
S. PATWARDHAN & J. KRISHNAMURTI: LA MUJER HINDÚ Y LA RELACIÓN GURU-SHISHYA

RAFAEL QUIRÓS

Universidad de Cádiz
rafaquiros@hotmail.comRecibido: 30-10-2015
Aceptado: 11-01-2016**RESUMEN**

Las mujeres hindúes vienen protagonizando en estos primeros años del s. XXI cambios decisivos que están haciendo de la India un país renovado. Las huellas de este empeño pueden ser rastreadas en la escritura personal (memorias, diarios, epistolarios, etc.) que han dejado tras sí sus protagonistas. Entre las que se hacen eco de las vicisitudes vividas son escasas las referidas al ámbito religioso. Las memorias de Sunanda Patwardhan (1926-99) constituyen una excepción que nos permite indagar sobre los problemas de la relación *guru-shishya* (maestro-discípulo): una peculiar relación cuyo análisis permite percibir el trasfondo de la discriminación religiosa soportada por las mujeres. Con una reverencia y devoción difíciles de comprender y aceptar desde la mentalidad occidental, la autora desvela los pormenores de su acercamiento a las enseñanzas de J. Krishnamurti («el gurú que era no-gurú» [*sic*]): la crítica teórico-práctica del *guruismo*, el establecimiento de una nueva relación superadora de tan ancestral discriminación y los desafíos de una investigación en libertad, sin ninguna autoridad espiritual supervisora que guíe hacia lo sagrado. Los resultados del análisis cobran un interés especial para afrontar los problemas de la transmisión de enseñanzas místicas en la sociedad actual.

PALABRAS CLAVE: mujer, hinduismo, guru-shishya, Krishnamurti, S.Patwardhan, poscolonialismo, espiritualidad

ABSTRACT *S. Patwardhan & J. Krishnamurti: Hindu Women and the Guru-Shishya Relationship*

Hindu women have been creating decisive change in these first few years of the 21st century which is renewing India. The traces of this effort can be tracked in the personal writings (memoirs, diaries, letters, etc.) that these protagonists have left behind. Among the works that echo the vicissitudes experienced there are few that refer to the religious sphere. The memoirs of Sunanda Patwardhan (1926-99) are an exception that allows us to delve into the problems in the *guru-shishya* (master-disciple) relationship: a peculiar relationship whose analysis allows one to perceive the background of the religious discrimination that women put up with. With a reverence and devotion that are difficult for a Western mind to understand and accept, she reveals the details of her approach to the teachings of J.Krishnamurti (“the guru who wasn’t a guru” [*sic*]): the theoretical-practical critique of *guruism*, the establishment of a new, superior relationship of such ancestral discrimination and the challenges of independent research, lacking any supervising spiritual authority which guides one toward the sacred. The results of the analysis hold a special interest for facing the problem of transmitting mystic teachings in today’s society.

KEYWORDS: women, Hinduism, guru-shishya, Krishnamurti, S. Patwardhan, postcolonialism, spirituality

Las mujeres hindúes vienen protagonizando en estos primeros años del s. XXI uno de esos cambios radicales y definitivos que están haciendo de la India un país renovado. En las modernizadas sociedades occidentales, el anonimato y el silencio de la mujer fue roto en el s. XIX por un sector de mujeres privilegiadas que halló acceso a la cultura atravesando las puertas de las universidades. Un proceso similar tuvo lugar en la segunda mitad del s. XX dentro de aquellas sociedades tradicionales que supieron incorporarse tempranamente al imparable proceso de la modernización, como ha sido el caso de la India poscolonial. Las huellas de este empeño se reflejan en los testimonios dejados por los grandes prohombres, pero también pueden ser rastreadas en la escritura personal de las mujeres hindúes, tanto de aquellas que tras haber alcanzado posiciones de fama y poder encontraron distribución editorial, como de aquellas otras que fueron obliteradas o permanecen inéditas.

Sunanda Patwardhan & J. Krishnamurti

Precisamente en el tránsito de un espacio al otro pueden ser situadas las memorias que Sunanda Patwardhan, 1926-99, testigo privilegiado de las postrimerías de su siglo dejó como legado. En palabras de R. Venkataraman (8º Presidente de la India), S. Patwardhan fue “una intelectual con alma” (Patwardhan 1999 : nota de contracubierta). Perteneció a una generación de mujeres luchadoras que en la emergente India poscolonial consiguieron abrir espacios de libertad. Nació en el sur de la India (Poona) en el seno de una familia perteneciente a la casta de los brahmanes que se habían comprometido con la teosofía. Estudió en la Universidad de Madrás, se doctoró en Sociología, enseñó en la Universidad de Pune y en 1968 publicó su primer libro: *Change Among India's Harijans: Maharashtra, a Case Study*. Aunque había sido preparada para contraer matrimonio, ejercer derecho y ocupar un puesto de responsabilidad como funcionaria del nuevo Estado Indio independiente, albergaba inquietudes religiosas que no tardarían en aflorar: recién graduada a los 21 años, su vida cambió por completo de sentido cuando en 1947 conoció al acreditado y original filósofo y educador J. Krishnamurti:

Mi primer encuentro con Krishnaji fue inolvidable. Recuperar y recordar lo que sucedió hace medio siglo es bastante difícil, pero desde la primera conversación y en las muchas que siguieron, tuve la sensación de que Krishnaji vio en mí un

‘algo’ religioso. [...] Me habló con dulzura abriéndome nuevos horizontes (Patwardhan, 1999: 23).

Parecía tratarse de una persona que viviera entre dos mundos, Oriente y Occidente, por encima de las fronteras del espacio y del tiempo:

Tal vez necesitaba ambos estilos de vida, el occidental y el de la India, dos patrones y dos culturas, dos lenguajes vitales diferentes. Una parte de él era india y otra occidental. Yo había observado a menudo que tras una estancia suficientemente prolongada de dos o tres meses en la India, ansiaba volver a Ojai o Brockwood Park, del mismo modo que procuraría regresar aquí tras pasar algún tiempo en Occidente. ¿A dónde pertenecía? ¿A los dos? ¿A ninguno? (Patwardhan, 1999: 85).

J. Krishnamurti (1895-1986), nacido también en una familia de brahmanes, pero educado en Inglaterra bajo tutela de la Sociedad Teosófica, residente en EEUU y con una larga vida viajando alrededor del mundo entero, había roto por completo con la teosofía en 1929. En su célebre *Discurso de Disolución de la Orden de la Estrella*, pronunciado en Holanda, había dejado clara su posición: “Sostengo que la verdad es una tierra sin caminos, y no es posible acercarse a ella por ningún sendero, por ninguna religión, por ninguna secta. Ese es mi punto de vista y me adhiero a él absoluta e incondicionalmente” (Lutyens, 1975: 356). No dirigió su atención hacia los textos sagrados y sus dogmas, sino hacia los datos de la realidad y la experiencia como punto de partida para investigar la verdad. Afirmaba que hay algo más allá de la existencia común y de las fronteras de la conciencia condicionada, que más allá del mundo fenoménico se halla lo sagrado y que es posible acercarse y sumergirse en su verdad.

A tal proceso de investigación decidió la joven Sunanda consagrar sus esfuerzos. Entabló con él una muy particular relación de enseñanza-aprendizaje, llegando a ser su secretaria personal y editora de sus enseñanzas. Participó en diálogos con eminentes científicos, psiquiatras, profesores y eruditos (D. Bohm, S. Shainberg, J. Briggs, Renée Weber, etc.) y fundó el Sahyadri Study Center. Antes de morir en 1999 dejó ultimado el borrador de sus memorias: *A Vision of the Sacred. My Personal Journey with J. Krishnamurti*, en las que la autora se acerca, con una reverencia y devoción difíciles de comprender y aceptar desde la mentalidad occidental, a unas enseñanzas que rompen radicalmente con la milenaria tradición hindú.

Una visión de lo sagrado

Las memorias de Sunanda Patwardhan son la crónica encendida de una búsqueda de lo sagrado al través de una investigación acerca de la realidad y la verdad. Al hilo de la relación entre *el maestro, la enseñanza y lo aprendido*, la autora describe el camino recorrido con aquél y repasa su propia trayectoria personal, intelectual y espiritual. Cierta aire inacabado permite al lector avisado suponer la redacción última que le hubiera dado la propia autora. La suya es una escritura directa, de estilo llano, sin complicaciones retóricas, que busca la complicidad del lector: “He decidido escribirlas como una historia personal, lo cual brinda al lector cierta sensación de intimidad y transparencia. En una conversación así, hallo en mí la libertad que me permite ser natural y abierta al describir y compartir mis pensamientos y experiencias más íntimas” (Patwardhan 1999: 12).

A lo largo de décadas de relación, Sunanda P. ha ido tomando notas de cada encuentro con J. Krishnamurti –ya fuera dentro de conferencias, seminarios, diálogos formales, conversaciones privadas o charlas triviales–, dejando constancia de su personal “visión de lo sagrado”:

¿Qué fue lo que atrajo a miles de buscadores, como yo, a Krishnaji? De su presencia parecía emanar un flujo de compasión, una energía y un resplandor que transmitían una sensación de asombro, la sensación de que uno estaba ante la presencia de algo sagrado. Debido a que durante mis muchos años con él he sido testigo de tal presencia, puedo decir con certeza que en la vida y en el universo que todo lo penetra hay algo ‘sagrado’. Si yo no hubiera conocido y sentido dicha presencia, es posible que nunca llegara a sentir esa vibración tangible, la compasión y la inmensa vacuidad del silencio. No podría haber sido palpado mediante sus libros, ni a través de las descripciones de las Upanishads o las sentencias del Buddha. De vez en cuando, de época en época, cuando un verdadero maestro religioso vive y habla, como respuesta a los tiempos y a las necesidades de la conciencia humana, se comunica esa sacralidad. En el siglo XX Krishnaji era ese maestro y su camino de liberación era una nueva canción (Patwardhan, 1999: 13).

La relación tradicional *guru-shishya*

Durante milenios la sabiduría mística se transmitió de maestro a discípulo. Al iniciado se le otorga el privilegio de tener acceso al conocimiento de unas enseñanzas impartidas por un maestro, las cuales incluyen el adiestramiento en técnicas meditativas

orientadas hacia la meta religiosa final: la liberación. Es precisamente la teoría y práctica del *guruismo* la que es puesta en entredicho y objetada por el nuevo tipo de relación que sostienen J. Krishnamurti y S. Patwardhan. Una porción significativa de los registros recogidos tanto en las memorias de ella como en las numerosas conferencias impartidas por él, se refieren a la revisión crítica del proceso de enseñanza-aprendizaje tal como se plantea en la relación tradicional maestro-discípulo: el rol del maestro espiritual, la cualidad del discípulo, la cadena de transmisión de las enseñanzas, los contenidos abordados, los mecanismos de transmisión, etc.

Dado que en la actualidad el *guruismo* presenta signos de haber agotado su energía creadora fundacional (mientras que, paradójicamente, se ha adaptado exitosamente a las modas orientalistas de occidente, ocupando el vacío dejado por antiguas *gimnosofías*, místicas autóctonas y “tecnologías del yo”), a fin de analizar tal relación resulta preciso esbozar siquiera las líneas generales de su funcionamiento. Si fuera posible expresar sintéticamente el sentido hinduista de la vida formulándolo en un objetivo básico, este se centraría sin duda en un cultivo tal de la experiencia humana que encamine la vida hacia el cumplimiento del deber espiritual de experimentar el encuentro *Ātman-Brahman* (Dios), hasta llegar a ser capaz de encarnar su voluntad, su conocimiento y la alegría de su ser. Alcanzar esta experiencia transformadora es una tarea ardua en la que se ven implicados el *dharma* (deber religioso), un conjunto de enseñanzas contenidas en el canon textual sagrado (*Śruti* y *Smṛti*, verdad revelada y recordada), un enseñante realizado (*guru*) y un aspirante a la realización (*shishya*). En la obtención del resultado es definitiva la interacción que se dé entre el maestro y el discípulo, es decir, la relación *guru-shishya*.

Como se sabe, la palabra *guru* significa maestro, venerable, profundo, grande; su etimología deriva de la raíz *gu-* (ignorancia) y de *-ru* (aniquilación). El *guru* ha alcanzado el *yoga* (unidad) con el *Ātman* universal, se identifica con *Brahman* (lo Absoluto), por lo tanto está en condiciones de iniciar a sus discípulos en el sendero espiritual y guiarlos a la liberación; un *guru* realizado y reconocido es un *ācārya*. De acuerdo a la mitología hindú hasta los propios dioses encontraron en *Bṛihaspati* su

maestro espiritual, el *devaguru* o *guru* de los dioses; más aún, en *Dakṣiṇāmūrti*¹ se reconoce la manifestación del dios *Śiva* en su faceta de *guru* de toda clase de conocimiento, comprensión y conciencia o *parameṣṭhi-guru*; en otras palabras, el verdadero *guru* es Dios: *guru-deva*.

La palabra *shishya* se aplica a quienquiera que esté capacitado para aprender bajo la dirección o guía de un *guru*; un estudiante competente es un *adhikari*. Se le reconoce al gurú un grado máximo de maestría y autoridad en los órdenes intelectual, moral y espiritual: es el depositario de un conjunto de enseñanzas que le han sido transmitidas en una cadena ininterrumpida de transmisión (*paramparā*). Tales enseñanzas son recibidas por el *shishya* en el lugar donde el *guru* reside (*ashram*), siguiendo un itinerario formativo coherente con los cuatro *puruṣa-artha* (objetivos de la vida: *dharma*, *artha*, *kāma*, y *mokṣa*, esto es, deber religioso, riqueza, placer y liberación del ciclo de reencarnaciones, con los que debiera cumplir todo varón), así como con las cuatro *āśrama* (etapas de la vida hinduista: *brahmacharya*, *grihastha*, *vanaprastha*, *saṁnyāsa*, esto es, vida discipular, hogareña, retirada y renunciante).

En las *Upaniṣads* (*upa-* desplazamiento físico, *-ni-* movimiento hacia abajo y *-śad:* sentarse, al pie del maestro para escuchar su enseñanza), las *Manu Smṛti* (*Leyes de Manu*), etc., se encuentran sentencias que informan sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje y los roles atribuidos al maestro y al discípulo. La relación dialógica que sostienen el dios *Krishna* y el héroe *Arjuna* en la *Bhagavad Gītā* (Canto VI del *Mahābhārata*) es un ejemplo representativo de clásica relación *guru-shishya*. Tal relación fue acusando modificaciones a lo largo de las épocas védica (s. XX±X a.e.c.), *upaniṣadica* (s. X±VI a.e.c.), la de los mitos y leyendas (s. VI±III d.e.c.), los primeros *bhasya* o comentarios (s. III d.e.c.) y la posterior época tántrica.

Las interpretaciones ortodoxas siempre entendieron la relación de acuerdo a principios autoritarios, subrayando elementos tales como la disciplina, la obediencia, la aceptación acrítica de cuanto fuere dicho por el maestro, su deificación, la relación de tipo paterno-filial, el seguidismo, la sumisión, la total entrega del propio cuerpo,

¹ *Dakṣiṇāmūrti* o *Jnana Dakṣiṇāmūrti* es uno de los aspectos, formas o personificaciones que puede adoptar *Śiva*.

la mente y la riqueza personal. Dado que el gurú es el medio por el que se comunica el conocimiento divino, como observa Panikkar (2004: 226-231), no se deja espacio para el autoaprendizaje, nadie puede ser gurú de sí mismo, la realización no se concibe sin el gurú y sin gurú no hay vida religiosa, porque en realidad “el *guru* no enseña una doctrina teórica sino que dirige a una persona”. Del análisis de la dinámica de la relación, según la analiza M.K.Raina (2002: 167), se desprende que el resultado esperado en esta relación consistía precisamente en “la completa transformación del *shishya* por el *guru*”. Por el contrario, las interpretaciones alternativas quedaron al margen de la doctrina dominante. En un diálogo sostenido entre Krishnamurti y varios investigadores (Valle de Rishi, 23/01/1971) se explica que:

SW [Swami Sundaram]: En la tradición nos encontramos con dos direcciones bien definidas: la ortodoxa, que se rige por la interpretación verbal de los hechos, y la tradición que surgió como movimiento de ruptura, plasmada en el *Dattātreya* y el *Yoga-Vasishta*. Quienes tuvieron una percepción y se independizaron de la tradición ortodoxa dijeron: «No necesitamos un gurú. Hemos descubierto la verdad nosotros mismos. No juraremos sobre los Vedas. La totalidad de la naturaleza, la totalidad del mundo es nuestro gurú. Observa y comprenderás el mundo». En Buda también se dio esta ruptura; su enseñanza representa la esencia del movimiento de ruptura con lo ortodoxo. [...]. Dice el *Yoga-Vasistha* que la mente está llena de pensamientos y conflictos [...] También se trata en él extensamente la cuestión de los gurús. El *Yoga-Vasistha* dice que la iniciación y otras acciones semejantes carecen de sentido. El despertar del discípulo está en la correcta comprensión y en el darse cuenta: éste, y sólo éste, es el hecho primordial y responsable. Estas bases esenciales son la médula del movimiento tradicional de ruptura.

R [Radha Burnier]: Sin embargo, en muchas partes en el *Yoga-Vasistha* se insiste en que sin un gurú uno no puede descubrir nada.

[...]SW [Swami Sundaram]: La palabra correcta es *desika*, no gurú. *Desika* es quien ayuda al discípulo a despertar, quien ayuda a aquel que quiere comprender. La palabra significa: ‘aquel que aprende’ (Krishnamurti, 1972: 232-3).

Al margen de las diversas interpretaciones, lo cierto fue que la transferencia controlada de un conjunto de enseñanzas y el establecimiento de un sistema jerarquizado de relaciones de transmisión y adquisición del *conocimiento superior* adquirió la mayor importancia. Dado que en el hinduismo apenas han existido estructuras organizativas permanentes, la institución del *guru* vino a ocupar el centro medular de la religiosidad hindú.

Las mujeres hindúes y la relación *guru-shishya*

Hasta ahora ha quedado sobreentendido que tanto el maestro como el discípulo son varones que mantienen una relación paterno-filial acorde con el patriarcado tradicional. Ello situaba a las mujeres hindúes en una posición problemática en el contexto de esta relación: de acuerdo a la cadena de transmisión una mujer tenía que haber sido primero aceptada como *shishya* de un *guru*, para llegar a ser *guru* y estar en condiciones de aceptar a otra mujer u hombre como *shishya*. Como únicamente los dioses podían conceder que excepcionalmente se rompiera la norma establecida, ello nos lleva a tener que realizar algunas precisiones sobre la condición de las mujeres a fin de situar en el contexto apropiado el tipo de relación observable entre S. Patwardhan y J. Krishnamurti.

La distancia cultural entre India y lo que llamamos Occidente, entre el hinduismo y las religiones abrahámicas, es tal que resulta difícil hallar conceptos precisos para referirse adecuadamente a una realidad tan lejana. A lo cual cabe sumar cierta propensión a soslayar los estudios sobre la diversidad cultural de sus mujeres y su contribución tanto al conjunto la sociedad civil india como al hinduismo; tal como indicó A. García-Arroyo en su conferencia sobre *La representación de la Mujer en India*:

La teoría postcolonial, y más concretamente el artículo de Chandra T. Mohanty, "Under Western Eyes" (1984), expone que la colonización siempre implica dominio y supresión de la heterogeneidad del sujeto conquistado. Cuando el sujeto-objeto de conquista es la mujer del *tercer mundo*, arguye Mohanty, el discurso hegemónico occidental tiende a representarla como un bloque, un monolito homogéneo y esencialista. En el caso de la mujer de la India, todavía hoy, a través del discurso académico, de los medios de comunicación o del pensamiento popular, frecuentemente nos encontramos con imágenes simplistas que reducen y describen el total de la población femenina india, más de 600 millones de mujeres, con términos como 'pobres', 'sexualmente oprimidas', 'carentes de educación', 'aferradas a la tradición y a la familia', víctimas sumisas, o devotas de un marido torturador (García-Arroyo, 2011: 1).

Durante las décadas previas al primer encuentro entre Sunanda Patwardhan y J. Krishnamurti, el movimiento social de las mujeres indias había centrado sus expectativas en las posibilidades de cambiar la situación civil y personal de la población femenina: dependencia legal de un esposo, exclusión de la herencia paterna, acceso limitado a la enseñanza, discriminación laboral, restos de antiguas

prácticas formalmente prohibidas como el *sati* (sacrificio ritual de viudas), la poligamia, el matrimonio infantil, el infanticidio femenino, etc. Cuando J. Krishnamurti fue invitado por la Women's Indian Association a intervenir en la convención anual de Madrás en 1928, puso palabras a algo que ya estaba en la mente de las mujeres más avanzadas del subcontinente; de acuerdo a Evelyn Blau lo enunció así:

La vida es una, tanto para los hombres como para las mujeres. Porque hay aflicción en la mujer al igual que en el hombre, el sufrimiento existe en la mujer al igual que en el hombre; luego dividir a los seres humanos en hombres y mujeres es de entrada un error. Debido a que sus cuerpos son diferentes, pensamos –los hombres piensan– que se ha de tratar a las mujeres de un modo distinto, que han de recibir distinta educación. [...]

Las mujeres son guardianas de la tradición mucho más que los hombres. Si las mujeres tomaran la determinación de cambiar cualquier aspecto del mundo, podrían hacerlo mañana mismo, puesto que son capaces de sacrificarse mucho más que los hombres, y su fuerza por tanto es mayor. Ahora bien, para que la mujer que es guardiana de la tradición pueda comprender la vida, debe de [*sic*] cambiar de actitud mental: debe dejar de ser esclava. Utilizo expresamente esta palabra, porque las mujeres permiten que se las domine. Sé que muchas mujeres están de acuerdo con esto que digo cuando se hallan lejos de sus esposos; pero en cuanto regresan a sus hogares empiezan los problemas. Los hombres entonces las empiezan a dominar. ¿Por qué habrían ustedes de ceder? [...]^[62]

Nota ^[62]: De una charla a las mujeres de la India con ocasión de la reunión anual de la Women's Indian Association (Blau, 1995: 157).

La consecución de la independencia, la promulgación de la Constitución de 1950 y la profundización en el proceso de descolonización dieron un nuevo impulso al movimiento social de la mujer. La élite dirigente comprendió que la modernización de la India se quedaría en un sueño inviable sin la participación activa de las mujeres en todos los ámbitos. La intelectualidad femenina proveniente de las clases altas y medias fue llamada a incorporarse al nuevo proceso.

Sería precisamente una mujer coetánea de Sunanda Patwardhan, Indira Gandhi, quien acometiera (estando al pie del Estado desde 1959 hasta su asesinato en 1984²) reformas decisivas. La apelación al ejemplo de las más destacadas divinidades del hinduismo y la especial relación establecida entre la visión hindú de lo sagrado y el *principio de la feminidad* tuvo su particular incidencia: ¿no se le habían ido

² Con una interrupción de liderazgo tras haber sido la 5ª Primera Ministra (1966-77). Durante el estado de emergencia (1975-77), se llevó a cabo el programa de esterilización obligatoria que afectó a millones de mujeres y hombres de la India (ligaduras de trompas y vasectomías, pagadas o bajo coerción).

incorporando paulatinamente a los primigenios dioses masculinos (*Indra, Viṣṇu, Brahmā, Rāma, Śiva...*) diosas consortes (*Indrani, Lakṣmī, Sarasvatī, Pārvatī...*), que encarnaban el aspecto femenino de la deidad masculina (su *Shaktī* o energía), que alcanzaban el estatus de *Devī* (diosa) complementaria a un *Deva* (dios) y dándose algún caso en el que pareciera elevarse al rango de divinidad suprema (ej.: *Kālī*)? Pero sin una reforma a fondo del *dharma* hindú, ello resultaba inviable. Los sempiternos tópicos culturales del tradicionalismo ortodoxo, cuya misoginia se venía transmitiendo desde dos mil años atrás, mantenían su peso. En su conferencia sobre *La Mujer y lo Femenino en el Hinduismo*, J. Ruiz (2010: 1) menciona en concreto las *Leyes de Manu*:

2. Día y noche las mujeres deben estar mantenidas por sus protectores en estado de dependencia; y deben estar sometidas a la autoridad de los hombres de los que dependen. 3. Una mujer está bajo la guarda de su padre durante la infancia, su marido en la juventud y sus hijos en la vejez. A la mujer nunca se le debe dar independencia. [...] 17. Manu asignó a la mujer cama, asiento, adornos, deseos impuros, ira, deshonestidad, malicia y mala conducta. 18. La mujer no puede realizar rituales con textos sagrados, así lo dice la ley. La mujer no tiene fuerza ni Escrituras, y es falsa: esa es una regla fija (*Manu Smṛti. Leyes de Manu, IX*).

En cambio, los textos sagrados tántricos aparentemente situaban a la mujer en el centro de la religiosidad hindú mediante una idealización y glorificación no exenta de cierto encanto: “Las mujeres son la divinidad, el aire vital que respiramos. Las mujeres son diosas, ellas son la vida” [*Sarvollasa Tantra*], “La mujer es la creadora del universo, el universo toma su forma, la mujer es el pilar del mundo, es la forma esencial de cada cuerpo” [*Shaktisamgama Tantra: II,13,43*] (citado por García-Arroyo 2011: 1). Pero la visión tántrica del principio de la feminidad –que toma en consideración el amor carnal, el cuerpo, concediendo a la mujer un papel protagonista– conllevaba elementos equívocos: la manipulación del amor humano para reducirlo a una mera técnica para alcanzar el amor divino, haciendo de la mujer “un simple medio o instrumento para la ‘realización’ –generalmente del varón” (Panikkar 2004: 307). Posiciones más centradas aparecen en la *Bhagavad Gītā* [IX,32]: “¡Oh Parthā!, los que se refugian en Mí [*Krishna*], sean de origen impuro, las mujeres, los *vaishyas* [comerciantes], o los *shūdras* [agricultores], ellos también alcanzan el Fin Supremo” (citado por Ruiz 2010 : 1).

Como resultado de un complejo proceso socio-político, en la segunda mitad del s. XX comenzó a hacerse efectiva la incorporación de las mujeres a la enseñanza normalizada del sistema educativo:

[...]fueron las primeras generaciones de mujeres educadas en colegios de élite como el *Victorian Institution* o el *Bengal Collegue* quienes no se conformarían con ser buenas y sumisas esposas e inaugurarían asociaciones como *The Women's Indian Association*, *The National Council of Women in India* y *The All Indian Women's Conference*, que abogaron por el voto femenino [...] abriendo nuevos caminos y extendiendo la educación femenina a otras castas más desprotegidas.

La tímida apertura económica que comenzó a finales de los años ochenta ha repercutido en las políticas educativas. La aprobación del *New Education Policy* en 1986, incrementó considerablemente el presupuesto en educación. Esta nueva medida [...] ha dado lugar a la creación de escuelas y universidades en todos los estados (Val, 2010: 194).

Según datos de UNICEF (2015), la tasa de alfabetización femenina en la India alcanzó el 67,6% durante el periodo 2008-12. Pero la realidad siguió siendo que en el plano religioso sólo un exiguo número de mujeres encontraban en la práctica acceso completo a las enseñanzas místicas, lo cual contribuía a mantenerlas en una especie de analfabetismo o inopia espiritual. La inercia cultural seguía confinándolas en los consabidos roles secundarios asignados a la religiosidad femenina (la educación religiosa maternal, el emocionalismo religioso, los ritos y cultos de la religiosidad popular, el papel otorgado a la esposa del gurú, la instrucción religiosa de carácter asistencial, etc.), sin que hasta hoy día puedan constatarse cambios significativos. Asuntos comprometidos tales como el monacato femenino, la mujer como gurú, la mujer *devadasi* (prostituta sagrada), la representación de la mujer en el *Acharya Sabha* (máximo consejo de maestros hinduistas), etc., permanecerían aún sin ser resueltos. En tales condiciones no resultaba difícil que se siguiera –y se siga– propagando la idea supersticiosa de que las mujeres carecían de la mente necesaria y la suficiente inteligencia como para alcanzar *mokṣa* (la liberación). Habría que remontarse a casos históricos singulares para poder citar ejemplos de mujeres en ruptura con las reglas establecidas que lograron rebelarse contra el patriarcado arraigado en la casta sacerdotal de los brahmanes, abandonando la vida de hogar para iniciar un camino místico en libertad (cf. Ferro 2001: 223-33).

Sin dejar en el olvido el impulso previamente dado por las iniciativas reformistas (D. Sarasvati, Ramakrishna, Vivejkananda, R. Tagore, R. Maharsi, S. Aurobindo, M. Gandhi, etc.), los primeros cambios importantes llegaron a finales de siglo XX con

amplias admisiones de mujeres en aquellas órdenes religiosas que hasta entonces las rechazaban. Con respecto al reconocimiento de la mujer como gurú, I. Gómez menciona que “una de las excepciones es Satguru Swami Sri Jnananda Saravasti, una mujer de nuestros días reconocida como gurú” (2006: 293). No obstante, las mujeres no llegaban a constituir ni el sujeto ni el objeto de referencia en la relación *guru-shishya*, donde su posición sigue siendo adventicia:

Esta relación no tiene por qué implicar necesariamente un maestro y una enseñanza en el sentido convencional, incluso una madre [...], puede ser capaz de actuar como un gurú en un momento u otro en la vida de un individuo. La historia de la India está llena de ejemplos de este tipo. Gandhi en su autobiografía, *The Story of My Life*, mencionó que su madre, su padre y su hermano fueron sus gurús, respectivamente, en la enseñanza de la espiritualidad, los asuntos mundanos de carácter práctico y la capacidad para soportar las adversidades (Raina, 2002: 191).

En el caso concreto de las mujeres *dalit* (parias, intocables), mayoría en las extensas zonas rurales y los populosos suburbios urbanos, su postergación tanto social como religiosa llega incluso a la actualidad:

Aunque en la India actual han surgido muchos movimientos feministas, no son, por lo general, como los que han nacido en Occidente. Las mujeres están conquistando su puesto en la vida tanto pública como privada y empiezan a jugar su papel, a pesar de los muchos abusos todavía presentes en muchos sectores de la sociedad –en especial entre las castas más discriminadas. Estas conquistas las hacen afirmando su dignidad sin imitar un modelo ‘unisex’ –a pesar, y también aquí, de la vida en centros urbanos altamente industrializados. Nuestro estudio no es sociológico, pero debíamos mencionar y por lo menos subrayar el papel de la mujer en la transformación imperativa del *dharma* hindú (Panikkar, 2004: 221).

Sobre cuál puede ser el rol de las mujeres en esta transformación del *dharma* hindú, tal vez arroje luz el contenido de esta conversación en la que participó Sunanda y que tuvo lugar en Rajghat:

¿Qué le está pasando a la cultura de este país, a la mente india? ¿Por qué se deteriora? ¿Es la tradición, su peso, la autoridad de los Vedas, los gurús, el dominio británico, el breve período de libertad? ¿Es la autoridad familiar? ¿Son todos estos factores los responsables del deterioro? [...] Miren la tradición desde el punto de vista antiguo: la mente india se desarrolló, llegó y avistó a *Brahman*, lo eterno, ¿qué le ha pasado a esa mente? [...] El antiguo cerebro ha caído en desuso. Se le suponía haber estado funcionado para alcanzar lo más alto. Debe de haber sido un cerebro extraordinario. ¿Habéis perdido ese cerebro, no el cerebro material, sino el cerebro que se cultiva? Por otro lado, ¿os habéis convertido en especialistas, filósofos, teósofos, neo-teósofos, cualquier

cosa menos *Eso*? La mente antigua lo hizo, se lo trabajó.

[...] ¿Por qué no hay nadie que quiera seguir adelante con esto? ¿Es porque la mente india lo traduce todo? India conectará todo esto que estamos hablando con la tradición local, mientras que Occidente negará todo esto y habrá una mayor división.

Hacia el final de la conversación, [Krishnamurti] dijo: «Lo que estoy tratando de decir es que este país ha estado operando con este extraordinario cerebro. Pero ¿permitiríais que ese cerebro, esa mente, operara hoy? Por ese cerebro [me refiero al] sentido de una verdadera investigación sin obstáculos (Patwardhan, 1999: 38).

Parece apuntar la evidencia al hecho de que la cultura, la mente y el cerebro hindú ha permanecido funcionando demasiado tiempo sólo con una parte de su potencial, prescindiendo inexplicablemente de la parte relegada.

Cambio de relación: dos aprenden

Desde que J. Krishnamurti comenzó a recorrer aquella India recién reencarnada ya en su Independencia impartiendo enseñanzas, el tema de la relación *guru-shishya* aparece de forma recurrente en sus exposiciones: “Ningún conocimiento o comprensión pueden venir cuando nuestra relación es la del profesor y el alumno, un maestro y un discípulo, o un *guru* y un *shishya*” (Krishnamurti 1933-86: Event ID/Serial No 1065/VB471127, Madras 27-Nov-1947 [¶3]). A pesar de estas advertencias, reiteradas durante décadas, “Aquí en la India [Krishnamurti] estaba considerado como un *guru*. Incluso se le conocía como el gurú que era un *no-gurú*. La gente caía rendida sus pies [...]” (Patwardhan 1999 : 84).

Hasta entonces el *guruismo* no había sido objetado con argumentos tan sólidos. Desde la perspectiva de Krishnamurti, los gurús son hombres que se han encargado de guiar a otros hombres hacia un punto fijo al que llaman la verdad, de establecer modos de conducta; son los que tienen y dan la clave que abre la puerta a lo sagrado; ofrecen el aliento, el sustento, la gratificación y la satisfacción espiritual que la gente pide. Se parte de la idea de que el gurú pertenece a lo celestial, que está en un nivel superior mientras el discípulo deambula por los mundos inferiores. Como cada cual se siente confuso, piensa que es mejor que se le dirija y se le diga qué tiene que hacer, cómo actuar e incluso se le indique cuándo ha llegado a la meta. En realidad casi nadie está dispuesto a investigar, lo que se quiere es escapar de la realidad y situarse junto a algo que otros hayan tomado por verdad:

Yo no soy un gurú. Yo no quiero serlo por la sencilla razón de que no hay un camino a la verdad. No se puede descubrir el camino, porque no hay camino, la Verdad es algo viviente, y no hay ningún camino que lleve a lo que vive – únicamente puede haber caminos para las cosas muertas. Al carecer la verdad de caminos, para descubrirla uno tiene que aventurarse, presto al el peligro. ¿Cree usted que un gurú le ayudará a aventurarse, a vivir en peligro? Buscar un gurú obviamente indica que uno no se aventura, que simplemente está buscando un camino a la realidad como medida de seguridad. Así que, usted puede hacer de mí un gurú si quiere, pero eso será su propia miseria, porque la verdad no tiene gurú, ni la realidad tiene líder. (Krishnamurti, 1933-86: Event ID /Serial No 1191/VB481003 [17] Poona 3-10-1948).

La relación que Sunanda y Krishnamurti mantienen va más allá del arquetipo tradicional, uno que enseña y otro que aprende, el maestro y el amaestrado; en realidad son dos que investigan, dos que descubren, dos que aprenden:

No fue una tradicional relación *guru-shishya* (maestro-discípulo) en la que el gurú guía al discípulo a cada paso. Él no te trazaba ningún camino a seguir. Una de las razones de tal ausencia de autoridad podría ser que él era un profesor sensible que llevaba a una estudiante como yo sólo hasta el punto en el que el condicionamiento y la propia capacidad de entender le permitieran progresar. Quizá sabía que más allá de ese punto la alumna se limitaría a seguirle ciegamente sin discernimiento alguno. El punto que quiero recalcar es que yo estaba aprendiendo, no obedeciendo; veía y escuchaba todo lo que me rodeaba con atención y cuidado (Patwardhan, 1999: 12).

Aunque están presentes el maestro, la enseñanza, lo enseñado, la relación, la comunicación, el discípulo, lo aprendido, etc., lo importante no es el *guru*, ni el adiestramiento, ni el resultado obtenido por el *shishya*. Eso resulta importante en el entrenamiento militar, en la instrucción académica, en el aprendizaje de artes y oficios; pero en la vida religiosa ello no supone ninguna prerrogativa: *sadhus* (santos) reconocidos han admitido haber practicado *pūjā*, *sādhanā*, *prāṇāyāma*, *dhyāna* (rituales, oraciones, técnicas de respiración y meditación), etc., durante años y años sin que hubieren alcanzado el esperado *samādhi* (unión con el Absoluto) que se habían propuesto como última meta volante antes de llegar a *mokṣa* (la realización final). Lo verdaderamente importante es el propio proceso de investigación de lo sagrado. A partir de ese punto, en la nueva relación que se ve aflorar entre Krishnamurti y Sunanda no se sigue el curso de las técnicas ancestrales, no hay ritos, ceremonias, templos, gurú deificado, transmisión de doctrinas... pues una vida religiosa receptiva hacia lo sagrado no lo exige.

Lo que no se cuestiona es la relevancia de la presencia de alguien ‘realizado’ en todo el proceso: “Incognoscibles son las experiencias no verbales y misteriosas son las formas en las que un maestro las comunica. Lo que entendí [...] es que las transformaciones en una misma podrían tener lugar ante la presencia de una persona iluminada, si una está abierta y es sensible a la enseñanza” (44).³ Pero el impacto de la personalidad del gurú o *gurukripa* (peculiar estado de gracia que irradia bienaventuranza, beatitud, bien de forma natural y veraz, bien mediante el arte escénico de un convincente actor profesional), puede constituir un serio obstáculo para el *shishya*:

“Una vez le pregunté: ‘Krishnaji, ¿cuál es mi relación con usted? La respuesta que me dio arroja alguna luz sobre lo que se podía o no se podía esperar de él: «Sunanda, soy como el viento. ¿Puedes atrapar al viento con el puño? Yo soy así. No hay nada que celebrar. Es por eso que te digo, no te apegues a mí. Se lo he dicho a otros también, que no se apeguen a mí»” (81).

El problema se agrava cuando el impacto de la presencia física real se combina con la elaboración de una imagen mental idealizada: “Siempre tenía presente la imagen de la conciencia iluminada de Krishnaji, identificada como un modelo. ¿Me influyó quizás de forma inconsciente esta imagen y devino en la manera de mirarme yo a mí misma?” (71). La respuesta a esta pregunta se obtiene durante el propio proceso de investigación: “Me he dado cuenta de que es una ilusión buscarla” (94), resolviéndose así tanto la idealización del gurú como las conceptualizaciones que la acompañan a propósito de la búsqueda de tal ‘conciencia iluminada’. Con lo cual se vuelve de nuevo al campo de la realidad, de la experiencia, donde se encuentran las verdaderas oportunidades para ver las cosas de un modo algo más cercano a tal como son:

[...] nos imaginamos que una persona iluminada sea todo tipo de cosas. Nos quedábamos bastante impresionados y sobrecogidos cuando la imagen que teníamos no se correspondía con la que veíamos. Tenía muchas facetas, algunas paradójicas y otras incluso contradictorias. Era compasivo y sin embargo parecía lejano y áspero en sus relaciones. Parecía distante, sin embargo, cuando uno lo conocía podía resultar cercano y fácilmente asequible. Distante y cercano, cariñoso y admonitorio, era una persona de la que uno nunca podría decir: «Yo lo he conocido»” (81).

³ En las citas sucesivas sólo se indicará el número de la página correspondiente a la referencia Patwardhan (1999).

A su vez, desde la contraparte, la relación no se presenta fácil. El problema primordial es que todos los buscadores espirituales que se acercan a unas determinadas enseñanzas traen consigo sus propios obstáculos para emprender la investigación propuesta: “Sunanda, la gente viene a mí con máscaras. Sólo revelan lo que ellos quieren. Allá ellos. No miro detrás de sus máscaras. Sería una invasión de la privacidad si uno hiciera tal cosa” (82). Tales obstáculos entorpecen el inicio del proceso indagatorio, interfieren en su desarrollo y malean su propósito; máxime si se toma en consideración que la mera presencia del observador causa de por sí efectos adversos en la propia acción de observar.

Puesto que a lo largo del proceso de observación se va descubriendo que ninguna religión (temporal) conduce a la verdad (intemporal), que ninguna organización es en sí misma religiosa (pues sólo es religiosa cada persona en particular, ya sea que se adhiera a una organización o no), que carece de sentido la adquisición de conocimientos religiosos, dogmas y doctrinas, y que ningún gurú puede aportarle un sentido de lo sagrado y guiarla hacia esa verdad, etc., la clave de la investigación se hace recaer en la capacidad y disposición de cada cual para abrirse a un modo libre de percibir y conocer. Esa libertad implica que la relación adopte una forma dialógica: el diálogo investigativo, el cual parece ser el soporte adecuado para proseguir con la investigación.

El diálogo investigativo no se corresponde con lo que habitualmente entendemos por diálogo convencional, por diálogo literario, ni por diálogo filosófico clásico: “El diálogo no seguía ningún patrón o curso premeditado. Se trataba de un movimiento dinámico dentro del proceso de la investigación. Por lo tanto, cada diálogo era exclusivo de un contexto y una ubicación determinados” (59). La introducción del diálogo investigativo en la India se remonta a 1948 (con precedentes en USA y UK); en los años setenta la experiencia se extendió a seminarios y reuniones organizadas en los que concurren participantes de las más variadas disciplinas y corrientes culturales (científicos, filósofos, *vedantines*, budistas, escritores, artistas, especialistas en computación y toda clase de buscadores de la verdad), tratando temas como la naturaleza del cerebro, la mente y la conciencia, los límites del pensamiento, la inteligencia, la libertad, el tiempo, el miedo, las relaciones, la muerte, la soledad, la

verdad, la realidad, etc., muy alejados de la dogmática ancestral:

Los seminarios comenzaron en Madrás en 1976, y durante diez años yo [S. Patwardhan] fui la encargada de organizarlos. Las discusiones en pequeño grupo comenzaron en la India en 1948 y continuaron a lo largo de los años siguientes en distintos lugares, especialmente en Bombay, Madrás y Varanasi (58).

Naturalmente, el *ashram* tradicional perdía su identidad y funciones características (al igual que las comunidades religiosas de otras religiones autóctonas o importadas, y las comunas alternativas que proliferaron en la India como resultado del turismo espiritual), y no resultaba ser el lugar adecuado para tan distinta manera de acercarse a lo sagrado. En su lugar cobran relevancia –sin alcanzar nunca popularidad– los centros de estudio no basados en ningún ideal, creencia ni autoridad personal, centros donde poder investigar la totalidad de la realidad y tratar de descubrir la verdad en libertad:

No hay residentes permanentes. Cuando la gente vive de forma permanente en un lugar, por lo general se convierte en una comunidad con relaciones de naturaleza jerárquica y dependiente, con fórmulas rutinarias y ritualizadas de vida [...] Aquí la gente viene para una estancia corta, durante unas semanas, y con un profundo despertar se va de vuelta a encontrarse con una vida nueva [...] No hay gurú que guíe, ni jerarquía, ni conformidad, ni patrón de conducta. No hay terapias de grupo ni confesiones. ¿Cómo se configura un grupo de este tipo? Es esta una pregunta para vivirla y experimentarla. No hay respuestas hechas a medida ni prefabricadas (92).

Resultados

Los efectos del cambio de relación introducidos alcanzan enseguida a la metodología, la didáctica, la dinámica del proceso enseñanza-aprendizaje, los contenidos, las actitudes: sin ritos, sin ceremonias, sin templos, sin gurús deificados, sin técnicas meditativas prediseñadas, sin doctrinas preestablecidas, sin amaestramiento, sin academicismo institucional... Y sin embargo, el maestro, la enseñanza, lo enseñado, el aprendiz, el aprender, lo aprendido, están presentes bajo las formas nuevas y libres que la creatividad sugiere y la investigación descubre. Son dos (o más) los que observan, dialogan, investigan, descubren y aprenden, sin una parte dirigente y otra dirigida. Con ello se llevan al límite de la contradicción las bases institucionales, jerárquicas y doctrinales de la pedagogía religiosa tradicional, obligando a repensar sus fundamentos.⁴

⁴ Iván Illich, interlocutor también de J. Krishnamurti, plasmó de forma muy peculiar alguna de esas ideas en *La Sociedad Desescolarizada* (1971), aunque refiriéndolas a la Pedagogía General.

Las obras de J. Krishnamurti constituyen un corpus de primer orden para rastrear la crítica teórica del *guruísmo* (en sus versiones orientales genuinas y en sus versiones occidentalizadas) y de la “mistagogía” occidental (tan propensa hoy día al orientalismo espiritual); es decir, para la revisión crítica de los fundamentos de la propia pedagogía religiosa (lo que enseña y educa por doctrina o ejemplos). No obstante, su significado completo no se comprende bien sin las grabaciones audiovisuales de sus exposiciones en público, diálogos y seminarios, que constituyen la verificación de su práctica cotidiana: didáctica creativa aplicada en estado puro, ocasiones únicas –accesibles a los investigadores educacionales– para poder observar el alcance y resultados de su ejercicio positivo en situaciones concretas de enseñanza-aprendizaje.

A su vez, las memorias de S. Patwardhan contienen el testimonio veraz del otro término de la relación, el complemento indispensable para disponer de datos precisos para evaluar el alcance de situaciones que van allá de la tradicional relación *guru-shishya*; un complemento de carácter excepcional que nos provee de la información necesaria para escudriñar las particularidades de una relación vista desde la perspectiva de una mujer hindú que se enfrenta a los desafíos de la tensión contemporánea entre tradición y revolución, ocaso del patriarcado y apogeo de los feminismos. Similares apreciaciones, aunque desde otras ópticas, pueden corroborarse al indagar en los escritos de Pupul Jayakar, biógrafa hindú de J. Krishnamurti, o los de Mary Lutyens, su biógrafa británica, entre otros.

El resultado final obtenido a lo largo de la relación sostenida entre Jiddu Krishnamurti y Sunanda Patwardhan no es la completa transformación del discípulo por el gurú, como era de esperar de acuerdo al canon hinduista. Lo que ella encuentra al final es su propio resultado, ella misma como resultado de sí misma, hecha a sí misma, una mujer tan nueva, creativa y auténtica como fuera capaz de serlo o no, pero en última instancia bajo la responsabilidad del propio criterio (no con preceptos doctrinales antiguos o nuevos). No cabe la transformación del *shishya* por el *guru*: “Recuerdo una ocasión en la que casi al borde de la desesperación le pregunté a Krishnaji por qué no me transformaba él a mí. Me dijo, «Yo no puedo. Tienes que hacerlo por ti misma. Aprende de la vida»” (95).

Los viejos conceptos sobre los que durante milenios se fundamentó la transmisión de enseñanzas místicas han venido perdiendo su solvencia inicial y consecuentemente su vigencia. Inevitable resulta que el sometimiento a crítica de la institución del gurú (y por extensión, del mistagogo, el guía espiritual, el líder, etc.), implique la inmediata adopción de reformas, las cuales pueden consistir en simples renovaciones de antiguas tradiciones o por el contrario orientarse hacia la introducción de innovaciones revolucionarias. No podemos saber qué camino tomará definitivamente la *inteligencia* religiosa hindú en los albores de este nuevo milenio. Lo cierto es que desde otras perspectivas culturales y religiosas allende el subcontinente indio se observa con interés e inquietud esta lenta y silenciosa meditación, cuyos resultados modificarán el curso de la religiosidad contemporánea universal en su propia base: la transmisión de las enseñanzas místicas.

OBRAS CITADAS

- BLAU, E. (1995). *Krishnamurti. 100 años de sabiduría*. Barcelona: Kairós, 2007.
- DE PALMA, D. (ed.) (1995). *Upanishads*. Madrid: Siruela, 2006.
- FERRO, M.J. (2001). *El misticismo silencioso de las mujeres indias*. En Beneito, P. et. al. *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA-ARROYO, A. (2009). *Historia de las mujeres de la India: Sobre mitos y realidades*. Barcelona: Laertes Editorial.
- GARCÍA-ARROYO, A. (2011). *La representación de la mujer en India: imágenes de la Historia*. Conferencia, accedido en <http://www.universitatdelapau.org/> el 29/01/2014.
- GÓMEZ, I. (2006). *Género y espiritualidad*. En Arriaga, M. et. al. (eds.) *Mujeres, espacio y poder*. Sevilla: Arcibel.
- KRISHNAMURTI, J. (1933-86). *The Krishnamurti Text Collection*. Software, version 3.3. Krishnamurti Foundation of America / Krishnamurti Foundation Trust, 1991-2005.
- KRISHNAMURTI, J. (1972). *Tradición y revolución*. Barcelona: Sirio 2006.
- LUTYENS, M. (1975). *Krishnamurti: los años del despertar*. Buenos Aires: Kier, 1998.

- PLA, R. (ed.) (1997). *Bhagavad Gītā. Edición bilingüe con introducción y comentarios finales de Roberto Pla*. Madrid: Etnos Índica.
- PATWARDHAN, S. (1999). *A Vision of the Sacred: My Personal Journey with Krishnamurti*. Ojai: Edwin House Publishing Incorporated.
- PATWARDHAN, S. (1982). *Acerca de lo que he comprendido*. En VV.AA. *Dentro de la mente*. Buenos Aires: Kier, 1993.
- PANIKKAR, R. (2004). *Espiritualidad hindú. Sanatana dharma*. Barcelona: Kairós.
- RAINA, M.K. (2002). "Guru-Shishya Relationship in Indian Culture: The Possibility of a Creative Resilient Framework". *Psychology & Developing Societies*, 2002, 14, pp. 167-198. DOI: 10.1177/097133360201400109. Versión online disponible en: <http://pds.sagepub.com/cgi/content/abstract/14/1/167>.
- RUIZ, J. (2008). *Breve historia del hinduismo: de los vedas al s. XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RUIZ, J. (2010). *La mujer y lo femenino en el hinduismo*. Disponible en Asociación para el Diálogo Interreligioso de la Comunidad de Madrid, accesible en <http://www.adimadrid.com/> el 3/02/2014.
- VAL, A. (2010). "La educación femenina en la India durante la época colonial". *UNED Educación XXI*, 2010, Vol. 13, núm. 2, pp.185-197. DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/educxx1.13.2.245>. Versión online disponible en www.revistas.uned.es/index.php/educacionXX1/article/view/245.
- UNICEF (2015). "Tablas estadísticas del estado mundial de la infancia, 2015". Accesible en www.unicef.org/spanish/sowc2012/.../SOWC-2012-Tablas-estadísticas.pdf, el 21/12/2015.

RAFAEL QUIRÓS está cursando su doctorado en la Universidad de Cádiz (Programa Artes y Humanidades). Es profesor de Lengua Española y Literatura y es Presidente de Solidaridad Directa