

Movimientos religiosos e identidades juveniles. Hare Krisna en Occidenteⁱ

Jaume Vallverdú

Departamento de Antropología Social y Filosofía / Institut d'Estudis Avançats
Universitat Rovira i Virgili, Tarragona
Institut Tarragonès d'Antropologia

En Occidente, el fenómeno contracultural implicó la conversión a los grupos religiosos emergentes de muchos jóvenes insatisfechos o disconformes con los valores dominantes. Uno de los grupos con más éxito en esa época fue el movimiento Hare Krisna, cuya implantación, organización institucional y desarrollo en el mundo occidental arrancó del compromiso de los primeros hippies seguidores de Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), guru fundador y líder carismático de ISKCON. Los primeros años de implantación de los Hare Krisna en España coinciden con un modelo americano de autoridad y carisma que imprime actitudes sectarias y excluyentes en las incipientes comunidades. Cambios posteriores en la estructura organizativa general de la asociación permiten, sin embargo, el avance del movimiento hacia una progresiva adaptación o acomodación a la sociedad secular que se prolonga hasta la actualidad. Un aspecto fundamental en este marco es la adopción de una nueva visión del mundo y de una nueva identidad por parte de los adherentes, como resultado de los procesos de iniciación y resocialización en una estructura ideológica y un sistema de creencias con un marcado carácter utópico-transformador y alternativo. Dicho carácter determina las relaciones de los Hare Krisna con el mundo y el entorno social más inmediato, y ha motivado, en buena parte, las controversias y acciones en respuesta a las conversiones juveniles a las llamadas "sectas destructivas o coercitivas" por el paradigma del lavado de cerebro. No obstante, las dinámicas deslegitimadoras y estigmatizadoras de las minorías o innovaciones religiosas deben entenderse en el contexto más amplio de la construcción medicalizada de un conflicto social.

Palabras clave: Contracultura. Secta. Culto. Movimiento religioso. Conversión. Iniciación. Identidad. Carisma. Devoción. Resocialización. Inversión simbólica. Manipulación simbólica. Lavado de cerebro. Conflicto social. Imagen social. Estigma. Legitimación.

1. De la contracultura al movimiento Hare Krisna

El movimiento Hare Krisna, más formalmente conocido como Asociación Internacional para la Conciencia de Krisna (ISKCON: International Society for Krisna Consciousness), inicia su historia en Occidente como parte del vasto fenómeno de eclosión de nuevos grupos espirituales y cultos religiosos que se produce en la década de los años sesenta y principios de los setenta en el contexto del llamado movimiento contracultural¹. La controversia suscitada por este fenómeno sucederá al abandono de los valores culturales dominantes y de las creencias religiosas previas de muchas y muchos jóvenes de la época para

convertirse en adherentes comprometidos de nuevas formas de espiritualidad, las cuales se presentan con un carácter marcadamente diferencial a los modelos religiosos convencionales en lo que respecta a oferta espiritual y de estilo de vida.

La insatisfacción en un tipo de sociedad cada vez más tecnocrática y sofisticada y la búsqueda de significados culturales alternativos determinarán el interés progresivo de la juventud contracultural por los misticismos orientales, las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias, en una forma de dar respuesta a sus conflictos generacionales y de identidad. En este sentido, la contracultura tendrá un papel fundamental no solamente en la gestación del movimiento Hare Krisna en Norteamérica, sino también en su implantación y

expansión internacional. En efecto, serán muchos los individuos *liminales*¹, en especial, *hippies*, los que verán en ISKCON la expresión válida de una ideología, unos significados culturales y una forma de vida capaz de transformar potencialmente su conciencia y el entorno insatisfactorio que les rodea. Su conversión les conferirá la identidad de "devotos" o "devotas" (de Krisna), tal como los miembros del movimiento se autodenominan. Al respecto, J. Stillson Judah² nos dice:

"Antes de su conversión a Krisna, normalmente pasaban por una fase hippy. Esta metamorfosis se producía durante la etapa comunal de la contracultura. Para la mayoría de los devotos la transformación era radical en un sentido. Representaba el cambio de lo que algunos miembros del establishment adulto consideraban la inmoralidad y la desorganización de los hippies por una disciplina comunal y ascética. Esta disciplina generaba valores que, en la mayoría de los casos, eran aceptables para los americanos de clase media, aunque no los seguían con la misma dedicación. Implicaba el abandono del objetivo hedonista de la gratificación de los sentidos y el principio voluntarista de dedicarse libremente al servicio sencillo y amoroso a Krisna. En otro sentido, era la continuación de los valores contraculturales aceptados por el devoto que ahora se disponían dentro de un contexto más significativo".

Por otro lado, en relación a las trayectorias personales que conducen a Hare Krisna, Judah afirma que se caracterizaron por una gran movilidad y por la diversidad de metas e ideas durante el primer estadio de la contracultura, el *estadio emocional* (o de protesta idealista y desorganizada), si bien, al mismo tiempo, no experimentaron una transición brusca al pasar al *estadio carismático* (o de organización comunitaria), ya que antes de unirse al movimiento Hare Krisna la mayoría de los jóvenes y las jóvenes que se acercan a él ya habían participado en aspectos contraculturales diversos, como vivir en comunas *hippies* o practicar disciplinas espirituales orientales de forma simultánea al consumo de drogas. Saturados o insatisfechos de

estas experiencias, el movimiento Hare Krisna significará para ellos la localización de los significados que no pueden encontrar en el mundo del *establishment* adulto, y les permitirá experimentar un estilo de vida y de convicción religiosa que los libera de los sentimientos de alienación resultantes de su conflicto con la cultura establecida. Un antiguo miembro expone muy acertadamente los contenidos básicos de la ideología y experiencia contracultural³:

"Los *hippies* habían dado la espalda al materialismo suburbano de sus padres, a la inútil felicidad de la tele y los anuncios, y a las efímeras metas de la clase media americana. Estaban decepcionados de sus padres, maestros, clero, dirigentes públicos y medios de comunicación, decepcionados con la política americana en Vietnam, y estaban atraídos por las ideologías radicales que describían América como un gigante explotador, egoísta y cruel, que había que reformar o morir. Y estaban buscando amor verdadero, paz verdadera, existencia verdadera, y verdadera conciencia espiritual [...]. El LSD y la marihuana eran las claves que abrían nuevos reinos de conciencia. Estaban de moda las nociones sobre las culturas y las religiones orientales. Mediante las drogas, el yoga, la fraternidad o, sencillamente, estando libres, de alguna manera alcanzarían la iluminación".

Para la mayoría de los primeros y las primeras jóvenes adherentes, la Conciencia de Krisna representará, en suma, un instrumento para el cambio sociocultural basado en la transformación personal. Les ofrecerá un estricto código moral de comportamiento dirigido a trascender el materialismo y la gratificación del ego y a alcanzar la autorrealización por medio de la disciplina religiosa y el servicio devocional a Dios (Krisna). Por otra parte, la vida comunal y ascética, regularizada por la práctica ritual, favorecerá en muchos casos la reforma individual en un sentido terapéutico a través de los hábitos dietéticos y la exclusión normativa del consumo de drogas o estimulantes, a la vez que estabilizará las relaciones personales con el entorno a partir de un sistema de creencias que clarifica el lugar del hombre en la naturaleza.

Así, pues, la historia del movimiento Hare Krisna

¹ Turner, V. (1986). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.

² Judah, J. (1974). *Hare Krishna and the Counterculture*. A Wiley-Interscience Publication, John Wiley and Sons. Nueva York, Londres, Sydney, Toronto (pág. 11).

³ Satsvarupa Dasa Goswami (1986). *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero*. Bhaktivedanta Book Trust, Madrid (pág. 33).

en Occidente va unida a la contracultura y al desarrollo de los grupos religiosos marginales de la época, habitualmente llamados sectas o cultos³. Sin embargo, sus raíces históricas lo definirían, en el seno de la tradición hindú, como un movimiento misionero procedente de la India oriental (Bengala). En efecto, en el marco del pensamiento indostánico, la Conciencia de Krisna representa una tradición vaisnava (adoradora de Visnu) originaria del tiempo de Caitanya Mahaprabhu (1485-1533)⁴, fervoroso místico bengalí que con su intensa prédica difundió por todo el subcontinente indio el canto de los "santos nombres de Dios" como fórmula específica para revivir el conocimiento espiritual y alcanzar la autorrealización en la actual era de discordia e hipocresía (*Kali-yuga*)⁵. Caitanya antepuso el camino devocional (*bhakti*) al del conocimiento (*jñāna*) o la realización de actos (*karma*) afirmando que el punto culminante de la práctica religiosa es entregarse por completo y sin condiciones a Dios⁶. Sus enseñanzas tuvieron continuidad en la India a través de los vaisnavas de la Misión Gaudiya (*Gaudiya Math*)⁷, adoradores de la divinidad, Visnu en la forma de Krisna, como la "Suprema Personalidad de Dios".

Esbozado el contexto general, debemos remontarnos al año 1965, cuando el fundador del movimiento Hare Krishna, A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), siguiendo las instrucciones de su maestro espiritual, importó la filosofía y práctica religiosa de la Conciencia de Krisna desde la India a los Estados Unidos. Bhaktivedanta Swami fundará el año 1966 en Nueva York la International Society for Krishna Consciousness, que se constituye como organización religiosa totalmente independiente y opera al margen de los representantes de la tradición *gaudiya* en la India.

Durante los años siguientes, y bajo su dirección, el movimiento Hare Krishna se desarrolla progresivamente hasta convertirse en una confederación mundial que no cesa de abrir templos y comunidades agrícolas de orientación autosuficiente. Antes de su muerte, el 14 de noviembre de 1977 en Vrindavan (India), Srīla Prabhupada –como le llamaban los cercanos seguidores– escogió personalmente a once de sus discípulos más avanzados para que le sucedieran como maestros espirituales iniciadores. Estos

nuevos gurus deberían compartir la responsabilidad de la dirección futura de ISKCON con los veinticuatro miembros del GBC (Governing Body Commission), organismo central de gobierno de la asociación que Bhaktivedanta Swami había establecido el año 1970.

La evolución posterior de ISKCON se caracterizará por los múltiples conflictos derivados de la convivencia de estos dos sectores de interés dentro de la misma estructura de autoridad: la cuestión de quién tiene finalmente el poder, los maestros espirituales iniciadores o el GBC como colectivo, se convierte en un debate constante con motivo de la desaparición del líder carismático y la necesidad de una reorganización estable del movimiento. No obstante, hay que decir que los primeros signos del conflicto sucesorio no estuvieron relacionados directamente con la lucha de poder entre GBC y gurus, sino que fueron problemas económicos previos a la muerte de Prabhupada los que provocaron la tensión inicial entre los diferentes líderes de la asociación⁴. Finalmente, después de una serie de crisis organizativas, trastornos cismáticos y faccionalismos, en el año 1981, los gurus reconocerán formalmente al GBC como autoridad máxima del movimiento, y se hará patente la necesidad de una sólida centralización administrativa que asegure la cohesión interna y el desarrollo eficaz de la asociación. A partir de este momento, el Consejo Mundial o Governing Body Commission actuará como organismo de plena autoridad burocrática y la treintena de miembros que lo forman serán responsables administrativos y espirituales de las comunidades situadas en un área geográfica determinada. Su función principal será supervisar la correcta gestión de los diferentes templos, así como el mantenimiento de sus estándares religiosos a través del contacto regular con los respectivos presidentes nacionales. Paralelamente, el gurú o maestro espiritual se consolidará como un personaje clave de ISKCON; las creencias religiosas Hare Krishna requieren que el líder carismático encuentre continuación en forma de gurús legitimados para iniciar nuevos miembros, y esto hace que su papel sea fundamental. En efecto, para convertirse en

⁴ Rochford, E. B. (1985). *Hare Krishna in America*. Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey.

consciente de Krisna, el aspirante a devoto debe ser iniciado y guiado por un maestro espiritual genuino, es decir, fidedignamente integrado en la sucesión discipular (*parampara*) mediante la cual se transmite la sabiduría espiritual.

Los Hare Krisna llegan a España en el año 1975 y abren los primeros templos en Barcelona y Madrid. El año siguiente, se inscriben en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el nombre de Asociación para la Conciencia de Krisna (ACK). El movimiento cuenta en la actualidad con unos ciento cincuenta miembros activos (mayoritariamente jóvenes entre los 30 y 45 años, en una proporción relativa de dos tercios de hombres por uno de mujeres) con diferentes grados de compromiso y distribuidos en los cinco centros del grupo en la Península: Brihuega (Guadalajara), Madrid, Barcelona, Málaga y Tenerife⁶³. Por miembros activos se entiende devotos o devotas que viven en los templos o cerca de ellos y que realizan una tarea práctica de servicio, predicación, publicación, etcétera. La congregación, por su parte, la forman unos quinientos simpatizantes, que acostumbran a mantener una vinculación a tiempo parcial, a colaborar puntualmente o regularmente con el grupo y llevan a cabo, en la medida de sus posibilidades, actividades espirituales relacionadas con Hare Krisna.

Durante los primeros diez años de existencia en la Península, el grupo siguió una tónica de crecimiento y llegó a tener en el año 1985 un total de ciento cincuenta miembros en plena actividad. En este período la mayoría de ellos se dedicaban a viajar por las diferentes provincias españolas desarrollando tareas intensivas de prédica y distribución de literatura religiosa. En el año 1986, el movimiento sufre una crisis internacional que tiene especial trascendencia en Europa. Srila Bhagavan Goswami, el gurú iniciador encargado de la dirección organizativa y espiritual de la Europa meridional, deja el cargo y abandona ISKCON. Esto producirá un notable desajuste interno de los templos hasta entonces constituidos. Prácticamente todos los adherentes españoles eran discípulos de Bhagavan y la deserción dejó a muchos en la duda de qué hacer una vez perdido el norte espiritual; algunos optaron también por desertar, otros se fueron a la India y los que decidieron perseverar fueron

reiniciados por otros maestros.

La posterior reestructuración organizativa y directiva de ISKCON, derivada de la polémica generada por las deserciones y excomuniones de más de la mitad de los gurús originales, implicará una revisión del papel y del estatus de los maestros espirituales dentro del movimiento, la designación de casi una treintena de nuevos gurús iniciadores y la reducción de la autoridad fiscal y religiosa exclusiva de éstos sobre una zona geográfica determinada. Las disposiciones generales más relevantes de tal reestructuración fueron, por un lado, establecer que a partir de aquel momento los devotos y devotas puedan escoger libremente a su maestro espiritual y, por otro, potenciar en los países donde el movimiento tiene implantación la independencia económica de los templos de nueva creación.

A modo de síntesis, se pueden distinguir tres períodos principales en la historia del movimiento Hare Krisna en España. Un primer período comprendido entre los años 1975 y 1979, en el cual los Hare Krisna buscan el asentamiento en la Península y la creación de una infraestructura que les permita abrir centros permanentes. Son unos años en los que predomina el inclusivismo no selectivo en el reclutamiento de nuevos miembros y la promoción del crecimiento por encima de cualquier otra disposición organizativa. Un segundo período entre los años 1979 y 1986, en que la dirección de los primeros templos va a cargo de líderes espirituales americanos y, especialmente en la comunidad principal (la granja agrícola Nueva Vrajmandala, de Brihuega, Guadalajara), se traduce en formas organizativas propias de una institución total basada en la vida comunal y con actitudes sectarias o particularistas. La mayoría de adherentes son monjes célibes (*brahmacaris*) y su ocupación fundamental es la distribución intensiva de literatura con el objetivo de obtener los fondos necesarios para desarrollar el movimiento en la Península. Durante los años 1985 y 1986 se producen muchos enlaces matrimoniales entre miembros, lo cual supondrá una menor dedicación a la prédica a favor de un mayor énfasis en la vida comunitaria a través de la creación de familias. La caída espiritual de Bhagavan y la reestructuración organizativa del movimiento a escala mundial hacen que a partir de 1986 se abra una nueva

etapa, caracterizada por una mayor descentralización burocrática y por la relajación del liderazgo y la autoridad carismática de los gurús iniciadores. El movimiento tomará una nueva orientación que, en lo básico, se prolonga sin grandes variaciones hasta la actualidad. Disminuyen los compromisos con el templo de los nuevos núcleos familiares y se inicia una tendencia a la baja de monjes célibes a costa del incremento de los miembros de "comunidad" (que viven cerca de los templos y mantienen el contacto), marginales o a tiempo parcial y del crecimiento de la congregación con diferentes niveles de compromiso o activismo de los simpatizantes.

2. La construcción de una nueva identidad. "Yo no soy este cuerpo"

La comprensión adecuada de la construcción de la identidad personal, social y religiosa Hare Krishna requiere, como mínimo, un esbozo de las características doctrinales e ideológicas esenciales del movimiento⁵. En la base de la construcción de la identidad espiritual del "devoto" reside el principio teológico de que la verdadera esencia o identidad primordial del individuo es su espíritu. Dicho en los mismos términos doctrinales: *uno no es el cuerpo sino un alma espiritual*⁶. Un alma que a causa de sus actividades pasadas (ley del karma) está encarnada transitoriamente en un cuerpo material mutable y mantiene una relación eterna con Krishna, el Señor Supremo, a quien debe servir de forma completa y exclusiva ofreciéndole todas sus obras. En la era actual (*Kali-yuga*) se considera que el amor por la divinidad permanece "cubierto" o en "estado latente" debido a la identificación del alma con la materia. Por ello hay que cultivarlo y manifestarlo siguiendo la disciplina espiritual de la Conciencia de Krishna (*bhakti-yoga / sadhana-bhakti*), cuya práctica devocional principal es el canto de los santos nombres de Dios o *maha-mantra* Hare Krishna. La recitación individual un mínimo de 1.728 veces al día de este "gran mantra" mediante el uso del *japa-mala*, rosario hindú de ciento ocho cuentas, y la observación de cuatro principios regulativos esenciales (mantener una alimentación estrictamente lacto-vegetariana, no consumir ningún tipo de droga, intoxicante o

estimulante, restringir el sexo al ámbito del matrimonio y a la procreación y evitar los juegos de azar) fundamentan la vida espiritual de los Hare Krishna, que debe asentarse, además, en cuatro actitudes básicas: misericordia, pureza, austeridad o penitencia y veracidad. Solamente a través de esta conducta, el alma individual puede conseguir la autorrealización y la liberación definitiva (*mukti*) del inacabable ciclo de nacimientos y renacimientos (*samsara*), y retornar así al eterno reino de Dios. Uno de los discípulos directos de Bhaktivedanta Swami lo sintetiza de la siguiente forma⁷:

"La esencia de su mensaje [de Bhaktivedanta Swami] es que Dios existe de un modo palpable, que cada uno de nosotros tiene una relación directa con Él que ahora está cubierta, y que mediante el canto de los santos nombres de Dios podemos restablecer esta olvidada relación, pudiendo además con ello empezar a disfrutar en este mismo mundo de la dicha y el conocimiento perfecto que eternamente nos pertenecen".

En efecto, según los Hare Krishna, profundizando con sinceridad en la ciencia espiritual auténtica uno puede liberarse de angustias y frustraciones y conseguir, durante esta vida, un estado de conciencia puro, eterno y completamente feliz. Esta ciencia espiritual emerge de los *Vedas*, las escrituras reveladas más antiguas entre las cuales el *Bhagavad-Gita* constituye la reunión de las palabras de Dios tal como Él las pronunció⁸. El conocimiento védico ha de ser recibido de un maestro espiritual cualificado, que debe ser una persona libre de motivaciones personales y con la mente totalmente absorta en Krishna, el Señor Supremo y eterno, omnipresente, omnipotente e infinitamente cautivador que, mediante su energía, mantiene toda la creación cósmica. El devoto tiene que hacer ofrenda a Krishna de los alimentos que consumirá (*prasada*) y de cada uno de sus actos, y no emprender acción alguna dirigida a satisfacer deseos materiales o a complacer los propios sentidos.

Para los Hare Krishna hay dos sistemas cosmológicos de concebir la existencia: el espiritual y el material. De esta base dualista,

⁵ Virabahu Dasa Adhikari (1983). *George Harrison y el mantra*. Fondo Editorial Bhaktivedanta, Los Angeles (pág. VII).

deriva una segregación estructural entre el mundo de los dedicados al cultivo espiritual y al servicio incondicional de la divinidad y el mundo de los inmersos en la ignorancia y la inmoralidad materialista. La vida material está presidida por la tendencia a satisfacer los deseos corporales olvidando que el ser humano es un "templo de Dios"; la vida espiritual, por el contrario, representa el alejamiento de los deseos egoístas y las cualidades humanas negativas a fin de concentrarse en la adoración desinteresada, monoteísta y personalista de Krisna, la Suprema Personalidad de Dios⁶.

Lógicamente, el grado de aprehensión de tal esquema dicotómico y de sus elementos simbólico-conceptuales subyacentes variará en el nivel individual e iniciático. De la misma manera, los grados de dogmatismo o de flexibilidad en la reproducción de sus argumentos dependerán relativamente de las fluctuaciones adaptativas del movimiento a la sociedad secular. Ahora bien, en resumidas cuentas, el caso es que impregna de significación el sistema de creencias de ISKCON, es una pieza clave del trabajo ideológico de sus líderes y del programa socializador de nuevos miembros, y perfila el ideal misionero que le caracteriza y orienta (de buena fe) al cambio de la "contaminada" y "ateísta" sociedad materialista por una nueva civilización consciente de Krisna donde prime el "amor puro" a Dios.

Esta utopía transformacionista del mundo, la sociedad y la cultura ha hecho que algunos autores consideren a ISKCON un movimiento religioso reformista o de revitalización⁶ que aspira a lograr un orden alternativo que tiene como referente la "perfección original" védica del primer milenio a. C. En realidad, todos los movimientos de transformación del mundo buscan el cambio social a través de la identificación y el compromiso de las masas con sus creencias y estilos de vida, y, por su misma naturaleza, tienden a desafiar los valores culturales dominantes. Con bastante frecuencia se desvinculan total o parcialmente de la sociedad convencional y de sus costumbres, a la que consideran corrupta y agonizante, para establecer comunidades tan independientes y

separadas como sea posible; el mundo exterior se convierte para estos movimientos en una fuente de conversos, recursos económicos y en un modelo de inmoralidad en contra del cual oponen su orden utópico⁷.

Esta ideología determinó inicialmente el rechazo de la cultura occidental por parte del movimiento Hare Krisna. Y no tan sólo de las formas religiosas establecidas o convencionales sino de la sociedad liberal, permisiva y materialista -con sus bases científicas y tecnológicas- en la cual los nuevos conversos habían sido educados. En concordancia con este rechazo se fragua el intento de crear un estilo de vida nuevo y alternativo basado en una versión socioespiritual (el sistema *vamashrama-dharma*) de la cultura de la India⁸. En este sentido, de acuerdo con su espíritu misionero y reformista, ISKCON intentará expandir la filosofía de Conciencia de Krisna mediante la apertura al público de los templos urbanos y, especialmente, por medio del movimiento de *sankirtana* o actividad de canto congregacional de los santos nombres que en la actualidad incluye la prédica y la distribución de literatura religiosa de la asociación. Además, en el ámbito más explícitamente monástico, el grupo dispone de granjas agrícolas o comunidades rurales en diferentes países que intentan ser el lugar idóneo de vida comunal, adoración de la deidad y cultivo espiritual.

Sin embargo, a pesar de la existencia de unos rasgos característicos y definidores básicos de este tipo de movimientos, hay que remarcar el hecho de que las posiciones exclusivistas, fundamentalistas y radicales que puedan adoptar no son inmutables, sino que pueden variar con el paso del tiempo en función de las fuerzas internas y externas que les influyen. Es más, todo indica que su hermetismo o aislamiento inicial (ideológico y/o físico) responde en buena medida al peso autoritario y la fuerza atractiva del líder carismático, al típico entusiasmo idealista y esperanzado de sus primeros seguidores, y también a un cierto instinto de supervivencia o autodefensa colectiva en un entorno social que, en la mayoría de los casos, se les presenta como hostil o desconfiado; un entusiasmo y un

⁶ Daner, F. (1976). *The American Children of Krsna. A Study of the Hare Krsna Movement*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, Chicago, San Francisco, Atlanta.

⁷ Bromley, D. y Shinn, L. (1989). *Krishna Consciousness in the West*. Bucknel University Press, Londres, Toronto.

encapsulamiento protector que, por otro lado, suelen relajarse con el paso del tiempo en un proceso de tradicionalización y acomodación secular producto de la llamada *rutinización del carisma*⁸. Las estrategias de un movimiento social o religioso son interdependientes con su ideología y forma de organización, si bien pueden cambiar a medida que crece, haciéndose menos “revolucionarias” según el movimiento adquiere influencia o más agresivas según aumenten las posibilidades de éxito. De la misma manera, la unidad y coherencia de un movimiento, en las diversas etapas y fases que atraviesa, dependerá del consenso de sus partidarios sobre la legitimidad de un nuevo tipo de conducta, de su rechazo de la existente y de las exigencias de que adopte la nueva⁹.

El caso de Hare Krisna no parece que haya sido ninguna excepción en cuanto a dinamismo interno y tendencia cambiante. El estudio de Rochford revela, en esta línea, que después de la muerte del líder carismático el programa de acción del movimiento se vio mediatizado significativamente tanto por alteraciones organizativas y estrategias intestinas como por factores limitantes o condicionantes procedentes del entorno. El resultado final de estos procesos habría sido la evolución gradual de ISKCON en dirección al polo de menor tensión respecto a la sociedad secular; una tendencia adaptativa o “denominacionalista” que es la que también revela nuestro análisis en el contexto español.

3. Procesos de iniciación y resocialización

Generalmente el potencial futuro novicio o miembro de Hare Krisna es aquel que tiene una cierta disposición o voluntad de intentar adaptarse al estilo de vida del grupo y sopesar, aunque sea mínimamente, si éste satisface o no sus expectativas. Es importante señalar que las decisiones finales no son siempre, ni mucho

menos, la continuidad y la conversión. Por otra parte, si bien solamente se puede hablar de un perfil aproximado o genérico de conversos (jóvenes o adultos) nuestra interpretación sugiere un modelo de conversión voluntaria, activa, causal y evolutiva, que incluye una carrera de etapas y pasos predisponentes y de experiencias condicionantes hasta llegar a la incorporación definitiva¹⁰. Se trata de un modelo primariamente emocional, con importancia del aspecto afectivo e interactivo con otros miembros. En el proceso inicial integración, además, el seguimiento de los principios regulativos y de las prácticas religiosas de la comunidad –secuenciadas dentro de un programa espiritual diario cuyo oficio nocturno empieza a las cuatro y media de la mañana– constituyen a veces una vía eficaz para abandonar la adicción a las drogas u otras dependencias, validando así la oferta de reforma individual que propugna el movimiento y la propia conversión. Esta dinámica participativa y experiencial se podría considerar una especie de “fase de entrenamiento” necesaria para empezar a interiorizar los significados religiosos e ideológicos de la Conciencia de Krisna. Durante este período, la participación en los rituales y actividades de la comunidad se complementa con un programa formativo sobre filosofía védica y el camino del *bhakti-yoga* o yoga de la devoción. El aprendizaje de las enseñanzas doctrinales suele implicar el estudio individualizado de los textos sagrados fundamentales, así como el refuerzo de sus contenidos teológicos e ideológicos en las clases diarias que se imparten en el templo. Una vez se ha recibido una información específica y se han experimentado los efectos de un programa espiritual con una fuerte carga simbólica, expresiva, emocional y motivadora, se supone que el participante está en condiciones de analizar la situación vivida y decidir si quiere integrarse definitivamente en el grupo o abandonarlo¹¹. A aquel que decide seguir y prepararse para la iniciación se le denomina *bhakta* (novicio) o *bhaktini* (novicia). Suele pasar como mínimo un año de preparación antes que los novicios o novicias reciban la primera iniciación. A lo largo de este tiempo los aspirantes deben haber cantado dieciséis rondas diarias de *japa*, respetado estrictamente los cuatro principios regulativos y demostrado una dedicación estable

⁸ Weber, M. (1968). “La rutinización del carisma”. Etzioni, A. y Etzioni, E., *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. F.C.E., Madrid.

⁹ Heberle, R. y Gusfield, J. (1977). “Movimientos sociales”. Sills, D. (dir.). *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid.

tanto en la práctica religiosa como en la realización del servicio o los servicios que les han sido asignados. Además, para convertirse en miembro formal o iniciado del movimiento, el novicio o la novicia deben escoger a su maestro espiritual y esperar que éste les acepte como futuros discípulos. La figura del gurú es muy importante en el movimiento Hare Krisna porque se le considera la persona expresamente autorizada para enseñar al discípulo el camino hacia la autorealización. Asimismo, como pasos más externos inmediatamente anteriores a la iniciación formal se incluyen el afeitado de la cabeza dejando la coleta (*sikha*) en el caso masculino y el cambio de vestido tanto en el caso de los novicios como de las novicias. Durante la ceremonia de iniciación, oficiada por el gurú, los aspirantes o las aspirantes realizarán los votos de compromiso y recibirán un nombre en sánscrito del que a partir de ese momento será su guía espiritual.

A lo largo del itinerario iniciático se desarrolla un proceso de adoctrinamiento y de práctica religiosa regular y regulada, cuya importancia radica especialmente en la mecánica de transmisión-interiorización de *significados alternados* que determinan un "cambio de mundo y de vida" y una *transformación de la realidad subjetiva en el individuo a quien van destinados*¹⁰. Las interpretaciones empíricas nos llevan a sugerir que en el caso de Hare Krisna, esta transformación de la realidad subjetiva individual partiría, esencialmente, de una transformación de la conciencia como resultado directo de la experiencia místico-religiosa. En este sentido, una primera identificación eminentemente emocional se iría consolidando a medida que la práctica religiosa va instalándose en la vida del sujeto que la experimenta y, supuestamente, despierta en él el amor y la devoción a Krisna. Los mecanismos motivadores del *sadhana-bhakti* (la práctica regulada del ioga de la devoción), articulados en torno a la disciplina espiritual y normativa y vinculados a la expresión emotiva, al ritual sistematizado y minucioso, a la comunión con otros miembros y, en general, a la experiencia religiosa personal-directa (con un fuerte

simbolismo corporal-sensorial-sensual) de la divinidad, favorecerían la emergencia de nuevos significados subjetivos basados en la vivencia y la comprensión espiritual y, finalmente, posibilitarían una identificación creciente con el espíritu y la divinidad al mismo tiempo que una desidentificación con la personalidad propia (ego) o personalidad previa.

Dicho con más precisión: el componente corporal-sensorial-sensual de la experiencia religiosa (vívida de forma intensa y emotiva) invertiría-subvertiría simbólicamente y subjetivamente el componente corporal-sensorial-sensual de la experiencia secular anterior (también vivida de forma intensa y emotiva). La gestión simbólica del cuerpo y los sentidos, además, se vería reforzada por un programa de resocialización que explicaría este segundo componente (codificado en estereotipos sobre "la sociedad materialista") en términos de inmoralidad e ignorancia, "sustituyéndolo" en las representaciones individuales y colectivas por el valor superior y trascendente de la "asociación con devotos" y la práctica y experiencia espiritual en conciencia de Krisna. En este marco de reelaboración o reinterpretación simbólico-conceptual las bases ideológicas que proporciona el nuevo universo de significación potencian la permanencia y el compromiso (reforzando constantemente la estructura de plausibilidad) y lo legitiman por contraste a la experiencia pasada. A partir de aquí, la biografía individual en su conjunto adquiere pleno sentido y toma otra dirección en un nuevo contexto que eleva el estatus y la identidad personal y social (como alma espiritual eterna y como devoto de Krisna a Su permanente servicio). La resocialización reconstruye, en definitiva, la experiencia más objetiva anterior a la conversión identificándola con la no-realidad o ilusión (*maya*) y la más subjetiva con "conciencia falsa" o "ego falso". Por consiguiente, insta a construir la experiencia presente y futura en la nueva realidad "real" y en la conciencia correcta, la que asocia el ego al espíritu y a una parte integral de Krisna. En lo que respecta al imaginario de los compromisos más sólidos, los significados alternados pasado-presente determinan, por extensión lógica, un contraste comparativo *dentro-fuera* o *interior-exterior* que decanta la balanza a favor de la opción espiritual actual. El *antes* era artificial, aparente y difuso; el *ahora* es auténtico, real y

¹⁰ Berger, P. y Luckmann, Th. (1984). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu-Murguía, Buenos Aires, Madrid.

nitido. El pasado y la "vida material" ya se conocen y no han satisfecho, además de tener una connotación finita y vacía de significados; el presente y la vida espiritual en conciencia de Krishna, por el contrario, se redescubren a cada instante, satisfacen plenamente y van ligados a lo permanente, a la autorealización y a la comprensión del absoluto. Por otro lado, el privilegiado sacrificio de la vida espiritual, desde una perspectiva interna, se traduce en placer a través del servicio devocional y pretende alcanzar el goce supremo en un estado plenamente espiritual, de felicidad eterna. La recompensa final será el mejor regalo: el retorno a Krishna y el abandono para siempre de este mundo de sufrimiento.

4. La construcción social del "problema de las sectas"

Nos hemos referido a que en los orígenes occidentales del movimiento Hare Krishna se localiza una particular visión del mundo que contrasta con el orden vigente. Esta cosmovisión "alternativa", sumada a una imagen externa, conducta social y práctica religiosa sumamente extrañas a los ojos occidentales, investirán a la Asociación para la Conciencia de Krishna y a sus "extravagantes" adherentes de coleta y túnica naranja de un carácter eminentemente desviado, *contaminante*¹¹ e *intrusivo*¹² desde la perspectiva general. Una percepción de recelo y desconfianza a la alimentación y petrificación de la cual, por otro lado, habrían contribuido en buena parte tanto características propias del movimiento como determinados comportamientos organizativos o de liderazgo –no por más localizados o particulares menos recriminables¹³–.

La sensacionalización y la generalización como patrón modelo de estos comportamientos proyectada por los medios de comunicación favorecerán, a su vez, la impunidad de crecimiento de otro movimiento dirigido a frenar o contrarrestar la influencia social de las nuevas minorías

¹¹ Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.

¹² Turner, V. (1992). "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la comunidad". Bohannan, P. y Glazer, M. (ed.). *Antropología. Lecturas*. Mc Graw-Hill, Madrid, Toronto.

religiosas (cuya denominación como sectas o cultos toma un sentido totalmente peyorativo). Su estrategia consistirá en insistir, desde el primer momento, en que dichas minorías o innovaciones religiosas sin práctica distinción representan una amenaza potencial para sus participantes y para los valores sociales generales. Las acusaciones de las emergentes organizaciones *antisecta* o *anticulto*¹⁴, impulsadas normalmente por padres de conversos o apóstatas que han tenido experiencias negativas con los grupos en cuestión, se centran en el supuesto uso que estos colectivos hacen de técnicas coercitivas, manipuladoras y explotadoras del individuo (*lavado de cerebro*) con consecuencias destructivas de la personalidad¹⁵. Nacerán con la finalidad principal de intentar recuperar para la sociedad a los jóvenes y las jóvenes que consideran han sido "víctimas inocentes" de los grupos sectarios, fruto sobre todo de su vulnerabilidad psicológica o emocional y de los sofisticados mecanismos de persuasión y control mental a los que han sido sometidos. Complementariamente, tratarán de informar a las familias "afectadas" y a la sociedad en general de los peligros estructurales que supone la existencia de tales grupos¹⁶. Desde este mismo momento, las imágenes descalificadoras y los estereotipos de descrédito lanzados contra las sectas o los cultos son constantes y suelen aparecer con una carga de visceralidad y subjetivismo bastante desproporcionada. Una desproporción, lógicamente, pareja a la simplificación y asedio constante del fenómeno, al monodiscurso y a la divulgación sistemática de casos particulares, resentimientos personales o hechos localizados. En su cometido, estas asociaciones acostumbrarán a recibir el apoyo de médicos, psicólogos y otros profesionales del campo asistencial con los cuales intentarán legitimar científicamente sus criterios en términos de salud mental y tendrán en los medios de comunicación la principal vía de expresión e impacto público. Pero una nueva polémica aparecerá cuando el movimiento anticulto o antisecta desarrolla, en el nivel interpersonal, un procedimiento denominado desprogramación. Esta práctica significa, esencialmente, separar de forma voluntaria o forzosa a una persona del nuevo movimiento religioso al cual pertenece para después

confrontarla con cualquier tipo de alegaciones sobre sus impropiedades, con testimonios de adherentes formales que ya han sido desprogramados, apelaciones emocionales de los familiares o argumentos teológicos efectivos en persuadir al individuo para que renuncie al grupo del que es miembro. No se excluyen tampoco diversas tácticas de choque físico o de privación forzada de libertad mientras se lleva a cabo la actividad desprogramadora. Los especialistas de este tipo de intervención suelen ser norteamericanos, bien psiquiatras, bien ex miembros de los movimientos en cuestión, que son expresamente contratados a tal efecto. De esta manera, basándose en el modelo de cautividad por lavado de cerebro y en un plano individual, la estrategia anticulto o antisecta empieza por "rescatar" a los miembros de los nuevos movimientos religiosos del entorno que presuntamente les encarcela, argumentando que los participantes de estos grupos han sido programados y requieren una *desprogramación* inmediata para restablecer sus personalidades normales antes que sean irrecuperables para la sociedad. En los Estados Unidos las desprogramaciones coercitivas o forzosas se practicaron abundantemente. Sin embargo, mientras en España se consolidan las acciones organizadas contra las sectas, la interpretación del lavado de cerebro ya ha entrado en descrédito, y, por lo tanto, los ejemplos ajustables en sentido estricto a este tipo de tratamiento han sido muy pocos, si bien en los más claros estuvieron implicados precisamente miembros de Hare Krishna.

Bajo el dominio sostenido de este modelo interpretativo criminal y patológico de los grupos religiosos marginales –cuyos planteamientos han ido adaptándose a los nuevos tiempos variando la forma pero no el fondo de su mensaje– en España el movimiento Hare Krishna ha sido una de las minorías religiosas más duramente castigadas por el discurso crítico contra las sectas^{xx}. La década de los ochenta fue un período especialmente prolífico y contundente en este sentido, convirtiendo el estigma del grupo en un lastre cuyo peso aún no ha dejado de arrastrar^{xxi}. De hecho, lo que predomina en la actualidad es la herencia de ese estigma; una herencia que ha implicado, por un lado, la fosilización de una

imagen negativa de los Hare Krishna ("de secta", en tono cuanto menos receloso) que se ve avivada o reactivada en momentos de especial alarma social sobre el sectarismo y sólo parece diluirse muy lentamente a través del trato interpersonal, y por otro lado, la voluntad de pasar página del pasado por parte de los miembros más antiguos del movimiento, cuyos aciertos, igual que sus errores o contradicciones, son vistos ahora como parte de la evolución y maduración colectiva y quieren superarse con una actitud renovada de encarar el presente y el futuro.

Una muestra de dicho interés es el reconocimiento de que algunos desaciertos operativos derivados sobre todo del desmesurado inclusivismo y fanatismo inicial, así como de una estructura organizativa y comunitaria excesivamente absorbente, carismática y autoritaria, contribuyeron a oscurecer la imagen pública del movimiento, y de que la enmienda supone no sólo aprender de la experiencia sino también la voluntad sincera de rectificar e intentar no recaer en los errores anteriores. De hecho, en el presente más inmediato los esquemas adaptativos parecen haberse puesto en pleno funcionamiento. La relajación de la estructura de liderazgo, de los compromisos y la mayor tolerancia hacia la participación a tiempo parcial y los exteriores, entre otros aspectos, así lo ponen de manifiesto. Por supuesto que en todo ello ha tenido mucho que ver la evolución organizativa del movimiento a escala internacional y nacional, así como la comprensión de que muchas veces los procesos de acomodación al entorno favorecen el reconocimiento social o al menos atenúan el estigma.

Si en este último apartado nos hemos aproximado a la organización de procesos de etiquetaje negativo y control social de las sectas o los cultos, es porque creemos que el desarrollo de ISKCON como entidad religiosa de implantación internacional difícilmente puede desvincularse –particularmente en el mundo occidental– del discurso y de las imágenes dominantes sobre el sectarismo. Dicho en términos dramáticos: cualquier intento de análisis del guión interpretado por el movimiento Hare Krishna y del papel que representa como organización religiosa independiente, implica, como mínimo, una revisión del escenario en el que actúa y de las reacciones

del público que le observa. Es decir, es necesario que se incluya al mismo tiempo en el marco general de la construcción social de las sectas como problema social y, en resumidas cuentas, de las dinámicas de deslegitimación, marginación y control social de las minorías situadas fuera de la corriente religiosa dominante o de los patrones espirituales convencionales en la sociedad y la cultura como respuesta a los intereses supuestamente rivales-competitivos que representan.

Coincidimos con Joan Prat¹³ en que junto con el problema de la legitimación o deslegitimación de los grupos o sistemas religiosos estaría el del conflicto social. En relación con el pluralismo espiritual contemporáneo, Pierre Bourdieu¹⁴ se refiere la disolución de lo religioso en un espacio más amplio de manipulación simbólica. Afirma que se multiplican los agentes que están en competencia en este dilatado campo de acción y manipulación simbólica, cuyos límites son difusos y en el cual las organizaciones religiosas y sus especialistas deben compartir expectativas con otras instituciones seculares y profesionales de la "curación de cuerpos y almas".

Dentro de este marco general de rivalidad por la definición de los límites de la competencia, parece ser que muchos movimientos religiosos minoritarios asumen o tratan de asumir la gestión del conjunto de funciones sociales que tradicionalmente se han repartido las instituciones centrales o hegemónicas. Y en el momento en que tales movimientos se arrojan la satisfacción de las necesidades materiales, sociales, culturales y espirituales de sus miembros es cuando chocan frontalmente con los intereses de aquellas instancias en diferentes ámbitos, como son la socialización, la aculturación, la moralización y la integración, entre otros, de la juventud, cuyas opciones o referentes de construcción de identidad no siempre se corresponden con lo esperado o considerado más conveniente desde el punto de vista mayoritario o de las generaciones precedentes.

Sin embargo, un tema tan importante como el de

las imágenes alternativas de identidad juvenil en las sociedades plurales y las dinámicas de cambio social, debe partir de una voluntad comprensiva antes que de la estigmatización gratuita de la diversidad. Por supuesto, esto no excluye de ningún modo la reflexión crítica y rigurosa en torno a posibles procesos de alienación o condicionamiento de la libertad individual aparentemente también disueltos en un campo manipulador más amplio de lo que parece.

BIBLIOGRAFIA

- Alteridades* (1999). *Antropología de los movimientos religiosos*, 18 (julio-diciembre). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Iztapalapa, México.
- Andersen, S. (1985). "Identifying coercion and deception in social systems". Kilbourne, B. K. (ed). *Scientific Research of New Religions: Divergent Perspectives*. Proceedings of the Annual Meeting of the Pacific Division of the American Association for the Advancement of Science [...] San Francisco, AASS.
- Barker, E. (ed.) (1982). *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. Edwin Mellen. Nueva York.
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1984). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu-Murguía, Buenos Aires, Madrid.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1982). *El libro de Krisna*. Fondo Editorial Bhaktivedanta. Los Angeles, Bombay, Madrid.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1992). *El Bhagavad-Gita tal como es*. Bhaktivedanta Book Trust, Barcelona.
- Bosch, J. (1981). *Iglesias, sectas y nuevos cultos. Diálogo entre cristianos*. Bruño-Edebé, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1996). "La disolución de lo religioso". *Cosas dichas*. Gedisa, Barcelona.
- Bromley, D. y Shinn, L. (1989). *Krishna Conciousness in the West*. Bucknell University Press, Londres, Toronto.
- Brooks, Ch. (1989). *The Hare Krishnas in India*. Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Brooks, Ch. (1995). "Understanding ISKCON". *ISKCON Communications Journal*. 3 (2), 77-81.
- Burr, A. (1984). *I Am Not my Body. A Study of the International Hare Krishna Sect*. Vikon Publishing House, PVT / LTD, Delhi.
- Cantón, M., Prat, J. y Vallverdú, J. (coord.) (1999). *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*. VIII Congreso de Antropología, FAAEE / AGA, Santiago de Compostela.
- Carozzi, M. J., Frigerio, A. y Tarducci, M. (1993). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (2 vol.). Centro Editor de

¹³ Prat, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel, Barcelona.

¹⁴ Bourdieu, P. (1996). "La disolución de lo religioso". *Cosas dichas*. Gedisa, Barcelona.

- América Latina, Buenos Aires.
- Cardin, A. (1997). "Movimientos religiosos modernos". *Contra el catolicismo*. Muchnik, Barcelona.
- Coser, L. (1978). *Las instituciones voraces*. F.C.E., México.
- De, S. K. (1942). *Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal*. General Printers and Publishers Limited, Calcuta.
- Daner, F. (1975). "Conversion to Krishna Consciousness: The transformation from hippie to religious ascetic". Wallis, R. (ed.). *Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects*. John Wiley and Sons. Nueva York.
- Daner, F. (1976). *The American Children of Krsna. A Study of the Hare Krsna Movement*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, Chicago, San Francisco, Atlanta.
- Díaz, A. (dir.) (1994). *Totalisme i voracitat. Una aproximació interdisciplinària al fenomen sectari a Catalunya*. AIS / CROAS, Barcelona.
- (Dimock, E., 1966 a). *The place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava-Sahajiyi Cult of Bengal*. The University of Chicago Press, Chicago, Londres.
- (Dimock, E., 1966 b). "Doctrine and practice among the vaisnavas of bengal". Singer, M. (ed.). *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. University of Chicago Press, Chicago, Londres.
- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.
- Downton, J. (1980). "An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The case of Divine Light Mission". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 19 (4), 381-396.
- Eliade, M. y Couliano, I. (1992). "Hinduismo". *Diccionario de las religiones*. Paidós, Barcelona.
- Elwood, Jr. R. S. (1973). *Religious and Spiritual groups in modern America*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- Galanter, M. (1989). *Cults. Faith, Healing and Coercion*. Oxford University Press, Nueva York, Oxford.
- Gelberg, S. (1983). *Hare Krishna, Hare Krishna*. Grove Press, Nueva York.
- Goffman, E. (1988). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman, E. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- González-Anleo, J. (1990). "El 'zoco' del espíritu". *Cuadernos de Realidades Sociales*, 35-36: Las sectas en España. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid.
- González López, M. (1983). "Asociación para la Conciencia de Krisna". García Hernando, J. (dir.). *Pluralismo religioso. Sectas y religiones no cristianas*, vol. II. Sociedad de Educación Atenas / Centro Euménico Misioneras de la Unidad, Salamanca.
- Greenfield, R. (1979). *El supermercado espiritual*. Anagrama, Barcelona.
- Hassan, S. (1990). *Las técnicas de control mental de las sectas y cómo combatirías*. Urano, Barcelona.
- Heberle, R. y Gusfield, J. (1977). "Movimientos sociales". Sills, D. (dir.). *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid.
- Hopkins, Th. (1966). "The Social Teaching of the Bhagavata Purana". Singer, M. (ed.). *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. University of Chicago Press, Londres, Chicago.
- James, G. (1986). "Brainwashing: The myth and the actuality". *Thought*, 61. (241), 241-257.
- Johnson, B. (1963). "On church and sect". *American Sociological Review*, 28, 539-549.
- Johnson, G. (1976). "The Hare Krishna in San Francisco". Glock, C. y Bellah, R. (ed.). *The New Religious Consciousness*. University of California Press, Los Angeles.
- Judah, J. (1974). *Hare Krishna and the Counterculture. A Wiley-Interscience Publication*, John Wiley and Sons. Nueva York, Londres, Sydney, Toronto.
- Kateb, G. y Skinner, B. (1977). "Utopismo". Sills, D. (dir.). *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid.
- Langone, M. D. (1999). "Cults, Psychological Manipulation and Society: International Perspectives. An Overview". *ISKCON Communications Journal*, 7. (2), 53-60.
- Langone, M. D. y Singer, M. T. (1994). "Trastornos psicológicos y psiquiátricos más comunes causados por los 'cultos'". AAVV., *Grupos totalitarios y sectarismo: Ponencias del II Congreso Internacional*. A.I.S., Barcelona.
- Levine, F. (1974). *The Strange World of the Hare Krishnas*. Fawcett Publications, Greenwich, Connecticut.
- Lindholm, Ch. (1992). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Gedisa, Barcelona.
- Lofland, J. (1977). *Doomsday Cult: A Study of Conversion. Proselytization and Maintenance of Faith*. Irvington, Nueva York.
- Lofland, J. y Skonovd, N. (1983). "Paterns of Conversion". Barker, E. (ed.). *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Mercer University Press, Macon, Georgia.
- Lofland, J. y Stark, R. (1965). "Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective". *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Long, Th. y Hadden, J. (1983). "Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22. (1), 1-14.
- Mahadevan, T. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. F.C.E., México.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini / Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Barcelona.
- Marcuse, H. (1995). *Eros y civilización*. Ariel, Barcelona.
- Mayer, J. F. (1990). *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*. Descleé de Brouwer, Bilbao.
- Melton, J. G. y Moore, R. L. (1982). *The Cult Experience: Responding to the New Religions*. Pilgrim Press, Nueva York.

- Melton, J. G. (1986). "What is a cult?". *Encyclopedic Handbook of Cults in America*. Garland Publishing, Nueva York, Londres.
- Poling, T. y Kenney, J. (1986). *The Hare Krishna Character Type. A Study of the Sensitive Personality*. The Edwin Mellen Press, Lewinston, Queenston.
- Pozuelo, F. (1990). "Hare Krishna: Perspectiva sociológica". *Cuadernos de realidades sociales*, 35-36: *Las sectas en España*. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid.
- Prat, J. (coord.) (1990-91). *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris*, Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 8. Departamento de Antropología Social y Filosofía, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona.
- Prat, J. (coord.) (1992-93). *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris*, Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 9. Departamento de Antropología Social y Filosofía, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona.
- Prat, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel, Barcelona.
- Prat, J. (1999). "Nuevos movimientos religiosos: lecturas e interpretaciones". Rodríguez, S. (coord.). *Religión y cultura* (vol. 1). Consejería de Cultura / Fundación Machado, Sevilla.
- Robbins, Th. (1988). *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*. Sage Publications / International Sociological Association, Londres, Newbury Park.
- Robbins, Th. (1997). "Krisna and Culture: Cultural Exclusivity and the Debate Over 'Mind control'". *ISKCON Communications Journal*, 5, (1), 77-84.
- Robbins, Th. y Anthony, D. (1980). "The limits of 'Coercitive Persuasion' as an Explanation for Conversion to Authoritarian Sects". *Political Psychology*, 23-36.
- Rochford, E. B. (1985). *Hare Krishna in America*. Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey.
- Rochford, E. B. (1997). "Family Formation, Culture and Change in the Hare Krishna Movement". *ISKCON Communications Journal*, 5, (2), 61-82.
- Rodríguez, A. (1992). *El lavado de cerebro. Psicología de la persuasión coercitiva*. Boixareu Universitaria, Barcelona.
- Rodríguez, P. (1985). *Las sectas hoy y aquí*. Tibidabo, Barcelona.
- Rodríguez, P. (1990). *El poder de las sectas*. Ediciones B, Barcelona.
- Romaní, O. (1982). *Droga i subcultura: una història cultural del "haix" a Barcelona (1960-1980)*. Tesis doctoral. Ediciones de la Universidad de Barcelona.
- Rosen, S. (ed.) (1992). *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. Folk Books, Nueva York.
- Roszak, Th. (1978). *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Kairós, Barcelona.
- Salarrullana, P. (1990). *Las sectas. Un testimonio vivo sobre los mesías del terror en España*. Temas de Hoy, Madrid.
- Satsvarupa Dasa Goswami (1977). *Readings in Vedic Literature. The Tradition Speaks for Itself*. Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, Londres, París.
- Satsvarupa Dasa Goswami (1986). *Prabhupada. Construyó una casa en la que puede vivir el mundo entero*. Bhaktivedanta Book Trust, Madrid.
- Schwartz, L. y Kaslow, F. (1982). "The Cult phenomenon: historical, sociological, and familial factors contributing to their development and appeal". Kaslow, F. y Sussman, M., *Cults and the Family*. The Haworth Press, Nueva York.
- Shinn, L. (1987). *The Dark Lord. Cult Images and the Hare Krishnas in America*. The Westminster Press, Philadelphia.
- Shinn, L. (1997). "Reflections on Spiritual Leadership: The Legacy of Sri Prabhupada". *ISKCON Communications Journal*, 4, (2), 17-21 (Shupe, A. y Bromley, D., 1985 a). "Social responses to cults".
- Hammond, Ph. E., *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- (Shupe, A. y Bromley, D., 1985 b). *A Documentary History of the Anti-Cult Movement*. Arlington, Texas, Center for Social Research, University of Texas at Arlington.
- Singer, M. (ed.) (1966). *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. University of Chicago Press, Chicago, Londres.
- Stark, R. y Bainbridge, W. (1977). "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, (2), 114-128.
- Stark, R. y Bainbridge, W. (1979). "Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 117-131.
- Stark, R. y Bainbridge, W. (1985). *The Future of Religion. Secularization, revival and cult formation*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- Tornos, A. (1989-90). "Psicopatología de las sectas religiosas". *Instituto de Fe y Secularidad*. Memoria Académica, Madrid.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.
- Turner, V. (1992). "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la comunión". Bohannon, P. y Glazer, M. (ed.). *Antropología. Lecturas*. Mc Graw-Hill, Madrid, Toronto.
- Vallverdú, J. (1990-91). "Hare Krishna". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 8, 86-106.
- Vallverdú, J. (1992-93). "El marc institucional: estructura organizativa i normativa". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 9, 49-65.
- Vallverdú, J. (1995). "La imatge social de les sectes. Hare Krishna: un cas paradigmàtic". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 6, 70-79.
- Vallverdú, J. (1997). *El moviment Hare Krishna a Espanya. Un estudi antropològic* (2 vol.). Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social y Filosofía, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona.
- Vallverdú (1999 a). "El movimiento Hare Krishna: precedentes históricos y doctrinales". *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 3, 275-303.

(Vallverdú, 1999 b). "Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krisna". *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, 9, (18), 57-70.

(Vallverdú, 1999 c). "El análisis de los 'movimientos religiosos carismáticos y extáticos'. Diseño de una investigación en curso".

Cantón, M., Prat, J. y Vallverdú, J. (coord.). *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*. VIII Congreso de Antropología, FAAEE / AGA. Santiago de Compostela.

(Vallverdú, 2001 a). "La comunitat rural Hare Krisna: estil de vida i pràctica religiosa". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, Barcelona. (En prensa).

(Vallverdú, 2001 b). *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krisna*. Arola Editors, Tarragona. (En prensa).

Virabahu Dasa Adhikari (1983). *George Harrison y el mantra*. Fondo Editorial Bhaktivedanta, Los Angeles.

Weber, M. (1968). "La rutinización del carisma". Etzioni, A. y Etzioni, E., *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. F.C.E., Madrid.

Wilson, B. (1969). *La religión en la sociedad*. Labor, Barcelona.

Wilson, B. (1989). *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Clarendon Press, Oxford.

Woodrow, A. (1986). *Las nuevas sectas*. F.C.E., México.

Krisna o "gran canto de liberación de la mente": Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna Krisna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare. En este mantra de dieciséis palabras, Krisna y Rama son nombres de Dios y Hare tiene que ver con Su energía interna.

* La escuela vaishnava asociada con Caitanya Mahaprabhu es la llamada *Acintya Bhedabhedha*, la doctrina fundamental de la cual es la "diferencia y no diferencia incomprendibles" de las almas con el mundo por un lado, y con Dios por el otro. Para obtener más detalles sobre esta doctrina, a parte de los textos religiosos del movimiento Hare Krisna, se puede consultar por ejemplo Mahadevan (1991).

* Fundada por el maestro espiritual de Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Bhaktisiddhanta Sarasvati Goswami (1874-1936), como instituto védico de los *gauriya vaishnavas* que abrió sesenta y cuatro centros por toda la India.

* Nos es del todo imposible dar una cifra exacta, ya que los Hare Krisna en España no disponen de ningún censo de miembros iniciados ni de simpatizantes. Un problema similar aparece si se quiere determinar el número total de afiliados a ISKCON, dada la inexistencia de estadísticas en los diferentes templos del movimiento a nivel internacional.

* Las fuentes doctrinales primarias en las que se basa el movimiento Hare Krisna fueron en su mayor parte escritas, traducidas o interpretadas por Bhaktivedanta Swami. Según Judah (1974), la comparación de sus trabajos con las fuentes secundarias de los *gauriya vaishnavas* demuestra que éste esencialmente continuó la tradición filosófica de su maestro espiritual y de Caitanya Mahaprabhu. Un análisis detallado de la literatura que está en la raíz del caitanyismo bengalí y en la misma base del sistema de creencias Hare Krisna se puede encontrar igualmente en la obra citada de Judah. Véase también Satsvarupa Dasa Goswami (1977) desde un punto de vista oficial. Como antecedentes históricos más relevantes (con fecha aproximada) cabe mencionar los *Vedas* (1000-1250 a.C.), la épica *Mahabharata*, y concretamente el episodio que se convertirá en el documento filosófico y religioso más importante del sánscrito, el (o) *la Bhagavad-Gita* (s. II d.C.), el *Brahma Sutra* (primeros siglos de la era cristiana), el *Bhagavata-Purana* (s. IX o X d.C.) y el *Gita Govinda* de Jayadeva (s. XII d.C.).

* Una obra dedicada particularmente al estudio de este principio y de su significación simbólica es la de Burr (1984).

* El *Bhagavad-Gita* o "Canto del bienaventurado", integrado en la estructura de la gran epopeya *Mahabharata*, y el *Srimad Bhagavatam* (o *Bhagavata-Purana*) constituyen los dos textos doctrinales fundamentales del movimiento Hare Krisna. El *Bhagavad-Gita*, considerado uno de los documentos religiosos más importantes de la humanidad, contiene las doctrinas hinduistas más relevantes y transmite los tres caminos de la liberación personal: el de la acción (*Karma-yoga*), el del conocimiento (*Jñana-yoga*) y el propiamente devocional seguido por los devotos y devotas de Krisna (*Bhakti-yoga*). Por otro lado, el *Srimad Bhagavatam* es la fuente Puránica más importante para los *gauriya vaishnavas* y el propio movimiento Hare Krisna. Su parte más popular e influyente es el canto décimo, que narra la vida del niño y joven Krisna cuando desciende a la Tierra y realiza sus "pasatiempos" en Vrindavan, Mathura y Dwarka (India). Véase un estudio resumido de este canto en Bhaktivedanta Swami (1982). Y sobre el contenido social del *Bhagavata-Purana*, Hopkins (1966).

* Para los Hare Krisna la divinidad (*Isvara*) es solamente una, a pesar de que pueda ser explicada de diferentes maneras o recibir diversos nombres. Así, en el marco general de la tradición *bhakti-vaisnava* personalista, Krisna es considerada la forma suprema originalmente identificada con Visnu, el dios preservador del universo según la mitología hindú de las "tres formas" (*trimurti*): Brahma (creadora), Visnu (conservadora) y Siva (destructora).

* Según el esquema teológico Hare Krisna, el sistema *varnasrama-dharma* es el antiguo sistema védico (germen del sistema hindú de castas) de organizar la sociedad en cuatro divisiones sociales y de ocupación (*varnas*) y en cuatro divisiones espirituales (*ashramas*) para promover el bienestar político, económico y social y el avance espiritual de todos los miembros de la sociedad. Los cuatro *varnas* establecen una división *natural* del conjunto social en *brahmanas* (intelectuales y sacerdotes), *ksatriyas* (gobernantes y administradores), *vaisyas* (agricultores y comerciantes) y *sudras* (artesanos y obreros). Además, la tradición védica e hindú permite el tránsito por cuatro *ashramas* o estadios existenciales a lo largo de la vida: *brahmacharya* (celibato, disciplina y educación), *grhastha* (vida familiar y trabajo activo), *vanaprastha* (vida retirada y abandono de los

NOTAS

¹ Este artículo es una versión adaptada del capítulo introductorio y de uno de los apartados etnográficos de la tesis doctoral del autor (Vallverdú, 1997).

² El movimiento contracultural empieza en Norteamérica y después se extiende por Europa y representa la reacción juvenil contra la sociedad tecnocrática, los valores materialistas y el orden institucional establecido. Implica, en definitiva, un conjunto de creencias que es contrario a las bases sobre las que se asienta la cultura dominante y que lleva directamente a la búsqueda de alternativas culturales, sociales y existenciales donde predominen los valores ecológicos, sensoriales, pacifistas y autárquicos.

Un libro clásico de la contracultura es el de Roszak (1978). Véase también Cardin (1997) sobre el fenómeno de las sectas en el marco de la cultura occidental moderna; Greenfield (1979) en torno al "supermercado espiritual" de los años setenta; Marcuse (1993; 1995) como uno de los autores de mayor influencia en la ideología contracultural; Judah (1974) en relación a los vínculos entre la contracultura y el movimiento Hare Krisna en particular, y Satsvarupa Dasa Goswami (1986) sobre los primeros pasos de Bhaktivedanta Swami, el fundador de ISKCON, entre la comunidad hippy. Dentro del campo específico de la antropología, cabe destacar la tesis doctoral de Romani (1982), en la que se analiza exhaustivamente el fenómeno contracultural a través de las subculturas juveniles de Barcelona desde los años sesenta hasta los ochenta.

³ Para una clarificación conceptual véase Stark y Bainbridge (1979), Melton y Moore (1982), Melton (1986), Mayer (1990) y Wilson (1990).

⁴ La obra más completa sobre el vaishnavismo de Bengala es la de S.K. De (1942). Véase asimismo Dimock (1966 a; 1966 b), Hopkins (1966) y Rosen (1992).

⁵ Este canto trascendental no es otro que el *maha-mantra* Hare

vínculos terrenales) y *sannyasa* (vida de ermitaño o de renuncia al mundo).

⁸⁹Véase Lofland y Stark (1965), Lofland (1977), Downton (1980), Lofland y Skonovd (1983), Prat (1997) y Vallverdú (1999 b).

⁹⁰A propósito de la intensidad de aplicación de los mecanismos institucionales de motivación, control social y compromiso, y de la influencia de tal intensidad en el nivel subjetivo individual, es interesante reflexionar sobre los planteamientos integradores de las teorías causales y del lavado de cerebro a partir de la reconceptualización de socialización que realizan Long y Hadden (1983). Véase también Robbins y Anthony (1980), Anderserr (1985) y Galanter (1989).

⁹¹Bromley (1989) pone como ejemplos de estas características y conductas el hecho de llamar "demonios *karmis*" a los exteriores al movimiento, la constante movilidad de los iniciados o iniciadas entre los templos y el encapsulamiento propio del estilo de vida comunal, la ocultación de la verdadera identidad en la presentación pública, la venta falsificada o interesada, las conductas impropias y las excomuniones de líderes, etcétera. Las acusaciones más graves contra el movimiento se producen en Norteamérica a finales de los años setenta y principios de los ochenta, y se corresponden con las crisis de sucesión del líder carismático y el declive organizativo y financiero de ISKCON. Por un lado, empiezan a salir a la luz historias relativas a conductas inapropiadas de los nuevos gurus iniciadores, que dan muestras de ser demasiado autoritarios y poco maduros espiritualmente. Además, dificultades económicas asociadas con la distribución de libros en los aeropuertos y lugares públicos fuerzan a la mayoría de templos a adoptar estrategias alternativas, en ocasiones muy cuestionables o incluso ilegales para mantener los presupuestos de las comunidades en vías de expansión (cf. Bromley y Shinn, 1989). Sobre algunos de los cargos y litigios legales de más resonancia en este período véase, por ejemplo, Shinn (1987) o también Bromley y Shinn (*op. cit.*).

⁹²El paradigma pionero de tales organizaciones es la American Family Foundation (AFF), fundada el año 1979. Su equivalente español fue en su día la Asociación Pro-Juventud, más conocida actualmente como Asesoramiento e Información sobre Sectas (AIS), creada el año 1977 y que empezó de forma definitiva sus actividades en 1984 inicialmente impulsada por dos familias de Barcelona los hijos de las cuales se habían adherido al movimiento Hare Krisna.

⁹³Sobre el modelo del lavado de cerebro véase, por ejemplo, James (1986), Hassan (1990), Rodríguez (1992), Langone y Singer (1994) y Langone (1999).

⁹⁴Un análisis exhaustivo las actividades y la evolución de las organizaciones anticulto es el de Shupe y Bromley (1985 b). A propósito de la controversia generada por las conversiones de jóvenes a nuevos movimientos religiosos desde el punto de vista de la familia, véase Schwartz y Kaslow (1982).

⁹⁵A parte de la gran cantidad de artículos periodísticos sobre el tema, una revisión selectiva de materiales donde aparecen argumentaciones sobre Hare Krisna nos remite básicamente a Woodrow (1986), Rodríguez (1985; 1990), Salarrullana (1990) y Pozuelo (1990). En otro lugar (Vallverdú, 1995) se ha efectuado un análisis del movimiento Hare Krisna como paradigma de los procesos de estigmatización y control social de las sectas a través de los medios de comunicación escritos. Sobre imagen social de los nuevos movimientos religiosos véase también Melton y Moore (1982), Shupe y Bromley (1985 a) y Shinn (1987).

⁹⁶En otra dirección más ecuménica o más neutral procedente de personas o instituciones relacionadas con la Iglesia católica, cabe citar sobre todo a Bosch (1981) y González López (1983). Desde una perspectiva sociológica rigurosa véase González-Anleo (1990) y Tornos (1989-90). En torno a ejes teóricos similares de reflexión sobre los procesos de legitimación y deslegitimación social de las minorías religiosas, y con base en el trabajo de campo y la observación participante, giran los trabajos de Díaz (1994), Vallverdú (1990-91; 1997; 2001 a; 2001 b) y Prat (1990-91/1992-93; 1997; 1999).

En Norteamérica los estudios sobre ISKCON han sido más numerosos. Véase por ejemplo: Judah (1974), Levine (1974), Daner (1975; 1976), Johnson (1976), Gelberg (1983), Burr (1984), Rochford (1985), Poling y Kenney (1986), Shinn (1987), Bromley y Shinn (1989) y Brooks (1989).