



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, EISSN: 2215-2628

Volumen 51 - Número especial, 2025

---

## Vṛddhā-Kumārī: Establecimiento de un paisaje sagrado a través del fervor ascético

*Vanessa Garbanzo Pizarro*

Garbanzo Pizarro, V. (2025). Vṛddhā-Kumārī: Establecimiento de un paisaje sagrado a través del fervor ascético. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 51(Especial), e998ezy35. <https://doi.org/10.15517/998ezy35>



Doi: <https://doi.org/10.15517/998ezy35>

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

## El paisaje en la Antigüedad india, griega y romana

# Vṛddhā-Kumārī: Establecimiento de un paisaje sagrado a través del fervor ascético

## Vṛddhā-Kumārī: Establishment of a Sacred Landscape Through Ascetic Fervor

Vanessa Garbanzo Pizarro

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

[maria.garbanzopizarro@ucr.ac.cr](mailto:maria.garbanzopizarro@ucr.ac.cr)

<https://orcid.org/0009-0005-2185-1773>

DOI: <https://doi.org/10.15517/998ezy35>

Recepción: 22-08-2024

Aprobación: 14-08-2025

### RESUMEN

La Vṛddhā-kumārī es un personaje femenino protagonista de uno de los subrelatos que integran el todo que supone el *Mahābhārata*. Es una mujer que dedica su vida al ascetismo y cuya vida está ligada a un lugar físico, teniendo consecuencias permanentes en este. Este trabajo analiza sus vivencias desde su fuente sánscrita (*MBh*, 9.51) y explora el papel del fervor ascético en la transformación del paisaje natural en uno sagrado, además de destacar el valor cultural del bosque como lugar de retiro y de la *tīrtha* como lugar de conexión con lo divino.

**Palabras clave:** *Vṛddhā-kumārī*, *bosque*, *tīrtha*, *Mahābhārata*, *paisaje sagrado*.

### ABSTRACT

The Vṛddhā-kumārī is a female character who is the protagonist of one of the subtales that make up the whole of what the *Mahābhārata* entails. She is a woman who dedicates her life to asceticism and whose life is tied to a physical place, therefore, having permanent consequences in it. This work analyzes her experiences from its Sanskrit source (*MBh*, 9.51) and explores the role of ascetic fervor in the transformation of the natural landscape into a sacred one, in addition to highlighting the cultural value of the forest as a place of retreat and the *tīrtha* as a place of connection with the divine.

**Keywords:** *Vṛddhā-kumārī*, *forest*, *tīrtha*, *Mahābhārata*, *sacred landscape*.

## 1. Introducción

El *Mahābhārata*, una de las obras literarias más importantes de la literatura sánscrita, constituye una vía de aprendizaje de la cosmovisión, espiritualidad y cultura de la India antigua. Muchas son las voces, las historias, las presencias femeninas que provienen del *Mahābhārata*. Si bien se conoce a los héroes Pāṇḍavas y resuena el nombre de su esposa Draupadī, hay tantas otras individualidades dentro de esta épica que ofrecen un campo de análisis amplio. Uno de estos personajes se encuentra, sin nombre

propio, en un relato que forma parte del noveno libro de esta épica sánscrita: el *Vṛddhā-kumārī-upākhyāna*. Su historia ilustra una de las facetas de lo femenino presentes en el texto y centra la atención lejos de los grandes nombres comúnmente asociados con el *Mahābhārata* para aclarar que hay mucho más del texto por profundizar.

La relevancia de continuar analizando esta épica se mantiene mientras persista el peso cultural que el *Mahābhārata* sostiene. Esta épica, si bien antigua, no queda en *illo tempore*, sino que continúa influenciando la cultura de la India aún hoy día. Como bien establece McGrath (2009):

El Mahābhārata en la India contemporánea existe *no* simplemente como un objeto literario permanente y editado críticamente. También funciona como una escritura sagrada, proporcionando una base ritual y mítica para la religión hindú moderna ... y es completamente multiforme en sus manifestaciones vivas no escritas. (p.23)

Esta historia por analizar, a pesar de ser relativamente corta<sup>1</sup> en comparación a otras dentro del texto, contiene material digno de estudio. La práctica ascética, mencionada repetitivamente en la épica y ligada sobre todo a figuras masculinas, se presenta aquí como la forma de vida de una mujer que elige no participar activamente en la sociedad de la época y, en su lugar, vivir una vida de renuncia. Esta elección la lleva a dedicarse por muchos años a la práctica ascética y, por tanto, a desarrollar una conexión con el paisaje. Inicialmente, esto se da porque el ascetismo requiere un retiro al bosque, un paisaje natural, como desprendimiento de lo mundano; y, luego, porque su fervor ascético es tal que logra establecer un paisaje sagrado, en forma de una *tīrtha*, donde antes no lo había, lo cual alarga su conexión con el lugar para la posterioridad de manera que aquellos que se preguntan del origen de la sacralidad de la tierra deben recordar su historia.

El presente artículo propone que el ascetismo practicado por la doncella vieja en el *Mahābhārata* es de un carácter tan excepcional que da como resultado directo el establecimiento de un paisaje sagrado en donde antes había un paisaje natural. La investigación indaga en la individualidad femenina presente en la protagonista del *Vṛddhā-kumārī-upākhyāna* de la mano con el análisis de su influencia en el paisaje en el que se desarrolla su vida. Para ello, inicialmente se contextualiza el *upākhyāna* y, posteriormente, se explora el ascetismo en las mujeres de esta épica a partir de las vivencias de este personaje según se establecen en la sección 9.51 del *Mahābhārata*, evaluando acciones asociadas tradicionalmente a la práctica ascética en la India. Sumado a esto, se examina la influencia de este poder ascético en el paisaje y en la posterioridad. El análisis se fundamenta en una lectura detallada del texto y una interpretación a partir de las bases de la misma épica, además, se complementa con las nociones teóricas de paisaje de Cosgrove (1998) y de paisaje religioso de Horster (2010). Adicionalmente, se analizará la terminología sánscrita pertinente.

## 2. El *Mahābhārata*

Para adentrarse en el análisis de un personaje femenino del *Mahābhārata*, es necesario primero entender el contexto que la gran obra supone. La épica, con su carácter laico y tendencia moralizante, surge desde los *kṣatriyas* (Mylius, 2003/2015), de ahí el carácter heroico de sus protagonistas. De acuerdo con Basham (1989), la literatura religiosa en la India antigua se dividía en dos la *śruti* o “aquello que es escuchado” y *smṛti* o “aquello que es recordado”. La épica se encuentra clasificada

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Debroy (2015), la sección que contiene la totalidad de este subrelato consta de únicamente 26 *ślokāḥ*.

bajo la última, la cual integra los *itihāsa*, cuya acepción más aceptada es la de ‘historia’, pero hace referencia a la épica sánscrita, específicamente al *Mahābhārata*. En cuanto al *Rāmāyaṇa*, Figueroa (2022b) comenta que, si bien se esperaría, en comparación con las épicas clásicas occidentales, que ambas pertenezcan al mismo género, este no es el caso. El *Rāmāyaṇa* se crea como la primera poesía en un momento de inspiración por parte de su autor, es decir, que pertenece al género *kāvya*, marcando una diferencia fundamental entre ambas épicas. Este autor también hace la salvedad de que, si bien el *Mahābhārata* se califica como *itihāsa*, esta categoría puede referirse a “cualquier tipo de relato legendario o mítico” (Figueroa, 2022b p. 41). *Itihāsa* es un término compuesto de las tres palabras *iti* (así), *ha* (ciertamente) y *āsa* (sucedió): así ciertamente sucedió. Por lo que la clasificación muestra a la épica no solo como algo que se asume verídico, sino como material necesario de recordar. Este término es incluido por Hildebeitel (2011) en su recuento de los nombres con las que la épica se refiere a sí misma, dentro de estos también se encuentran otros como *ākhyāna* (relato), *kathā* (historia), *carita* (gesta) y *upākhyāna* (subrelato).

En cuanto a su contenido, es una obra vasta que abarca cuestiones de guerra, política, religión, didáctica, genealogía, entre otras temáticas. Los contenidos de la obra abarcan *matam kṛtsnam vyāsasya* (el pensamiento completo de Vyāsa<sup>2</sup>) (*MBh* 1.1.23), por lo que se asume como autor a Vyāsa. Existen varios niveles de narración dentro del mismo texto, pero, con el fin de no desviar la atención de la temática, se ampliará en esto cuando sea pertinente. El nivel central de narración sigue una disputa familiar entre Pāṇḍavas y Kauravas por el trono de Hastināpura; sin embargo, de los dieciocho libros que comprenden la épica, solamente cuatro libros relatan propiamente el enfrentamiento armado. El resto de la trama acompaña a los personajes a través de pérdidas, exilios, disfraces, duelos y, sobre todo, aprendizajes. El relato implica un aprendizaje y crecimiento tanto de los personajes como del lector. Internamente, tanto Yudhiṣṭhira como Janamejaya deben aprender a ser reyes y cumplir el *dharma* (deber moral) pertinente y el relato los guía, utilizando distintos métodos, en este camino de aprendizaje.

Los Pāṇḍavas, debido a las pérdidas que sufre Yudhiṣṭhira en un juego de dados, deben afrontar un exilio de doce años y, posteriormente, un año viviendo en escondite sin que nadie pueda reconocerlos. Debido a una disputa acerca de si el año final fue llevado a término o no, ambos bandos se preparan para la guerra y, a pesar de los diversos intentos por disuadir a los príncipes, se narra, a partir del sexto libro, la gran batalla de Kurukṣetra. Es pertinente situarse hacia el final de este enfrentamiento armado, en el libro noveno, para el análisis del personaje seleccionado. Sin embargo, los hechos que rodean al personaje en cuestión no son de naturaleza bélica, sino que ocurre una interrupción del nivel narrativo. En esta, el sabio Vaiśampāyana, quien está narrándole al rey Janamejaya los hechos del nivel central, ahonda en la importancia de ciertos lugares de peregrinación por los que transitó un personaje llamado Balarāma<sup>3</sup>, quien se había alejado del conflicto y regresa a tiempo para presenciar el enfrentamiento que da fin a la guerra.

Es necesario recapitular que, entre los nombres de la épica para sí misma, se encuentra el término *upākhyāna* (subrelato). Hildebeitel (2011) sostiene que, al variar los nombres con los que se

<sup>2</sup> Todas las traducciones del sánscrito al español que aparecen a lo largo del texto fueron realizadas por la presente autora, a menos que se especifique lo contrario. La versión del *Mahābhārata* en sánscrito utilizada por la autora es el texto en línea de la Edición Crítica, publicada en Pune durante el s. XX por el Instituto de Investigación Oriental Bhandarkar (BORI); la cual se encuentra de manera digital en el Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL, 2020).

<sup>3</sup> Hermano de Kṛṣṇa. Kṛṣṇa es un avatar del dios Viṣṇu quien toma parte en el enfrentamiento y aconseja a Arjuna, uno de los Pāṇḍavas, para que participe en la batalla.

designa, “el *Mahābhārata* se sostiene como una obra multigénero tanto en términos de sus múltiples autodesignaciones para el todo, como en la interreferencialidad entre el todo y sus partes” (p. 141). Es decir, al denominarse a sí mismo como subrelato, sostiene el argumento de que estas narraciones son una parte del todo que implica la obra y, por tanto, confirma su unidad. Este argumento es necesario para entender los subrelatos no solo como material didáctico, sino como información pertinente en relación con la totalidad de la épica, la cual genera una continuidad aún en los desvíos del nivel central de narración. Seguidamente, se ahondará en el *Vṛddhā-kumārī-upākhyāna* (subrelato de la doncella vieja).

### 2.1. El subrelato de la ‘doncella vieja’ (*MBh.* 9.51)

A pesar de la vasta cantidad de subrelatos presentes en el *Mahābhārata*, este es uno de solamente cuatro que trata, desde su título, sobre mujeres (Hiltebeitel, 2011). Se pueden sumar algunos más que tienen mujeres protagonistas, ya que, en la épica, “numerosas mujeres se aventuraron fuera de sus roles normativos para soportar dificultades y lograr lo extraordinario” (Vemsani, 2021, p. 1), pero continúan siendo una minoría de la totalidad de subrelatos presentes en la obra. Los personajes femeninos en esta épica a menudo son destacados por su belleza física y su apego hacia el ideal de *pativrātā* (mujer fiel), en el cual la mujer “acepta la castidad, la sumisión y la devoción a su esposo como las cualidades más elevadas de su identidad” (Kang, 2015, p.206), pero estos personajes son mucho más profundos. Como menciona Kalyanov (1977-1978), aparte de la belleza y la dignidad de las mujeres:

Invariably encontramos otras características de su carácter: su determinación de propósito y sacrificio, su sabiduría y naturaleza directa, su coraje y capacidad para luchar por su felicidad individual y lograr la meta que se propone aun gastando una energía increíble. (p. 162)

El libro en el que se sitúa este *upākhyāna* lleva el nombre de *Śalya-parvan* o libro de Śalya, debido a que, en este libro, el personaje llamado Śalya es nombrado comandante del ejército de los Kauravas al morir el anterior comandante. Se narran varios relatos para enfatizar la sacralidad de los sitios de peregrinaje transitados por Balarāma; y este, en particular, cuenta la historia de una mujer que recibe por nombre los adjetivos *vṛddha kumārī* (doncella vieja) y la conexión que ella sostiene con uno de estos sitios de peregrinaje. De acuerdo con el diccionario<sup>4</sup>, el primero de los adjetivos proviene de la raíz  $\sqrt{vṛdh}$  (crecer), haciendo referencia a que es crecida en edad, mientras que el segundo viene de la raíz  $\sqrt{kam}$  (desear), haciendo referencia a que se encuentra en edad deseable, es decir, es una doncella. Pareciera que su nombre es contradictorio, pero solamente hace referencia a que la mujer ya vieja, contrario a lo que es común para las mujeres de esa edad, nunca dejó de ser doncella.

El argumento del relato consiste en que un sabio llamado Kuni-Garga genera, a través de su poder ascético, una hija y, con su felicidad completa, deja esta vida. La mujer, contrario a los deseos de su padre, no logra encontrar un esposo que considere digno y, por tanto, pasa su vida en un bosque desierto practicando austeridades. Al llegar a la vejez y querer abandonar la vida, el sabio divino Nārada la detiene explicándole que, para poder obtener otros mundos, debe haberse casado. Al encontrar este impedimento, ella se casa con un sabio llamado Srgavan quien la condiciona a que el matrimonio tenga la duración de una sola noche, ella acepta. Pasada la noche, ella se despidió del sabio

---

<sup>4</sup> Se utiliza el diccionario en línea Monier-Williams (1899).

y procede a bendecir la tierra, convirtiéndola en una *tīrtha* o un lugar de peregrinaje, esencialmente sacralizando el paisaje. Tras esto, abandona su cuerpo.

Aunque el *upākhyāna* lleva su nombre, la protagonista no recibe un nombre propio a pesar de que los nombres de los otros personajes son mencionados. Es posible asumir que se debe a que su relevancia, para efectos de la continuidad del texto, va más ligada a sus acciones y las consecuencias que estas suponen para el lugar que a su identidad individual.

### 3. Paisaje

En la literatura, los paisajes son fundamentales en la narración, ya que ayudan al lector a darse una imagen más concreta de los hechos, pero esto no es lo único que hacen. Los lugares forman parte de la trama de la misma forma en la que lo hacen los personajes y pueden ser ampliamente analizados. Cosgrove (1998) explica que la noción de paisaje

denota el mundo externo mediado a través de la experiencia humana subjetiva de una manera que no es inmediatamente sugerida por la religión ni por el área. El paisaje no es simplemente el mundo que nosotros vemos, es una construcción, una composición de ese mundo. El paisaje es una forma de ver el mundo. (p. 13)

El paisaje es, entonces, el lugar visto desde la experiencia humana particular de un determinado tiempo y espacio. “El paisaje así constituido tiene una existencia fantasma sostenida solamente por la verdad, duración e intensidad del sentimiento causante” (Cirlot, 2018, p. 674), es decir, la percepción del paisaje puede variar según invoque distintos sentimientos en aquel que lo percibe. Ejemplificado en el paisaje analizado en este trabajo, un bosque es un espacio físico que forma parte de la geografía de nuestro planeta, sin embargo, su percepción no es igual en todo momento. Tal como aclara Van Buitenen (1981):

La intención de la vasta cantidad de palabras que existen en sánscrito para “bosque” es más amplia: denotan en general cualquier área salvaje del campo que no haya sido utilizada para cultivar, que se encuentra, en otras palabras, afuera del pueblo, pero no necesariamente lejos. (p. 175)

Se le puede, entonces, apreciar como paisaje natural en tanto se realiza la conexión mental de que el sitio no se ve afectado por el paso del hombre a diferencia de la forma en la que se ven afectadas las ciudades o pueblos, pues son ajenos a estos. La percepción puede cambiar de un momento a otro, para la misma persona u otra diferente, a la de un paisaje fantástico en tanto se evoque el sentimiento de aventura ligado a las grandes hazañas de los héroes que han superado arduas pruebas en estos lugares. O bien, como sucede en este análisis, su percepción puede cambiar a la de un paisaje sagrado en tanto se comprenda el sentimiento de sacralidad otorgado por determinada creencia.

Al pensar en el paisaje sagrado, es común hacer una asociación directa con un monumento o una estructura que evoque a alguna deidad. Horster (2010) argumenta que “la noción de ‘paisaje religioso’ incluye las prácticas rituales y culturales en la esfera de la religión” (p. 437), comenta también que la noción de “tierra sagrada” viene de la antigüedad desde una variedad de manifestaciones. Las vivencias religiosas son distintas de acuerdo con determinadas creencias. El *Mahābhārata* contiene una gran carga religiosa, ya que abarca tanto nociones del hinduismo como prácticas religiosas de la época védica.

Además, al hablar de prácticas religiosas, no se incluye solamente la adoración a las divinidades, sino también otras prácticas espirituales como las que se realizan alrededor del *dharma* (deber moral) y el *mokṣa* (liberación). *Dharma* es, a la vez, un concepto complejo y una divinidad, lo correcto cambia según el fin requerido y la búsqueda del *dharma* tiene un gran impacto espiritual en todo el texto. Son tantas las menciones y los tipos de *dharma* en la épica que Figueroa (2022b) incluso llega a considerarlo una problemática extrema, un “insoluble dilema” (p. 72) del *Mahābhārata*. *Mokṣa* es la liberación del ciclo de la reencarnación o de la existencia mundana, la búsqueda de la fusión de Atman (ser, alma, mente, esencia) con Brahman (Principio Universal Absoluto). El ascetismo y la renunciación forman parte de esta búsqueda del *mokṣa*.

Además, se debe tomar en cuenta que, en el hinduismo, existe, desde la antigüedad, una forma de religiosidad que Eck (1981) denomina “locativa”, en la cual “el lugar en sí es el foco principal de devoción y sus tradiciones de ritual y peregrinaje son usualmente más viejas que cualquiera de los mitos o deidades particulares con los que se les asocia” (p. 323). Las *tīrthas* (lugares de peregrinaje) están asociadas a este tipo de religiosidad. Estos lugares comúnmente se encuentran cerca de cuerpos de agua por la conexión que existe entre estos y lo divino. Eck (1981) amplía sobre esta relación asimilando un río con *samsāra* (la existencia terrenal condicionada) en la medida en la que uno es un ir y venir de agua, el elemento vital, y el otro es un ir y venir de la vida y la muerte. Por esto, el cruce de este río implicaría acercarse a *mokṣa* (liberación). Desde el simbolismo, el río o el agua en movimiento tienen profundo significado, el correr del agua se ve como el correr del tiempo y la necesidad de cruzar el río supone enfrentar un obstáculo que separa dos realidades, la mundana y la divina (Chevalier, 2018). La conexión con el agua, más específicamente los ríos, es intensa en la India; no hace falta más que considerar el río Gangā y la importancia cultural y ritual que sostiene desde hace miles de años.

En cuanto a la raíz de la que proviene la palabra sánscrita ( $\sqrt{tr}$ ), Eck (1981) amplía que carga con significados de logro y salvación, por lo que el cruce que supone la *tīrtha* es uno espiritual. Tanto es así que la palabra *avatāra* (descenso de una divinidad) proviene de la misma raíz, implicando un cruce de lo divino a lo mundano, al contrario que la *tīrtha*, la cual abriría un paso de lo mundano hacia lo divino. El visitar varias *tīrthas* significa pasar por distintos puntos de conexión con lo divino. Eck (2012) incluso comenta que, en la actualidad, la India entera está compuesta por una red de estos sitios de peregrinaje que constituyen lo que ella llama una “geografía sagrada” (p. 2), la cual iguala en complejidad al territorio de la India, y comenta que esta red se ha constituido por los mismos peregrinos a través de los años. La peregrinación de Balarāma y la mención de otras *tīrtas* a través de la épica demuestran la presencia de este tipo de religiosidad locativa en el *Mahābhārata*.

Ejemplificando nuevamente en el análisis del relato, se va a dar un cambio en la experiencia humana y en la percepción del paisaje a partir del momento en el que esta sección del bosque, habitada por la doncella vieja, deja de ser simplemente bosque y pasa a ser una *tīrtha* al cargarse de la sacralidad y el valor religioso que le es otorgado mediante el fervor ascético de esta mujer. Ocurre, entonces, que esta mujer establece un paisaje religioso donde antes había uno natural y esto lo logra por haber dedicado su vida entera a la práctica del ascetismo.

#### 4. Ascetismo

La vida de austeridades a la que la doncella se dedica es conocida como ascetismo y se da en la penúltima etapa de la vida según lo concibe el hinduismo. Existen cuatro etapas, *āśramas* (Lorenzen

y Preciado, 1996), en las cuales los hombres deben llevar a cabo determinadas obligaciones: *brahmacharin* (estudiante), *grhastha* (hombre casado), *vanaprastha* (ermitaño) y *sanyāsin* (renunciante). Hago la salvedad de “hombre” debido a que los autores especifican que las mujeres no deben cumplir las obligaciones de las etapas, sin embargo, el análisis del relato me lleva a identificar que la doncella atraviesa al menos dos de ellas, si bien no lo hace en el orden indicado. El hecho de que no lleve este orden es relevante para percibir la finalidad de su vida, ya que Dhand (2008) comenta que tener estas vivencias por etapas resuena más con una existencia mundana, mientras que percibir las como se hacía anteriormente (no como etapas, sino como elecciones de vida) resuena más con la búsqueda de la liberación. Antes de examinar su ascetismo, cabe recordar que al final de su vida se ve obligada a pasar por el matrimonio y, con ello, vienen las responsabilidades para con el esposo, aunque sean fugaces y se acaben luego de su única noche juntos; esto se retomará más adelante. Es decir, ella elige solamente uno de estos *āśramas*. La mayor parte de su vida la vive entre austeridades y devoción a dioses y ancestros, los cuales son precisamente los puntos centrales de la vida como ermitaño o asceta. Tal como mencionan Lorenzen y Preciado (1996), el ermitaño:

Debe abandonar su casa y dirigirse a un lugar apartado para dedicarse exclusivamente a la meditación y al sacrificio ofrendado a los ancestros ... Debe construir un refugio con materiales encontrados en el bosque, y debe subsistir con el alimento natural que pueda recoger allí. Dejará crecer su pelo, barba y uñas sin cuidarlos y practicará austeridades tales como exponerse al calor, al frío y al hambre. Puede continuar con esta vida hasta que sienta que la muerte ya está cerca; entonces deberá dejar también esta etapa y proceder a la última en su vida, la de renunciante o *sanyāsin*. (pp. 100-101)

Se entiende que estas son las austeridades que observa la doncella durante la mayoría de su vida, ya que se menciona que practica austeridades, pasa dificultades, ayuna y venera a dioses y ancestros; todo esto sin agotarse. Se destaca, sin embargo, que no deja una vida doméstica porque nunca la tuvo. Al final, cuando su cuerpo ya no tiene fuerza, elige abandonar la vida. Si se toman en cuenta las etapas o los caminos de vida, el renunciante (*sanyāsin*) se desliga de todo lo que le conecta al mundo y espera la muerte en búsqueda de la liberación (Lorenzen y Preciado, 1996). Aún más, Preciado (1986) opina que esta renuncia puede estar ligada al ascetismo, debido a que, ya en la etapa anterior, se inicia el desapego social en favor de la vida en el bosque. Sin embargo, la anciana desea dejar esta vida a voluntad en vez de esperar la muerte y no se dan pistas en el texto de que haya sido mendicante. Solamente por orden de Nārada, se casa para cumplir su fin de abandonar su cuerpo. Pero le es sencilla la despedida de su esposo porque su finalidad siempre fue buscar la liberación y ella vivió de acuerdo con este fin.

Las circunstancias en las que abandona la vida también la ligan a la vivencia ascética. No se habla en el relato de una muerte, sino de un abandono del cuerpo: *dehaṃ tyaktvā divaṃ gatā* (dejó su cuerpo y partió al cielo) (*MBh* 9.51.21e), lo cual encuentra paralelos en otros pasajes de la épica. Figueroa (2022a) comenta, en el análisis de otro personaje del *Mahābhārata* (Śuka), este desprendimiento del cuerpo como una “renuncia *in extremis*” (p. 166) que lleva a la liberación. En el caso de Śuka, su trascendencia mediante el yoga lo lleva a liberarse de forma definitiva, entrando al sol tras el abandono físico. Se comenta aquí la muerte, a través del yoga, como “una técnica de ‘cesación’ voluntaria de la vida y, además, una técnica para controlar lo que sucede al cruzar el umbral de la muerte física, evitando así renacer” (Figueroa, 2022a, p. 166). En el relato de la doncella vieja, no queda muy claro el fin en primera instancia. No hay mención del yoga ni de la liberación definitiva, además, la mención de la ida al cielo podría referirse al estado temporal de la muerte antes de la

reencarnación. Sin embargo, la vida de esta mujer es entregada completamente a la renuncia, por lo que esta ida al cielo podría bien significar que, en esta vida, aunque buscaba el camino de la liberación, no alcanza esa liberación en su totalidad. O se puede interpretar como una unión con lo divino debido a su desapego del mundo. Ella elige dejar la vida sabiendo que su poder ascético es capaz de rejuvenecerla, como lo hace la noche de su matrimonio, para continuar viviendo sin los pesares físicos que trae la edad. Tampoco se nota en ella un deseo de reencarnación que sí se ve en otros personajes de la épica, como Ambā, quien busca renacer con el propósito de vengarse. La muerte se convierte, entonces, en el medio de la liberación, la culminación de la entrega espiritual.

Una de las temáticas centrales de la épica es el cumplimiento del *dharma* (deber moral) y de acuerdo con Dhand (2008) todos los tipos de *dharma* presentes en el *Mahābhārata* se pueden sintetizar en dos: *pravṛtti-dharma* y *nivṛtti-dharma*<sup>5</sup>. Y aclara que *pravṛtti* tiene que ver con lo mundano, mientras que *nivṛtti* implica una separación del mundo. El *dharma* que parece seguir esta doncella durante sus años de búsqueda espiritual individual es el *nivṛtti-dharma*. El relato presenta a una mujer que, contrario a lo que su padre deseaba para ella, elige no casarse, sino quedarse en el bosque a practicar austeridades y, por tanto, se desliga de la vivencia social de la época. Esta búsqueda de fines espirituales personales, sobre todo ligados al fin de la liberación, va acorde a *nivṛtti*. La doncella demuestra ser extraordinaria y disciplinada, guiada por la búsqueda de la liberación. Vemsani (2021) opina que las mujeres son guiadas por sus destinos y cada uno de los viajes emprendidos por cada mujer muestra una faceta del poder femenino; si el destino de esta mujer es la liberación y esa es su motivación, su camino para lograrlo demuestra el potencial ascético femenino.

Sumado a lo anterior, Preciado (1986) lista, como características del ascetismo, “el poder mágico de *tapas*, el apego absoluto a la verdad, y la castidad más rigurosa” (p. 639). Al referirse a *tapas*, está hablando del calor que, debido a las austeridades, se produce internamente en el cuerpo que es, a su vez, una fuerza mágica. La palabra viene de la misma raíz de la que viene la palabra *tāpasa* (asceta), así como sus formas en neutro y femenino. De las características del ascetismo, la doncella parece fallar en la última, ya que, a pesar de que mantiene la castidad de forma rigurosa durante toda su vida, se asume que la pierde en la única noche que pasa con su esposo. Sin embargo, Dhand (2008) comenta que lo necesario en la búsqueda de la liberación es no ceder ante impulsos de deseo, ya que el deseo es un asunto mundano. Ella no cede ante impulsos, sino que le demuestra tanto a su esposo como a Nārada que puede cumplir con lo solicitado sin perder su *tapas* (poder ascético), el cual le permite bendecir la tierra con su palabra. El ascetismo de esta mujer es una decisión de vida que implica un control total de su persona y, con ello, un poder espiritual que deja huella.

#### 4.1. Ascetismo femenino

Al centrarse el presente análisis en un personaje femenino del *Mahābhārata*, resulta necesario comentar la presencia de mujeres ascetas en la épica. Para esto, se reitera la noción de *nivṛtti-dharma* desarrollada por Dhand (2008), quien no solo analiza la religiosidad del texto, sino también la relación que estas nociones religiosas mantienen con el género y la sexualidad. *Nivṛtti* es un camino de renuncia a lo mundano, una búsqueda de la liberación (*mokṣa*). Dhand (2008) comenta que, en esta épica, los caminos que llevan a la liberación no están muy definidos, por lo que pueden variar. Destaca que se menciona el *yoga* como la técnica de la liberación dentro del texto, pero, debido a la naturaleza

<sup>5</sup> Dhand (2008) hace énfasis en que estas dos opciones de vivencia religiosa aparecen en *mokṣadharmā*.

patriarcal del texto, no queda muy claro la forma en la que las mujeres practican este yoga y, por tanto, propone que es necesario centrarse en el ascetismo, pues el “complemento más común de la práctica yóguica es el ascetismo” (Dhand, 2008, p. 57). El *Mahābhārata* presenta una gran presencia de mujeres que se involucran en el ascetismo en un punto u otro, ya sea por sus esposos, como Gāndhārī, o porque es su camino de vida, como en el caso de Sulabhā.

El ascetismo va a consistir en una prueba física y espiritual, aunque varía, a veces, en sus prácticas y su fin. Dhand (2008), resalta once términos con los que el texto se refiere a distintos tipos de asceta: *ṛṣi*, *muni*, *valakhilya*, *vaikhānasa*, *siddha*, *yati*, *bhikṣu*, *yogin*, *parivrajaka*, *samnyasin* y *tapasvin*. Pero, al hablar de mujeres, no hay mención de todos estos términos, solo de algunos y de forma ocasional. Por tanto, la autora propone el análisis propio de los tipos de ascetismo en vez de los tipos de asceta. Así, ella identifica “cuatro tipos amplios de ascetismo, que se distinguen entre sí por sus objetivos, así como por sus métodos y formas. (...) *brahmacarya*, *vanaprasthya*, *parivrajya* (o *saṃnyāsa*), y observando un *vrata* (voto)” (Dhand, 2008, p. 63). Los tres primeros están asociados a tres de los *āśramas* que, como se discutió previamente, pueden ser etapas de la vida en el sentido *pravṛtti* (mundano), en el que hay un orden que seguir, o caminos de elección libre en el sentido *nivṛtti*, aquí serían tomados en cuenta en el sentido de la liberación. La persona elige el camino y desarrolla su ascetismo, austeridad y renuncia desde ese camino: una vida vocacional de estudio, una vida de ermitaño o una vida de mendicante. En este caso, al no ser etapas sucesivas, no estarían condicionadas por edad u otros factores, simplemente por una determinación personal de la búsqueda de *mokṣa*.

En su breve mención de la *vr̥dhha-kumārī*, Dhand (2008) sitúa el ascetismo de esta mujer dentro de las *brahmacāriṇīs*, comentando que se dedica a este ascetismo desde niña. Esto se nota en el texto al mantener el celibato hasta la vejez por convicción propia y rechazar, en todo momento, la vida doméstica. Se podría considerar, siguiendo el análisis del pasaje (*MBh* 9.51), que este deja ver elementos que remiten al ascetismo de las *vanaprasthinīs*, ya que se refiere a la vida de retiro en el bosque, en la que se vive de él tal como lo hace esta mujer. La autora no indica el retiro obligatorio al bosque en conexión con el voto de celibato relacionado a las *brahmacāriṇīs*, pero sí se habla de austeridades a las que se someten. También, el relato evidencia que la doncella mantiene prácticas rituales como la veneración de los dioses y ancestros, lo que no la conectarían con lo mundano, puesto que “a pesar de sus prácticas rituales, los *vanaprasthins* a menudo adoptan los ideales radicales de *nivṛtti*” (Dhand, 2008, p. 67). Sin embargo, ella no abandona una vida doméstica porque nunca tiene una. Ultimadamente, se evidencia un ascetismo en el plano de *nivṛtti* por parte de esta mujer, a la cual la renunciación y las austeridades conducen a la liberación.

Otro factor relevante en el plano del ascetismo en conexión con las figuras femeninas es la relación con la sexualidad. Todo tipo de ascetismo orientado a la liberación requiere, necesariamente, un desapego del mundo y un control la persona sobre sí misma y sus emociones. Dhand (2008) señala que, en este plano, las mujeres son presentadas como un obstáculo y una distracción de los votos de castidad y, por tanto, de la búsqueda de la liberación, ya que ceder ante los deseos implica reconectar con lo mundano. Se le da, en este sentido, una crítica a la figura femenina que no se le da a la masculina.

En cuanto al subrelato de la doncella vieja, es posible percibir, por parte de los personajes masculinos de Nārada y su esposo, prejuicios que se derivan de nociones mundanas. Su esposo la juzga por su edad y su belleza, mientras que Nārada le exige un matrimonio para poder dejar su cuerpo. Si se compara esta escena con el momento en el que Śuka, un personaje masculino con un voto de castidad desde la niñez, le comenta a Nārada que va a dejar su cuerpo, los resultados son opuestos ya que “comunica su decisión a Nārada y a su padre, y ambos la aprueban” (Figueroa, 2022a, p. 163). El relato

de esta mujer es mucho más corto en comparación, por lo que no hay bases para entender el razonamiento de Nārada ante el voto de castidad de una asceta que ha dedicado su vida entera a las austeridades. La doncella, sin embargo, cumple con lo solicitado sin que esto afecte su *tapas*, ya que sus emociones no impulsan el acto y ella nunca pierde su control, sino que demuestra los frutos de su ascetismo. Aunque, en primera instancia, parece una lucha entre *pravṛtti* y *nivṛtti*, una vuelta a lo mundano, es un despliegue más del fervor ascético de esta mujer.

#### 4.2. Retiro al bosque

Una de las características principales del ascetismo es el retiro a un lugar alejado como, en la mayor parte de los casos, un retiro al bosque. Este alejamiento va cargado de un gran valor cultural y de expectativas por cumplir. El bosque se convierte en refugio y fuente de alimento, en la separación de la sociedad que no busca el camino de la renuncia. Desde el simbolismo, Cirlot (2018) resalta la complejidad simbólica del bosque debido a la variedad de planos desde los cuales se puede considerar, mientras que Chevalier (2018) comenta la conexión que existía, en la antigüedad, entre el bosque y las divinidades, pues estos lugares bellos y abundantes a menudo se consideraban morada de deidades. El bosque representa tanto refugio como peligro, encontrarse como perderse, luz como oscuridad. El retiro al bosque conlleva gran sacrificio personal para los hombres que ingresan a la etapa de ermitaños. Al hacer referencia a la doncella vieja, sin embargo, este bosque supone su entera realidad geográfica, ya que es aquí donde empieza, se desarrolla y termina su vida. La carga significativa que tiene el bosque va a diferir para esta mujer al ser lo único que conoce.

En el *Mahābhārata*, el bosque es uno de los elementos centrales: es un lugar de exilio, de aprendizaje, de pruebas, de meditación, de encuentro con la muerte, de encuentro con deidades, de crecimiento, entre otros. La palabra utilizada en este *upākhyāna* para referirse al bosque es *vana* que, de acuerdo con el diccionario<sup>6</sup>, puede significar también ‘una gran cantidad de plantas creciendo en un racimo espeso’, ‘abundancia’, ‘una tierra distante’. La primera de estas acepciones remite al sentido más natural del bosque: esencialmente, un ecosistema en el que predominan árboles y arbustos. La abundancia va más ligada a lo que el bosque potencialmente puede ofrecer si se le da un uso específico (abunda el alimento, los árboles proveen refugio, la soledad evita la conexión social con el mundo). Por otra parte, la percepción de “tierra distante” aplica aquí en un sentido simbólico que sirve al momento en el que se encuentre la épica, pero implica esencialmente un autoexilio de la vida en sociedad y de las comodidades materiales. Si se observa desde una perspectiva no ascética, el destierro al bosque, como el que les ocurre a los Pāṇḍavas, implica también un alejamiento forzado de la civilización, pero, en este caso, va a traer aventura y aprendizaje. En el marco del ascetismo, el alejamiento de la vida terrenal, aun estando en la tierra, se consigue en el refugio del bosque, que está alejado de la ciudad, la política y el conflicto.

#### 5. De bosque a *tīrtha*

El cambio en el término con el que se le llama al lugar habitado por esta mujer en el texto se da de forma sutil, pero deliberada. Son dos menciones aisladas del lugar habitado por la mujer, al inicio y al final del relato, lo que aclara que el paisaje no es el mismo de inicio a fin, sino que se transforma

---

<sup>6</sup> Monier-Williams (1899).

mediante la presencia de la doncella vieja. En la sección *MBh* 9.50, se introduce el relato con la mención previa de que se va a hablar de una *tīrtha* (lugar de peregrinaje) que antaño fue habitada por una doncella vieja, esto porque la trama ya viene hablando de otros lugares de peregrinaje visitados por Balarāma. Propiamente dentro de la sección del *upākhyāna* (*MBh* 9.51), hay dos menciones directas de este lugar, una al inicio y otra al final:

*tataḥ sā tapasogreṇa pīḍayitvātmanas tanum |  
pitṛdevārcanaratā babhūva vijane vane ||*

Ella [la doncella vieja] forzó terribles austeridades sobre su alma y su cuerpo. En el *bosque desierto* [énfasis añadido], ella se dedicó a venerar a sus ancestros y a los dioses. (*MBh.* 9.51.8)

*sānujñātābravīd bhūyo yo 'smiṃs tīrthe samāhitah |  
vatsyate rajanīm ekām tarpayitvā divaukasah ||  
catvāriṃśatam aṣṭau ca dve cāṣṭau samyag ācaret |  
yo brahmacaryaṃ varṣāni phalaṃ tasya labheta saḥ ||*

Habiéndosele permitido, [la doncella vieja] habló de nuevo: “Aquel que, controlado, pase una noche alabando a los dioses en este *lugar de peregrinaje* [énfasis añadido], recibirá los frutos de este ascetismo llevado a cabo por cincuenta y ocho años”. (*MBh.* 9.51.20-21)

Todo parece indicar que, en el momento en el que la doncella pronuncia estas palabras, el lugar adquiere un nuevo significado: ya no es más un *vijana vana* (bosque desierto), sino que es una *tīrtha* (lugar de peregrinaje) capaz de otorgar frutos de poder ascético a aquellos que dediquen una noche a venerar a los dioses en ese lugar sagrado. Etimológicamente la palabra *tīrtha* proviene de la raíz  $\sqrt{tr}$  (cruzar), y puede significar ya sea un pasaje para cruzar un río o bien un lugar de peregrinaje en la base de un río<sup>7</sup>. En este último significado, el cruce se daría más de forma simbólica. Si bien el relato no da ninguna información adicional sobre el bosque habitado por la mujer, no es de extrañar que el lugar estuviese cerca de alguna fuente de agua, como un río, que la hubiese ayudado a sobrevivir toda su vida.

En el momento en el que las palabras se pronuncian y se otorga la bendición, el bosque atraviesa una transición para convertirse en un paisaje sagrado. Se da una conexión con lo divino en la que, a través del poder mágico de *tapas* cultivado por la doncella, el lugar cambia de significado, ya no solo para esta mujer, sino para cualquier devoto que cumpla con lo estipulado por ella. De esta manera, la mujer es capaz de multiplicar y compartir los frutos del ascetismo al que dedicó toda su vida. Cabe destacar que existe, al menos, otra instancia en el *Mahābhārata* en la que una mujer interviene para cambiar el significado de un lugar físico; por ejemplo, en el *Sukanyā-upākhyāna*<sup>8</sup>, donde la fidelidad que demuestra tener Sukanyā por su esposo es la que le otorga sacralidad al bosque.

*mahatā tapasogreṇa kṛtvāśramam aninditā ||  
upavāsaiḥ pūjayantī pitṛn devāṃśca sā purā |  
tasyāstu tapasogreṇa mahān kālo 'tyagānṛpa ||*

La irreprochable consiguió, en la ermita, grandes y formidables austeridades. En ese tiempo, ella ayunó y honró a los antepasados y a los dioses. ¡Oh, rey! Mientras estaba inmersa en estas terribles austeridades, mucho tiempo pasó. (*MBh.* 9.51.5-6)

<sup>7</sup> De acuerdo con el diccionario Monier-Williams (1899).

<sup>8</sup> Solano (2023) amplía la investigación sobre este personaje y el poder implicado en su fidelidad.

Se evidencia aquí el trabajo que le tomó a la doncella vieja, durante mucho tiempo, para lograr la grandeza que llega a tener su fervor ascético. En lugar de casarse como se esperaría de una mujer, como lo esperaba su padre, ella se entrega durante toda su vida a la renuncia: pasando hambre, exponiéndose a las condiciones del bosque, realizando sacrificios, entre otros. Todo esto es lo que le da suficiente *tapas* para la labor de sacralización que realiza.

No queda clara la demarcación geográfica de la *tīrtha*, el texto no entra en detalle acerca de cómo es que esta o las demás son identificadas por los peregrinos, ni tampoco si son reconocibles por viajeros comunes que no se encuentren en un peregrinaje ni tengan conocimiento de su sacralidad. Sin embargo, como comentan McInerney y Sluiter (2016), la polivalencia del paisaje permite que el mismo tenga significados diferentes para diferentes personas. Aquí la carga sagrada se la da la doncella vieja y es a través del recuento de su historia que Vaiśampāyana transmite la importancia y sacralidad de este sitio de peregrinaje.

Las *tīrthas* en sí tienen un gran peso religioso dentro del *Mahābhārata* y esto se nota desde el hecho de que existen dos secciones en la épica denominadas *tīrtha-yatra*, la palabra *yatra* significa ‘viaje’ o ‘peregrinaje’, en las que esencialmente se recuentan estos sitios, su importancia y su origen. La primera se encuentra en el libro tercero, el libro del bosque, en el que los hermanos Pāṇḍavas se encuentran exiliados en el bosque y, como parte de su aprendizaje, un sabio les da lecciones sobre estos sitios de peregrinaje. Y la segunda aparece en el libro noveno, en el cual se habla del recorrido de Balarāma, en esta sección es que se encuentra el subrelato contemplado en el presente artículo. En el libro tercero, incluso, se comenta:

*rṣīṅām paramaṃ guhyam idaṃ bharatasattama |*  
*tīrthābhigamaṃ punyaṃ yajñair api viśiṣyate ||*

Este es el elevado misterio de los rishis. ¡Oh el mejor de los bharatas! La visita sagrada a las *tīrthas* es incluso superior al sacrificio. (*MBh*, 3.80.38)

Esto aclara, entonces, que el mérito del peregrinaje por estos sitios supera el de realizar sacrificios y esto es debido a la carga sagrada que contienen. Sus frutos son buscados por los sabios y persiste en los hombres la necesidad de saber el origen de la sacralidad del sitio. En el caso de la *tīrtha* del relato, se observa este patrón de búsqueda y curiosidad:

*jaḡāma tīrthaṃ muditaḥ krameṇa; khyātaṃ mahad vṛddhakanyā sma yatra ||*

Seguidamente, [Balarāma] fue a una *tīrtha* grandiosa y reconocida donde vivió una doncella vieja. (*MBh*, 9.50.51)

*kathaṃ kumārī bhagavaṃs tapoyuktā hy abhūt purā |*  
*kimarthaṃ ca tapas tepe ko vāsyā niyamo 'bhavat ||*

¡Oh, ilustre! ¿Cómo estuvo, antaño, la doncella ejerciendo austeridades? ¿Por qué se sometió a estas austeridades? ¿Qué necesidad tuvo? (*MBh*. 9.51.1)

En la primera de las citas, se habla de la grandeza y el reconocimiento que ya posee este sitio. Posiblemente es conocido por muchos sabios que buscan obtener sus frutos sagrados. Pero, a pesar de que ya es reconocida, Janamejaya, como se evidencia en la segunda cita, se interesa activamente en la historia ligada a este sitio, así como con cada una de las *tīrthas*. Para él, es necesario conocer los motivos que impulsaron a la doncella hacia una vida de renuncia y cómo su ascetismo origina este paisaje sagrado. La historia de esta mujer, de su vida, es relevante para la importancia del sitio porque

ella es el factor transformador. Bien queda claro, hacia el final, por la forma en la que el narrador se refiere a la historia, que:

*etat te Vṛddhākanyāyā vyākhyātam caritam mahat ||*

Esto que te ha sido relatado es la *gran gesta* [énfasis añadido] de la doncella vieja. (MBh. 9.51.23)

Se le llama una “gran gesta” a lo relatado y esto consiste únicamente de la vida de la doncella vieja, su ascetismo, su búsqueda de la liberación y su efecto en el paisaje. La palabra *carita* (gesta) que se esperaría ver asociada con grandes aventuras aquí da mérito de la grandeza de las acciones realizadas por la anciana a lo largo de su vida. Este bosque solitario en el que la doncella vieja vive su vida se vuelve un paisaje sagrado en el momento en el que la mujer le otorga su bendición a la tierra, convirtiéndolo en un *tīrtha*. Pero se mantiene como paisaje sagrado en tanto continúa siendo transitado por peregrinos, como Balarāma. Esta bendición realizada a través de su poder obtenido de *tapas* (fervor ascético) supone, a su vez, prosperidad a futuro para la tierra y aquellos que la visiten. Este paisaje religioso, que puede parecer distinto a otros encontrados en la literatura antigua, es uno que alude a prácticas religiosas características de la zona en la que se desarrolla esta épica sánscrita.

## 6. Conclusiones

A través del análisis de la doncella vieja y su *upākhyāna*, se ha logrado vislumbrar una faceta femenina de entrega al ascetismo, búsqueda de liberación espiritual y multiplicación de fervor ascético; revelando la complejidad y la naturaleza multifacética de lo femenino en la épica. Hay una convicción evidente por parte de la mujer al elegir una vida de austeridades en búsqueda de un fin superior como lo es la liberación. La historia de esta mujer, aunque corta y aparentemente sencilla, contiene profundo significado que resuena a través del tiempo en los ámbitos de renuncia y búsqueda de trascendencia en el contexto de la India. Es una demostración de que la gran épica de la literatura sánscrita, aún en sus desvíos (por así decirlo) del conflicto principal, contiene material relevante sobre la naturaleza humana y la trascendencia. La complejidad de lo femenino en la épica es visible desde los segmentos más pequeños del texto y se vuelve aún más clara con el análisis de todas sus partes.

El retiro al bosque como parte fundamental del ascetismo adquiere un significado trascendental como espacio de reflexión, aprendizaje y renuncia. La conversión de este espacio en uno sagrado suma a la carga espiritual ya existente en el espacio. Hay que recordar que, si es Vaiśampāyana quien narra el relato interrumpiendo su narración de la batalla, los hechos del subrelato deben ser anteriores al tiempo de los Pāṇḍavas y los Kauravas. Es decir, la bendición de la doncella a la tierra y la sacralidad que la acompaña se mantienen vigentes en tiempos de Balarāma y, por la forma en la que Vaiśampāyana lo narra, parece que sigue conservando su sacralidad en tiempos de Janamejaya, varias generaciones después. Este paisaje sagrado, ahora ligado a la mujer, trasciende en el tiempo y mantiene su huella. Su nombre no se conoce, pero es ella la que le otorga este nuevo significado a lo que una vez fue solamente un bosque desolado.

Recordando que la épica es parte de “aquello que es recordado”, el poder ascético de esta mujer llega también a los lectores, quienes realizan un peregrinaje interno mediante la lectura de la épica, ya que esta lectura requiere no solo atención, sino también meditación, entendimiento y aprendizaje. Por lo que la memoria de una mujer sin nombre sigue resonando aún siglos después gracias a la fuerza de su convicción ascética. Sumado a esto, se transmite la persistencia del sentimiento causante de la

percepción del paisaje como uno sagrado, esto se logra al recapitular la historia de esta mujer a través de las generaciones y recordarla como el origen de la sacralidad del paisaje. Así, se ejemplifica como el *Mahābhārata* está lleno de personajes, momentos y lugares que invitan a explorar la profundidad del ser humano y sus vivencias.

## Bibliografía

- Basham, A. (1989). *The origins and development of Classical Hinduism*. Beacon Press.
- Chevalier, J. (2018). *Diccionario de los símbolos*. Epublibre.
- Cirlot, J. (2018). *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela.
- Cosgrove, D. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. The University of Wisconsin Press.
- Debroy, B. (Trad.). (2015). *The Mahābhārata* (vol. 10). Penguin.
- Dhand, A. (2008). *Woman as fire, woman as sage: Sexual ideology in the Mahābhārata*. SUNY Press.
- Eck, D. (1981). India's "Tirthas": "Crossings" in Sacred Geography. *History of Religions*, 20 (4), 323-344.
- Eck, D. (2012). *India: A sacred geography*. Harmony Books.
- Figuroa, Ó. (2022a). El yoga perfecto: La historia de Śuka en el Mahābhārata. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 61(160), 159-172. <https://doi.org/10.15517/revfil.2022.51461>
- Figuroa, Ó. (2022b). *El loto en el estanque: Canon y diversidad en la India antigua*. UNAM.
- Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL). (2020). *Mahābhārata*. Creative Commons.
- Hiltebeitel, A. (2011). Not without subtiles: Telling laws and truths in the Sanskrit epics. En V. Adluri y J. Bagchee (Eds.), *Numen Book Series: Vol. 131. Reading the fifth veda* (pp. 131-184). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004185661.i-646>
- Horster, M. (2010). Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World. *Revue de l'histoire des religions*, 4, 435-458. <https://doi.org/10.4000/rhr.7661>
- Kalyanov, V. (1977-1978). The Image of the Indian Women in the Mahābhārata. *Annals of the Bhadarkar Oriental Research Institute*, 58-59, 161-172.
- Kang, M. (2015). The making of womanhood in early India: Pativrata in the Mahabharata and Ramayana. *Journal of Social Sciences*, (7), 206-212.
- Lorenzen, D. y Preciado, B. (1996). *Atadura y liberación. Las religiones de la India*. El Colegio de México.
- McGrath, K. (2009). *Strī: Women in epic Mahābhārata*. Ilex Foundation.
- McInerney, J. y Sluiter, I. (2016). General Introduction. En J. McInerney e I. Sluiter (Eds.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 1-21). Brill.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English dictionary, etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages* (E. Leuman y C. Cappeller, Eds.). Oxford University Press.
- Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura india antigua* (D. Pascual Coello, Trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 2003)
- Preciado, B. (1986). Ascetismo y renunciación. *Estudios de Asia y África*, 21(4), 630-643.

- Solano, Y. (2023). *Las mujeres y los paradigmas de feminidad en los subrelatos del Mahābhārata: Devayānī, Sarmiṣṭhā y Sukanyā* [Tesis de Licenciatura]. Sistema de Bibliotecas, Documentación e Información, Universidad de Costa Rica.
- Van Buitenen, J. (1981). *The Mahābhārata. 2. The book of the assembly hall. 3. The book of the forest* (Vol. 2). The University of Chicago Press.
- Vemsani, L. (2021). *Feminine journeys of the Mahābhārata: Hindu women in history, text, and practice*. Palgrave Macmillan.