debido a la asociación del matrimonio con los asuntos de este mundo, la religiosidad de Ambā es inicialmente perteneciente a *pravṛtti dharma*. Aun así, la religiosidad formaba parte de la vida de las personas y las mujeres podían dedicarse a la vida religiosa, pero no podían oficiar como sacerdotes y tampoco era común que se las animara a dedicarse a la vida religiosa o al ascetismo. Basham (2009) menciona que “a las mujeres no se las animaba a dedicarse a la vida religiosa o a convertirse en ascetas. Lo que tenían que hacer era casarse y cuidar de los varones y los niños de la casa” (p.268). Desde luego, este tipo de afirmaciones no niegan el hecho de que las mujeres sí realizaban prácticas ascéticas. Ambā, por ejemplo, cuando ya ha sido repudiada y se convence de que será víctima de los desaires de su familia, elige entonces dedicarse a las prácticas ascéticas, aunque su renuncia al mundo se debe a un deseo de vengarse y no a un deseo de autoconocimiento. La princesa primero menciona que desea practicar el ascetismo para que en su siguiente vida no sufra las mismas aflicciones

⁷ Descargo de responsabilidad: en este y en los sucesivos casos donde se esté haciendo uso del texto sánscrito transliterado, se toma como base la Edición Crítica (1933/1966) realizada por Suthankar et al (eds) del Bhandarkar Oriental Research Institute.

que en la presente, pero no es hasta que uno de los ascetas le dice que la venganza de ella debe caer sobre Bhīṣma que Ambā confiesa que ese es el deseo de su corazón.

En cuanto al ascetismo, el poder mágico y creador de *tapas* (calor ascético) ejerce un rol central y supone una fuerza que puede influir sobre los dioses y el universo. El ascetismo asociado al calor tiene formas de renunciación propias como el retiro en el bosque, la castidad, las mortificaciones corporales y la veracidad, mediante la renuncia de usos sociales (Preciado, 1986, pp. 638-639). De este modo, las prácticas ascéticas se circunscriben a *nivṛtti dharma*, así como la religiosidad de las mujeres que renuncian a lo mundano y también el bosque entonces supone la antítesis de este tipo de actividades mundanas.

4. Ambā, el bosque y las pruebas ascéticas

Después de ser rechazada por su anterior prometido, Ambā abandona la ciudad maldiciendo su mala suerte, al tiempo que expresa la firme intención de vengarse de Bhīṣma, bien fuera mediante prácticas ascéticas o mediante el combate. La princesa marcha a una ermita en el bosque donde viven ascetas y le solicita al más eminente de ellos que le permita quedarse para realizar austeridades y poder aprender de ellos. Los ascetas debaten qué hacer con ella, si enviarla a casa de su padre, si reclamarle a Bhīṣma o si exigir que el anterior prometido de Ambā se case con ella a pesar de haberla rechazado.

Es decir, pese a que la princesa es enfática en su deseo de permanecer en el bosque, los ascetas que le ofrecen ayuda llegan a la conclusión de que, como ascetas, no pueden ayudarle y, tras discutir entre sí, le hacen saber a Ambā que su mejor opción es abandonar el bosque y regresar a las comodidades del hogar de su padre. De este modo, no parece haber un impedimento religioso (algún texto sagrado, la autoridad de algún sabio del pasado) para que las mujeres se dediquen en plenitud a una religiosidad apartada de las normas sociales establecidas, sino que los argumentos vienen más de un entorno cultural que de la fe. El primer argumento corresponde a la intervención del padre o del esposo de una mujer en aprietos; el segundo, la comodidad palaciega y la dureza de la vida de retiro; el tercero, la tentación experimentada por los hombres al contemplar a una mujer asceta.

En cuanto al primero de estos argumentos, de acuerdo con Basham (2009), por ley la mujer era siempre como una menor de edad: de niña la tutelaba su padre, de adulta el marido y como viuda los hijos (p.267). Tal situación aparece así regulada en *Manusmṛti* (Las Leyes de Manu), donde se codificaban las conductas propias e impropias para la sociedad y cada uno de sus miembros. Así, el capítulo IX, que tiene que ver con los deberes de las mujeres, establece que

De día y de noche los hombres deben evitar que sus mujeres actúen de forma independiente, porque unidas como ellas lo están a los placeres sensuales, los hombres deben mantenerlas bajo su control. El padre la resguarda en la infancia, el esposo la resguarda en su juventud y los hijos la resguardan en la vejez; una mujer no está calificada para actuar independientemente. Es reprehensible el padre que no la entrega (para el matrimonio) en el momento adecuado; un esposo, si no tiene sexo con ella en el momento adecuado; y un hijo, si falla en resguardar a su madre cuando el esposo ha muerto. Particularmente las mujeres deben ser resguardadas de cualquier inclinación perversa, porque cuando se les deja sin vigilancia, ellas causan aflicción para ambas familias.⁸

Al respecto, Naseera y Kuruvilla (2022) comentan que, detrás de las estructuras sociales y estructurales patriarcales, la religión se encuentra como la fuerza más potente, pues las grandes religiones promueven la

⁸ Traducción ofrecida por la autora de la traducción al inglés que realiza Olivelle (2005), que corresponde a “Day and night men should keep their women from acting independently; for, attached as they are to sensual pleasures, men should keep them under their control. 3Her father guards her in her childhood, her husband guards her in her youth, and her sons guard her in her old age; a woman is not qualified to act independently (5.147-9). 4A father is reprehensible,* if he does not give her away at the proper time; a husband, if he does not have sex with her at the right time (3.45 n.); and a son, if he fails to guard his mother when her husband is dead 5Women in particular should be guarded against even the slightest evil inclination, for when they are left unguarded, they bring grief to both families” (p.190)

sujeción femenina de la sexualidad, movilidad y opciones reproductivas en favor de la supremacía y el control masculinos. Según las autoras⁹, *Manusmṛti* justifica la regulación de los hombres sobre las mujeres debido a la disposición libidinosa y la esencia lujuriosa problemática e incontrolable de aquellas, de manera que este texto justifica las violaciones a los derechos de las mujeres de elegir una pareja, de ejercer con autonomía y dignidad la integridad corporal de cada una, de procurar una vida sexual satisfactoria, segura y placentera, de elegir ser soltera o ser sexualmente activa, de elegir tener (o no) hijos, de acceder al aborto, y de divorciarse o no.

Respecto a *Manusmṛti* y otros códigos de leyes que se escribieron entre el 600 aec y el 570 ec, Anantha Raman (2020) evidencia que las leyes impactaron en la sociedad de la India antigua, pues facilitaban la subordinación de las mujeres a costumbres y tradiciones patriarcales; mientras que Chandra Mandal (2025) también ahonda en los textos legales hindúes para revisar los roles femeninos en la antigua India y así determinar que las mujeres, al tiempo que eran veneradas como diosas, estaban sujetas a estrictas normas sociales desde su posición social de hijas (es decir, mujeres solteras), esposas y viudas. Es posible que esas leyes no reflejen la experiencia de las mujeres, porque a través de esos textos legales se marginalizaba a las mujeres limitando el acceso a la educación, a los derechos de la propiedad y de la libertad personal, al tiempo que se veían sujetas a cumplir con obligaciones maritales, al *niyoga* (levirato), la *satī* (inmolación de las viudas), entre otras posibilidades.

Aun sin expresamente mencionar a Manu y su código de leyes, en el subrelato en estudio los propios ascetas que le dieron cobijo a la princesa, pese a conocer la situación de Ambā, la instan a regresar con su padre, puesto que

patir vāpi gatiṁ nāryāḥ pitā vā varavarṇini |

gatiḥ patiḥ samasthāyā viśame tu pitā gatiḥ ||

¡Oh mujer excelente!, **el refugio de una mujer es el padre o el esposo**. El esposo es refugio en las circunstancias dolorosas; el padre es refugio en las circunstancias difíciles (MBh, 174, 7. Traducción ofrecida por la autora)

Ambā les responde que en casa de su padre no será respetada y que, por tanto, prefiere quedarse en el bosque realizando prácticas ascéticas para evitar futuras aflicciones. La princesa, ya sin posibilidades de contraer nupcias o de vivir sin ser señalada, decide entonces renunciar a las aspiraciones mundanas propias de su género y decide dedicarse al ascetismo. El bosque entonces se convierte en su lugar de refugio.

El subrelato no hace manifiesta la edad de Ambā, pero debido a que se encontraba en edad casadera, no debería ser demasiado mayor sino más bien joven. La afirmación de los ascetas, sin embargo, la coloca tanto a ella como a todas las demás mujeres a un perpetuo estado de puerilidad, sometidos siempre a la autoridad de una figura masculina, bien sea por relación sanguínea o conyugal. Ambā, al verse repudiada, prefiere evitar los desaires de su familia y renuncia a sus aspiraciones de matrimonio, dejando de lado entonces la protección de su padre y la de un esposo. De cierta forma, renuncia entonces a estar bajo el dominio masculino.

La princesa, sin embargo, no se libra del todo de esta influencia masculina¹⁰ porque reconoce que debe vivir bajo la protección de los ascetas y, más adelante, es el abuelo materno de ella quien entonces le aconseja que busque al antiguo preceptor de Bhīṣma para que él consiga justicia en su lugar. En ausencia del padre de Ambā, ella sigue el consejo de su abuelo: el padre de su madre. De cierta forma, cuando el padre o el esposo (o los hijos, que no aplica en este caso puesto que Ambā no llega a tenerlos) “falla”, o no está presente para defender a una mujer, es el hombre más cercano, a través de la línea materna, quien debe entonces ejercer dicho cargo.

Y aunque viene en busca de refugio, los ascetas le recuerdan que no son ellos quienes deben protegerla, sino que su aflicción, provocada por el potencial esposo, debe ser subsanada por el progenitor de ella. Los

⁹ El análisis que ofrecen las autoras parte de una perspectiva del derecho a la salud sexual y reproductiva.

¹⁰ También, es necesario recordar que no es Ambā misma narrando su vida y sus motivaciones, sino que el narrador del subrelato no es sino el propio Bhīṣma, de quien ella desea vengarse.

ascetas son quienes le recomiendan regresar con su familia mientras que el abuelo le recomienda buscar al maestro de Bhīṣma, Rāma Jāmadaganya¹¹, para que sea él quien se encargue de restaurar el honor de la doncella forzando al pupilo a tomar responsabilidad por la desgracia causada.

rāma uvāca

kāśikanye punar brūhi bhīṣmaste caraṇāvubhau |

śirasā vandanārho 'pi grahīṣyati girā mama ||

Rāma dijo: “¡Oh doncella de Kāśi! Habla nuevamente y Bhīṣma, merecedor de reverencia, reposará la cabeza a tus pies **por palabra mía**” (MBh, 177, 6. Traducción ofrecida por la autora).

Si a Ambā se le ha intentado convencer apelando a la autoridad de su padre, a Bhīṣma se le confronta desde la solicitud presentada por su maestro, una figura casi paternal. Hay un paralelismo entonces entre Ambā y Bhīṣma: a ella se le insta a regresar al hogar paterno (según el pedido los ascetas) y a Bhīṣma se le insta a convertirse en el esposo que supla ese hogar paterno (según el deseo del abuelo de Ambā, que la envía a buscar justicia de mano del hombre quien instruyó al guerrero). Sobre ambos pesa esta figura paterna: para ella es el refugio; para él, la autoridad.

na bhayānnāpyanukrośāṇna lobhānnārthakāmyayā |

kṣatradharmam ahaṃ jahyām iti me vratam āhitam ||

atha mām abravīd rāmaḥ krodhaparyākulekṣaṇaḥ |

na kariṣyasi ced etad vākyaṃ me kurupuṃgava ||

haniṣyāmi sahāmātyaṃ tvām adyeti punaḥ punaḥ |

saṃrambhād abravīd rāmaḥ krodhaparyākulekṣaṇaḥ ||

[Bhīṣma dijo] “Ni por miedo, ni tampoco por compasión, ni por avaricia o deseo he yo de dejar el deber de los chatrias¹². Así [es] mi voto aceptado”. Entonces, Rāma, con una mirada llena de furia, me dijo: “¡Oh toro de los Kurus! **Si no cumples mis palabras**, te mataré a ti y a tu ministro”. Así dijo una y otra vez. Con agitación, Rāma lleno de furia habló. (MBh, 178, 11-13. Traducción ofrecida por la autora)

Como Bhīṣma se niega a complacer a su maestro, ambos se enfrentan en una batalla donde los dioses deben intervenir para detenerla. El maestro se reconoce vencido, pese a sus esfuerzos, y le dice a Ambā que marche a donde ella desee, que busque refugio en Bhīṣma y ella responde que marchará a donde ella misma pueda derrotar en batalla a Bhīṣma. Así, incluso sin la supervisión de los ascetas, Ambā se mantiene en el bosque y se dedica a intensas prácticas ascéticas. Tanto Ambā como Bhīṣma, hasta cierto punto, están sujetos a una figura paterna, pero la princesa es incapaz de separarse de ella hasta que las posibilidades de los hombres en su vida de restaurar su honor perdido se agotan mientras que el guerrero incluso derrota y gana autoridad sobre quien pretendía utilizar su posición de poder como medio para hacerlo actuar de cierta forma.

De vuelta a los argumentos de los hombres que viven en retiro, la protección del padre a la hija, en ausencia de un marido, es el primer argumento de los ascetas para intentar convencer a la princesa de que se marche. En este primer argumento se enfatiza la condición femenina de ella relegada a la autoridad masculina; el segundo argumento de los ascetas recae en el hecho de cuán dolorosa es la vida en el bosque y que ella, como mujer y princesa, es delicada por naturaleza, y por tanto, no está acostumbrada a las incomodidades y dolores que conllevan una vida de retiro, ninguno de los cuales sufriría en su hogar.

pravrajyā hi suduḥkheyaṃ sukumāryā viśeṣataḥ

rājaputryāḥ prakṛtyā ca kumāryāstava bhāmini

bhadre doṣā hi vidyante bahavo varavarṇini

¹¹ Rāma, el hijo de Jamadagni. Aunque también se le conoce como Paraśurāma, en este subrelato solo se llama Rāma, Jāmadaganya y la combinación de ambos.

¹² La clase social correspondiente a los guerreros.

āsrame vai vasantyāste na bhaveyuh pitur gr̥he

Vagar¹³ es muy desagradable, especialmente para una mujer¹⁴ y, como hija de rey, ¡oh hermosa!, por naturaleza eres delicada. ¡Oh buena mujer!, son conocidas las muchas desventajas de vivir en una ermita, ¡oh mujer excelente!, que no existirán en la casa de tu padre (MBh, capítulo 174, 8-9. Traducción ofrecida por la autora)

Se presenta entonces un contraste importante: Ambā es la hija del rey de Kaśi, de manera que ella proviene de un ambiente palaciego propio de una ciudadela. El bosque, un lugar de retiro, presenta tribulaciones que ella no puede ni imaginar, incomodidades y dificultades que podría evitar al regresar al lugar al que ella pertenece. Los ascetas sí enfatizan la delicadeza y la condición femenina de Ambā, pero no reducen sus intentos de convencerla a marcharse al hecho de que sea mujer, sino que hacen especial énfasis en la buena vida que viviría al regresar al hogar paterno.

El bosque recibe a los ascetas y a los forasteros y, en el relato marco de la épica, opera como lugar de exilio. Ambā, de hecho, elige la vida ascética antes que lidiar con las consecuencias de haber visto arruinados sus prospectos de matrimonio: de cierta forma, la vida de renuncia y mortificación propia de las austeridades supone un mejor panorama para la princesa que sobrellevar el desprecio, los desaires y la vergüenza de convivir en sociedad tras haber sufrido el repudio de su amado y de haber sido raptada. Para ella, el bosque es primero su lugar de exilio y luego el medio para conseguir los anhelos de su corazón: vengarse de Bhīṣma.

Los ascetas, que ya conocen los motivos por los que la princesa decide renunciar a las convenciones humanas viviendo en el bosque dedicada a la contemplación de un voto ascético, consideran que el evitarse las incomodidades propias del bosque, aun cuando la censura del mundo la esperaba si regresaba al hogar paterno, es una posibilidad válida para Ambā. De cierta forma, intentan asustarla al advertirle sobre las mortificaciones propias de la vida del bosque al mencionarle que en la casa de su padre no va a experimentarlas. No hay un énfasis específico en donde se deje claro que la vida en la ciudad es más llevadera o sencilla que la vida en el bosque, pero sí en que la vida en el hogar paterno, un entorno palaciego, le evitaría el sufrimiento que ella voluntariamente está procurando para sí. Esta alusión al padre se entrelaza con el primer argumento, el que establece que las mujeres deben buscar la protección del padre cuando experimentan penurias.

Su tercer argumento consiste en cómo, al verla sola en los bosques, algún rey podría seducirla. Labate (2010/2021) así traduce el verbo sánscrito *prārth*¹⁵; Van Buitenen (1978) traduce este verbo como “*to proposition*”¹⁶, de manera que Ambā podría recibir una propuesta, no necesariamente de matrimonio sino de naturaleza sexual. El diccionario en línea Merriam-Webster define el verbo que utiliza Van Buitenen (1978) como “hacer una propuesta a, especialmente para sugerirle una relación sexual a” (Merriam-Webster, s.f.a). También el Diccionario Cambridge concuerda en cierto modo con la traducción del otro diccionario y propone que su definición es “preguntarle a alguien con quien no estás en una relación si desean tener sexo contigo”¹⁷ y ofrece como traducción al español para dicho verbo “hacer proposiciones deshonestas a” (Cambridge Dictionary s.f).

Debroy (2015), por su parte, lo traduce como “*solicit*”¹⁸ que puede significar “realizar una petición” o, entre otras acepciones “hacerle una proposición a alguien, especialmente como en el carácter de una prostituta”

¹³ Monier Williams (1899) especifica que el sustantivo usado (*pravrajyā*) refiere a vagar con motivos religiosos, como si fuera un peregrinaje.

¹⁴ El término que se usa es *kumārī* que, según Monier Williams (1899) significa tanto “hijo” como “hija”, “doncella” o “una niña joven” (de entre 10 y 12 años). En la traducción, “delicado” refleja el sánscrito *kumārī*, pero se cambió el sentido a partir de la etimología del término propuesta por Monier Williams (ku + māra, √mr̥, *easily dying* o de muerte fácil)

¹⁵ Descargo de responsabilidad: dado que esta traducción no es directa del sánscrito (se traduce al español una traducción al inglés del texto original), realmente su valor académico no es demostrable. Como se trata de la única traducción completa al español de esta épica sánscrita, se enlista aquí únicamente como punto de comparación.

¹⁶ Es decir, el verbo “*to proposition*” y no el sustantivo “*proposition*”.

¹⁷ Traducción ofrecida por la autora. El original corresponde a “to ask someone who you are not in a relationship with if they would like to have sex with you” (Cambridge Dictionary, s.f)

¹⁸ El texto original corresponde a: The brahmanas spoke these words to the ascetic lady. “On seeing you alone in this deserted and dense forest, kings will solicit you. Therefore, do not set your mind on this” (MBh, 5.174, p.34, trad. Debroy). Es necesario acotar que, en su

(Merriam-Webster, s.f.b, definiciones 1a y 3b). Al revisar el término en sánscrito, se obtiene que puede significar realizar una solicitud, sentir anhelo por algo o alguien, o desear (Monier-William, 1899). Las palabras de los brahmanes para intentar convencer a la princesa son

tvām ihaikākinīm dṛṣtvā nirjane gahane vane |

prārthayiṣyanti rājendrāstasmānmaivam manah kṛthāḥ ||

Vista sola aquí, en un bosque solitario y denso, reyes similares a Indra te **desearán**. Por tanto, no dirijas tu mente a esto. (MBh ,5, 174, 10.2. Traducción ofrecida por la autora)

El verbo empleado en el sánscrito original es *prārth*, que Monier Williams (1899) traduce como “*to wish or long for*”, “*desire*” y otras (como “*to ask a person for*” o “*to look for*”), “*to demand in marriage or woo*”, que entonces aludiría a una solicitud de matrimonio o un cortejo. Pujol Riembau *et al.* (2019) definen este verbo como “desear”, “querer”, “anhelar”, “pedir”, “requerir”, “solicitar (dicho también de la mano de una doncella), “atacar” y “asaltar” (p.709). El verbo sánscrito está compuesto por el prefijo *pra-* y la raíz $\sqrt{\text{arth}}$ ¹⁹. Pujol Riembau *et al.* (2019) definen la primera de estas partículas como “antes”, “delante”, “mucho”, “en gran medida” (p.641), mientras que la segunda la definen como “esforzarse”, “preocuparse”, “buscar”, “desear”, “anhelar”, “pedir”, “rogar”, “solicitar” (p.102). Así, el verbo sánscrito alude al deseo, a la posibilidad de realizar una pedida de mano e incluso hacer daño.

En la épica sánscrita es común encontrar historias de ascetas con gran poder ascético que rompen su meditación al verse tentados por *apsaras* (ninfas)²⁰, que son figuras femeninas. Es decir, las mujeres son una especie de tentación para los ascetas. Ambā, como asceta que realiza un voto, también podría ser una tentación para los reyes. No se invierten los roles: la mujer asceta no se verá tentada, sino que, a pesar de haber renunciado al mundo, igualmente podrá suponer una tentación para los varones. Los ascetas realizan un voto inviolable que se rompe debido a la tentación y unión sexual. Al Ambā convertirse en asceta, no sería descabellado pensar que sufriría una tentación que la aparte de dicho voto. Pero, en su lugar, los ascetas la presentan a ella como un posible objeto de deseo para reyes, aun a pesar de su voto.

La implicación de la violencia sexual no pasa desapercibida cuando los ascetas mencionan a Ambā que, sola y en el bosque, será objeto de deseo o, al menos, que se le intentará cortejar o que recibirá pedidos de mano; es decir, de lo que se desprende de este subrelato, la mirada masculina de lujuria sobre las mujeres no desaparecerá aun cuando ellas decidan desprenderse de los asuntos mundanos. Pese a que no se menciona explícitamente que podría no ser seducida sino violentada por la fuerza, la afirmación de que será deseada al ser vista sin compañía en el bosque sugiere que a las mujeres ascetas no se les respetaría el ejercicio intenso de su religiosidad.

En todo caso, Ambā se mantiene firme en su propósito y, cuando se ha quedado sin opciones para restaurar su honor, decide procurar por sus propios medios la venganza y se somete a impresionantes mortificaciones corporales: encerrarse en un claustro sin alimento, pasar un año entero parada sobre la punta de sus pies comiendo solo una hoja de árbol cada doce días y pasando meses incluso sin beber agua; así durante doce años hasta calentar el cielo (gracias a la intensidad de su fervor/calor ascético o *tapas* que llama la atención de la divinidad) y conseguir que Śiva finalmente le conceda la certeza de que logrará vengarse. Dado que el dios concede a Ambā su deseo sin amonestación al motivo detrás de las prácticas ascéticas (la venganza), no resulta descabellado asumir que el ascetismo permite el autoconocimiento y la separación definitiva del mundo, pero también la consecución de los deseos personales de cada individuo.

traducción, Debroy incluye el libro y el número de capítulo, pero no incluye el número de verso, entonces se ofrece el número de página únicamente. Lo mismo ocurre con la traducción al español de la nota al pie anterior a la presente.

¹⁹ Tanto Monier Williams (1899) como Pujol Riembau *et al.* (2019) coinciden con esta etimología.

²⁰ Tal vez el caso más célebre corresponde a la seducción del sabio Viśvāmitra por parte de la *apsara* Menakā, de cuya unión nace Śakuntalā, la madre de Bhārata, de quien toma su autoglotónimo la India. Esta historia se recoge en el primer subrelato del *Mahābhārata* y también Kālidāsa la reelabora en su obra de teatro *Abhijñānaśākuntalam*.

Un hecho especialmente relevante ocurre en el capítulo 187, cuando la diosa Gaṅgā, la madre de Bhīṣma, visita a Ambā durante a sus austeridades pese a que nadie había logrado disuadirla de apartarse de ellas. La diosa pregunta por el motivo del fervor de la doncella y ella responde que es con motivo de la destrucción de Bhīṣma. Gaṅgā condena entonces a Ambā a renacer como un río que tendrá agua solo cuando haya lluvias, con difícil acceso para bañarse y con presencia abundante de cocodrilos y criaturas horribles, de manera que será temida por las criaturas. Por el mérito ascético conseguido, solo la mitad de Ambā se convierte en río. En sánscrito, “mitad río” corresponde a *Ardhanadī*, que recuerda el epíteto del dios Śiva *Ardhanārīśvara* (el señor mitad mujer). Si se elimina el término “señor” (*īśvara*), se obtendría *Ardhanarī* (mitad mujer) y sería más evidente el parecido²¹ entre la cualidad del dios y la condición de Ambā.

Resulta interesante que Ambā se convierta en río pues la diosa que la maldice es también un río: el Ganges²². La mitad de Ambā obtiene la mitad de la naturaleza propia de la madre del hombre que arruinó su vida. Más significativo todavía es el hecho de que, según Monier Williams (1899), el nombre de esta princesa significa “madre” (*ambā*). El bosque no solo facilita la comunicación entre esta mortal y esta divinidad, sino que Ambā obtiene una naturaleza similar a la de la diosa, pero no dejan de ser opuestas pues Gaṅgā permanece completa y Ambā fragmentada y el aspecto terrible del río resultante de la maldición difiere del aspecto benévolo de la diosa. Es, por tanto, una transformación negativa.

Posterior a este encuentro entre la madre de Bhīṣma y la doncella a quien Bhīṣma le impidió honrar su nombre de pila al frustrar sus prospectos matrimoniales, el dios Śiva desciende y concede a Ambā la certeza de que renacerá y se convertirá en un hombre que matará al guerrero, cumpliendo entonces con su venganza. Śiva es un dios asceta que, como se mencionó supra, es llamado “el señor mitad mujer” debido a su ambigüedad de género, condición por la que es conocida también Ambā: para vengarse, debe dejar su condición de mujer dos veces: primero muriendo y renaciendo en su misma casta y luego intercambiando su sexo/género con un ser sobrenatural. Pero más allá de esa característica compartida, al ser el dios del ascetismo, Śiva se retira al bosque para practicar austeridades renunciando a las normas convencionales (como el matrimonio) e incluso pulverizando a otra divinidad que intenta interrumpirlo para que cese sus austeridades y engendre hijos²³, de manera que el bosque se presenta como el espacio mejor adaptado para el ascetismo. Ahí se encuentra Ambā cuando el dios le garantiza que llegará a ser varón.

Ambā, sin embargo, renace como mujer y, aunque es criada como hombre, es expuesta como doncella al contraer nupcias con otra mujer. Como resultado del engaño, el suegro de Ambā, ahora Śikhaṇḍī, declara la guerra y entonces Śikhaṇḍī decide suicidarse y para cumplir con su propósito marcha al bosque, entra a la casa de un *yakṣa* y se propone a morir de hambre. Al escuchar las tribulaciones de la mujer, ocurre un pacto para permitir que Śikhaṇḍī se convierta en varón el tiempo suficiente para evitar que haya un enfrentamiento.

Así, el bosque facilita una transformación positiva (para Śikhaṇḍī) que garantiza la concreción de la venganza iniciada por Ambā. Pero el bosque opera a través del ser sobrenatural que decide ayudar a Ambā: según Pattanaik (2003), los *yakṣas* son espíritus del bosque que se asocian con el dinero y con la magia, que son usualmente guardianes de tesoros (de modo que también suelen emplear acertijos) y que pueden ayudar o dañar a los mortales.

bhīṣma uvāca |
śikhaṇḍivākyam śrutvātha sa yakṣo bharatarṣabha |
provāca manasā cintya daivenopanipīḍitaḥ |
bhavitavyam tathā taddhi mama duḥkhāya kaurava ||
bhadre kāmam kariṣyāmi samayam tu nibodha me |
kiṃcit kālāntaram dāsyē puṃliṅgam svam idaṃ tava |
āgantavyam tvayā kālē satyam etad bravīmi te ||

²¹ Adluri (2016) es quien realiza esta asociación de sentidos.

²² En sánscrito, los ríos son femeninos.

²³ El recuento de este episodio se encuentra en el *Kumārasambhava* (El origen de Kumara) de Kālidāsa.

prabhuḥ saṃkalpasiddho 'smi kāmārūpī vihaṃgamah |
matprasādāt puram caiva trāhi bandhūṃśca kevalān ||
strīlīṅgam dhārayiṣyāmi tvadīyaṃ pārvathivātmaje ||
satyaṃ me pratijānīhi kariṣyāmi priyaṃ tava ||

Bhīṣma dijo: “Habiendo escuchado el discurso de Śikhaṇḍī, ¡oh, toro de los Bharatas!, el yakṣa entonces, afligido por el destino, habiéndolo pensado en su mente, dijo esto, ¡oh, Kaurava!, para dolor mío. “¡Oh, buena mujer! **Cumpliré tu deseo. Ahora escucha mi condición:** por un intervalo de tiempo, te daré mi propio sexo masculino. Llegado el tiempo, realmente te digo que has de venir. **Soy capaz de cumplir deseos, de cambiar de forma a volición, de volar por el cielo.** Por mi favor, protege a tu ciudad y a los tuyos. ¡Oh hija de rey!, me quedaré con tu sexo femenino. Prométeme esto y haré lo que quieres” (MBh, 193, 1-4. Traducción ofrecida por la autora).

El bosque, que se presenta como un lugar peligroso para las mujeres, a la Śikhaṇḍī que está a punto de acabar con su vida le devuelve la esperanza: este yakṣa elige ayudarla y soluciona el problema de ella, aunque no de manera permanente. La propuesta del intercambio de sexos proviene de este ser benévolo que, a pesar de todo, es temido por otros humanos y, aunque impone una condición para conceder el deseo de la princesa, no lo hace con la intención de aprovecharse de ella o conseguir un beneficio propio. Es a través de este favor que Śikhaṇḍī evita un conflicto armado entre su padre y su suegro, a la vez que es capaz de superar una prueba (que no se especifica en el subrelato de qué trata) que establece sin duda que el príncipe descubierto como princesa al momento de contraer nupcias es hombre.

A través de este intercambio, ocurre la transformación final de Ambā que responde a la promesa de Śiva y que a su vez garantiza que Bhīṣma morirá en batalla a manos de Śikhaṇḍī. Este príncipe regresa a buscar al yakṣa una vez que la adversidad ha sido superada para cumplir con su parte del trato y Sthuna (el espíritu del bosque que lo ayudó) lo envía de regreso puesto que ha sido maldecido por el rey de los yakṣas por haber intercambiado su naturaleza masculina con una femenina (algo nunca hecho) y tanto Sthuna como Śikhaṇḍī mantendrán sus sexos adquiridos hasta que el príncipe muera en batalla. La transformación, negativa para el ser benévolo y beneficiosa para Śikhaṇḍī es entonces permanente.

5. Conclusiones

A partir de lo anterior, tal cual como lo menciona Basham (2009), a las mujeres no se les alentaban a ejercer su religiosidad desde el ascetismo, pero el Mahābhārata sugiere que algunas mujeres sí se dedicaban a ello. La princesa de este subrelato recibe constantes recordatorios de que el refugio que debe buscar no debe procurárselo por sí misma, sino recurrir bien sea a su padre o un esposo y se evidencia que, aunque se desprenda del uno y el otro, va a estar sujeta a la protección de otras figuras masculinas. Ambā logra dedicarse a un intenso ascetismo que le termina garantizando su deseo tras muchos años una vez que renuncia a buscar ayuda masculina y emprende por su cuenta la realización de austeridades.

El contraste entre la ciudad y el bosque se presenta especialmente a través de la oposición de la vida palaciega y las dificultades de la vida de contemplación: las inclemencias del bosque serán mayores que las fuerzas de una princesa acostumbrada a las comodidades propias de su origen real. Para los Pāṇḍavas, en el relato marco de la épica sánscrita, el bosque es un lugar de paso que les permite aprender y formarse antes de su ascensión al trono, a su vez que en espacio de exilio. Es una especie de ritual de paso. Aunque Ambā desea renunciar al mundo, los ascetas desean que regrese al lugar del que proviene pues, como mujer y, especialmente, como princesa, la vida lejos de la ciudad le resultará insoportable.

Aunque el ascetismo supone la separación de lo mundano en pro de lo ultramundano, las mujeres ascetas, antes que verse tentadas a romper sus votos, supondrían más bien tentación para los hombres que no realizan austeridades. Así, el espacio que les permite vivir su religiosidad de la manera en que ellas voluntariamente eligieron podría entonces convertirse también en un lugar donde reciban violencia de índole sexual, sin importar que hayan renunciado a los usos sociales en favor de la contemplación, la castidad y las mortificaciones corporales.

Si, de acuerdo con Lutgendorf (2000), los héroes alcanzan su potencial en el bosque, este espacio es un lugar de aprendizaje y transformación. Ambā como la heroína del subrelato, aun cuando Bhīṣma lo narra y la hace a ella ver como una enemiga, experimenta en dos ocasiones una transformación que le permite alcanzar su potencial. En el primer caso, las penitencias del bosque le granjean el don del dios Śiva y así obtiene la certeza de que su venganza -el asesinar con sus propias manos al hombre que impidió la felicidad doméstica anhelada- tendrá un lugar y que su ascetismo ha rendido frutos. En segundo lugar, la transformación es aún más manifiesta pues la mujer criada como hombre -Śikhaṇḍī- entra al bosque para suicidarse, pero el favor del *yakṣa*, un ser bondadoso propio del bosque, le permite salir del bosque (la naturaleza) y regresar a la ciudad (la cultura) como un hombre, sin que pueda dudarse de su condición masculina. Es precisamente en el bosque donde Ambā se comunica con un dios cuando Śiva descende debido al ascetismo de ella que calienta el cielo y donde el encuentro con un ser sobrenatural le permite trascender las limitaciones humanas al convertirse en hombre, dejando atrás su condición femenina. Ambā sufre una tercera transformación (la conversión en río) que ocurre en realidad antes que las ya mencionadas, pero con un tinte bastante más negativo.

Finalmente, Ambā supone un caso singular en la literatura india puesto que los bosques no se presentan como un entorno acogedor para mujeres solas, aun cuando sea manifiesto el deseo de ellas dedicarse al ascetismo. Aun así, al igual que ocurre con los varones, el bosque en la narrativa de Ambā es el espacio que garantiza los medios para la consecución del objetivo deseado: mientras los ascetas buscan separarse del mundo y alcanzar la liberación del ciclo de reencarnaciones, Ambā decide practicar el ascetismo para concretar su venganza. Del mismo modo, es un espacio de transformación que permite la separación del mundo y también su re inserción: Ambā marcha al bosque al verse impedida de sus aspiraciones matrimoniales mientras que Śikhaṇḍī regresa, cambiado, para poner fin a una disputa y más adelante el cambio se torna permanente. A grandes rasgos, el bosque es un espacio masculinizado que permite el aprendizaje de sus habitantes y, en el caso de Ambā, resulta más benévolo que el mundo que la repudia al presentársele no solo como refugio sino también como el lugar donde sus esfuerzos en pro de la venganza son garantizados.

Bibliografía

Texto primario

Sukthankar, V.S. et al (eds). (1933/1966). *The Mahābhārata. [19 vols]*. Bhandarkar Oriental Research Institute.

Textos secundarios

Adluri, V. (2016). The divine androgyne: Crossing gender and breaking hegemonies in the Ambā-Upākhyāna of the Mahābhārata. En V. Adluri y J. Bagchee (Eds.), *Argument and design the unity of the Mahabharata*. (pp.275-319). Brill.

Anantha Raman, S. (2020). *Women's Rights and Law Codes in Early India, 600 BCE-570 ACE*. Routledge.

Basham, A. (2009). *El prodigio que fue India*. (Trad. J. Aguado). Pre-Textos.

Brodbeck, S. y Black, B. (Eds). (2007). *Gender and narrative in the Mahābhārata*. Routledge.

Custodi, A. (2007). 'Show you are a man!' Transsexuality and gender bending in the characters of Arjuna/Bṛhannaḍā and Ambā/Śikhandin(ī). En S. Brodbeck y B. Black (Eds.), *Gender and narrative in the Mahābhārata* (pp. 208-229). Routledge.

Cambridge Dictionary. (s.f). To proposition. En [dictionary.cambridge.org](https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-spanish/proposition?q=to+proposition). Recuperado el 8 de abril de 2026, de <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-spanish/proposition?q=to+proposition>

- Chandra Mandal, G. (2025). The Rights and Status of Women in Ancient India: Insights from Hindu Legal Literature. *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh*, 70 (1), 1-35. <https://doi.org/10.3329/jasbh.v70i1.82652>
- Dhand, A. (2008). *Woman as fire, woman as sage: Sexual ideology in the Mahābhārata*. SUNY Press.
- Debroy, B. (Trad.) (2015). *The Mahābhārata (Vol.5)*. Penguin.
- Hiltebeitel, A. (2011). Not without subtiles: Telling laws and truths in the Sanskrit epics. En V. Adluri y J. Bagchee (Eds.), *Reading the fifth veda: Studies on the Mahābhārata: Essays by Alf Hiltebeitel*, Volume 1 (p. 148). Brill.
- Howard, V. (2020). Narrative of Ambā in the Mahābhārata: Female body, gender, and the namesake of the divine feminine. En V. Howard. (Ed.). *The Bloomsbury research handbook of Indian philosophy and gender* (pp. 217-247). Bloomsbury.
- Lad, G. P. (1991). Mahābhārata: A mythology in the making (3): The Forest interludes. *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 51/52, 533-546. <http://www.jstor.org/stable/42930437>
- Labate, H. (Trad.). (2010/2021). *Vedavyasa: Mahābhārata (Tomo IV)*. Editorial Hastinapura.
- Lutgendorf, P. (2000). City, forest, and cosmos: Ecological perspectives from the Sanskrit Epics. En Key Chapple y Tucker (Eds.). *Hinduism and Ecology. The intersection on Earth, Sky, and Water*. (p.269-289). Harvard University Press.
- McGrath, K. (2009). Women heroes: Ambā. En *Strī: Women in epic Mahābhārata*. Ilex Foundation.
- Merriam-Webster (s.f.a). Solicit. En *Merriam-webster.com dictionary*. Recuperado el 23 de agosto de 2023, de <https://www.merriam-webster.com/dictionary/solicit>
- Merriam-Webster (s.f.b). Proposition. En *Merriam-webster.com dictionary*. Recuperado el 8 de abril de 2026, de <https://www.merriam-webster.com/dictionary/proposition>
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English dictionary, etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. (Revisado por E. Leuman, C. Cappeller et al.). Oxford University Press.
- Morales Harley, R. (2020). *Ambā: la venganza femenina en el Mahābhārata*. Revista De Filología y Lingüística de la Universidad De Costa Rica, 46(Especial), 139-153.
- Naseera, N. M., y Kuruvilla, M. (2022). The sexual politics of the Manusmriti: A critical analysis with sexual and reproductive health rights perspectives. *Journal of International Women's Studies*, 23(6), 21-35.
- Olivelle, P. (2005). *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press.
- Olivelle, P. (2011). Village vs Wilderness: Ascetic Ideals and the Hindu World. En *Ascetics and Brahmins (Studies in Ideologies and Institutions)* (pp. 43-62). Anthem Press. <https://doi.org/10.7135/UPO9781843318026.004>
- Pattanaik, D. (2003). *Indian mythology: Tales, symbols and rituals from the heart of the subcontinent*. Inner Traditions International.
- Preciado, B. (1986). Ascetismo y renunciación. *Estudios de Asia y África*, 21(4), 630- 643.
- Pujol Riembau, Ó., Rentería Alejandre, S. A., Escrich Vidal, M., Villegas Torras, L y Gil Sanchis, O. (2019). *Diccionario sánscrito-español: mitología, filosofía y yoga*. Herder.
- Špicová, Z. (2023). Claiming the narrative: Subjectivity and intertextuality in the Ambopākhyāna. En R. Balkaran y M. Taylor (Eds.), *Visions and revisions in Sanskrit narrative: Studies in the Sanskrit epics and Purāṇas* (pp. 153-173). The Australian National University Press.

- Van Buitenen, J. A.B. (Trad). (1978). *The Mahābhārata: The Book of Virāṭa, The Book of the Effort*. The University of Chicago Press.
- Vemsani, L. (2021). Amba's journey through multiple lives and genders. En *Feminine journeys of the Mahābhārata: Hindu women in history, text, and practice*. Palgrave Macmillan.