

*les societats complexes* tendents a suplir els possibles "dèficits" de determinades institucions claus com ara l'església, la família i l'estat. En el moment d'articular-la, la idea de fons ens la suggerí l'article d'Eric R. Wolf "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas" (1990), on l'autor afirmava:

El estudio antropológico de las sociedades complejas se justifica sobre todo por el hecho de que dichas sociedades no están tan organizadas ni tan estructuradas como sus portavoces quieren a veces hacernos creer [...]. Muchas organizaciones que existen dentro del Estado generan, distribuyen y controlan poder, en competencia tanto entre ellas como con el poder soberano del Estado. Se observa [...] que el sistema institucional de poderes económicos y políticos coexiste o se coordina con diversos tipos de estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas a él (*op. cit.*, 19-20).

Podemos ver estas estructuras como mecanismos básicamente defensivos mediante los cuales las personas tratan de parar los golpes que reciben de una disposición social que no pueden controlar (Cf. Hannerz, 1986: 309).

Per Wolf, exemples d'aitals estructures són determinats grups informals que es desenvolupen i funcionen de forma superposada al sistema central de poders polítics i econòmics, tals com els que configuren les esmentades relacions d'amistat, de parentiu i de patronatge. Això no obstant, és el seu plantejament de la dialèctica existent entre diverses organitzacions generadores i distribuïdores de poder i la seva traducció en el terreny de les legitimacions socials allò que ací ens interessa d'una manera especial.

Al fil dels arguments de Wolf, hom podria dir que el "centre" o "sistema institucional de poders polítics i econòmics" coexisteix amb determinades estructures mitjanceres o intersticials situades a la "perifèria", entre les quals trobaríem les minories religioses no convencionals habitualment anomenades *sectes* o *cultes* en sentit pejoratiu. I que aquesta coexistència tindria un caràcter harmònic o bé conflictiu segons sigui, primerament, el grau de congruència cultural, social i històrica existent entre ambdós dominis. De fet, en general, hi hauria diferents graus d'ajust als valors tramesos per la cultura dominant. Així, com deien Wolfgang i Ferracuti (1967), caldrà tenir en compte tant l'existència de diferències tolerades que no produeixen desintegracions, que no lesionen la cultura dominant ni representen una amenaça social en potència, com de diferències desintegradores, capaces d'originar conflictes, lesionar la cultura dominant i representar-li, potencialment, una amenaça social (Cf. Díaz, 1994).

En aquest context, doncs, el problema bàsic se situaria en l'àmbit dels processos de legitimació o deslegitimació social. Peter L. Berger i Thomas Luckmann, a *La construcció social de la realitat* (1988), van assenyalar l'existència d'unes institucions legitimades, és a dir,

acceptades socialment i majoritàriament, i d'altres que no ho són. La pertinença a les primeres o a les segones determinarà l'enfocament cultural amb què hom interpreta i codifica la realitat, el seu entorn. D'altra banda, esmenten la problemàtica que planteja una objectivació alternativa de la realitat tramesa i articulada dins de l'univers simbòlic dominant, així com la forma que sol adoptar la resposta "oficial" a l'heretgia:

El grup que ha arribat a objectivar aquesta realitat divergent esdevé el portador d'una definició alternativa de la realitat. És evident que aquests grups herètics no suposen únicament una amenaça teòrica per a l'univers simbòlic, ans també una amenaça pràctica per a l'ordre institucional legítim per l'univers simbòlic en qüestió. En aquest context no cal que ens fixem ara en els mètodes repressius habitualment emprats contra aquests grups pels custodis de les definicions "oficials" de la realitat. L'únic que ens cal subratllar és la necessitat de legitimar aital repressió, la qual cosa equival a la necessitat de posar en marxa diversos mecanismes conceptuals destinats a preservar l'univers "oficial" dels atacs de l'heretgia (*op. cit.*, 152-153).

Una problemàtica que s'agreuja quan la confrontació es produeix entre l'univers simbòlic de la pròpia cultura i un altre univers simbòlic alternatiu lligat a una cultura diferent, també amb la seva corresponent tradició oficial i d'objectivació de la realitat:

Per a l'estatut de realitat del propi univers simbòlic, resulta molt menys "xocant" heure-se-les amb uns grups heterodoxos minoritaris, l'esperit de contradicció dels quals és automàticament qualificat d'absurd o malintencionat, que no pas haver-se d'enfrontar amb una altra societat que tendeix a considerar com a fruit de la ignorància, la bogeria o de la perversió les pròpies definicions de la realitat [...]. L'aparició d'un univers simbòlic alternatiu representa una amenaça, perquè pel sol fet que pugui existir ja es demostra empíricament que el propi univers no és l'únic possible [...]. Imagineu-vos ara que, a sobre, aquest univers alternatiu tingui afanys de proselitisme. Per haver-hi individus o grups de la societat pròpia que tinguin temptació d'"emigrar" de l'univers tradicional; o encara pitjor: de canviar l'ordre vell a imatge del nou (*op. cit.*, 153-154).

Aplicades a l'estudi de les minories religioses a les societats complexes, una i altra situació ens remetrien, d'alguna manera, a l'estatus general del sectarisme i del cultisme respectivament: ambdós models col·lectius pertanyen al domini perifèric, conflictiu i no legítim en tant que representen un manifest rol alternatiu a les estructures convencionals.

Comptat i debatut, la relació dialèctica entre institucions centrals i grups perifèrics en general, estaria relacionada amb un dels assumptes de més preocupació sociològica, aquell que fa referència als processos d'integració i de desintegració social. De fet, genèricament es parla d'integració quan tots els segments d'un sistema social s'ajusten i constitueixen un tot homogeni i sense fissures, i de desintegració quan, pel contrari, entre ells s'obre una esquerda que té l'origen en l'esmentada distinció cultural entre hàbits i unitats socials acceptables i hàbits i unitats socials inacceptables.

En aquest marc, les associacions voluntàries, com a model especialment ric d'estructures intermèdies o mitjanceres entre l'individu i l'estat, en la mesura que precisen la relació entre les necessitats privades i la societat en general i llurs exigències, esdevindrien un magnífic indicador del major o menor ajust dels sistemes socials. En efecte, en el seu si, donen viva expressió a interessos personals sobre la base d'uns objectius comuns voluntàriament acceptats, activen i vertebreren vincles de grup primari, són capaces de reproduir relacions preexistents, modificar-les o potenciar-ne de noves amb diferent contingut normatiu i simbòlic, etc. En fi, si més no, són un bon punt de referència per detectar funcions i disfuncions de les institucions tradicionals centrals i, de manera indirecta, dels processos sociopolítics i de poder implicats en la definició de la realitat.

Així doncs, reprenent les idees inicials, dins de la perifèria hom distingiria dues grans configuracions associatives: les simbiòtiques, coordinades, d'interacció relativament estable amb el centre i, per tant, legitimades socialment, i les que, atesa la seva condició conflictiva respecte a aquell, no sols no gaudeixen de legitimació, ans sovint són motiu d'estigmatització i repressió pel fet de ser percebudes com a pertorbadores de l'ordre social i negadores de la cosmovisió dominant. Les primeres seran considerades integradores i amb funcions constructives sobre l'individu i la societat (s'entén que canalitzen i potèncien els seus participants dins de la realitat acceptada com a "normal" i dels patrons convencionals de comportament); les segones, en canvi, s'associaran a processos de desintegració i destrucció de les identitats individuals i del consens social (s'entén que desvien i sostreuen els seus participants de l'ordre normatiu i valoratiu vigent i limiten la seva autonomia personal en la societat diferenciada).

Les minories religioses troben habitualment el seu àmbit de presentació social i d'enregistrament legal en el context de l'associacionisme voluntari, i atinent-nos a la imatge social dominant, quedarien invariablement ubicades en el segon dels dominis delimitats, o sigui, el connotat d'elements desintegradors i destructius.

És evident que la proposta o seqüència de propostes de molts dels nous moviments religiosos els converteix en clars exponents d'aquells segments que no s'ajusten al "tot social", si no el contradiuen obertament. Això no obstant, també és força clar que la seva oferta espiritual i d'estil de vida resulta atractiva a determinats sectors o grups socials, en especial joves. De fet, el pluralisme no sols implica una dimensió estructural que origina el conflicte o la competència

entre institucions que sostenen diferents sistemes de significats, ans reflecteix també una situació subjectiva, és a dir, la manifestació d'aquesta competència en el pla de la consciència individual. Així, pot donar-se el cas que molts individus trobin sentit quant a creences, actuacions i imatges d'identitat en determinats espais de sociabilitat a allò que fora d'aquests sembla desbaratat i absurd (Tornos, 1994). I això, encara que aquests espais puguin representar universos simbòlics limitats pel que fa a oferta de papers, o bé esdevinguin exclusius o estrictament disciplinaris. La conducta d'aquests individus pot ser considerada "desviada" des d'una perspectiva majoritària i conservadora, per bé que aquest fet no anul·la la natural legitimitat de qualsevol opció diferencial o pla de vida "alternatiu" a la "construcció social de la realitat" dominant.

No obstant això, la interpretació funcionalista relacionada amb aquesta atracció per projectes alternatius suggereix que les "sectes" actuen com a *succedanis* per a la satisfacció de necessitats que avui dia queden sense resposta. Per exemple, Beckford (1983) afirma que proporcionen un teixit social en què l'afectivitat pot ser experimentada i viscuda, actuen com a vàlvula de seguretat de les tensions creades per grups marginals o radicals, ofereixen consol i ajuda per alleujar els ansiosos, reintegrar els marginals, orientar els que han perdut les fites socials, etc. (Cf. González-Anleo, 1990). Un botó de mostra d'aquesta oferta atractiva i funcional ens el proporciona la resposta d'un dels nostres informants a la pregunta de què dona el moviment Hare Krisna a qui s'hi adhereix i s'hi compromet:

Te enriqueces con *austeridad*. La austeridad es una riqueza. Cuando eres austero tienes muchas... puedes hacer todo lo que quieras, puedes conseguir lo que deseas. Austero, simplemente austero. No eres perezoso, no necesitas demasiadas cosas, eres trabajador... todas esas cosas. Te enriqueces con *conocimiento*. Tú tienes una visión muy clara. Es una cosa que... la gente está siempre... por la mañana tiene una filosofía y por la tarde otra. Y esa filosofía cambia, como me pasaba a mí antes por ejemplo, según... yo quiero dejar de fumar, fumar es malo, pero al medio día veo que no puedo dejar de fumar, cambio de filosofía y digo: fumar es bueno. Eso se amplía a muchos campos. Te enriqueces con conocimiento, te enriqueces personalmente a nivel de *relaciones humanas*. Tú eres una persona que estás *protegida*. Protegida quiere decir que todo el mundo necesita un sustrato. En la institución tienes mucha gente que te da su apoyo, te echa una mano cuando te hace falta. Te da su apoyo en el sentido de que puedes... te inspira en la vida espiritual. Tienes, eso, la inspiración de otras personas que están haciendo lo mismo y son *modelos a seguir*. En la vida material normalmente no tienes muchos modelos, tienes algún ídolo... pero los modelos que puedas tener no te llenan muchas veces. Yo sigo a Jimi Hendrix o a Jim Morrison... esos modelos ¿no? Tienes la seguridad de que *te desaparecen los miedos*, todo tipo de miedos, por el porvenir, qué va a ser de mí... todas esas cosas; eso desaparece, porque tú vas cogiendo... eso es parte del conocimiento que adquieres ¿no?, con conocimiento se va el miedo. Tú sabes que *te pase lo que te pase*, por muy mala que sea la situación *tú no vas a ser menos feliz*. Tú no pierdes esa felicidad, la felicidad es una cosa interna. Tú sabes que te ocupas en el servicio devocional y ya puede haber cualquier golpe de estado o cualquier situación, que tu *libertad de hacer servicio devocional* y la satisfacción que obtienes de ahí pues no la vas a perder. Tienes tu visión espiritual. Tú puedes ver la presencia de Krisna, que te es algo de lo más valioso. La gente tiene una idea de Dios; Dios existe, Dios está en todas partes... pero no saben ver a Dios. Entonces, con la práctica del proceso de Conciencia de Krisna tú vas adquiriendo *una percepción de Dios concreta*. Y

sabes, además, que estás situado en un proceso que tiene *unos objetivos concretos*, no es una cosa que no sabes a dónde vas ni nada de eso, sino que sabes que por seguir este proceso vas a obtener amor puro. Amor puro significa éxtasis, y además tienes los ejemplos concretos de personas que son avanzadas espiritualmente. Tienes *salud, un cuerpo sano*. No tienes vicios, no tienes ningún tipo de malas cualidades. Tienes *un marco social que te protege*, ya lo hemos dicho. Unas pautas sociales en que tú puedes encauzar todas tus... *el problema de la vida sexual* que es el problema más fuerte del mundo material *desaparece*. Tú cuando estás casado tienes tu manera de canalizarlo y conservar tu energía de esta manera, entonces estás bien situado. Tienes *facilidad económica*. Sea cual sea tu destino, vayas a ser pobre o vayas a ser rico, sabes que... nunca verás a un devoto así que esté muy asfioxiao materialmente. Hay comida por todas partes, no sólo aquí sino en el marco general de la Asociación para la Conciencia de Krisna. Eso está solucionado. Y luego tienes eh... que *puedes ayudar a los demás*, que hay muchos problemas que tiene la gente, que están sufriendo y tú estás sufriendo por ellos; tú sabes cuál es la causa y muchas veces los puedes ayudar, y la gente viene y te pide ayuda muchas veces. Y *tienes satisfechos los sentidos*. Tú tomas *prasada* de una manera correcta y tú *no necesitas nada más de satisfacción externa*, no necesitas ni drogas, ni tabaco, ni alcohol, ni irte de marcha de vez en cuando. Un buen *prasada* y un *harinama* de vez en cuando, o un *kirtana*, y te quedas completamente satisfecho, no necesitas más. Tienes... bueno, a nivel de satisfacción intelectual. *Tu inteligencia está satisfecha*, tienes *una filosofía que no te falla*. Tienes una filosofía que tú puedes buscarle las vueltas, puedes hacer lo que quieras, pero siempre encuentras que es correcta. A nivel cultural tienes un montón de... tienes la cultura prácticamente más amplia del planeta. La cultura vaisnava a parte de los libros de Prabhupada pues hay un océano entero de néctar, de artículos, de filosofía, de poesía... de todo esto, y esto pues es una aportación cultural al mundo occidental que no ha habido ninguna semejante ni siquiera en la época del cristianismo. O sea, que estás participando en un movimiento histórico muy importante. Esto no es una cosa que la diga yo, sino que lo dicen muchos eruditos así expertos en la historia de los movimientos sociales y todo esto. Y tienes pues muchas cosas que te gratifican. Viajas, tienes desafíos, aventuras... *no conoces el aburrimiento*. Muchas veces tienes que aceptar cosas que no te gustan según las necesidades, pero la sociedad te protege y procura darte el servicio que mejor te va conforme a tus características. Eso es algo que es muy bueno también ¿no?, no te fuerza a hacer algo que... que seas un intelectual y tengas que trabajar de barrendero. Pero a veces tienes que hacerlo aquí. Pero al mismo tiempo, sabes que todas las actividades que estás haciendo... te da igual trabajar de barrendero que el trabajo intelectual, estás satisfecho. Tienes... tienes un montón de cosas, es una cosa para... se podría hacer una lista bastante larga. *Un maestro espiritual*, una relación que... Un maestro espiritual ¿tú sabes lo que es? Un maestro espiritual es una persona que es tu mejor amigo, es alguien *que sea lo que sea no te va a fallar* y que está en un plano de conciencia más elevado que el tuyo, mucho más, y entonces él te puede decir cosas sobre ti que tú ni siquiera... te puede ayudar de una manera que tú ni siquiera podrías imaginarte. *La relación con tus familiares mejora*. Ahora están encantados conmigo, a mí antes me echaban de casa. ¡Esconded las carteras que llega! Los niños pequeños que roban la cartera a sus madres. Tú no robas, no haces daño, eres amistoso con todos, tu carácter mejora... antes yo era uraño, era así... ¡sí!, ¡no!, ¡me interesa! Igual de la ira, cuando me interesaba algo era un poquito dulce... papá, mamá, dame dinero. Pero cuando me decían 'haz algo' me ponía muy enfadado. Ahora no, saben que pueden contar conmigo para lo que sea que no pasa nada. Luego tienes, pues eso, *la entereza moral, la fuerza espiritual*... muchas cosas, *estás bien situado*. Como un resumen, se puede decir que el movimiento para la conciencia de Krisna es como un árbol de los deseos, *todo lo que puedas desear lo obtienes* (Hayagriva: 14-II-93).

Unes vegades més explícitament, d'altres més implícitament, la resposta en el seu conjunt revelaria els principals eixos de demanda que semblen quedar satisfets en la nova situació, la majoria dels quals, un cop coberts, són reinterpretats de forma ultravalorativa segons el racional simbòlic i conceptual après i assumit a la institució i per contrast amb l'experiència exterior o passada. En un sentit similar, Erving Goffman (1988) apunta que l'intern ha d'adaptar-se a les condicions i els processos organitzatius amb què es troba en el si de la institució total; i una

d'aquestes possibilitats adaptatives segons les particularitats individuals és l'anomenada "colonització", en virtut de la qual:

[...] el pequeño espécimen del mundo exterior representado por el establecimiento significa para el interno la totalidad del mundo: se construye, pues, una vida relativamente placentera y estable, con el máximo de satisfacciones que pueden conseguirse dentro de la institución. La experiencia del mundo exterior se utiliza como punto de referencia para demostrar lo deseable que es la vida en el interior, y la tensión habitual entre ambos mundos está marcadamente reducida, distorsionando el esquema de motivaciones basado en este sentimiento de discrepancia, que describí como inherente a las instituciones totales (*op. cit.*, 71).

D'altra banda, no hi ha dubte, que l'esmentada situació d'anomia en què es troben les societats occidentals esdevé un factor a tenir molt en compte alhora d'analitzar la fascinació per projectes presentats com a alternatius, entre els quals, els de tipus religiós. En aquest sentit, no sembla massa desorbitat pensar que determinats moviments religiosos contemporanis puguin omplir un buit del mercat i respondre a les mancances que pateixen al seu interior la societat civil, les esglésies convencionals i la família. De fet, González-Anleo, en relació amb la hipòtesi del dèficit social, afirma:

Los "agujeros negros" del entramado social y eclesial han sido repetidamente denunciados como condicionamiento negativo de la fascinación de las sectas, sobre todo de las que "arropan" humana y emocionalmente a los individuos carentes de grupos primarios "cara a cara" (*op. cit.*, 105).

Tanmateix, en un àmbit més immediat, moltes de les innovacions religioses actuals possiblement es distingirien per la capacitat "integradora" (en el sentit cohesionador) d'una clientela que té per denominador comú la manca d'afinitat o d'identificació respecte als valors i objectius dominants dins del teixit sociocultural en què construeix i consolida la seva identitat. Al mateix temps, si tenim en compte que interstici significa esquerra o espai existent entre dos cosos o entre dues parts d'un mateix cos i seguim fidels al concepte d'estructures intersticials, podríem veure aquestes alternatives religioses com a perfectament susceptibles d'ocupar aquells espais buits o "forats negres" deixats per les institucions centrals, incloent-hi els seus mecanismes socialitzadors i la seva oferta d'imatges d'identitat.

I és justament aital intersticialitat "integradora" i "sintetitzadora" la que semblaria conferir a aquelles persones que s'hi submergeixen i a les entitats contrastives minoritàries que la representen aquell estatus especial i carregat de potència de la *communitas* en la seva ambivalència de tipus sacramental/contaminant. En realitat, com diu Turner (1988), fenòmens de *communitas* diversos com els neòfits en la fase liminal del ritual, els autòctons subjugats, les

petites nacions, els bufons, els captaires sants, els bons samaritans, els moviments mil·lenaristes, els "rodamons del *dharma*", la matrilateralitat en sistemes patrilineals i els ordes monàstics, tenen tots la característica comuna de ser persones o principis que: a) cauen dins dels intersticis de les estructures socials; b) es troben als seus marges; c) ocupen els seus últims graons:

La *communitas* se introduce por los intersticios de la estructura en el caso de la liminalidad; por los márgenes, en el de la marginalidad; y por debajo suyo, si se trata de la inferioridad. No existe prácticamente lugar alguno en que no se la considere sagrada o "santa", y ello debido quizá a que transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedentes (*op. cit.*, 134).

I sota el mateix criteri, en un altre lloc (1992) afegeix:

[...] desde el punto de vista del hombre estructural, el que está en la *communitas* es un exiliado o un extraño, alguien que, por su existencia, cuestiona todo el orden normativo. Esto es por lo que, cuando consideramos las instituciones culturales, tenemos que fijarnos en los intersticios, huecos, intervalos y en los periféricos de la estructura social, para encontrar un reconocimiento cultural de esta modernidad humana primordial de la relación (*op. cit.*, 542).

Atesa la qualitat liminal de molts moviments religiosos entusiastes, no és estrany, doncs, que les noves ofertes socioreligioses fossin ben aviat percebudes com una amenaça potencialment activa per a l'ordre establert i les estructures convencionals, ja que, des d'una perspectiva conservacionista, semblaria que s'orienten a minar-lo (i amb ell, els seus interessos específics) a través d'un procés acumulatiu de subversió de valors fonamentals. Així, davant del perill de veure qüestionada l'autoritat dels sistemes vigents de representació de la realitat i el manteniment dels codis de valor essencials per a la reproducció d'aitals sistemes, algunes institucions centrals posarien en marxa diferents mecanismes de control social i procurarien activar els principis de consens a fi de mitigar o reconduir els efectes del que ja ha estat conceptualitzat com un *problema social*<sup>61</sup>.

Arribats ací, i en el marc general de la definició dels problemes socials, d'ara en endavant ens proposem inserir l'anàlisi del cas que ens ocupa en la *teoria de la reacció social i l'etiquetatge (labelling approach)*<sup>62</sup>, tot seguint el referent genèric del model de la "desviació

---

<sup>61</sup> A Espanya, un punt d'arrencada important d'aquest paradigma problematitzador de les "sectes" i dels seus pressupòsits sorgeix amb la publicació l'any 1988 de les ponències del I Congreso Internacional: *Sectas y Sociedad*, organitzat per l'Associació Pro-Joventut.

<sup>62</sup> Explicacions acurades de l'enfocament de l'etiquetatge apareixen a Bergalli (1980); Taylor, Walton i Young (1990) i Larrauri (1991). Els autors i obres més rellevants d'aquesta perspectiva han estat: Tannenbaum, F. (1938), *Crime and the Community*, Nova York; Becker, H. (1963), *Outsiders*, Nova York, Free Press; Cicourel, A. (1967), *The social*

dura *versus* desviació tova" per a la investigació comparativa o transcultural, i més concretament, el vessant que planteja l'estudi de la desviació com un *continuum socialment construït*<sup>63</sup>.

La distinció entre "desviació dura" i "desviació tova" reflecteix tres assumpcions principals: primer, que el comportament desviat és estudiat millor atenent tant al macronivell de les institucions i llurs fenòmens agregats com al micronivell, en què els individus actuen basant-se en les discriminacions que no estan institucionalitzades en el macronivell. Es tracta en definitiva d'analitzar, d'una banda, els elements estables i duradors de la cultura juntament amb aquells més inestables i canviant i, d'una altra, les eleccions fetes pels individus, especialment com a membres d'unitats de petita escala. Segon, el tipus de dinàmiques a treballar en el macronivell i en el micronivell variaran amb l'escala de la unitat social; això és, la desviació i la reacció vers ella variarà segons es doni en la comunitat (*Gemeinschaft*), caracteritzada pels estrets lligams interpersonals, els comportaments individuals i de grup reduït, i en la qual predomina la tradició i hi ha poc formalisme, o bé ho faci en l'àmbit de la societat (*Gesellschaft*), unitat social que implica comportaments a gran escala, està caracteritzada per una major distensió i impersonalitat en les relacions i en la qual el formalisme preval sobre la tradició. I tercer, l'estudi de la desviació pot ser beneficiós per tractar el comportament divergent com un *continuum socialment construït*; en aquest sentit, l'èmfasi es posarà en els processos socials i en el rol de la percepció individual en la construcció de la vida social.

Aquest últim plantejament prové de l'obra *Mind, self and Society* (1964) de G.H. Mead<sup>64</sup> i dels treballs d'altres autors de l'Escola de Chicago que desenvolupen l'*interaccionisme simbòlic*,

---

*organization of juvenile justice*, Nova York, John Wiley & Sons, Inc.; Erikson, K. (1966), *Wayward puritans*, Nova York, Macmillan Publishing Com.; Kitsuse, J. (1968), "Societal reaction to deviant behavior", a Rubington, E.; Weingberg, M. (Comps.), *Deviance: The interaccionist perspective*, Nova York.; Lemert, E. (1967), *Human deviance. Social problems and social control*, Prentice Hall, Englewood Cliffs; Matza, D. (1969), *Becoming Deviant*, New Jersey, Englewood Cliffs. D'entre aquestes obres, les traduïdes al castellà i ací utilitzades han estat: Becker (1969) i Matza (1981).

<sup>63</sup> Vegeu Freilich, Raybeck i Savishinsky (1991).

<sup>64</sup> Hom pot consultar la versió castellana Mead (1990).



matriu de les *teories de la reacció social*<sup>65</sup>, i es reflecteix en un tractament més extens de la desviació com a construcció social a través de l'enfocament de l'etiquetatge o *labelling approach*.

Segons les teories de la reacció social i l'etiquetatge, els membres de la societat decideixen allò que entenen per desviació i després etiqueten individus el comportament dels quals perceben com a apartat de les normes acceptades per la majoria. Els etiquetats, al seu torn, es concebran aleshores com a marginats, privats d'accedir a certes formes de participació social i seran incitats a percebre's a si mateixos com a desviants. En fi, la desviació real seria essencialment el resultat de l'acceptació i la conformitat de les esperances negatives implícites en les etiquetes (*labels*) que s'adjudiquen a qui s'entén que actua com un desviat (Bergalli, 1980).

Lògicament, aquesta breu síntesi no és més que el nucli d'una teoria que hom utilitza ací de precedent base. En realitat, des de la nostra perspectiva, són acceptables moltes de les crítiques i matisacions empíriques fetes a l'enfocament de l'etiquetatge, especialment aquelles que fan referència a l'acció voluntarista conscient de molts individus a l'hora de dissenyar un determinat pla de vida o cometre certes accions. En aquest sentit, sembla prou evident que algunes persones són ben conscients que cometem un acte o optem per un estil de vida, que tot i no ser desviat en si mateix, és percebut com a desviat o possiblement serà percebut com a tal entre el grup majoritari, amb totes les conseqüències d'estigmatització i marginació que això pot implicar. És força clar que no vivim en un món lliure de significats socials i que, àdhuc en ocasions, una opció o acció concreta es fa precisament per la seva significació desacreditada i allò que representa pel "si mateix" i pels "altres" com a resposta de desafiament al grup general i la seva construcció de la realitat (i de la normalitat).

En relació amb això, per exemple, Taylor, Walton i Young (1990) matisen la distinció dels teòrics de la reacció social entre actes físics i actes socials, i entenen pels primers

---

<sup>65</sup> L'interaccionisme simbòlic té tres premisses bàsiques: a) els éssers humans cerquen certes coses sobre la base del significat que aitals coses tenen per a ells; b) aquests significats constitueixen el producte de la interacció social a les societats humanes; c) tals significats esdevenen tractats i significats a través d'un procés interpretatiu que és utilitzat per cada individu per associar els signes que es troba. Descansa sobre la concepció del "si mateix" (objectivació pròpia) i dels "altres" (assumpció del rol aliè) i considera que individu i societat estan en relació mútuament interdependent. D'aquesta manera, la conducta és "causada" no tant per forces que romanen als mateixos individus (impulsos, necessitats, instruments...) sinó per una interpretació reflexiva i socialment derivada dels estímuls interns i externs que són presents. Així, els significats socials són apresos pels individus en la interacció social, de forma que el comportament humà resulta fonamentalment construït i circular (Bergalli, 1980).

l'exteriorització de la iniciativa individual i pels segons, la resposta d'identificació i interpretació d'aquesta per part dels membres més convencionals i conformistes de la societat. Reprenent aquests termes, els autors de *La nueva criminología* parlen de conducta física o acte d'una banda, i d'acció o significat socialment donat de l'altra tot assenyalant que determinats significats socials només són compatibles dins de certs contextos socials i que, en conseqüència, els significats socials dels actes i la decisió de cometre'ls no són tan variables i arbitraris com podien pensar molts d'aquells teòrics.

Aquest planteig s'acosta més a la línia naturalista de Matza (1981), que té per finalitat combatre les concepcions rígides i excessivament deterministes de l'acció desviada, eliminar les idees al voltant de la patologia dels fenòmens desviats i posar de relleu la seva similitud amb qualsevol altra unitat de comportament insistint en el fet que els desviats realment escullen:

Siendo pues, la desviación un rasgo común a toda sociedad, por venir implicada por la organización social y moral, no necesita de una explicación extraordinaria. Extraviarse del camino no es ni más ni menos incomprendible ni más asombroso que mantenerse en él. Dado el carácter moral de la vida social, ambas cosas ocurren, acontecen naturalmente (*op. cit.*, 25).

Tots aquests prolegòmens teòrics ens serveixen per indicar que en el cas de molts adherents a Hare Krisna, variables generals de desidentificació amb la societat convencional i de sincera recerca espiritual ocupen el rerefons de la seva opció alternativa. I això fa que calgui tenir molt en compte, ja d'entrada, no solament les dinàmiques de reacció pública i d'etiquetatge, sinó també tot el subsistema d'experiències, significats socials i plans de vida articulats i satisfets pel moviment via oferta socioespiritual.

A partir d'ara, doncs, ens endinsarem en l'anàlisi dels processos de construcció social de la desviació religiosa i de les imatges a l'entorn dels cultes, d'entre els quals el moviment Hare Krisna en destaca com un dels més estigmatitzats.

Per començar a tall de contextualització, convenim amb Robbins (*op. cit.*) que els cultes esdevenen font de controvèrsia, entre d'altres motius perquè representen universos simbòlics alternatius al sistema cultural propi i sota aquesta qualitat es presenten com a particularment *diversificats* i *multifuncionals*. En efecte, com suggereix l'autor, el caràcter comunal, terapèutic i d'altres funcions *mediadores* expressades en una forma innovadora i relativament irregular fa que molts dels nous moviments religiosos entrin necessàriament en conflicte amb institucions

mediadores convencionals i els seus portaveus, com ara la família, les institucions religioses legitimades i les instàncies assistencials establertes, les quals reclamen per a elles el monopoli d'aital paper mediador i terapèutic. Al cap i a la fi, han perdut la confiança de molts dels qui suposaven no dissidents, mentre els cultes apareixen disposats a resoldre múltiples necessitats i a oferir experiències satisfactòries i resultats tangibles a les demandes dels seus participants.

En relació amb això, cal dir que, en últim terme, els conflictes socials representen lluites entre grups antagònics (Dahrendorf, 1968), lluites organitzades al voltant de valors i pretensions d'estatus, poder i recursos escassos en les quals els objectius dels participants no suposen només obtenir els valors desitjats, ans també neutralitzar, danyar o eliminar als seus rivals (Coser, 1977). D'altra banda, el mateix enfocament de l'etiquetatge ha contribuït a deixar constància que el poder de criminalització i el seu exercici estan lligats a aquesta estructura antagònica i coercitiva de la societat (Bergalli, *op. cit.*). Una estructura conflictiva, directament derivada del pluralisme, la diferenciació institucional, el canvi social i l'emergència d'innovacions, a la qual Thomas i Znaniecki (1958) es referien de la manera següent:

La condición predominante de nuestra civilización [...] puede caracterizarse, pues, como la de una pluralidad de complejos rivales de esquemas cada uno de los cuales regula ciertas actividades de una manera tradicional definida y pugna con otras por la supremacía dentro de un grupo determinado. El antagonismo entre la estabilidad social y la eficacia individual se complica más aún por las demandas conflictivas hechas al individuo por esos distintos complejos, cada uno de los cuales tiende a organizar la vida personal, de modo exclusivo, con miras a sus propios fines (Cf. Lemert, 1964: 72).

Naturalment, com afegia el mateix Lemert, una conseqüència general d'aquesta situació és l'augment de conductes calculadores i una consciència major d'alternatives: una disposició necessària a considerar una àmplia gamma de valors i normes com a alternatives funcionals per obtenir els fins. No cal dir que el període contracultural i l'esclat posterior de noves religions i moviments espirituals de signe diferent que a hores d'ara envaeixen les societats contemporànies, han conduït a una major "especialització" individual d'acord amb les alternatives disponibles i amb la seva oferta d'estatus, imatges d'identitat i fórmules d'assolir aspiracions personals.

Ara bé, com a contrapartida, aquest tipus d'oferta dels nous moviments religiosos acostuma a suposar la forta dependència dels seus participants, que queden encerclats per les altes demandes i exigències del nou grup d'afiliació. Això no farà més que incrementar la preocupació externa, la qual associarà fàcilment aquesta dependència a possibles processos d'explotació i manipulació intensiva. En efecte, l'elevada demanda de moltes religions no convencionals i dels

nous grups sectaris ha estat l'acusació més important dels moviments anticulte. Les seves exigències d'inversió de temps o dedicació i el trencament dels contactes socials dels membres esdevenen el focus central de crítica de pares i familiars dels convertits. I és que, en realitat, com hem dit anteriorment tocant al cas de Hare Krisna, les estructures organitzatives, actituds públiques i sistemes motivacionals i de control social dels moviments religiosos més dogmàtics i exclusivistes han afavorit que la campanya antisecta o anticulte utilitzés, com una de les vies d'expressió, el to sensacionalista i alarmista que tant els ha desacretat i perjudicat.

Thomas Robbins es refereix a la qüestió de la dependència i possible explotació dels convertits als nous moviments religiosos explicant la lògica de la subordinació a l'autoritat institucional en termes estructurals abans que psiquiàtrics, com ha estat el més corrent en tractar amb els cultes:

This dependency has implications for exploitation. Without appealing to notions such as mind control, it is nevertheless arguable there is an imbalance or inequality of power between the authoritarian leadership of some movements and the individual participants. The latter may surrender substantial resources to a communal movement in exchange for an implicit but non-enforceable understanding that the devotee will be cared for in perpetuity. The helplessness of participants may thus be structural rather than psychiatric (*op. cit.*, 11).

Així doncs, quan les demandes esmentades són molt altes i es donen en un context no legitimat, el convertit comença a ser percebut com una persona incapaç de prendre decisions independents i d'autodirigir la seva acció social (es tracta del cultista "programat") i, des del conservacionisme dominant, tendeix a publicar-se la necessitat d'intervenció terapèutica a fi de restaurar la responsabilitat i la llibertat personal. En aquesta línia, l'estructura bàsica de la ideologia anticulte s'ha reflectit en tres grups majors d'interès: les famílies particulars, els desprogramadors i un petit grup d'assistència mèdica o psicològica. Tots tres han col·laborat en la construcció de la ideologia del rentat de cervell i han vehiculat la posada en marxa dels mecanismes de control social centrats en les definicions psicopatològiques dels membres dels nous moviments religiosos.

En definitiva, com posa de manifest l'anàlisi de l'estratègia anticulte, el conflicte entre els cultes i les institucions tradicionals s'expressa últimament en termes de competència i poder, traduïts, com és típic, en processos diversos de marginació i control social dels grups minoritaris. Aquests es projecten a l'opinió pública com a agents patològics suplantadors dels esquemes valoratius que estableixen l'ordre i el consens social. Així, es generalitza o magnifica tot allò que

en resulta reprovable i s'evita qualsevol tipus de paral·lelisme o joc comparatiu amb actituds o comportaments propis dels estaments i sistemes legítimats.

Segons Bromley (1989)<sup>66</sup>, els grups anticulte es comprometen amb la família, tenen com a objectiu prioritari salvaguardar la integritat familiar de l'amenaça dels cultes com una superfamília rival competitiva<sup>67</sup>; es comprometen també amb els valors seculars per oposició als significats de signe espiritual o centrats en l'autorealització; finalment, perceben els nous moviments religiosos com a subversors de les institucions socials legítimades i del funcionament integral de l'individu. En general, suggereix que la posició anticulte ha estat criticar les pràctiques religioses i no el contingut religiós. Així, se censura l'extrem interès dels cultes per créixer financerament o políticament abans que per desenvolupar espiritualment una fe, la qual cosa els faria distingibles de la majoria de grups religiosos legítimats, que suposadament actuen des de motius teològics o morals més que no pas des de l'avarícia, la conveniència personal o el desig de poder.

D'altra banda, en relació amb la interpretació patològica (del culte i dels seus membres), un dels principals teòrics de la reacció social, E.M. Lemert, considerava que la conducta desviada és algunes vegades un producte de processos de diferenciació i aïllament en què tals tipus de comportament i estatus desviat eren causats per la seva maduració en el si d'una cultura i una organització social considerades com "patològiques" per la societat major en què s'insereixen. Segons aquest teòric, les desviacions no són significatives fins que no són transformades en rols actius i es converteixen en el criteri social per a l'assignació d'estatus. Després, la que ell anomena *desviació secundària* s'expressa quan una persona comença a fer servir la seva conducta desviada o un rol basat sobre ella com a mitjà de defensa, atac o adaptació a conseqüència de problemes encoberts o oberts generats per la reacció social a la seva *desviació primària* (Bergalli, *op. cit.*).

---

<sup>66</sup> A: Bromley i Shinn (1989).

<sup>67</sup> En relació amb aquesta competència entre "alternatives familiars", Cardín (1982: 53) deia: "El hecho de que en Francia, Alemania y los EEUU sean sobre todo las asociaciones de padres de familia las más interesadas en fomentar la mala fama de tales sectas y airear sus trapos sucios muestra que, por ciertas que puedan ser sus acusaciones -que en muchos casos lo son-, el problema oculto que la acusación encierra es el de la crisis de la célula familiar en la presente coyuntura histórica: una crisis que no se hizo tan patente con la huida a las comunas, durante la etapa álgida de la contracultura, porque parecía simplemente un movimiento de concentración y renovación juvenil, pero que puede resultar realmente angustioso cuando la alternativa a la familia son unos grupos religiosos en los que [...] la negación explícita de aquella implica la elección de otra nueva, dotada además de poderes religiosos".

En efecte, és evident que els processos d'estigmatització a què han estat sotmesos els cultes i les sectes han desenvolupat en aquests grups diferents mecanismes de defensa i adaptació que, en algunes de les seves formes (sobretot el tancament comunal i la capta d'ingressos), han contribuït a enfortir encara més l'estereotip social en contra seva.

Així, amb la posada en marxa de la *carrera desviada*, el rol desacreditat quedarà limitat, ja que la societat edifica barreres que frenen la participació social de la persona identificada i estigmatitzada com "socialment desavantajada" o desviada. És en aquest sentit, doncs, que cal tenir en compte la producció de rols discriminats per les instàncies establertes per tal de controlar-los i reformar-los a través dels *mecanismes de definició pública del rol desviat* i de la seva assignació a certs individus o grups. Aquests mecanismes, finalment, estarien vinculats a criteris de poder i a interessos en conflicte, els quals influeixen en la configuració de percepcions diferents sobre unes institucions o unes altres, o sobre uns actes o uns altres, segons una perspectiva sociocultural assumida i les seves pautes essencials de conceptualització de la realitat. Certament, qui té el poder és capaç de definir i legislar la "moralitat", fet que alhora contribueix al seu control sobre la definició d'una acceptable realitat social objectiva. En poques paraules: el poder en la societat inclou el poder per determinar processos decisius de socialització i, consegüentment, el poder per produir realitats (Berger, 1986).

En el sentit que ací hem volgut donar a la intersticialitat de les minories religioses no legitimades com Hare Krisna, l'estructura de poders polítics i econòmics (el centre) disposaria dels mecanismes adients per imposar la seva definició de la realitat segons els interessos tradicionals que representa. D'acord amb això, també cal dir que el *labelling* s'interessà pel poder en la producció de normes i també per com funcionen com a definidores de la desviació. Així, segons Becker (1969), el predicat "desviat" s'atribueix a determinats comportaments mitjançant l'establiment o la creació de regles, i la desviació és, al capdavall, *construïda per la societat*:

Los grupos sociales crean la desviación al hacer las reglas cuya infracción constituye la desviación, y al aplicar dichas reglas a ciertas personas en particular y calificarlas de marginales. Desde este punto de vista, la desviación no es una cualidad del acto cometido por la persona, sino una consecuencia de la aplicación que los otros hacen de las reglas y las sanciones para un "ofensor". El desviado es una persona a quien se ha podido aplicar con éxito dicha calificación; la conducta desviada es la conducta así llamada por la gente (Becker, *op. cit.*, 19).

El procés d'interacció social és, doncs, per ell, un procés d'assignació de propietats desviades en què algunes persones, servint els seus interessos, imposen regles que afecten d'altres

que, també servint els seus propis interessos, han comès actes qualificats com desviats. D'aquesta manera, considerant que cap estil de conducta conté en si mateix la qualitat de desviat, tipus iguals o similars de comportament poden ser definits de manera diferent segons siguin les persones o les situacions específiques. L'etiquetatge de la desviació s'esdevé, per tant, una tasca selectiva subsumible en relacions de poder i dominació.

En el cas dels nous moviments religiosos, cal dir que tenen moltes similituds estructurals i organitzatives entre ells i amb d'altres cosos religiosos establerts o majoritaris. De fet, elements diversos de lideratge i jerarquia, disposició estamental, supervisió i gestió institucionals, prèdica i evangelització, assumptió de la possessió del monopoli de la fe vertadera i universal, ideologia conservadora, patrimoni i ostentació, o variants d'estil de vida comunal i ascètic, entre d'altres, tenen força simetria en la majoria de sistemes religiosos amb independència del grau de legitimació o prestigi en un determinat context sociocultural. Tot i així, fent referència al caràcter específic dels cultes, semblen precisament aquests paral·lelismes els principals responsables de les mostres de preocupació en amplis sectors socioinstitucionals, aquells que tenen un paper clau en el manteniment i en la reproducció del quadrant normatiu i valoratiu general i el salvaguarden de qualsevol intent de suplantació. En aquest sentit, els trets distintius de la "potència cùltica" del començament: el carisma i l'autoritat, l'ímpetu de la primera generació, el fervor espiritual i la forta aprehensió del dogma com a producte del "gran descobriment", no tardaran a ser traslladats al terreny de la violència i la patologia segons l'aplicació de l'estereotip negatiu, al descrèdit global i al control social. Com afirmava Goffman:

La estigmatización de aquellos que presentan malos antecedentes morales puede funcionar como medio de control social formal; la estigmatización de aquellos que pertenecen a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos funciona como un medio para eliminar a estas minorías de las diversas vías de la competencia (1989: 161).

A partir d'ací, la presència en l'àmbit explícit i implícit d'estructures més o menys exclusivistes, intransigents o reaccionàries a l'adaptació dependrà tant d'aquesta pressió externa rival com del sistema ideològic del culte, dinàmic i canviant segons les expectatives i les opcions disponibles que ofereixi l'entorn d'expansió amb el pas del temps i les seves possibilitats. Així, en una solució adaptativa plena, pot produir-se l'abandó del camp de competència per adoptar alternatives que poden ser d'inclusió en el sistema sociocultural quan aquestes últimes suposen unes noves relacions o un nou camp de competència que reporta beneficis superiors als que atorga la solució marginal (San Román, 1991).

En aquest marc general i en relació directa amb l'estratègia anticulte, s'insereix la construcció i la propagació de la imatge social dominant a l'entorn dels nous moviments religiosos. En efecte, d'ençà l'holocaust de Jonestown<sup>68</sup>, la reacció social contra els cultes ha estat fonamentalment determinada per la imatge que d'aquests grups s'ha projectat des dels mitjans de comunicació social, gairebé sempre en un to mancat d'objectivitat i fortament carregat de sensacionalisme. El resultat d'això fou el descrèdit i l'estigmatització sistemàtica dels nous moviments religiosos, que han vist limitades substancialment les seves possibilitats d'expansió i de presentació pública.

És cert que hi ha hagut fonts informatives o periodístiques més "especialitzades" que no pas d'altres en la difusió d'aquest missatge desqualificador i en la selecció de la mostra escollida. Però, en tot cas, els grups considerats més perillosos i més castigats per la crítica internacional han estat La Misión de la Luz Divina, del guru Maharaj Ji; Nens de Déu o Família de l'Amor, de David Berg o Moisés David; l'Església de la Unificació (Moon), liderada per Sun Myung Moon; l'Església de la Cienciologia, de L. Ron Hubbard, i el mateix moviment Hare Krisna. A Espanya, la controvèrsia s'ha fet extensible particularment a Edelweis, dirigit per Eduardo González Arenas i ja desarticulat; al Centro Esotérico de Investigaciones (CEIS) liderat per Vicente Lapiedra, i als Nens de Déu, que entraren a Espanya a finals dels anys setanta i, igual que CEIS, s'han vist implicats en afers judicials de força ressonància periodística<sup>69</sup>.

Del dit fins ara se'n desprèn, doncs, que la comprensió de la reacció pública envers les minories religioses i Hare Krisna en particular, ha d'emmarcar-se en el context de la construcció d'una determinada imatge social sobre el sectarisme i el cultisme, en la que els patrons dominants són el perill i l'amenaça que els nous moviments religiosos representen per a la societat i les institucions establertes. En línies generals, aquesta sensació de perill i inseguretats ens remetria, d'una banda, a aquells *poders de la contaminació* esmentats per Douglas (1991), que fan referència a un tipus especial d'amenaça sinònima a la liminalitat dirigida als fonaments mateixos dels esquemes culturals i les cosmovisions:

---

<sup>68</sup> Com és ben sabut, ens referim al suïcidi massiu, l'any 1978 a la Guyana, dels membres del Templo del Pueblo liderats per Jim Jones.

<sup>69</sup> Alguns articles en què es pot trobar informació són: *El País*, 21-VII-84 (CEIS); *La Vanguardia*, 22-IX-91; *El País*, 23-IX-91; *La Vanguardia*, 23-X-91 (Edelweis); *El Periodico*, 2-7-93 (Nens de Déu).



[...] que son inherentes a la estructura de las ideas mismas y que castigan la ruptura simbólica de aquello que debe estar unido o al ayuntamiento de aquello que debe mantenerse separado. De ello se sigue que la contaminación constituye un tipo de peligro que no suele ocurrir, salvo allí donde las líneas de la estructura, cósmica o social, se definen claramente (*op. cit.*, 131).

I d'una altra banda, al *procés de victimització* de l'individu el comportament del qual és considerat desviat i se situa més enllà del seu control:

L'un des secrets de l'insécurité -secret qui'l faudra percer- tient dans sa capacité a désigner comme victimes tous ceux qu'elle touche, en particulier parce que qu'au plan imaginaire, virtualité et réalité sont indissociables. Or un tel mécanisme de potentialisation est paradoxalement renforcé de tout ce qui -venant du pouvoir, des organisations sociales et économiques, ou de la protection privée- actualise la menace en s'efforçant de la conjurer. En définitive il est permis de se demander si une telle politique ne représenterait pas la prise en charge par l'Etat d'un processus social par lequel l'insécurité viendrait fonder un statut de victime (Ackermann; Dulong; Jeudi, 1983: 13).

Serà, consegüentment, com diuen aquests autors, en el pla de les estructures de significació que dirigeixen aquests discursos d'actualització de l'amenaça on hom ha de desxifrar el fenomen de la inseguretat si vol comprendre'l en profunditat. Al cap i a la fi, darrere de les institucions hi ha tots els sistemes de valor que la cultura manté, i el codi, com a element simbòlic, és aquell que aguanta el sistema cultural en conjunt. No és el fet el que suporta la càrrega cultural sinó la seva codificació. Però, a més a més, el codi és l'element simbòlic de les formes de poder i control establertes pels grups que pretenen encarnar l'ideal social. D'ací que, analíticament, allò realment rellevant sigui la codificació dels fets per part dels grups encarregats de crear (i recrear) la simbologia cultural, ja que, en definitiva, és en el nivell de la codificació on s'enquadren les persones i on s'estableix el control social. Sens dubte, en el tema que ens ocupa, la incidència d'aitals grups ha estat fonamental; ens referim, com ja hem dit més amunt, als mitjans de comunicació. Aquests han tingut un paper cabdal en la construcció del *problema culte* i en la projecció i fixació de representacions negatives al voltant de les minories religioses no convencionals.

En efecte, els *mass media*, en qualitat de socialitzadors secundaris i en tant que portadors fonamentals d'ideologia, esdevenen agències decisives en la creació i propagació d'imatges culturals. És per això que cal destacar la seva quota de participació en la construcció de la realitat i dels propis problemes socials, d'una banda, reconeixent que amb la seva gran capacitat tecnològica i ideològica incideixen fortament sobre l'opinió pública, i, d'una altra, que aital capacitat inclou l'aptitud per seleccionar les notícies o els aspectes particulars d'aquestes que es volen difondre (Bergalli, 1993).

En aquesta línia, Jock Young (1987) desenvolupa l'anàlisi de l'anomenat "paradigma consensual" utilitzat pels mitjans de comunicació per comprendre els esdeveniments del món social. Aquest paradigma, que és consensual en les seves bases, escindeix el món dels normals, la majoria dotada de lliure arbitri, del món dels desviats, determinat per forces alienes al seu control. Segons aquest criteri, les realitats alienades, en tant que font de perill per al consens, són desvalorades i interpretades com a subhumanes pels mitjans de comunicació, els quals, en definitiva, ofereixen:

La representación consensual del mundo, en la cual las violaciones son consideradas atípicas y conforman el primer plano explícito de las noticias y son contrastadas con la mayoría hipertípica de la población (la cual forma el trasfondo implícito o menos conspicuo de la noticia). Así, la fórmula de la noticia es que ésta es aquello que es atípico en base a los criterios y expectativas del paradigma consensual. Lo que se ofrece a través de la lente consensual es la percepción de la normalidad y la anomalía [...] una interpretación de la realidad a través de la mediación ideológica del consenso (*op. cit.*, 62).

De forma similar, David Morley (1981) afirma que els *media* operen de tal manera que reforcen l'estructura ideològica, el contingut d'"allò que tots saben" respecte al nostre món social. I referint-se al seu doble efecte, afegeix:

[...] no sólo une a la audiencia un pseudo-consenso, sino que asimismo tiene un impacto real sobre el desviado. La fantasía deviene realidad: la población movilizada por medio de la alarma social, reacciona duramente contra el desviado, alienándolo del cuerpo político en un proceso de ampliación de su desviación, que no obstante ser fantástica en su representación resulta real en sus consecuencias (Cf. Young, *op. cit.*, 68).

Vol dir, per tant, que la manipulació dels símbols pot ocasionar models diferents de percepció de la realitat, i així construir-la d'una manera determinada i no pas d'una altra a través de la difusió d'imatges i estereotips que tendiran a convertir el fet en problema social. És d'aquesta manera, com també determinades imatges culturals van configurant una certa percepció dels cultes. Es tracta, doncs, d'un problema social que es construeix, per un cantó, basant-se en processos sociopolítics a partir dels quals es genera el paradigma dominant de tipus repressiu criminalitzador, i per un altre, en la influència del model "medicalista" entorn del sectarisme i el cultisme organitzat.

Aquests processos de producció de la realitat, d'altra banda, ultrapassen els significats de les interaccions comunicatives de la vida quotidiana i s'endinsen en el terreny del conflicte social. Com ens diu Robert C. Ulin:

[...] las significaciones son siempre referenciales y por tanto pertenecen al proceso histórico [...]. La lógica de una situación no surge simplemente de la revisión de contenidos propositivos sino, por el contrario, del modo como las acciones y las interacciones se constituyen significativamente [...]. Esto dirige nuestra atención hacia el proceso histórico o las condiciones concretas de la autoconstitución humana. No es que la estructura sea una ficción, sino más bien que la estructura existe en la historia. El sistema debe su existencia al proceso; por tanto, debemos observar el proceso para descubrir las contradicciones sociales y las relaciones de poder que se ocultan en los significados de las interacciones comunicativas. La constitución de los símbolos y su significado, ya sea a través de la interacción social o en forma de textos, refleja siempre el carácter de las relaciones de poder en una formación social así como una tradición cultural históricamente específicas (1990: 173-176).

Aquest plantejament esta en la línia de Gouldner (1970), teòric que associa els processos de construcció de la realitat i de compliment dels principis morals amb les estructures de dominació i interès existents al cos social. Per això, en examinar els problemes que suposa el consens social, a més de la reacció social, cal considerar com la desviació és condicionada per l'estructura de poders i les institucions de la societat en general. Segons Taylor, Walton i Young:

[...] gran parte de la conducta desviada puede concebirse como una lucha, o reacción, contra (la) "represión normalizada", un quebrantamiento, por así decir, de las normas aceptadas, incuestionadas, investidas de poder y consideradas de sentido común. Entonces puede verse claramente que el resultado -la concepción cotidiana de lo que está bien, el mundo del sentido común en el que viven los normales y los desviados- ha sido condicionado por arraigadas posiciones del poder y el interés (*op. cit.*, 186).

Un món del sentit comú, intersubjectiu, els processos d'objectivació del qual estan força condicionats pel pes de la ideologia dominant:

[...] que el sentido común esté marcado por la ideología dominante, esto es, por la ideología de quienes son socialmente dominantes, parece bastante obvio. Es cierto que, por lo mismo que el sentido común no es nunca rigurosamente común, su coloración por la definición de la realidad que interesa a quienes dominan no será nunca universal ni absoluta; pero no es menos cierto que, sin necesidad de utilizar la policía, la élite dispone de medios mucho más sutiles e igualmente eficaces de imponer su definición de la realidad (aunque sea en pugna con otras definiciones alternativas) (Beltrán, 1991: 30).

Val a dir que la decodificació de les imatges projectades pels mitjans de comunicació escrits sobre els cultes i el moviment Hare Krisna posen de relleu els aspectes fins ara remarcats, i l'anàlisi ens revela que la presentació que aquests mitjans fan de la "realitat" gira entorn de cinc eixos fonamentals: a) la persona "víctima" de la secta que el "capta" representa la pèrdua social i la desatenció dels valors dominants transmesos per les instàncies tradicionals de socialització; b) la definició del perfil del sectari potencial se centra en criteris de vulnerabilitat emocional, i l'opció religiosa no convencional és desqualificada en termes de racionalisme secular i de desviació dels models ideals de carrera domèstica i ocupacional; c) la patologia de la secta i del sectari són explicades basant-se en la criminalitat institucional i en la persuasió coercitiva o rentat de cervell; d) s'ignora el sistema de creences i el context de significació de les pràctiques

espirituals dels grups religiosos minoritaris, tot emfasitzant, contràriament, les seves presumptes activitats delictives i els mecanismes de control mental que apliquen sobre els seus adherents, i e) la projecció pública d'una "foto fixa" de les sectes o cultes mitjançant la producció i reproducció insistent del discurs antisectari des de canals legitimats, familiaristes, psicològics o mèdics, i la demanda del control legislatiu d'aquests grups per part de l'Estat.

Segons la perspectiva dominant, els cultes inclouen lideratge autoritari, supressió del pensament racional, tècniques enganyoses de reclutament, control coercitiu de la ment, una estructura "totalística", aïllament de la societat convencional, separació de vincles previs i explotació dels membres del grup per part dels líders. Els seus adherents són en la majoria joves insegurs i idealistes que acaben sent víctimes de manipulacions sistemàtiques a través de sofisticades tècniques de control mental destinades a subvertir l'autonomia individual. La finalitat d'aquest grups "pseudoreligiosos" és aprofitar-se de la llibertat religiosa per maximitzar l'abundància i el poder dels seus líders megalòmans, i el perill més imminent és la destrucció de la personalitat d'aquells que s'hi adhereixen passivament; víctimes de la seva innocència i vulnerabilitat socioemocional cauen en un captiveri del qual han de ser alliberats abans que siguin irrecuperables per a la societat general. En resum, com apuntavem més amunt, els nous moviments religiosos són vistos com a multinacionals del crim i la patologia, i es tractarà de representar i publicar la desviació religiosa en termes de salut mental.

Primerament foren les famílies dels nous convertits les que s'organitzaren per combatre els cultes. A partir d'ací, i gradualment, emergeix la reacció institucional en sentit ampli, que inclou el govern, la família, l'església i els mitjans de comunicació. De fet, cada una d'aquestes institucions entra en camps de competència directa amb els nous moviments religiosos: l'estat i l'ordre normatiu que representa amb les aspiracions transformacionistes i alternatives de la majoria dels cultes; la família amb les metàfores de parentiu o familiars utilitzades en el si de les comunitats per part d'aquests moviments i el seu sentit cohesionador i socialitzador, i l'església per l'evident confrontació d'interessos religiosos quant a prestigi social i reconeixement espiritual i a processos d'adscripció i compromís. D'altra banda, la contribució dels mitjans de comunicació (en coalició amb l'optimistament anomenat periodisme d'investigació) als interessos d'aquestes institucions nuclears s'ha centrat essencialment en la sensacionalització sistemàtica d'elements parcials o esbiaixats i sovint fora de context, tot imprimint al teixit social la impressió

que el rentat de cervell, l'explotació i la criminalitat s'esdevenen un patró model exclusiu dels moviments religiosos no convencionals.

La ideologia del moviment anticulte, doncs, il·lustra bàsicament el compromís amb les institucions establertes i el seu sistema de valors. I d'acord amb això, tendeix a desprestigiar obertament les opcions religioses alternatives a les legitimades explicant l'afiliació i la permanència en aquestes a partir de criteris coercitius i de control mental. En efecte, les majors controvèrsies i al·legacions contra els cultes es refereixen a l'ús que fan de tècniques coercitives i de "rentat de cervell" per aconseguir conversos separant-los de les seves famílies i empresonant-los en estats psíquics patològics. Dit en altres paraules: els crítics més contundents han intentat definir els conflictes a l'entorn dels cultes com si constituïssin primàriament un problema de salut mental. Els defensors dels cultes, per la seva banda, han argumentat que, en realitat, el que s'ha fet és una transvaluació arbitrària i descontextualitzada de creences i rituals esotèrics culturalment diferents. En relació amb l'arrel d'aquesta dialèctica al voltant dels nous moviments religiosos, Thomas Robbins diu:

It is our view that the underlying situations which give rise to these conflicts have been distorted by the employment of a "medical model" -a way of perceiving new-age religions and their adherents that emphasizes physical and mental pathology. The attraction of this model lies in the way it articulates an "appropriate" attack on disfavored religions which disavows any intent to control beliefs. [...] we believe that this approach to cult issues has limited utility and, indeed, may seriously mislead (*op. cit.*, 8).

La medicalització de la conversió religiosa constitueix segurament el desenvolupament més significatiu en l'estratègia anticulte; tant és així que fins i tot podríem parlar de la construcció medicalitzada d'un conflicte social (Bromley, *op. cit.*). En realitat, l'anomenat "model mèdic"<sup>70</sup>, simbiòtic amb la imatge social dominant entorn del cultisme o sectarisme, és utilitzat en una forma que permet als opositors als cultes refusar qualsevol idea que representi que l'individu assumeix volítilment unes creences minoritàries, així com accentuar la necessitat de guarir condicions patològiques de caràcter involuntari. De fet, el *problema culte* es medicalitza

---

<sup>70</sup> González-Anleo (1990: 205) sintetitza l'ideari original d'aquest model de la manera següent: "Sólo personas débiles, extremadamente vulnerables y con predisposiciones patológicas pueden llegar a ser miembros de estas sectas. Y como ejemplo de estas patologías sociales se citan la pérdida de amigos, una mala socialización, un fracaso escolar, un "yo" subdesarrollado... No existen investigaciones que permitan corroborar empíricamente este modelo, muy popular en ciertos ambientes". Lògicament, les estratègies i les pautes discursives d'aquest model han evolucionat amb el pas del temps i amb la pròpia evolució paral·lela dels grups que el suscitaven, fent-se menys radicals, dilatant-se i traslladant progressivament el seu focus d'atenció des de les predisposicions individuals a la potència coercitiva de les organitzacions en qüestió.

a través de l'assumpció segons la qual els processos d'adoctrinament duts a terme pels cultes "renten el cervell" i, per tant, les conversions que en el seu si puguin produir-se disten molt de ser voluntàries o actives i d'escenificar un lliure exercici de religió. I d'ací la insistència en la necessitat de "rescatar" i contraindoctrinar les "víctimes dels cultes". A més, segons aquest model, l'anomenada "rehabilitació vocacional" ha d'incloure idealment, a banda de la teràpia individual, de grup, familiar, de xarxes socials, etc., la informació i l'ànim al jove "a explorar canals no destructius per satisfer el seu desig espiritual" (Kaslow i Sussman, 1982: 26).

D'aquesta manera, en un principi, els grups anticulte s'associen amb la controvertida pràctica de la "desprogramació" o de la contraindoctrinació intensiva dels convertits a nous moviments religiosos, els quals de vegades són tractats, fins i tot, en un context d'empresonament físic. Però cap a la meitat dels anys vuitanta el moviment anticulte sembla que experimenta un procés de "professionalització" en el qual la investigació i el paper de psicòlegs, psiquiatres i treballadors socials adquireixen cada vegada més importància. Com a conseqüència d'això, es produirà una creixent "moderació" del seu *modus operandi* i es farà més èmfasi en la desprogramació coercitiva (Díaz, *op. cit.*)<sup>71</sup>.

En qualsevol cas, el fet és que el desenvolupament del moviment anticulte ha tingut un fort impacte en els nous moviments religiosos contemporanis, entre ells i de forma destacada,

---

<sup>71</sup> Per a una evolució de la resposta anticulte, vegeu Robbins (1988). I pel que fa a la influència sobre el moviment Hare Krisna en particular, Bromley i Shinn (1989). Bromley distingeix tres estadis de desenvolupament de l'estratègia anticulte a Amèrica que també podrien aplicar-se a contextos més propers: el *formatiu*, l'*expansionista* i l'*institucional* o *professionalitzat*. El *formatiu* es correspon amb l'aparició del "problema culte" arran de l'emergència de nous moviments religiosos a finals dels anys seixanta i principis dels setanta. En ell, s'inicien els intents de recuperar els convertits als nous grups religiosos en un context en què les nocions de "rentat de cervell" i desprogramació comencen a configurar-se, de manera que es practiquen les primeres desprogramacions coercitives basant-se en el model de captivitat de l'afiliat individual a l'interior del culte. L'estadi *expansionista*, per la seva banda, significa un major desenvolupament de la ideologia anticulte i una solidificació dels seus vincles amb els professionals de la salut. En aquest cas, l'èmfasi es trasllada des de la coerció física a la manipulació mental o psicològica, fet que anima els anticultistes a ampliar la mostra de grups a considerar. L'estratègia legal associada a aquesta ideologia de la manipulació psíquica anirà dirigida a obtenir la custòdia dels afiliats als nous moviments religiosos per part dels seus pares o familiars; un cop aconseguida, els membres dels cultes seran desprogramats i aconsellats per orientadors mèdics anticulte que han d'abandonar definitivament els grups als quals pertanyen. Finalment, l'estadi de *professionalització* coincidirà amb la crisi de desenvolupament de molts nous moviments religiosos (Hare Krisna entre ells) i representa una major sofisticació organitzativa dels grups anticulte. Així, la desprogramació coercitiva fou desplaçada per la "sortida aconsellada", la qual evita l'estigma associat a les intervencions coercitives. D'altra banda, apareix una nova estratègia: un nou llenguatge que fa referència als desordres induïts pels cultes (desordre dissociatiu atípic), que poden donar-se en persones que han estat sotmeses a períodes de perllongada i intensa persuasió coercitiva. Sota aquest criteri, es crearan les bases clíniques a l'entorn de les conseqüències patològiques de la pertinença a un nou moviment religiós: l'explicació del "rentat de cervell" vincula el membre amb els desordres psíquics, atorga responsabilitat al grup abans que a l'individu i refusa qualsevol tipus d'afiliació voluntària.

ISKCON, tal com ho posa de manifest David G. Bromley al seu article "Hare Krishna and the Anti-Cult Movement":

The ACM's campaign had significant implications for the survival and development of Hare Krishna through its impact on such key movement resource mobilization processes as recruitment/defection, financial resource generation, public image management, and commitment to articulated movement goals rather than self-protection (*op. cit.*, 287).

També compartim la crítica de Shinn (1987) pel que fa a la informació esbiaixada i selectiva sovint utilitzada contra els cultes i contra ISKCON en particular:

Deprogrammed ex-members, angry parents, and antagonistic psychiatric professionals do not constitute a solid basis for acquiring a balanced truth. While the experience of ex-members should be considered when one is trying to understand the nature and dynamics of a group like ISKCON, such testimony should be considered the least reliable source -not the primary source- for an accurate description. Furthermore, those forcibly removed, deprogrammed ex-members who serve as the informants for most anticult presentations, represent only a minority of even this group (*op. cit.*, 171-172).

Resumint: els processos d'estigmatització i control social s'han destinat insistentment (i monodiscursivament) a remarcar el cultisme com un problema social agut que afecta la llibertat individual i la salut pública en general. En aquest context, un cop estimulada la reacció social negativa contra els cultes, el moviment Hare Krisna queda etiquetat com a secta destructiva i els membres són percebuts com individus desviats sense atributs de personalitat social implicats en dinàmiques patològiques que cal prevenir i resoldre. El resultat final de tot plegat no ha estat altre que el desplegament de processos d'exclusió i control social diversos que han afectat els criteris organitzatius del moviment i, per tant, la seva pròpia composició i evolució interna.

De tota manera, com també hem suggerit, val a dir que bona part de la imatge negativa del moviment Hare Krisna a Espanya, a banda dels estereotips i prejudicis culturals, dels excessos sensacionalistes i dels processos de marginació i control social, vingué determinada per actituds derivades del model organitzatiu típicament totalitari i voraç del començament. En aquest sentit, el moviment en la seva estructura original tenia tots els trets característics usualment atribuïts als cultes, entesos com a grups religiosos no convencionals estigmatitzats: a) lideratge autoritari i centralitzat al voltant d'una figura carismàtica; b) organització comunal i total; c) proselitisme agressiu; d) processos sistemàtics d'adoctrinament; d) desenvolupament recent o importació als Estats Units i e) clientela d'àmplia classe mitjana i jove (Robbins, *op. cit.*). Un marc general, doncs, d'estricta control social, en què els seus participants voluntaris experimentaven

normativament diversos mecanismes socials, psicològics i simbòlics de motivació destinats a enfortir la seva lleialtat i adhesió.

Ara bé, cal tenir en compte que mecanismes similars poden localitzar-se també sense massa dificultats en altres grups religiosos o sistemes socials amb independència del seu pes tradicional, prestigi o legitimació. De fet, àdhuc des d'alguna perspectiva psicològica orientada a l'estudi de la persuasió coercitiva es reconeix que el conjunt de "tècniques" utilitzades pels cultes i per altres grups socials varia més en *grau* que o pas en *tipus* (Andersen, 1985; Rodríguez, 1992):

In distinguishing cults from other social systems, it is fundamental to recognize that all social groups make use of social influence tactics of one sort or another and exploit their members to some extent, if only minimally. Moreover, it may be that the most effective "mind control" exists in mundane aspects of human experience: The inner pressure to feel bonded to other people, the power of group norms to influence behavior, and the force of social rewards, such as smiles, praise, or a gentle touch (Andersen, *op. cit.*, 18).

Malgrat tot, també creiem que és justament en la intensitat d'aplicació, en la concentració, en la durada (Díaz, *op. cit.*) i, sobretot, en el *grau d'aprehensió subjectiva i de racionalització dels continguts ideològics i simbòlics subjacents dels programes motivacionals en una línia de radicalisme intransigent molt estricta*, on sembla ser que hom pot trobar matisos diferencials (en una determinada sincronia temporal) entre subuniversos religiosos o socials de significació. Així, encara que un ampli ventall de pràctiques religioses i processos socials poden ser etiquetats de "coercitius" (Robbins, 1985b) i que el totalisme ideològic, per definició, comprèn un seguit de trets que poden localitzar-se en contextos de "rentat de cervell" però no els estan confinats únicament (Lofland i Skonovd, 1983). No obstant això, com diuen aquests teòrics, no pot ignorar-se la possibilitat de coerció social-psicològica: les pressions interactives afectives i les pors resultants de preceptes teològics, així com restriccions físiques i amenaces, poden concebre's com si exercissin una funció coercitiva en determinats individus.

Per això, la diferència entre unes pràctiques i altres, entre uns processos i altres, i entre unes organitzacions religioses i altres, possiblement no residiria tant en l'àmbit de les significacions derivades de l'avidesa o voracitat comunitària institucional (tendents a generar l'encapsulament personal i ideològic en un sentit general), ans més aviat en els processos d'adoctrinament i assumpció simbòlica de signe maniqueista que segreguen sistemàticament les



excel·lències de l'*in-group* de les impropietats "malignes" de l'*out-group*, sovint associat al món dels mortals com un tot.

D'altra banda, és evident que la ja de per si difícil mesura d'aquell *grau* d'influència de diferents sistemes de motivació i control en la consciència individual i col·lectiva, es creua decisivament, en el pla empíric, amb la concrecció del model de conversió (voluntari, coercitiu o mixt) que hom atribueix a l'objecte d'estudi. Pel que fa al nostre cas particular, com veurem amb més detall al tercer punt d'aquest capítol, se segueix l'enfocament de *conversió voluntària-activa i evolutiva*; és a dir, el que postula un conjunt de *transformacions radicals de la identitat i de l'individu* (Robbins, 1988) que neixen i creixen segons la voluntat i el rol actiu del subjecte i s'organitzen en una seqüència de desenvolupament que culmina en la integració definitiva en el grup. Una perspectiva, per tant, que si bé preveu un pes important dels mecanismes motivacionals externs sobre l'individu, no comparteix els plantejaments teòrics del model determinista del "rentat de cervell" i la persuasió coercitiva per explicar els processos d'identificació, conversió i compromís en la Consciència de Krisna.

## ***V. EL MOVIMENT HARE KRISNA A ESPANYA***

## V. EL MOVIMENT HARE KRISNA A ESPANYA

*¡Oh, tú, el mejor entre los Bharatas (Arjuna)!, cuatro clases de hombres piadosos comienzan a prestarme servicio devocional: el afligido, el que desea riquezas, el indagador y aquel que busca conocimiento acerca del Absoluto. Sri Krisna, Bhagavad-Gita, 7.16.*

El primer centre del moviment Hare Krisna a Espanya s'inaugura a Tiana (Barcelona) durant la Setmana Santa de l'any 1975, en una torre cedida als devots per un grup d'artistes simpatitzants del grup. La comunitat de Tiana és dirigida per un devot espanyol que ha conegut el moviment a França i que s'ha traslladat a aquesta població barcelonina junt amb la seva esposa, dos membres sud-americans i un de francès. En aquella època, l'organització i la gestió del centre són molt elementals i espontànies, i els ingressos provenen bàsicament de la distribució porta a porta de pamflets propagandístics a canvi de donatius. Un dels devots espanyols més antics recorda:

Éramos cuatro que solíamos salir. Cuando regresábamos entregábamos el dinero al director del centro y él lo administraba pues para comprar la comida... Entonces, ahorramos un poco de dinero, nos compramos una furgoneta de cuarta o quinta mano y entonces empezamos a hacer lo que es un equipo viajero. Empezamos pues por la costa... y hasta Andalucía pues íbamos bajando. Y ahí, pues era lo mismo, sólo que itinerante ¿no? Ahí teníamos un... en el equipo había lo que era el cocinero, entonces éste se ocupaba pues de la cocina, de las compras, lavar la ropa, de todos estos menesteres, y los demás pues salíamos a distribuir libros. Y bueno, después de esto es cuando ya nos fuimos a Francia porque la situación era ya demasiado pesada. Como todavía no estaba legalizado era un constante asedio por parte de la guardia civil, la policía... algo constante. Yo recuerdo, salíamos de aquí a las Ramblas a cantar por la calle y siempre acabábamos en la comisaría. Y así constantemente. Y al centro también la guardia civil... '¡venga, las drogas!', y hacían unos registros para encontrar las drogas... cosas así constantemente (Pragapati: 10-V-96).

Aquesta pressió policial fa que els primers devots es vegin obligats a exiliar-se durant tot l'any 1976. Però amb el pas del règim franquista a la democràcia arriba la legalització del grup. El 31 de juliol de 1976 concretament, els Hare Krisna aconseguen legalitzar els seus estatuts com Associació per a la Consciència de Krisna en el Registre d'entitats religioses del Ministeri de Justícia. Aquell mateix estiu, els devots obren un centre nou en un petit pis al carrer Princesa de Barcelona. Després d'uns mesos, es traslladen al carrer del Reg, on el grup inicia un programa d'àpats que atreu cada dia força gent i afavoreix el reclutament de nous membres. L'administració dels fons obtinguts de la distribució de pamflets informatius continua a càrrec

del director del centre i reverteix quasi íntegrament en l'esmentat programa de menjars i en l'autosubsistència de la comunitat.

Posteriorment, l'articulació dels primers equips de distribució de literatura amb mobilitat peninsular de la mà del secretari regional Somaka Swami significà l'inici d'una major professionalització organitzativa, que adoptarà finalment la forma d'un sistema de màrqueting destinat a l'obtenció intensiva de fons amb la figura de Bhagavan, el guru i líder espiritual carismàtic de l'Europa meridional durant la primera meitat dels vuitanta.

A Madrid, durant els anys 1976 i 1977, s'obren centres als carrers Antonio Acuña i Galileo. I a Barcelona, a finals del 77, se n'inaugura un altre al carrer Pintor Fortuny que coexisteix durant un temps amb el del carrer del Reg. Després aquest últim es deixa, i a principis dels vuitanta seguiran els centres de Quatre Camins i l'encara actual del carrer de la Vinya. Coetàniament a aquests dos, a Madrid s'inauguraran per aquest ordre els temples dels carrers Arturo Soria, Velázquez, Tutor, i finalment, Espíritu Santo, obert al públic l'any 1994.

A finals de l'any 1979 el grup compra la finca Santa Clara de Brihuega, a la província de Guadalajara, i hi estableix la granja agrícola Nueva Vrajamandala, que es converteix en el projecte principal de l'associació a Espanya. Al voltant d'una organització aleshores ja molt més formal i centralitzada, a Nueva Vrajamandala s'inicia un curs estructurat d'iniciació al *bhakti-  
ioga* i els novicis són posteriorment destinats als altres centres peninsulars o bé als equips viatgers de distribució de literatura. En aquest temps, Kesava Bharati substitueix en el càrrec a Somaka Swami i actua com a secretari regional per a Espanya des de l'inici dels vuitanta fins després de la deserció de Bhagavan, a finals del 86.

Actualment, junt a la granja de Brihuega i els precitats temples de Madrid i Barcelona als carrers Espíritu Santo i la Vinya respectivament, la comunitat Villa Varsana de Churriana (Màlaga) i el temple de Tenerife (c/ la Milagrosa) són els cinc centres espirituals de què disposa l'Associació per a la Consciència de Krisna a Espanya. D'altra banda, el moviment compta amb uns 150 membres iniciats entre devots de temple i de "comunitat" i uns 500 de congregació, xifres aproximades, ja que falta un cens centralitzat. L'edat mitjana dels devots oscil·la entre els 35 i 40 anys i es reparteixen en una proporció també aproximada de dos terços d'homes per un de dones.

La trajectòria demogràfica de Nueva Vrajamandala s'ha mantingut des de la meitat dels vuitanta entre 40 i 50 persones, la majoria de nacionalitat espanyola. La finca, ubicada en plena Alcarria, té un total de 308 hectàrees de terreny i és travessada en diagonal per les aigües del riu Tajuña. Els edificis principals ocupen el centre de l'extensió on hi ha el temple, les habitacions de devots i devotes cèlibes separadament, la cuina, la biblioteca i la resta de dependències comunitàries. Les cases dels devots casats es distribueixen en un radi proper al voltant d'aquest nucli. El propòsit, des d'un principi, ha estat convertir Nueva Vrajamandala en una comunitat vèdica autosuficient i en el centre espiritual genuí de la Consciència de Krisna a Espanya.

A tall de resum introductori, en la història del moviment Hare Krisna a Espanya hom distingeix tres períodes principals: un primer període comprès entre els anys 1975 i 1979, en el qual els Hare Krisna cerquen l'assentament a la Península i la creació d'una infraestructura que els permeti obrir centres permanents a Espanya. Hi predomina l'inclusivisme no selectiu pel que fa al reclutament i la promoció del creixement per sobre de qualsevol altra disposició organitzativa. Un segon període entre els anys 1979 i 1986, en què la direcció espiritual de Nueva Vrajamandala i dels centres de Barcelona i Madrid va a càrrec de devots americans i es tradueix en formes organitzatives pròpies d'una institució total basada en la vida comunal i en l'exclusivisme. És un moment en què d'entre els membres espanyols gairebé no n'hi ha cap de casat i l'ocupació fonamental és la distribució intensiva de literatura amb l'objectiu de recollir els fons necessaris per desenvolupar el moviment a la Península. Entre els anys 1985 i 1986 hi ha molts enllaços matrimonials, fet que suposa una menor dedicació a la prèdica en favor d'un aprofundiment major en la vida comunitària a través de la creació de famílies. La caiguda espiritual de Bhagavan i la reestructuració organitzativa del moviment a escala mundial fan que a partir de 1986 i pràcticament fins a l'actualitat s'obri una nova etapa, caracteritzada per una descentralització burocràtica i administrativa major i la relaxació del lideratge i l'autoritat carismàtica del guru iniciador. Així mateix, disminueixen els compromisos amb el temple dels nous nuclis familiars i s'inicia una tendència a la baixa de devots de temple o cèlibes a costa de l'increment dels de "comunitat" o marginals i del creixement de la congregació a través dels centres de reunió *nama-hatta*.

Tot seguit, a fi d'emmarcar i contextualitzar els canvis organitzatius experimentats pel moviment Hare Krisna al llarg dels anys, ens proposem fer una introducció teòrica general prèvia sobre el procés d'adaptació religiosa des del sectarisme al denominacionalisme, tot revisant les

diverses teories sobre aquest tema i precisant el plantejament aplicat al cas que ens ocupa. A continuació, entrarem amb més detall en l'evolució social i històrica pròpiament dita de l'Associació per a la Consciència de Krisna a Espanya, per passar, finalment, a l'estudi etnogràfic específic de la comunitat Nueva Vrajamandala, de la qual tractarem els aspectes organitzatius i d'estil de vida, econòmics, ideològics, religiosos, iniciàtics i socialitzadors.

### 5.1. Preàmbul: l'adaptació religiosa des del sectarisme al denominacionalisme

Seguint la distinció original de Max Weber entre *església* i *secta* a l'obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), un dels seus deixebles, Ernst Troeltsch (1912), fou el primer gran teòric a operativitzar ambdues grans variants d'organització religiosa. En el context del cristianisme, Troeltsch les utilitzà com a *tipus ideals*<sup>72</sup> en relació dicotòmica: l'Església, com a tipus sociològic inclusiu, asserenat, transigent, formalment organitzat, conciliatori amb el món i constituït per membres d'estatus *adscrit*, és a dir, aquell que s'incorpora per naixement i és solemnitzat a través del ritus baptismal; i la secta com a model oposat a l'eclesiàstic, de caràcter *adquirit* o voluntari, exclusiu, entusiasta, vinculatiu, poc organitzat i d'actitud indiferent o desafiant respecte al món. L'historiador i sociòleg alemany veia la història de la primitiva Església com un procés d'acomodació gradual d'ambdues tendències que considerava contradictòries però alhora complementàries i expressió genuïna dels valors continguts al Nou Testament. Però a aquestes dues categories hi afegiria encara una tercera, el *misticisme*, o sia, aquella espontaneïtat religiosa que no es manifesta ni en el compromís ni en la dissidència i en què l'accent es posa en l'individu aïllat i en la importància de la llibertat per a l'intercanvi d'idees (Cf. Díaz, 1994)<sup>73</sup>.

La tradició cristiana, segons Troeltsch, oscil·là entre els dos primers models ideals fins als segles XII-XIII, període a partir del qual, amb el triomf de la reforma gregoriana, es produí una escisió permanent en la qual l'organització tipus església s'imposa sobre la seva contrària.

---

<sup>72</sup> Per a un estudi aprofundit del pensament de Weber que inclou l'explicació de la teoria de l'"ideal tipus", vegeu Freund (1986).

<sup>73</sup> Sobre el conjunt de l'obra de Troeltsch, hom pot consultar O'Dea (1977b).

I com a conseqüència, diferents moviments sectaris comencen a aparèixer en oposició al monopolisme eclesiàstic (Cf. Prat, 1994)<sup>74</sup>.

Max Weber i Ernst Troelsch, doncs, veieren el cristianisme com una manifestació d'una dialèctica interna entre sectes i Església, la lluita entre la protesta i el conformisme, entre l'espontaneïtat i l'institucionalisme (Wilson, 1969). No obstant això, les línies divisòries entre aquests dos *tipus ideals* acostumen a ser molt difícils d'establir i sovint un mateix grup o cos religiós pot bascular entre un tipus i l'altre. En realitat, el contrast entre l'església i la secta es descriu més aviat en termes històrics, puix són molts els moviments religiosos que comencen com a secta minoritària i progressivament es desenvolupen envers estructures eclesiàstiques de més organització formal.

Així, segons el model clàssic de la institucionalització, l'encapsulament i l'esperit reformista, innovador i entusiasta que caracteritza molts moviments en el començament, tendeix a atenuar-se amb el pas del temps com a resultat d'un procés de *rutinització del carisma* (Weber, 1968; 1979)<sup>75</sup>. Des d'aquesta perspectiva, el fet de guanyar membres, prosperar econòmicament i adquirir poder dins la societat, fa que molts moviments experimentin un conjunt de canvis en l'estructura i en la ideologia (en el sentit de programa d'acció) que els condueix a la institucionalització. Vol dir, per tant, que han guanyat estabilitat interna, han aconseguit

---

<sup>74</sup> Aquesta reforma del cristianisme, impulsada per Ildebrando (papa Gregori VII entre 1073 i 1085), cercava la restauració de tot l'orbe eclesiàstic entorn del poder de la Santa Seu i significà la lluita del pontificat en diversos fronts: contra la prepotència imperial, contra la investidura laica (sobretot si hi havia mediació d'algun tipus de tracte financer o *simonia*), contra la vida marital dels clergues (*nicolaïsme*) i, en definitiva, a l'hora de definir el pontificat romà com a única autoritat eclesiàstica de rang universal. De forma paral·lela, l'aparició de diferents moviments herètics i heterodoxos respongué, fonamentalment, als esforços realitzats per millorar i aprofundir la fe i la pràctica cristianes a partir de mitjans del segle XI. Fins a finals del segle XII, la tolerància o els intents de reabsorció d'aquests moviments per part de l'Església dominaren sobre les persecucions. Però el rigor en el control i la repressió va créixer des de començaments del segle XIII, just a mesura que les heretgies anaven guanyant acceptació i s'enfrontaven al dret pontifici a fixar el dogma, la disciplina i l'organització eclesial de la cristiandat occidental. Un resum històric d'aquests processos es pot trobar a l'obra general de Ladero (1987). Tanmateix, per a una història de l'Església a finals de l'edat mitjana que inclou el tractament de les principals heretgies, vegeu Rapp (1973).

<sup>75</sup> El concepte de "carisma" de Weber s'inscriu en el marc de l'anomenada *dominació carismàtica*, la qual, en la pretensió de legitimitat, s'oposa tant a la dominació racional, especialment la burocràtica, com a la tradicional, especialment la patriarcal i patrimonial o estamental, i es defineix com aquella qualitat "que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechizeros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder" (1979:193).

legitimació social i tendeixen a acostar-se o alinear-se als esquemes socials dominants a través de processos adaptatius de distinta mena.

Aquest paradigma teòric parteix de la idea que l'emotivitat inicial generada pel líder carismàtic i la revelació que porta difícilment pot mantenir-se, sobretot després de la seva mort. Per consegüent, els moviments tendeixen a experimentar, d'una banda, un creixent acomodament social i una progressiva conformitat general envers les institucions establertes, i d'altra, un desplaçament de fites i un augment de la preocupació pel manteniment organitzatiu que deriva en burocratització (Cf. Rochford, 1985). Una carrera, en suma, de legalització o tradicionalització que fou explicada per Weber en els termes següents:

Sólo en las etapas iniciales y mientras el jefe carismático actúa de un modo completamente ajeno a la organización social diaria, es posible para sus secuaces vivir en forma comunista en una comunidad de la fe y el entusiasmo, por donaciones, "botín" o adquisición esporádica. Sólo los individuos del pequeño grupo de discípulos y secuaces entusiastas están dispuestos a consagrar sus vidas de un modo puramente idealista a su vocación. La gran mayoría de discípulos y secuaces, a la larga, 'harán su modo de vida' de su 'vocación' también en un sentido material. En realidad, tiene que ser así, si el movimiento no se va a desintegrar.

En consecuencia, la rutinización del carisma asume también las formas de apropiación de poderes de control y de ventajas económicas por los secuaces o los discípulos, y de reglamentación del reclutamiento de esos grupos (1968: 60-61).

Seguint el mateix criteri, Victor Turner (1992) parla també de la transformació gradual de les *communitas espontànies* bé en estructura institucionalitzada, bé en rutina, sovint en forma d'un ritual "estereotipat i selectiu". I més concretament, referint-se a la qualitat liminal dels moviments religiosos entusiastes "apareguts per substituir els models d'organització social tradicionals", diu:

La religión y el ritual, como todos saben, a menudo sostienen la legitimidad de los sistemas social y político o aportan símbolos con los que se expresa ritualmente esta legitimidad; así que, cuando la legitimidad de las relaciones sociales cardinales se impugna, el sistema simbólico ritual, que intenta reforzar estas relaciones, ya no convence. Es en este limbo de la estructura que los movimientos religiosos, guiados por profetas carismáticos, reafirman poderosamente los valores de la *communitas*; a menudo lo hacen de manera extrema y antinómica (*op. cit.*, 528-529).

Posteriorment a Weber i Troelsch, foren els estudis de Richard Niebuhr (1929) i Liston Pope (1942) els que delinearen el procés concret segons el qual les sectes tendeixen a acomodar-se a la cultura secular i pactar amb les seves institucions. Segons els autors, a la mentalitat de protesta i d'oposició activa del període fundacional de la secta, li seguirà una acceptació gradual de l'entorn que la portarà a integrar-se finalment dins l'ordre establert i la societat en general. En aquest sentit, l'arribada de la segona generació, l'adaptació a unes condicions de vida



determinades, l'augment de la prosperitat col·lectiva i el propi pas del temps, s'esmentaran com a factors contribuents a la transformació de la secta en una entitat sociològica institucionalitzada que es compromet amb el món o hi pacta, és a dir, en *denominació* (Cf. O'Dea, 1977a). En efecte, segons Niebuhr hi havia una relació dinàmica entre sectes i denominacions establertes en virtut de la qual s'esperava que tota secta supervivent evolucionés fins a convertir-se en una denominació (Cf. Wilson, *op. cit.*). Per ell, doncs, a diferència de l'Església, la denominació no té pretensions universals i convida a una expressió religiosa pròpia de respectables classes mitjanes. A més, a diferència de la secta, té una funció ministerial especialitzada i, com hem dit, admet el compromís amb el món (Cf. Díaz, *op. cit.*).

No obstant això, autors com J. Milton Yinger (1946) i Bryan Wilson (1959; 1961) ben aviat van demostrar que no totes les sectes experimenten aquest procés d'adaptació i perden el seu esperit militant i aïllacionista, ans moltes aconsegueixen mantenir-se com a *sectes establertes* en oposició frontal a la societat secular i els valors dominants. D'ací que, segons el mateix Wilson, el fet que les sectes es transformin eventualment en denominacions o bé conservin llur caràcter original dependrà en bona mesura tant de la doctrina específica i de l'estructura interna com de les circumstàncies externes:

Es patente, pues, que aunque las sectas no sigan necesariamente una senda de desarrollo predeterminada, no son, sin embargo, comunidades estáticas a las que en nada afecta su propia existencia en el tiempo o las influencias de la sociedad exterior. A veces esa sociedad exterior puede precipitar determinadas respuestas sectarias, en el sentido de obligar a una secta a abandonar una determinada posición sectaria, o induciendo a la secta a regresar a una más acentuada separación del mundo. Los dos procesos pueden incluso ocurrir simultáneamente, y a partir de circunstancias bastante similares (1969: 204).

Tot seguit, després de reformular la teoria de Niebuhr en relació amb el desenvolupament de les sectes i els orígens del denominacionalisme, resumeix les característiques distintives de la denominació de la forma següent:

La denominación es voluntaria, pero no excluyente. Admite nuevos miembros sin exigir pruebas de méritos, casi simplemente sobre la base de una afirmación formal de creencia y de voluntad de adhesión. No pretende un monopolio exclusivo de la verdad religiosa, y está dispuesta a ocupar un lugar entre otras organizaciones religiosas, y con frecuencia a cooperar con éstas en asuntos de interés común. Está dispuesta a aceptar cierta medida de especialización religiosa, un clero profesional y unas agencias ejecutivas de dedicación exclusiva. Puede poner cierto énfasis en la participación del laicado, como un eco de su pasado sectario, pero puede también haber desarrollado una considerable burocracia, incluso en aquellos casos en que se ha comprometido a respetar la autonomía de las congregaciones locales.

La denominación ya no pone el acento en la hostilidad al mundo, sino que acepta en considerable medida los valores de la sociedad exterior, sin más que algunos puntos marginales de diferencia y

ciertas demandas, no muy intensas, de normas diferentes y más elevadas para sus propios miembros (1969: 208-209).

Segons Wilson, no és realista pensar que la denominació sigui simplement una etapa intermèdia entre la secta i l'església, ans més aviat el denominacionalisme consisteix essencialment en la creació de circumstàncies històriques específiques i esdevé una forma significativa d'organització religiosa en aquelles condicions en què la tolerància s'estén a les sectes. D'aquesta manera, si la tolerància és una condició per a la aparició de les denominacions, l'altre requisit és la mobilitat social de les sectes en el sentit d'acceptar la societat, els valors seculars i els mitjans institucionals per assolir-los.

Així doncs, d'acord amb aquesta perspectiva, tindríem que les relacions entre secta, església i denominació es donen fonamentalment de manera dialèctica i estan sotmeses a variacions històriques. No cal dir que això representa assumir una gran fluctuació temporal, contextual i conjuntural dels diversos casos empírics, fet que dificulta en bona mesura l'anàlisi i la precisió científica. D'altra banda, moltes de les característiques tradicionalment associades a les sectes tals com l'associacionisme voluntari, l'exclusivisme, el trencament o la tensió respecte a l'entorn, la intransigència doctrinal o l'exigència als seus membres de total lleialtat i solidaritat, entre d'altres, poden ser vàlides sobretot si es tracta de sectes cristianes, però fins i tot en aquestes hom no les troba sempre ni en totes<sup>76</sup>. A més a més, la noció de secta està relativament i estretament lligada a un ambient sociocultural determinat i, per tant, lluny de constituir-se en quelcom absolut, la noció varia segons els contextos culturals, religiosos o nacionals (Mayer, 1990). En aquest sentit, és prou evident que la rigidesa de la tipologia clàssica *església/secta* no respon a les necessitats empíriques i teòriques contemporànies, les quals han de tractar amb la diversitat afegida pels nous moviments religiosos que venen desenvolupant-se a Occident des de fa una trentena d'anys:

Los orígenes y las orientaciones de la mayoría de ellos son no cristianos y con frecuencia no occidentales. A penas tendrían pues sentido el quererlos medir por el rasero del cristianismo; tampoco podemos aplicarles las definiciones clásicas basadas en la dicotomía Iglesia/sectas, estrechamente ligada al contexto cristiano. Parece también impropio el tratar de agrupar estos movimientos en una categoría única. La variedad de sus fuentes culturales y religiosas es extrema, algunas de sus raíces se remontan a antiguas tradiciones (los devotos de Krishna, por ejemplo), mientras otros constituyen fenómenos de reciente innovación religiosa (los grupos "de platillos volantes" son de este género) (Mayer, *op. cit.*, 12).

---

<sup>76</sup> Una primera exposició de les característiques definidores de les sectes, així com una classificació dels diferents tipus, es pot trobar a Wilson (1970). Per a una caracterització més actual, vegeu, per exemple, el mateix Wilson (1990).

Un cop feta aquesta breu introducció general, hem de dir que l'esquema teòric específic que ací apliquem al cas del moviment Hare Krisna es fonamenta en el *continuum* postulat per Johnson (1963) i reprès per Stark i Bainbridge (1979), dissenyat per representar el grau en què un grup religiós roman en estat de tensió amb el seu entorn sociocultural. Al llarg d'aquest *continuum*, sectes d'una banda i esglésies de l'altra queden situades simbòlicament als dos extrems d'un eix de variació que permet classificar i ordenar de forma flexible els diversos casos empírics i hipotètics objecte d'estudi: les primeres, al pol de més tensió respecte a la societat secular i els seus valors; les segones, juntament amb les institucions religioses legitimades, al pol de més baixa tensió o identificat amb l'entorn sociocultural. I entre un i altre extrem, un ampli ventall de possibilitats de localització i orientació variables segons la dinàmica evolutiva de les organitzacions o institucions en qüestió.

En efecte, l'eix de variació de Johnson permet categoritzar la direcció presa pels moviments religiosos, de manera que el grau de tensió que experimenten es pot mesurar empíricament i sense ambigüitats. Així, quan aquests moviments es desplacen cap al pol de menor tensió amb el seu entorn sociocultural s'anomenen *moviments església*, si bé un grup pot persistir com a secta durant força temps de mobilitat en direcció eclesiàstica; pel contrari, el trànsit envers el pol d'alta tensió els convertirà en *moviments secta*. Stark i Bainbridge, a més, conclouen que el grau de tensió amb l'entorn equivaldria a la desviació subcultural, en la qual les relacions entre el grup situat en tensió elevada i la societat general estaria marcada per la dissemblança, l'antagonisme i la separació, tres aspectes integrats però diferenciats de desviació. D'altra banda, en relació amb l'activisme i propòsit general dels moviments religiosos, afirmen:

[...] religious movements are social movements that wish to cause or prevent change in a system of beliefs, values, symbols, and practices concerned with providing supernaturally-based general compensators<sup>77</sup>. In a very general way it can be asserted that religious movements are organized groups wishing to become religious institutions. Such groups would like to become the dominant faith in their society, although they may make little effort to achieve this end if they are convinced their chances are too remote (*op. cit.*, 124).

---

<sup>77</sup> Els *compensadors* són definits pels autors com "postulats de recompensa basats en explicacions no fàcilment susceptibles d'avaluació inambigua" (120). En altres paraules: es refereixen a aquelles proposicions de premi fonamentades en l'esperança i la fe abans que en el coneixement, això és, només obtenibles sota condicions de verificació difícil. I en particular, els *compensadors generals* són substituïts de premis també molt generals, com podria ser la "salut", o d'amplis repertoris de premis, dels quals el "cel" seria un exemple. En definitiva, la teoria d'Stark i Bainbridge defineix la religió com "un sistema de compensadors generals basat en assumpcions sobrenaturals" (121).

El procés seguit pels *moviments església*, consegüentment, implicaria una *degradació d'intensitat tensional* respecte a l'entorn que, en concordança amb els postulats del paradigma clàssic de la institucionalització, els vehicularia progressivament des del sectarisme al denominacionalisme. Una transició sotmesa a la influència de condicionants interns i ambientals, inestable i no constant que sovint suposarà l'aparició intermitent de faccionalismes, sectarismes, nous reformadors carismàtics, cismes, etc., com queda a bastament il·lustrat en la història de diferents religions, moviments o ordes religiosos.

Així mateix, dues forces contraposades sembla que conflueixen a l'interior d'aquest probable cicle evolutiu: per un costat, la protesta que molts d'aitals col·lectius representen contra els significats convencionals o associats a la institucionalització religiosa, fet que els fa resistents a adoptar una actitud més conciliatòria amb el món o denominacionalista, i per un altre, el mateix procés de gradual tradicionalització que solen experimentar a conseqüència de la desaparició del líder carismàtic i la subsegüent renovació dels esquemes organitzatius i directius. A això caldria afegir-hi encara la influència de factors conjunturals d'expansió, de finances, de reclutament, etc., o de caire més estructural, és a dir, aquells que condicionen la resposta pública a la seva proposta religiosa i d'estil de vida o afecten llur reproducció com a tals, com és el cas del canvi generacional. Sigui com sigui, tot sembla indicar que la majoria de moviments religiosos, si pretenen esdevenir quelcom més que grups minúsculs, aïllats i submergits, han d'adaptar-se a les necessitats canviant d'aquells que poden arribar a acceptar-los o ja en són membres. Àdhuc en cas que s'institucionalitzi com a confessió majoritària o església, els requisits de l'organització i la incidència de forces exteriors a ella continuaran afectant inevitablement el seu sistema de creences i les seves pràctiques.

D'igual manera, de la resposta o seqüència de respostes a aquestes contingències per part dels grups religiosos, en dependrà, en última instància, la naturalesa de l'itinerari que emprenguin i la posició que eventualment ocupin dins l'eix de variació. De tota manera, val a dir que aquest cicle no és pas unidireccional, ans sovint les pressions de l'entorn poden fer readoptar a moltes esglésies institucionalitzades els comportaments "típicament" sectaris i intransigents dels seus orígens, sobretot quan els interessos que defensen entren en competència directa amb els d'altres organitzacions religioses *perifèriques-liminals-intersticials* situades a l'extrem "sectari" o també en moviment dins el *continuum*. A més d'això, encara que l'església representi la religió institucionalitzada i l'adaptació a la societat, d'ella en poden sorgir diferents grups i moviments

de protesta que van des de les esglésies reformades fins a la secta passant per grups independents. També poden aparèixer grups que es mantinguin dins de la institució original amb el propòsit d'influir-hi o reformar-la de diferents maneres (O'Dea, *op. cit.*). Altrament, pel que fa a les minories religioses de protesta contra l'univers simbòlic convencional o hegemònic, el camí recorregut en direcció al denominacionalisme, si es produeix, podrà ser més o menys llarg i difícilment estarà lliure de conflictes interns o externs fins que la sintonia amb la societat i els valors dominants es consolidi.

La naturalesa d'aquestes influències intestines i contextuals variarà segons les característiques particulars de cada moviment o organització religiosa i segons quines siguin les seves respostes a la dinàmica de canvi social i històric. Però, en qualsevol cas, el cert és que condicionen notablement els plans d'acció i les estratègies activades per aquests moviments o organitzacions per ampliar la credibilitat i guanyar nous adherents. I de forma indirecta, doncs, afecten els esforços dels qui en són membres compromesos tant per justificar i enfortir les seves esperances transformadores de l'ordre social com per assumir els possibles canvis en la pròpia ideologia i organització del moviment o afrontar les resistències externes que puguin suscitar les seves activitats. I és que, de fet, com hem vist en referir-nos al comportament de les estructures eclesiàstiques, a mesura que els moviments creixen i obtenen reconeixement, tendeixen a provocar tensions públiques i sorgeixen punts de fricció on abans hi havia consens (Heberle i Gusfield, 1977): és una prova més de la fragmentació socioinstitucional a les societats complexes i del conflicte social entre *subuniversos de significació* socialment autònoms (Berger i Luckmann, 1988) que lluiten per legitimar i preservar els respectius sistemes de representació i programes d'acció davant les definicions alternatives de la realitat.

## **5.2. Implantació i evolució sociohistòrica de l'Associació per a la Consciència de Krisna a Espanya**

Des que els primers devots arriben a Tiana (Barcelona) l'any 1975, els primers passos del moviment Hare Krisna a Espanya es caracteritzen per la naturalitat, l'entusiasme i el convenciment propi de la *communitas espontània* (Turner, 1988). En aquell temps, l'organització interna, poc formalitzada, es basa en la distribució de petits pamflets informatius i els fons

col·lectats són administrats pel director del centre a fi de cobrir les despeses bàsiques del grup<sup>78</sup>. En conjunt, es descriu com un període de molta naturalitat i innocència en què la força de la convicció i la fe semblen assegurar la subsistència, però, per contra, hi ha un cert desequilibri entre el sentiment i l'actitud pel que fa a la relació amb el públic. Així, alguns dels protagonistes recorden una evident falta de sensibilitat en el tracte amb la gent (producte de la forta segregació ideològica i simbòlica respecte a l'"exterior materialista") i un excessiu inclusivisme no selectiu com a principals motius detonants dels primers conflictes amb l'entorn. Sobre això, un dels nostres informants ens deia el següent<sup>79</sup>:

Tú descubres algo que para ti es muy beneficioso, entonces hay una etapa, la primera, en la que automáticamente crees que eso va a ser beneficioso para todo el mundo, y en tu deseo inocente de compartir esa maravilla con todo el mundo, pues a veces no comprendes como otra persona no puede beneficiarse de eso, si es maravilloso ¿no? Entonces, a veces inconscientemente insistes de una forma superior a lo que la otra persona desearía, y eso a veces crea conflictos [...] La falta de experiencia hacía que cuando alguien mostraba el más mínimo interés por algo, para nosotros ya era un miembro ¿no? Y claro, había personas que a lo mejor el interés que tenían era prácticamente nulo. A lo mejor, lo único que buscaban era venir con nosotros y comer gratuitamente o yo que sé ¿no?, o nos habían visto cantar por las Ramblas y se apuntaban pero sin tener un verdadero interés ¿no? Entonces claro, eso hizo que ingresaran en la comunidad muchos individuos cuyo interés era prácticamente desconocido, y esto creó también muchos problemas. Pero claro, fue todo motivado por eso, por la falta de experiencia. Nuestra propia falta de tacto, a veces, tratando con los demás y el aceptar de una forma excesivamente alegre a cualquier persona en la comunidad (Pragapati: 10-5-96).

Posteriorment a la legalització del grup amb l'arribada de la democràcia, comença la distribució de literatura pel carrer de forma simultània al sistema de porta a porta i es posa en marxa un programa d'àpats gratuïts que afavorirà en gran mesura el reclutament de nous membres, majoritàriament procedents dels ambients *hippy* i contracultural. Val a dir que el nombre d'incorporacions al moviment més important, i, per tant, la formació de la seva base social, es produeix entre els anys 1977 i 1978 i es distribueix entre els temples de Barcelona (c/ del Reg) i de Madrid (c/ Pintor Fortuny).

Un cop aconseguida la implantació a Espanya i fundada com a comunitat nuclear la granja agrícola Nueva Vrajamandala a Brihuega (Guadalajara) l'any 1979, fins al 1986 l'itinerari del moviment Hare Krisna a la Península estarà marcat fonamentalment per una organització comunitària que segueix els esquemes d'institució total (Goffman, 1988) i voraç (Coser, 1978),

---

<sup>78</sup> El primer centre urbà s'obrí a Barcelona al carrer Princesa l'estiu de 1976.

<sup>79</sup> Òbviament, les informacions orals que s'inclouen en aquest apartat estan subjectes a una relectura dels fets producte del pas del temps i de la pròpia evolució personal dels informants. Amb tot, si les exposem és perquè reflecteixen una neutralitat i una honestetat valorativa que no sembla diferir substancialment de la realitat.

basada en el carisma, en la distinció jeràrquica, en la intensitat i sistematització del servei, en la disciplina normativa, en la combinació de l'ascetisme monàstic i en l'emoció religiosa, en la forta cohesió comunal i en la segregació ideològica i simbòlica de la societat exterior. Pel que fa a l'aspecte doctrinal, hom infereix el predomini del dogmatisme, el fonamentalisme i el sectarisme espontani com a actituds simultànies vinculades a l'entusiasme i la tenacitat del començament, a la forta immersió personal en el nou estil de vida adoptat i a l'aprehensió radical del sistema de creences. En conjunt, un règim organitzatiu tancat que combina la disciplina i el cultiu espiritual amb un enèrgic programa de distribució de literatura (*sankirtana*), i que implica, en la majoria dels casos, la satisfacció social i religiosa dels seus participants, els quals veuen resoltes llurs perplexitats existencials i se senten deslliurats d'experiències angoixants o anòmiques prèvies i de convencionalismes culturals no compartits.

Una segona etapa, en definitiva, marcada pel lideratge carismàtic de Bhagavan, entorn al qual i la confiança col·lectiva que inspirava s'uneixen esforços i s'aconsegueix el floriment de l'associació a Espanya. Però al mateix temps, amb predomini d'una estructura organitzativa força absorbent i sectària:

Para formar parte de ese grupo tenías que estar definitivamente en la línea con ese grupo y en la línea del líder ¿no?, y como que no había mucha posibilidad de estar fuera de esa línea y al mismo tiempo ser aceptado por el grupo. Pero claro, esto, yo lo que creo es que lo que generó fue como una madurez un poco artificial por parte de los miembros, o sea, una madurez en el sentido de que había una responsabilidad, un deseo de trabajo, una entrega al trabajo que se estaba haciendo... y esto claro, de alguna forma, es un símbolo de responsabilidad ¿no?, cuando el individuo se entrega con energía y con fuerza a una tarea. Pero por otro lado, había como cierto sentimiento de negación de los sentimientos individuales, o sea, dijéramos que este entusiasmo colectivo por algo tapaba un poco los sentimientos individuales. Cuando una persona está en un grupo determinado, pues a veces anula un poco sus propios sentimientos debido a que el grupo te arrastra y te absorbe. Y como además la filosofía, básicamente, el hecho básico de la filosofía es trascender todas las influencias negativas de la energía material, pues de alguna forma todos estábamos pensando que estábamos trascendiendo, porque estábamos entregados a una labor que nos permitía no acordarnos de nuestros problemas personales. Y luego claro, con los años, pues hubo un entendimiento de que no había una trascendencia real de nuestros problemas personales, sino que el énfasis y aquel trabajo de equipo simplemente estaba tapándolos, que es muy distinto ¿no? (Pragapati: 10-5-96).

Un altre devot ens explicava aquesta qüestió a través de la seva pròpia experiència i evolució personal:

Al principio hubo como una experiencia espiritual muy fuerte, porque fue en poco tiempo y muy intensa y muy rápida ¿no?, por la práctica tan fuerte que... Pero al mismo tiempo pues eh... había cosas que había ahí en el corazón y apegos y cosas que... que no es que se habían ido, sino que se habían quedado muy muy al margen ¿comprendes? Pero luego cuando esa experiencia espiritual ya no se volvió tan fuerte y tal pues esas cosas se volvieron a manifestar ¿no?, cosas ahí todavía que hay. Eso fue por un lao, y otro aspecto que... es que cuando eso disminuyó pues te distes cuenta de que un poco esa

experiencia espiritual era real pero que al mismo tiempo había una inmadurez ahí, que se siente la necesidad a lo mejor de experimentar cosas fuera ¿no?, de ver cosas fuera y de tomar contacto más con la gente de esta sociedad. Y eso es lo que veo que en este tiempo pues ha habido una maduración en ese sentido ¿no? (Haridasa: 1-II-93).

A la base d'aquella orientació extremista i antinòmica hom hi pot trobar, sens dubte, un cert impuls genèric de "'fugida vers la radicalitat' a fi de consolidar en la vida quotidiana 'un' (que acostuma a ser *el*) 'règim de la veritat' sense possibilitat d'error, dubte, ambigüitat o discussió" (Duch, 1994: 155) i també, en part, un intent d'alliberar-se del jo individual, "de la pesada càrrega de la llibertat" (Fromm, 1993: 155) submergint-lo en una entitat superior absoluta i en un model simbòlic del món i la societat que permetria afrontar els problemes personals alhora que exterioritzar la protesta social (Burr, 1994)<sup>80</sup>. A més, pel que fa al model institucional d'ISKCON, pot ser significativa la idea de *conversió de l'anòmia* com aquell tipus de manifestació religiosa que conserva l'estil de la contracultura però en rebutja els elements immorals: la droga, l'ociositat, la promiscuïtat sexual... i que, originàriament, no es planteja com a objectiu la reintegració individual al "corrupte" món del lucre, la competitivitat i l'ambició, ans més aviat tendeix a crear comunitats separades (Pin, 1974).

En qualsevol cas, la majoria d'incorporacions al moviment Hare Krisna semblen descansar sobre un *desig personal de canvi ontològic* emergent de la insatisfacció general respecte als models a partir dels quals l'individu informa i conforma la seva identitat. Aquest desig es tradueix en la recerca d'una cosmovisió alternativa i d'un repertori de respostes adients a demandes indefinides d'algun tipus d'experiència pertinença socioreligiosa, i a la base hi ha l'ànim implícit de localitzar un espai comunitari associatiu cohesiu, acollidor i normatiu en què les imatges d'identitat desitjades cristal·litzin per complet, sense fissures. Al cap i a la fi, com afirma Joseph R. Gusfield en relació amb el contingut ideològic dels moviments en general:

Las doctrinas o creencias de cualquier movimiento social reflejan la situación única de los sectores sociales que forman su base. Tomadas en su conjunto, estas convicciones significan un paradigma de experiencias por el cual la ideología y el programa del movimiento pueden parecer razonables, justos y adecuados solo a un sector determinado de la sociedad, ya que este es el único que ha sufrido las experiencias que hacen que la ideología parezca a la vez relevante y válida (A: Heberle / Gusfield, 1977: 270).

---

<sup>80</sup> Segons l'autora, aquest model, d'orientació individualista, se centra en el principi teològic Hare Krisna "hom no és cos sinó una ànima espiritual" i expressa les relacions entre l'individu i la societat de forma dicotòmica a través de la simbologia de l'ànima i el cos, de manera que mentre l'ànima representa l'individu, el cos simbolitza la societat en què aquest projecta els seus problemes socials i existencials.



D'altra banda, com diria Angela Burr per al cas específic dels adherents a Hare Krisna:

It is not without significance that devotees have inverted the beliefs of their own society and have sought answers in its opposite extreme. Inversion, as is clear from the structural study of myth, is a form symbolic categorization frequently used by the human mind to emphasise and reconcile contradiction in the fabric of a culture and to stress the ideal. Inversion in fact provides the basis of ISKCON's belief system and institutional structure (*op. cit.*, 6-7).

De tota manera, i prescindint per ara del factor individual, des del nostre punt de vista la història americana del moviment Hare Krisna esdevé un referent fonamental per comprendre aquest període. En primer lloc, perquè el model d'assentament a Espanya enllaça directament amb les característiques evolutives generals d'ISKCON a Amèrica, bressol de l'associació i font d'origen de les seves directrius ideològiques i organitzatives mundials. I en segon lloc, perquè, en aquest darrer sentit, fou el lideratge americà el que durant els primers vuitanta marcava la pauta administrativa i espiritual de les comunitats espanyoles. Un lideratge de tipus carismàtic que seguia un guió d'autoritat ben precís, dirigit a assegurar la consistència de les polítiques de reclutament, finançament i organització general del moviment tant en l'àmbit nacional com internacional.

Així doncs, l'origen del nostre fil argumental se situa a Amèrica a finals dels setanta, quan, després de la mort del fundador i líder carismàtic l'any 1977, ISKCON experimenta una evolució gradual cap el denominacionalisme, centrada en una creixent burocratització administrativa i en una acomodació general de les seves orientacions de valor (Rochford, *op. cit.*). Ara bé, en realitat, ho fa d'una manera més *aparent* que no pas *conscient*, és a dir, en un sentit essencialment estratègic o tàctic vinculat a l'obtenció de fons i sense un interès explícit d'apropar-se al conjunt social o de guanyar acceptació pública a través del missatge espiritual. Dit de forma més precisa: opta per potenciar el vessant financer del *sankirtana* a costa del seu vessant missioner o de prèdica. Una estructura oligàrquica de poder i control força centralitzada destinada al manteniment organitzatiu, així com una política d'inclusivisme generalitzat a fi d'estimular el creixement numèric i financer de l'associació, es trobaran a la base d'aquests desenvolupaments.

Per tant, aquesta aparença denominacionalista d'ISKCON tindrà com a traduccions pràctiques, d'una banda, l'obertura estratègica i utilitària a l'exterior per maximitzar els recursos econòmics i, d'una altra, el tancament comunal i ideològic amb la idea de preservar la identitat

religiosa del moviment com a alternativa a la societat "materialista" i a les institucions establertes. Això significarà, en bastants casos, l'aprehensió extrema i inflexible del sistema doctrinal per part dels líders, la qual cosa, al seu torn, serà font de posteriors friccions i faccionalismes interns quan emergeixin els conflictes amb l'entorn a molts països on el moviment ha aconseguit implantar-se. Aquestes tensions alimentaran encara més la desconfiança general i els prejudicis culturals, alhora que, indirectament, promouran l'argumentació crítica del moviment anticulte.

Resumint, finances i manteniment han substituït a escala internacional la fita d'expansió promoguda per Prabhupada, tendència a la qual seguirà una forta crisi de legitimitat (interna i externa) que acabarà adquirint una dimensió global i determinarà l'activació de noves disposicions comunitàries i formes de relació amb l'entorn. En efecte, la polèmica derivada de la rivalitat amb les organitzacions anticulte i amb els sectors sociopolítics i religiosos portaveus dels interessos tradicionals per un cantó, i factors institucionals tals com els cismes i corrents de poder, les desercions, la burocratització i la davallada financera posterior a la desaparició del líder carismàtic, per un altre, no tardarien a estimular processos de canvi diversos en l'actitud i les característiques generals del moviment que afectarien a tots els seus estaments i programes organitzatius.

Però fins a l'arribada d'aquests canvis, tot indica que les comunitats espanyoles des de finals dels anys setanta fins a la meitat dels vuitanta, i especialment Nueva Vrajamandala, començaren a funcionar enllaçant amb els paràmetres americans que acabem de descriure. Així, sota el lideratge americà, el model d'organització podria recapitular-se de forma resumida en els aspectes següents: supeditació administrativa a una estructura de poder i organització centralitzada, subordinació espiritual col·lectiva a un únic guru, èmfasi estratègic en el vessant financer del *sankirtana*, insistència en el manteniment del celibat i en la preservació de la "puresa" comunitària segregant-la de la societat exterior "contaminada", entusiasme voluntarista dels interns, disciplina normativa, experiència religiosa emocional i escassa racionalització doctrinal, estricta sistematització dels serveis i les activitats comunals, segregació home-dona accentuada i formalització de les seves relacions sota la supervisió i la conformitat del guru, i inclusivisme no selectiu en el reclutament de nous membres. En definitiva, un període caracteritzat pel pes del carisma, el sentit vinculatiu, l'apassionament i la localització de

significats en el si d'un model religiós i institucional i el seu subsistema simbòlic capaç de proporcionar una *identitat total* als seus adherents.

No obstant això, com hem dit fa un moment, els canvis efectuats en l'estructura i propòsit del *sankirtana*, tot i que possibiliten un cert nivell de benaurança econòmica, no tarden a posar al moviment Hare Krisna en conflicte amb el públic, el qual veurà els membres més interessats en l'obtenció de beneficis econòmics que no pas en les tasques d'apostolat o de difusió espiritual. Aquesta forma lucrativa de procedir per part dels devots es fa palesa no solament durant la interacció quotidiana sinó també en l'adopció ocasional de noves fórmules financeres no específicament religioses, com ara la venda de béns de consum o d'objectes artístics o productes importats a baix cost de l'Índia. Un altre factor important de fricció amb l'exterior és l'actitud intransigent demostrada per alguns dels primers adherents respecte als seus familiars i vincles socials previs en general (sovint derivada d'interpretacions doctrinals massa radicals o descontextualitzades), fet que desperta la preocupació d'aquests sectors per la situació dels seus fills, parents o amics i sobre l'honorabilitat de les "estranyes" creences religioses que han abraçat.

Però a partir de l'any 1986, amb les desercions de diversos gurus iniciadors, la crisi de legitimitat dels esquemes directius-organitzatius-espirituals de l'associació, i la posterior reestructuració internacional d'ISKCON, el moviment Hare Krisna a Espanya entra de forma dràstica en una nova dinàmica que es prolongarà pràcticament fins a l'actualitat. Aquesta tercera etapa, que arrenca amb la caiguda-deserció de Bhagavan, significa, d'una banda, la lògica frustració individual i col·lectiva en el pla emocional i espiritual arran de la pèrdua del líder carismàtic sobre qui s'havia depositat tota la fe i la confiança, i d'una altra, l'inici d'un camí cap a una maduresa major quant a introspecció i desenvolupament personal dels devots. Respecte a la gravetat i repercussions de la primera qüestió, de la qual encara avui dia sembla que queden seqüeles, un exmembre ens deia el següent:

Quando se fue Bhagavan fue un desastre, porque la gente ya muchos se fueron... ha habido de todo, ha habido hasta suicidios, ha habido de todo. Gente que no... pues eso, cuando tienes la fe puesta totalmente en una persona y esa persona te falla, pues es un palo. Tú imagínate que tú al maestro lo tienes... el maestro espiritual es como el representante de Dios, es como si dijéramos Jesucristo en la tierra. Y tú le adoras y todo como si fuera Jesucristo, o sea, lo que diga lo haces. Y de repente esa persona se va. Pues tú fíjate, se te queda el coco, pues eso, que no sabes ni lo que hacer. Y ten en cuenta de que en grupos como éstos, como en un monasterio de monjes, pues es que están viviendo el segundo a segundo la vida espiritual. Aunque tengan sus fallos a lo mejor algún día, porque los hay, pero están metidos completamente en ello ¿no? Es otro mundo, es estar metido en otro mundo, y cualquier cosa que te rompa los esquemas es criminal (Carlos: 9-5-95).

Aquesta transició brusca i coincident amb la posada en marxa de mesures de reorganització globals, implicarà, en primer lloc, una descentralització administrativa dirigida a estimular l'autogestió dels centres constituïts i evitar així que qualsevol desajust o irresponsabilitat particular pugui afectar el funcionament correcte de la resta de comunitats; en segon lloc, l'eliminació del sistema de gurus iniciadors per zones (entre elles, l'europea i espanyola), la qual cosa permetrà els devots escollir lliurement el seu mestre espiritual en lloc de rebre'l per assignació i determinarà tant el nomenament de molts més gurus iniciadors com la reducció del protocol d'adoració d'aquests dins els temples. Les conseqüències principals d'aitals reformes poden resumir-se de la manera següent: un sentiment de desencant general, una reducció significativa del nombre de membres, la disminució i la dispersió dels compromisos, l'augment dels casaments a costa del celibat, la debilitació dels vincles comunitaris, el declivi financer i de reclutament i, en conjunt, la relaxació de l'esquema d'institució total i voraç a partir del descens de la jerarquia i de l'autoritat carismàtica, així com de l'atribució de més responsabilitats directives als presidents de temple locals.

Amb l'èxode de molts devots antics i al marge del lideratge americà directe, el moviment Hare Krisna desenvoluparà importants canvis en els patrons organitzatius i ideològics, entre els quals cal destacar l'obertura de l'estructura comunal dels centres i el retorn a un inclusivisme més selectiu pel que fa als criteris de reclutament. A més, l'increment dels matrimonis i la vida independent als temples farà que augmentin les relacions dels devots amb el món exterior i les seves influències, amb la qual cosa les xarxes socials es convertiran en una font de noves incorporacions a través de vincles previs d'amistat o coneixença. El treball dels membres fora de les comunitats també els implicarà més en les activitats seculares i possibilitarà que molts, fruit d'aquesta relació regular amb l'entorn, suavitzin els seus sentiments segregacionistes i sectaris sense abandonar el compromís espiritual amb el moviment. Com a contrapartida, la decreixença de l'activitat missionera disminuirà la intensitat de contacte dels devots amb la Consciència de Krisna alhora que afavorirà l'increment de compromisos parcials o marginals i l'acomodació general.

És així com comença una conjuntura caracteritzada per l'estabilització gradual del moviment sota uns nous paràmetres organitzatius i un nivell econòmic de subsistència a les comunitats, producte del mateix descens de membres actius i, consegüentment, de la minva d'ingressos per distribució de literatura, font principal de recursos fins aleshores. En aquest

context, part de la reorientació financera adopta la forma de venda independent o familiar de productes diversos o d'establiment de negocis particulars en el cas d'aquells devots que han optat per residir fora dels temples i cercar el manteniment a través del negoci propi. Evidentment, en correspondència amb aquest fenomen, es produirà una davallada de la vida monàstica i una disminució del nombre de *brahmacaris* o cèlibes, amb la subsegüent alteració interna de les comunitats, sobretot pel que fa a organització dels serveis i manteniment d'infraestructures, satisfacció dels estàndars religiosos i desenvolupament dels plans autosuficients.

En el pla individual es produeix una mena de traspàs de significats des de l'emotivitat i la impersonalitat (pròpies d'una estructura comunal excessivament absorbent i sistematitzada) cap a una racionalització i comprensió personal majors de la doctrina i pràctica religiosa, alhora que incrementa la naturalitat en les relacions comunitàries. Des del punt de vista *emic*, aquesta transició és producte no solsament de la distensió organitzativa i de la transformació de les característiques sociodemogràfiques dels diferents centres, ans també d'una progressiva maduració col·lectiva en el nivell de la personalitat i la realització espiritual. Per contra, amb l'emergència de les diverses "realitats" individuals fins al moment "ofuscades" per la forta *alternació* (Berger, 1986; Berger i Luckmann, 1988)<sup>81</sup>, la submersió plena en la *communitas* i la rendició al carisma, comencen a apareixer també les desavinences i els particularismes, fet que d'alguna manera obstaculitzarà la coalició d'acció i donarà origen a una relativa indeterminació programàtica i manca de consens respecte al futur que encara tenen el seu ressò a l'actualitat. Això no obstant, aquesta nova conjuntura continua edificant-se sobre uns sòlids fonaments doctrinals i guarda en la figura carismàtica del fundador del moviment l'element de cohesió que assegura el compromís i la identificació última amb ISKCON.

En definitiva, doncs, la substitució de l'estructura comunal tancada o dels esquemes totalitaris de funcionament hauria donat lloc a una considerable relaxació organitzativa i a una heterogeneïtat de situacions individuals pel que fa a identitat personal i a vinculació amb l'entorn. La brusquedat relativa d'aquesta transició és expressada freqüentment a mode d'alternança pendular, com es pot veure als comentaris següents:

---

<sup>81</sup> Recordem que *alternació* vol dir aquell procés pel qual la modificació de la realitat subjectiva (que es produeix a través de la socialització i pel sol fet de viure en societat) adquireix un grau extrem: és aquell en què l'individu "canvia de món", experimenta una "transformació" que comparada amb d'altres sembla total. L'*alternació* implica un procés de resocialització i el seu prototipus històric és la conversió religiosa.

En aquella època hi havia molta ansietat, tots eren nous... era una cosa de molta ansietat. No hi havia gent que portaven molts anys ni... I el cantar les rondes era una cosa... [indica una pràctica compulsiva i estressada] algo que estava fora del seu puesto. I això em va xocar, sí [...] Érem una secta (riu). La finalitat era la mateixa i era igual de bona, no?, ara, com es portaven moltes coses, realment, estaven fora de lloc. Ara Krisna ha fet els arreglos i tot s'ha precipitat per una altra forma, no ací sinó a altres puestos també, i ha posat les coses al seu puesto. Però que havia una adoració absurda, una cosa sentimental, una cosa sense argument, sense filosofia i sense... purament pues per la presència d'un senyor i que arrastrava a les persones. Ara estem a l'altre extrem, d'un cantó hem passat a l'altre (Vaisvanara: 31-1-93).

Lo que pasa es que bueno, aquí en España concretamente, ha sido un poco como la ley del péndulo ¿no? Yo lo que observo es que nos hemos ido de un lado a otro. Por ejemplo, en la época de Bhagavan pues estábamos en un lado del péndulo, como un poco... dictadura, y ahora, pues debido a la frustración y a la decepción pues estamos en el otro extremo, o sea, ahora es como una especie de anarquía total, que tampoco conduce a nada positivo. A mí me da la sensación de que de nuevo el péndulo va yendo hacia un centro ¿no? de equilibrio (Pragapati: 10-5-96).

Fet i fet, doncs, camí dels anys noranta el moviment Hare Krisna començarà a canviar en estructura i programa d'acció envers una forma denominacional de religió, és a dir, en direcció al pol de baixa tensió amb la societat que l'envolta. A partir d'aquest moment, les oscil·lacions de gradació de tensió dins de l'eix en què s'orienta envers el denominacionalisme estaran determinades tant per factors externs d'imatge i reacció pública fonamentalment com per factors interns, entre els quals destaquen els següents: la indefinició i el dissens respecte a l'adaptació (o el grau d'adaptació) a l'entorn, l'estructura ideològica i la identitat alternativa del moviment, i la voracitat comunitària institucional. Tot indica que a hores d'ara, aquests factors actuarien d'inhibidors més que no pas d'impulsors del grup en el seu itinerari denominacionalista i el situarien en una posició essencialment "establerta" dins del *continuum* de variació.

Dels factors d'imatge i reacció pública ens ocuparem amb més detall en el capítol setè, encara que només sigui localment. De tota manera, basti esmentar que un element significatiu en l'evolució general d'ISKCON ha estat, sens dubte, les implicacions del desenvolupament paral·lel del moviment anticulte, tant pel que fa a contribuir al canvi d'actitud del propi moviment com a estimular l'alarma social al seu voltant. En efecte, per guanyar terreny i adherents a temps complet en el domini específicament "religiós" i funcionar d'entrada com a institució total que escindeix els vincles dels conversos amb les institucions tradicionals, l'Associació per a la Consciència de Krisna a Espanya va posar a diferents sectors socials i religiosos en contra seva i va veure perjudicada la seva hipotètica legitimació futura. De fet, la campanya anticulte i el desplegament de diverses estratègies de control social de les minories religioses no han fet més que impregnar el teixit social amb unes imatges i uns estereotips

absolutament negatius del grup que ara com ara necessiten molt poques oportunitats per autovalidar-se en l'àmbit de les representacions quotidianes.

Un dels nostres informants reconeixia la influència d'aquestes imatges i estereotips en la pròpia evolució del moviment quant a fer-lo distanciar progressivament del sectarisme, a més de destacar la importància de la convicció personal a l'hora de mantenir el compromís en moments de fortes demandes per part del grup i d'especial adversitat pública:

Sublimaves moltes coses per algo que realment era millor i ho entenies molt clar, i el que ho va veure molt clar va aguantar i molts altres no van aguantar. No ho van aguantar perquè no ho tenien tan clar. Però que si s'hagués muntat d'una altra manera pues estarien seguint amb la seva història. Però bueno, tampoc és culpa de ningú ni de res, és una mica el creixement i l'evolució de la història, no? Jo me'n recordo que el famós Pepe Rodríguez ja fa temps sempre deia... bueno, sempre no, però me'n recordo que una vegada en una entrevista a televisió estava parlant amb un devot i li va dir: "Oh, és que moltes coses les heu canviat gràcies a nosaltres". I... vull dir, és veritat. És veritat. O sigui, són coses que passen al món que t'ajuden a evolucionar, perquè hi havia coses... i segur que encara queden coses que... que són de secta. Són de secta, saps? Són coses que has tingut que anar acomodant dins de la teva història per poder tirar endavant, una mica... contracorrent de coses que no les veies gens clares, però que deies: bueno, lo d'allí sí que m'interessa, no? Però és clar, que vulguis que no es van acomodant dins de la teva d'allò i després dius: uf!, m'ho tinc que treure de sobre, què passa aquí, no? Inconscientment es van quedant, no? Però bueno, jo crec que, de totes maneres, forma part d'un... (procés). A nivell personal i a nivell de grup no hi havia altra manera (Karandhara: 10-6-95).

Lògicament, aquest "no hi havia altra manera", fa referència a aquella necessitat reformadora fonamentada en la direcció, la disciplina i una proposta de vida clarament definida. Una necessitat, en suma, de models d'autoritat legitimats i de mecanismes de control social institucionals per aconseguir l'afirmació i la reafirmació del jo individual i de la identitat col·lectiva. Així, mentre la institució reclama l'adhesió de tots els membres sota un estatus general, una norma i uns sistemes de control de les desviacions, els individus segellen el seu compromís prioritant unes conductes determinades segons la seva fe o determinació particular i d'acord amb les disposicions i la visió del món proporcionades per la institució i la seva representació jeràrquica.

En relació amb els factors interns, en primer lloc l'indeterminisme i la manca de consens sobre l'adaptació sembla que són elements força vinculats al pes del dogma i, més concretament, a la seva racionalització o comprensió particulars. Sobre aquest punt, cal subratllar la importància del treball socialitzador fet des de les posicions reconegudes de lideratge carismàtic, així com de la maduresa personal i iniciàtica dels diferents membres. El primer es caracteritza més per la manera estricta i la contundència que no pas per la flexibilitat i la transigència, mentre que la

segona té força a veure amb l'itinerari individual previ i posterior a la iniciació, i també amb el tipus i grau de compromís adoptat. Així, per exemple, les conversions que, tot i el sentit de procés que les caracteritza, determinen un canvi d'identitat més "brusc" o "radical" tendiran, en general, a la conservació d'un "fanatisme" o encapsulament ideològic majors que no pas aquelles en què l'alternació es desenvolupa d'una forma més "suau" i "evolutiva". Semblantment, els compromisos totals, monàstics i celibataris permanents o quasi permanents, per la seva pròpia condició, exigiran una concentració especial en els nivells de realització espiritual i doctrinal que els distingirà d'aquells de tipus parcial, semimonàstic o exterior i matrimonial.

D'altra banda, és evident que els mecanismes adaptatius parteixen de la necessitat de subsistència i reproducció del moviment enmig dels canvis socials, del conjunt d'opcions disponibles i de la seva pròpia evolució institucional. No obstant això, el programa d'acció i decisió vinculat a aquests mecanismes no acaba de definir-se, almenys en un sentit cohesiu i aglutinador. Fet i fet, el resultat final seria l'existència de diversos graus de transigència ideològica, que travessarien tant el nivell de lideratge jeràrquic com el de base i, en definitiva, tindrien a veure amb el pluralisme de mentalitats, comprensions i compromisos individuals abans que amb el pensament unificat.

Així mateix, el factor oportunista i la variabilitat que implica és un altre aspecte a tenir en compte. En aquest sentit, compartim una de les conclusions de Rochford (*op. cit.*), segons la qual entre la ideologia i l'estructura del moviment Hare Krisna no hi ha una relació establerta i fixa; dit d'una manera més precisa: a fi de millorar l'accés al públic, les diferents comunitats modifiquen, segons els convé, les seves disposicions organitzatives i programàtiques. Ací entenem que aquest oportunisme s'associaria específicament als centres urbans, destinats a la prèdica i a les relacions públiques, més que no pas a les comunitats d'orientació monàstica i autosuficient, i, en definitiva, tindria com a propòsit final seguir oferint un model simbòlic del món i la realitat ajustat a les demandes dels nous participants. D'igual manera també convenim amb l'autor que hi ha estratègies de reclutament inventades per assegurar el creixement del grup dins de l'entorn socioespacial local de cada comunitat o temple. I que d'acord amb això, l'oportunisme organitzatiu del moviment i l'habilitat dels devots per aprofitar adequadament les opcions missioneres o propagandístiques disponibles hi tenen un paper fonamental.



Un altre teòric, Kanter (1972) veu justament l'indeterminisme com un valor que tendeix a incrementar el potencial de supervivència de qualsevol moviment social o comunitat utòpica. Segons l'autor, permet als líders posar en marxa estratègies organitzatives per potenciar les fites i els objectius del grup sense comprometre els valors que estructurin la vida diària dels seus membres. Des d'aquesta perspectiva, la indeterminació afavoreix la flexibilitat institucional durant períodes en què el moviment ha de tractar amb l'entorn canviant, però del qual al mateix temps necessita obtenir recursos per sobreviure.

L'argumentació de Kanter sembla força propera a la història recent del moviment Hare Krisna a Espanya en el sentit que, si bé per un cantó el treball ideològic dels gurus i renunciants (*sannyasis*) es decanta més aviat per la sedimentació de les bases doctrinals i pel manteniment de l'estructura de plausibilitat de devots, per un altre, els líders jeràrquics no tendeixen a limitar les iniciatives locals o nacionals d'organització que, sense contradir aquelles bases, signifiquin un avenç en els propòsits generals de l'associació.

Sigui com sigui, però, el cas és que l'aparell ideològic i simbòlic del grup continua cimentant el seu manteniment i desenvolupament general com a entitat religiosa alternativa. En efecte, l'estructura ideològica del moviment, que organitza la cosmovisió dels integrants, escindeix d'arrel el món espiritualista del món materialista, dos universos de significació percebuts com a antagònics i determinants d'opcions de vida radicalment diferents. El primer troba la seva màxima genuïtat en la Consciència de Krisna i en la pràctica del ioga de la devoció (*bhakti-ioga*) d'una manera regulada (*sadhana-bhakti*), i és l'alternativa per excel·lència al segon, caracteritzat per l'estil de vida consumista i hedonista occidental, els insatisfactoris convencionalismes i els estèrils objectius de les institucions civils o religioses establertes. La major part del treball ideològic dels líders reconeguts del moviment s'orienta a remarcar els significats de l'elevació d'estatus experimentada pels membres iniciats a Hare Krisna i a emfasitzar la idoneïtat del comportament dels devots com a contrapunt al referent exterior.

Així doncs, encara que cada vegada el grup s'aïlla menys de l'entorn, molts dels seus membres participen en els ritmes de la societat secular i hi ha menys rigidesa organitzativa i una major actitud aperturista en general, en el nivell del registre imaginari o de l'estructura profunda de significació, la identitat del moviment continua construint-se essencialment per oposició al referent "materialista" exterior, respecte al qual perdura una sòlida *frontera simbòlica* que,

malgrat el pas del temps, conserva els seus fonaments i materials de construcció intactes. Ras i curt: la proposta del moviment segueix incloent la implantació d'un estil de vida alternatiu als cànons convencionals. I és precisament aquesta finalitat contrastiva i alternativa que el caracteritza, l'aspecte que el fa més atractiu a determinats sectors socials i el que actualitza la seva utopia: la reespiritualització i la transformació de la societat i el món occidental segons els paràmetres de devoció i austeritat de la Consciència de Krisna, la religió eterna (*sanatana-dharma*) de l'ésser humà.

Per últim, la voracitat comunitària i institucional fa referència bàsicament, d'una banda, a la forta penetració de l'esmentat aparell ideològic i simbòlic en el jo individual i, en especial, en aquells membres compromesos a temps complet amb la vida monàstica o semimonàstica, i d'una altra, a la profunda immersió dels devots dins de l'estructura general del moviment pel que fa a identificació identitària i sentit de missió col·lectiva. Així, contràriament a la dissolució progressiva dels esquemes totalitaris de funcionament, les connotacions voraces continuen manifestant-se a la pràctica comunitària sobretot quan hom analitza els significats implícits i observa el grau d'influència ideològica i simbòlica del conjunt doctrinal i dels líders del moviment.

De tota manera, ara per ara, allò que ens interessa subratllar és que la disposició conscient de desplaçament en direcció a la forma d'organització denominacional, per bé que subproducte del desencant col·lectiu i del declivi general de les finances i les incorporacions, es pot veure reflectida en aspectes diferents, tals com una renovada tendència missionera que inclou la voluntat de transmetre el sistema de creences d'una forma adequada al públic, un sentit ecumènic més desenvolupat, una major consideració de les perspectives externes i dels processos socials que puguin afectar el moviment, uns criteris més selectius i acurats de reclutament i iniciació, l'interès per augmentar la congregació com a efecte directe d'esdevenir més inclusiu i obert a la societat circumdant, la tolerància del compromís marginal i les pràctiques religioses a temps parcial, i, en general, un major acomodament de les seves orientacions de valor i un intent de neutralitzar o normalitzar la percepció social del grup a través de l'honestedat i la presentació pública sincera.

Tot plegat, doncs, dóna origen a una mena de quarta etapa, en bona part impulsada i configurada al voltant del centenari de Prabhupada, en què es veu la necessitat de superar

definitivament el passat i d'encarar el futur sobre la base d'una major permeabilitat institucional, una major unitat d'acció menys supeditada als imperatius del lideratge i d'un èmfasi en el treball interior dels membres. I això, tant en vista a fer front a les relacions interpersonals com a millorar la comunicació amb l'exterior. Una pràctica recent en aquesta línia és el desenvolupament de teràpies psicològiques de grup per prevenir o resoldre l'emergència o reemergència de problemes emocionals individuals previs a la incorporació al moviment i que, com ha revelat l'experiència, *a posteriori* repercuteixen en el clima comunitari i en els nivells de realització espiritual.

Vol dir, per tant, que l'Associació per a la Consciència de Krisna ha començat a reconèixer la necessitat de respectar els valors socials dominants de la societat i acomodar-se més en les seves relacions amb el món exterior. D'estar *fora del món* i *contra el món* s'ha anat passant gradualment a un reconèixer que *s'està al món* i que *cal mirar de conviure-hi* en la mesura que es vulgui expandir el missatge i saber quina és la millor manera de fer-ho. I és que, al cap i a la fi, ISKCON sempre ha estat d'alguna manera "integrat" a la societat secular, encara que només sigui en un sentit de dependència (Burr, *op. cit.*). De fet, seguint l'autora, el rebuig del món per part del moviment Hare Krisna s'ha caracteritzat perquè és bàsicament *ideològic i simbòlic* abans que *real*, és a dir, s'ha instal·lat més en el nivell de les creences i la cultura que no pas en les dimensions explícitament econòmiques o socials.

Amb tot, és d'allò més evident que la plena adaptació social del moviment Hare Krisna, si es fa realitat algun dia, haurà de passar per la costosa subversió de la definició desacreditadora que obstrueix la seva legitimació com a organització religiosa. Mentrestant, projectes interns tals com la restauració del rol missioner tradicional reduint la pressió sobre la cara financera del *sankirtana*, el desenvolupament i la vertebració del moviment de simpatitzants, i la posada en marxa de noves formes de reclutament selectiu a través de xarxes socials i grups d'estudi reduïts (*nama-hatta*), demostren, si més no, una voluntat d'aproximació a la cultura i a la societat secular en termes de bona fe i més tolerància.

Resumint: el moviment Hare Krisna a Espanya ha experimentat una evolució des del sectarisme al denominacionalisme en el sentit més general de procés d'adaptació gradual a l'entorn i a les circumstàncies de canvi històric i social. No obstant això, el fort descrèdit social, d'una banda, i trets constitutius tals com l'estructura ideològica, el caràcter i el propòsit

alternatius, el dissens operatiu o l'indeterminisme valoratiu i la forta penetració de la simbologia institucional en llurs adherents, d'una altra, el segreuen eventualment de la societat secular i de l'acceptació dels valors i les institucions dominants.

### 5.3. Nueva Vrajamandala: la comunitat normativa i utòpica<sup>82</sup>

L'estructura bàsica de la granja Nueva Vrajamandala és la d'una comunitat normativa fonamentada en la disciplina regulativa i el servei devocional. La rutina diària s'organitza al voltant d'un programa espiritual desenvolupat al temple i seqüenciat al llarg del dia i de les diferents responsabilitats individuals a l'interior de la comunitat. Quan parlem de norma, ens referim no solament als principis regulatius fonamentals del grup, és a dir, aquells que desautoritzen la dieta de carn, peix i ous, la relació sexual fora del matrimoni i sense finalitat procreadora, la participació en jocs d'atzar i el consum de productes tòxics, sinó també a tot el

---

<sup>82</sup> En aquest apartat i en l'anàlisi posterior de l'estructura ideològica i del sistema religiós Hare Krisna, ens mourem dins el marc conceptual interpretatiu de l'anomenada *escola simbòlica o perspectiva simbolista per a l'estudi antropològic de la religió*. I més particularment, els nostres referents principals serien, d'una banda, Victor Turner i el seu estudi del simbolisme en el període liminal dels ritus i de la pròpia liminalitat (i de les persones que s'hi associen) com a expressió de la *communitas* i, d'una altra, en un sentit més general, Clifford Geertz i el seu interès per "la dimensió cultural de l'anàlisi religiosa".

En realitat, des d'aquest enfocament, la nostra anàlisi interpretativa del sistema social, simbòlic i ritual Hare Krisna encaixa amb els plantejaments essencials de Geertz sobre la religió, entesa com un mecanisme per a la integració del significat i la motivació; com un sistema que proporciona a l'individu o al grup el model més general de si mateix i el món, un model *de* la "realitat" i un model *per a* la "realitat". Aquesta idea vincularia la religió amb la *teoria dels sistemes d'acció* de Parsons, segons la qual els problemes de la identitat i la motivació estarien íntimament lligats entre si, ja que són les situacions d'amenaça, incertesa i desconcert (que plantegen qüestions d'identitat) les que provoquen també profunds sentiments d'ansietat, esperança i por. Per això, "una concepció de identitat capaz de hacer frente a esas situaciones no solamente tiene que ser cognoscitivamente adecuada sino también motivacionalmente significativa. Y corresponde precisamente a la religión, dentro de los sistemas de acción, proporcionar esa concepción de identidad, o conjunto de símbolos de identidad, cognoscitiva i motivacionalmente significativos" (Bellah, 1977: 230).

És ben conegut que dins de l'estudi de la religió com a sistema simbòlic, Geertz desenvolupa l'anomenada "antropologia semàntica" (que inclou consideracions històriques, psicològiques i sociològiques) sota la influència directa de la perspectiva fenomenològica i hermenèutica de Weber. Segons Geertz, la religió posa en relació una visió de la naturalesa última de la realitat amb un conjunt d'idees al voltant de com ha de viure l'home; harmonitza les accions humanes amb una visió de l'ordre còsmic i projecta les imatges d'aquest ordre en el pla de l'existència humana: "Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimentan, de dar definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente" (1989: 100-101). Finalment, conclou dient que l'estudi antropològic de la religió realitza dos tipus d'operacions: una anàlisi dels sistemes de significats present en el simbolisme religiós i l'anàlisi de la relació d'aquests sistemes amb els processos socials i psicològics.

compendi normatiu imposat des del dogma i que fa referència al conjunt de pautes de conducta i actitud a observar per qualsevol aspirant a devot de Krisna<sup>83</sup>.

Seguint Turner (1988), tindríem que la comunitat normativa arriba sota la influència del temps, la necessitat de mobilitzar i organitzar els recursos i l'imperatiu d'exercir un control social sobre els membres del grup per aconseguir els fins proposats. Dit amb altres paraules: apareix quan la *communitas existencial* es transforma en un sistema social durador, en estructura institucionalitzada, com a resultat d'un procés de rutinització que afecta ja no únicament el carisma sinó també els primers deixebles i seguidors:

[...] la espontaneidad e inmediatez de la *communitas* -en oposición al carácter político de la estructura- rara vez puede mantenerse durante largo tiempo, y la misma *communitas* desarrolla pronto una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos acaban por convertirse en relaciones regidas por la norma, entre personas sociales (*op. cit.*, 138).

[...] la exageración de la *communitas* en determinados movimientos religiosos o políticos de tipo nivelador puede ir seguida sin tardanza de despotismo, burocracia desmedida u otras modalidades de esclerosis de la estructura. Esto se debe a que, al igual que los neófitos en las cabañas de iniciación africanas, los monjes benedictinos o los miembros de movimientos milenaristas, quienes viven en comunidad parecen precisar, más tarde o más temprano, una autoridad con plenos poderes, ya se trate de una serie de mandamientos religiosos, un líder inspirado por la divinidad o un dictador. Las *communitas* no pueden darse en solitario si quieren satisfacerse debidamente las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos; la maximización de la *communitas* provoca una maximización de la estructura, lo que a su vez produce enfrentamientos revolucionarios que pretenden conseguir una *communitas* renovada (*op. cit.*, 135).

Així mateix, l'autor afegeix que aquesta *communitas normativa* està simbolitzada en categories, grups, tipus o individus estructuralment inferiors, que adopten els atributs del desfavorit des d'un punt de vista estructural a fi d'assolir la *communitas*. De fet, en examinar el període marginal en els ritus de pas a un altre lloc (Turner, 1990), també remarca la importància que té per a les persones liminals prescindir de propietats, estatus estructural, privilegis, plaers materials en general i sovint àdhuc de la pròpia vestimenta per arribar a una condició prototípica de *pobresa sagrada*. De forma similar, és a bastament conegut que la institucionalització d'aquesta liminalitat ha estat definida i assenyalada amb força en els estats monàstics i

---

<sup>83</sup> Un primer manual d'instruccions normatives per a la pràctica quotidiana a una comunitat Hare Krisna fou Veda Vyasa Das Adhikari (1983), que inclou tot un seguit de regulacions relatives a relacions home-dona, activitat sexual, actitud respecte al mestre espiritual, assumpció de la jerarquia, sociabilitat entre devots i clima comunitari, higiene, vestit i alimentació, comportament a la cuina i durant els processos d'ofrena d'aliments, temps de descans, períodes de dejuni més importants, comunicació interna i amb l'exterior, conducta dins del temple i ús dels instruments de culte, mètode d'adoració de les deïtats, decoració del cos, cant del *maha-mantra*, etc. D'altra banda, les primeres instruccions per als devots neòfits s'exposen a Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1979) i l'explicació detallada de les característiques i resultats espirituals de l'acompliment del servei devocional regulat a Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1985).

mendicants de les grans religions universals. Com també en aquest sentit, Erving Goffman (1988) esmenta els processos de despreniment i anivellament que es donen en moltes institucions totals, entre les quals inclou els monestirs o institucions conventuals.

Així doncs, aplicat al cas de Hare Krisna, el terme genèric de *pobresa sagrada* fa referència a aquesta despossessió i anivellament ritual que condueix als atributs "permanentes o transitoriamente sagrados de status o posiciones inferiores" (Turner, 1988: 115) i que significa la rendició plena del devot al mestre espiritual i als principis del servei devocional complet, permanent i desinteressat. Tot plegat, en un context d'austeritat i disciplina que es converteix en un indicador constant del progrés espiritual personal dins del nou rol i estatus adquirits. Els integrants voluntaris, per tant, compartirien el rés i l'oració, la importància del celibat, l'assumpció de la jerarquia, els vots de compromís, l'austeritat a través de l'ofici nocturn, el dejuni periòdic... i d'altres pautes normatives o de comportament vinculades a la vida monàstica i religiosa en general.

Aquest estatus associat a la pobresa i a la humilitat està dotat, d'altra banda, d'una forta càrrega simbòlica per aquell que l'ocupa, ja que atorga el prestigi de pertànyer a una cadena discipular originària en Krisna mateix i confereix la possibilitat de comprensió i posada en pràctica dels valors ètics i morals de la saviesa vèdica. Simbolitza, doncs, alinear-se amb el vertader objectiu de l'ésser humà: professar l'amor pur i etern per Déu i seguir els principis de vida genuïns per aconseguir-ho.

A més, en aquest nivell liminal d'estatus inferior o de pobresa sagrada dels membres i sota l'influx normatiu i de control social, la *communitas normativa* Hare Krisna representa un espai de sociabilitat i solidaritat que pretén guardar el sentit primari de *communitas* com a vincle humà essencial o model de vida en comú en la recerca d'una utopia. Aquesta utopia inclou condicions genèriques de vida tals com la pau perpètua i la satisfacció completa de les necessitats humanes, el treball satisfactori combinat amb l'oci fecund, una desigualtat basada en causes racionals, la participació activa en tota autoritat o la seva designació en mans de qui aspira amb dret a tenir-la, i una virtut significativa per part de tots els homes (Kateb i Skinner, 1977). Això no obstant, val a dir que les reminiscències del "totalisme" organitzatiu del començament, fan que, en algunes ocasions, sembli que es confirma la hipòtesi de Goffman segons la qual "las compulsiones que colocan a los internos en una posición de simpatía y comunicación recíprocas

no llevan necesariamente a una elevada moral de grupo y solidaridad" (*op. cit.*, 69), fet que obstaculitza la coalició de sentiment i acció necessària per a l'assoliment de qualsevol projecte utòpic de comunitat. Ara bé, també es cert, com afegeix el mateix autor, que l'aspiració a fer prevaler la lleialtat forma part de la cultura de l'intern i sovint es fonamenta en l'hostilitat amb què es tracta a qui la trenca. I d'ací igualment que les diferències individuals determinin, en aquest aspecte, possibilitats d'adaptació diferents.

De tota manera, el projecte utòpic Hare Krisna està força vinculat al concepte de *communitas existencial*, simètric al de *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies (1979) i, especialment, a la variant de comunitat d'esperit, que implica la cooperació i l'acció coordinada cap a una fita comuna i en què el llaç unificador ve representat pels llocs sagrats i per les deïtats a què hom rendeix culte. Però amb l'evolució envers l'estructura normativa i el sistema d'estatus, la comunitat espontània i diversificada en què "els individus romanen units malgrat tots els factors que tendeixen a separar-los" dóna pas a la comunitat rutinària, burocratitzada i homogeneïtzada (en les seves independències i interdependències internes) anàloga a la *Gesellschaft* (associació / societat), en la qual els actors romanen "essencialment separats tot i els factors tendents a la unificació" i on, per tant, cal reajustar les bases sobre les que es vol erigir la pròpia utopia.

D'altra banda, també en el cas de Hare Krisna, la pobresa sagrada liminal simbolitza el trànsit des de l'estatus de l'inferior adquirit en el moment de la incorporació a un de superior, en un sistema en què tals posicions estan institucionalitzades. Dit d'una altra manera: es produeix una *elevació d'estatus* que no sols atorga el privilegi de convertir-se en *devot de Krisna* sinó que en el màxim nivell representa la culminació de la puresa espiritual devocional en el servei a la divinitat. I mentrestant, el sistema d'estatus derivat de la *communitas normativa* troba la plena legitimació en el dogma i es disposa segons les necessitats organitzatives, al temps que fixa el paper del mestre espiritual en relació amb els seus deixebles i el comportament d'aquests en resposta a la jerarquia institucionalitzada. En aquest marc, el compromís i la integració comunitària institucional es construirà individualment segons els patrons o models proporcionats pel sistema cultural i filosòfic al qual pertanyen i als processos de significació que determinen en l'experiència personal.

Cal destacar, a més, la submissió voluntària a la norma i als mecanismes de control social institucionals, la qual, en últim terme, segella l'aspecte reformador del procés espiritual implícit

en la *communitas normativa* d'orientació particularista. Com hem dit més amunt, Nueva Vrajamandala és una comunitat de tipus monàstic, geogràficament delimitada i relativament apartada del món, on es pot desenvolupar una vida contemplativa, pacífica i harmònica en contacte amb la natura i, en general, amb el principi Hare Krisna de "vida senzilla i pensament elevat" a imatge (ideal) de l'ancestral llogaret vàdic. En aquest context, la norma implica la posada en marxa de mecanismes de motivació i control als quals se sotmeten voluntàriament els interns i una disciplina autoimposada per aquests a partir que accepten la norma a fi d'assolir les metes espirituals proposades. Això significa el manteniment de la conducta moral i religiosa marcada pel dogma amb principis regulatius, així com la realització d'un servei o treball per a la comunitat que estimula la responsabilitat i valida el mèrit espiritual.

El procés de devoció regulada a la pràctica s'anomena *sadhana-bhakti* i se li reconeix un caràcter explícitament reformador, autodisciplinari i generador de bones qualitats, que pot conduir a la purificació de la consciència personal en el pla espiritual i inclou, en molts casos, la solució tant socioemocional com terapèutica. Els significats d'aquesta funció reformadora, des d'una perspectiva *emic*, tenen molt a veure amb la submissió voluntària a l'estructura ideològica, organitzativa i normativa de la comunitat i amb el benintencionat sentit educador de la institució, i no exclouen la iniciativa personal sempre que s'insereixi en el marc d'aquesta subordinació voluntària i de la maduració iniciàtica a partir de la conversió. En relació amb això, un dels nostres informants ens deia:

[...] la cuestión de la iniciativa personal en relación con la institución... pues... es una cuestión de madurez; cuando tú no... cuando estás bien verde, todo te lo tienen que decir, decirte que ciertas cosas que haces las estás haciendo mal desde el punto de vista vaisnava. Si te cepillas los dientes después de ducharte está mal... Entonces, la cuestión de la iniciativa personal es algo que vas adquiriendo a medida que adquieres madurez. Cuando vienes al movimiento tienes que empezar de cero. Por ejemplo, escribir esto [es refereix a un text propi recentment redactat amb projecció externa] es una cuestión de iniciativa personal, pero aun así, dentro de un escrito, pues tengo todavía vacilaciones a cerca de si escribirlo o no, porque no estoy perfectamente seguro de si es correcto o no es correcto desde el punto de vista devocional. Entonces, finalmente lo he escrito, por cuestión de... que me parece un buen criterio, que estaba ahí. Se lo he enseñado a todos los devotos y les ha parecido bien también. Entonces, es una cuestión que tienes que ir elaborando poco a poco, saber hasta qué punto... Porque cuando sigues la filosofía de Conciencia de Krisna, pues tienes unas pautas que seguir, hay unas cosas que puedes decirles y unas cosas que no puedes hacer. Entonces, la iniciativa personal, se trata de encontrar lo que puedes hacer y cambiar de campo, abrir este campo tuyo (Hayagriva: 14-II-93).

En aquest cas, doncs, i en consonància amb la "voracitat" institucional, tot sembla indicar que la "regeneració dels mecanismes autorreguladors" dels interns de què ens parla Goffman en



relació amb els processos de rehabilitació (desorganització i reorganització) practicats per les institucions totals, ocupa un espai important i força durador.

Donzelot (1981) en l'estudi de l'evolució històrica de l'internament modern des de l'Antic Règim fins al món contemporani, menciona la funció explícitament moralitzadora i reformadora de l'espai tancat i afegeix que satisfà una triple exigència de segregació, punició i terapèutica de la persona marginal o desviada<sup>84</sup>. Entre aquests espais tancats Donzelot inclou les comunitats monàstiques o conventuals i fa referència tant a la separació física com simbòlica que representen respecte de l'exterior. Des del seu punt de vista, a partir del segle XIX i a imatge de les colònies agrícoles, l'internat aïlla l'individu de l'atmosfera corruptora resultant de les aglomeracions seculars, debilita les individualitats exacerbades i les sotmet a exercicis monòtons, al treball i al silenci, en un marc en què predomina un sentiment familiar penetrant i reconfortant i les diferents ocupacions pacífiques es duen a terme en contacte directe amb la naturalesa. En definitiva, ens diu que les característiques que permeten explicar la "marginació" a inicis del segle XIX a partir de l'anàlisi de les funcions de l'espai tancat, tot i les diferències de fons amb el monestir reactiven dos dels seus aspectes fonamentals: el seu sistema disciplinari i el seu caràcter de comunitat humana que escapa a les dissipacions seculars (medi, història):

La desviación es reconducida, en efecto, a dos niveles: uno que es *pura exterioridad* (el medio, la civilización), otra que es *pura interioridad* (elección moral). Para paliar los efectos nocivos del medio hay que efectuar un desplazamiento de los individuos para instalarlos en un espacio protegido del medio por la clausura. Y para actuar eficazmente sobre la moralidad del individuo, es preciso aislarlo previamente a fin de poder inculcarle preceptos de conducta sin que se vea perturbado por ninguna otra influencia (*op. cit.*, 49).

En aquest marc general de distanciament del món i concentració en la vida espiritual tan idoni per als processos de moralització i teràpia, el funcionament de Nueva Vrajamandala com a comunitat normativa implica el seguiment d'un itinerari iniciàtic general, que es tradueix en el despreniment i l'anivellament dels reclutats per vehicular-los de forma gradual a un estatus més elevat (en què conflueixen nous privilegis i noves obligacions) a partir de la conversió voluntària i a través de la ressocialització. Òbviament, les característiques particularistes i penetrants de l'espai en què aquests processos es duen a terme afavoreix en bona mesura la motivació cap a la reforma i la mateixa reforma.

---

<sup>84</sup> En la mateixa línia de Donzelot, vegeu també Alvarez-Uría (1983).

Però abans d'introduir el model de conversió i compromís a Hare Krisna i cenyint-nos al tema normatiu que per ara ens ocupa, vegem quins són els significats principals atribuïts des de l'òptica Hare Krisna, d'una banda, als quatre principis regulatius fonamentals i, d'una altra, al servei devocional que d'acord amb aquests principis impregna les rutines dels devots a la comunitat i també en l'exterior.

En el context d'aquella pobresa sagrada, l'assumpció i el seguiment dels principis regulatius que assegurin la vida pietosa per contrast a la conducta en pecat, tenen a veure fonamentalment amb quatre significats prioritaris: a) el cos i els sentits són agents contaminants i font d'origen de la conducta pecaminosa i es purifiquen en contacte amb allò sagrat i amb la forma personal de Krisna. La norma que imposa el seu màxim control és la mateixa que suggereix la seva reorientació absoluta i constant envers la deïtat: totes les activitats diàries se sacralitzen en projectar-se en Krisna; b) el plaer, lligat a l'aspecte fisico-corporal, simbolitza l'oblit temporal del sofriment que suposa l'existència quotidiana. Al món material o secular, el plaer representa la il·lusió i deriva del desig d'autosatisfacció; inversament, al món espiritual el plaer és la pura realitat i deriva del desig de satisfer Krisna, mentre que el sofriment no existeix en cap de les seves modalitats; c) el valor de la predestinació i la subjecció a les lleis de Déu donen certesa absoluta als plans d'acció (i no acció) individuals i eviten l'aleatorietat pròpia de la independència i la confusió existencial o normativa; d) l'aspecte finit de l'existència (relatiu) dóna significat al desinterès pels fruits de l'acció, per l'èxit o el fracàs; un desinterès, que, al seu torn, serveix per mitigar o subvertir possibles preocupacions o frustracions personals. D'altra banda, l'aspecte cíclic (absolut) de la llei del *karma* afirma i legitima el projecte de vida espiritual a través de la negació i deslegitimació del món i la vida secular.

El servei devocional, per la seva banda, i en relació estreta amb aquests significats, es fonamenta sobretot al voltant de la rendició (pròpia de la inferioritat) i de la humilitat (pròpia de la pobresa). Efectuat de forma correcta i sincera, es diu que desenvoluparà totes les bones qualitats, les quals, en forma ideal, queden subsumides en aquest esperit místic de submissió, modèstia i desposseïció:

Todo devoto que siga fielmente el proceso prescrito, de servicio de devoción a Krisna, ciertamente desarrollará todas las buenas cualidades que el Sri Caitanya Caritamrta describe así: 'Los devotos son siempre misericordiosos, humildes, veraces, imparciales, intachables, magnánimos, benignos y limpios. Carecen de posesiones materiales y realizan labores de bienestar en beneficio de todos. Son pacíficos, sumisos a Krisna y carentes de deseos. Son indiferentes a las adquisiciones materiales y están fijos en

el servicio de devoción. Dominan por completo las seis malas cualidades: lujuria, ira, codicia, envidia, avaricia, ilusión. Comen tan sólo lo necesario y son sobrios. Son respetuosos, serios, compasivos y sin vanidad. Son amistosos, poéticos, hábiles y silenciosos' (Veda Vyasa Das Adhikari, 1983: 36-37).

Vist això, tot seguit intentarem resumir els aspectes més rellevants que articulen conceptualment i simbòlicament els significats esmentats. I ho tornarem a fer en primer lloc tractant els principis regulatius i després, el servei devocional en general.

Els quatre pilars sobre els quals s'assenta la vida pecadora (menjar carn, sexe promiscu, intoxicació i joc d'atzar) s'oposen correlativament als quatre pilars que mantenen la vida piadosa (misericòrdia, puresa, austeritat i veracitat). Tant els pilars de la vida pecaminosa com els de la vida pietosa estan interrelacionats entre ells i, en conjunt, representen dos blocs antagònics de significació habitualment associats a la vida "materialista" i no religiosa en general per un cantó, i a la vida espiritual en sentit estricte per l'altre.

La primera oposició, establerta entre el consum de carn i la misericòrdia o compasió, està relacionada fonamentalment amb la matança d'animals i les implicacions que aquesta activitat té segons la llei del *karma*. D'acord amb aquesta llei, si causem dolor a d'altres éssers vius haurem d'acceptar a canvi dolor i patiment, tant individualment com col·lectivament. Recollim allò que sembrem durant aquesta vida i en la pròxima. El principi acció-reacció es vinculat així a les lleis naturals permanents i immutables, de manera que és la naturalesa l'encarregada d'administrar la pròpia justícia segons quin sigui el comportament humà. A més, Krisna queda identificat amb el *prasada*, l'aliment espiritual estrictament lactovegetarià que només després de ser acceptat pel Senyor pot consumir-se, fet que mitigarà de forma gradual qualsevol sofriment resultat de la lluita per l'existència.

La segona antinòmia, sexe promiscu-puresa, té a veure amb la creença que la iniciació sexual disminueix la capacitat de subsistència, de forma que la identificació amb el cos representa un lligam asfixiant que condueix a la recerca insistent i desafortunada de felicitat a través de l'autocomplaença egoista i la satisfacció dels sentits. L'afany humà pel sexe, com a centre de tot gaudiment material, tan sols comporta l'ansietat progressiva, ja que, finalment, tota relació és només temporal i s'acaba amb la mort. Erròniament identificat amb el cos físic, hom accepta els sofriments com a propis quan en realitat l'existència material no és més que un assumpte il·lusori que ens hem imposat pel nostre desig de gaudir al marge de Déu. I el sexe és l'essència

d'aïtal gaudiment, la base de la il·lusió. Per contra, la desidentificació amb el cos físic i la comprensió del fet que el jo real i etern (l'ànima espiritual) no mor mai confirma la qualitat innata i intransferible de la felicitat, la qual, durant l'existència corporificada, emergeix plenament del servei amorós i desinteressat a Krisna (la font de tota felicitat). Des d'aquesta perspectiva, tenir la companyia de l'amo de tot plaer ridiculitza, per comparació, el plaer derivat del sexe o de qualsevol altra activitat material.

L'antagonisme entre intoxicació i austeritat respon bàsicament a la percepció de tot tipus de droga o producte estimulants com a portador d'un plaer també il·lusori i temporal, a diferència de la "pujada" permanent que implica l'experiència mística. L'ocupació eterna de servei devocional a Krisna permet estar sempre *high* en lloc de malversar temps i diners en substàncies de motivació artificials i efímeres.

Per últim, el contrast jocs d'atzar-veracitat es basa en la idea segons la qual les lleis de la naturalesa, que són controlades per Krisna, no estan subjectes a la fortuna de les apostes humanes. Krisna és el suprem controlador i la llei del *karma* imposa el premi i el càstig, el plaer i el patiment, la sort o la desgràcia. Tot ens ve predestinat. Per tant, la veracitat, contràriament a la confiança en l'atzar, significa assumir que la persona, tot i disposar d'una diminuta independència respecte a Krisna, finalment roman subjecta a les lleis de Déu, no pot dominar la voluntat del Suprem.

Pel que fa al servei devocional, cal destacar els aspectes següents:

a) El fet de reviure el coneixement original i despertar l'amor latent per Krisna s'aconsegueix a través de l'entrenament conforme a certs principis. Una vida metòdica que s'anomena *tapasya*. La consciència de Krisna s'adquireix per practicar l'austeritat i el celibat, controlar la ment, els sentits, abandonar les possessions pròpies, la veracitat i la neteja, i practicar els *ioga-asanas* (postura estable en el ioga que condueix a l'harmonia). Així, cal seguir un conjunt d'instruccions bàsiques: ocupar la parla en glorificar el Senyor Suprem; ocupar la ment pensant sempre en Krisna i en com servir-lo millor, de manera que no s'agiti degut a la influència de *maya* (il·lusió); enfadar-se només amb els que blasfemen en contra de Krisna o els devots de Krisna; controlar l'estómac i la llengua (el més voraç i incontrolable de tots els sentits) ingerint exclusivament *prasada* o aliment espiritual, i controlar els impulsos sexuals utilitzant-los

només per procrear legítimament fills conscients de Krisna en el marc del matrimoni i no a fi de satisfer els òrgans sexuals. Qui practica la resistència als impulsos de la parla, la ment i el cos s'anomena *tapasvy*, és a dir, una persona que porta a la pràctica austeritats. De la mateixa manera, es diu que el *swami* o *goswami* és algú capaç de controlar la parla, la ment, la ira, la llengua, l'estómac i l'òrgan genital.

b) El món material és un lloc en què estan recluses les entitats vivents, que per naturalesa són *anandamaya* (cercadores de plaer). En realitat, volen alliberar-se de la presó que representa aquest món de felicitat condicional, però en desconèixer el procés d'alliberament són forçades a transmigrar d'una espècie de vida a una altra i d'un planeta a un altre. El servei devocional obre el camí cap a l'alliberament, de tornada a casa, de tornada a Déu. La persona ha d'anhelar comprendre la ciència de l'ànima (*atma-tattva*), és a dir, entendre que hom és l'ànima i no el cos, i oferir servei devocional al Senyor. Aquells que realment es dediquen al servei devocional de Krisna i són comprensius s'anomenen *mahatma*, o sia, qui complau els sentits del Senyor Suprem. Qui roman en la posició de *mahatma* no està sota el control de la potència externa del Senyor generadora de patiments (*mahamaya*).

c) A través del cant del *maha-mantra* Hare Krisna, la persona condicionada s'alliberarà naturalment de tots els conceptes erronis. *Avidya*, un enteniment equivocat sobre la pròpia identitat espiritual, serveix de fonament per a l'*ahankara*, és a dir, l'ego fals que existeix al cor. La vertadera malaltia roman instal·lada al cor. No obstant això, si la ment es neteja, si la consciència es neteja, la persona no podrà ser afectada per la malaltia material. Experimentarà èxtasi en realitzar el servei devocional, i això s'anomenarà *bhava*, el despertament preliminar de l'amor latent per Déu. En aquest moment, podrà aprendre qui és la Suprema Personalitat de Déu i quina és la seva *maya*, la qual ja no el pertorbarà. *Maya* significa l'oblit de Krisna per oposició a la consciència de Krisna, com la foscor s'oposa a la llum. En aquest sentit, es diu que el moviment de Consciència de Krisna està fet especialment per entrenar la ment de manera que sempre s'ocupi en activitats relacionades amb Krisna i no es converteixi en un perill per a la persona o ànima condicionada.

d) Es recomana servir al Senyor en companyia de devots del Senyor exclusivament i l'essència del servei devocional és l'activitat pràctica. Hi ha nou processos de servei devocional: escoltar el nom i les glòries de la Suprema Personalitat de Déu, cantar les seves glòries, recordar

el Senyor, servir els peus del Senyor, adorar la deïtat, oferir-li reverències, actuar com a servent del Senyor, fer-hi amiat, i entregar-s'hi completament. De la mateixa manera, es distingeixen diverses etapes o graus de devoció: el servei devocional en estat d'amor espontani vers Krisna (*raga-bhakti*) deriva en l'estadi *santa-rasa*, que es dona quan hom aspira a ser com les vaques de Krisna, o com la vara o la flauta en la mà de Krisna, o com les flors que envolten el seu coll. En aquest estadi, la persona pot fixar la ment en Krisna amb fe i sense desitjos materials. El segon és *dasya-rasa*, que significa que hom es veu a si mateix com a etern servent de Krisna. Altrament, si hom tracta Krisna amb el mateix amor i respecte que ho fa amb un amic és a l'estadi *sakhya-rasa*. O pot ser que es desenvolupi l'amor paternal o maternal envers Krisna en el *vatsalya-rasa*. Finalment, l'estadi de *madhurya-rasa* representa l'amor conjugal. Tots els estadis més alts contenen les qualitats dels seus precedents.

e) Hi ha sis tipus d'activitats devocionals en companyia d'altres devots: donar caritat als devots, acceptar tot allò que puguin oferir a canvi, obrir-los la ment, preguntar-los sobre el servei confidencial del Senyor, acceptar respectuosament el *prasada* que donen els devots i alimentar-los amb *prasada*. D'altra banda, s'assenyalen tres tipus de devots amb els quals s'ha de tractar: aquells més avançats que hom mateix, aquells que es troben al mateix nivell i aquells menys avançats. El devot ha de mostrar respecte i oferir servei als més avançats, fer amiat i intercanviar servei i experiències amb els del mateix nivell i mostrar-se benèvol envers els que estan menys avançats que hom mateix. Les posicions models o ideals d'aquests tres tipus de devots es corresponen amb les figures de l'*uttama-adhikari*, un devot molt avançat en el servei devocional que ha arribat a l'estat de consciència de Krisna pur; el *madhyama-adhikari*, el devot que ha rebut la iniciació del mestre espiritual, el qual l'ha ocupat en els servei amorós transcendental del Senyor, i el *kanistha-adhikari*, el neòfit que ha rebut del mestre espiritual la iniciació en el *Hari-nama* i, per tant, tracta de cantar el sant nom de Krisna. Es diu que ningú no ha de ser mestre espiritual si no ha arribat al pla d'*uttama-adhikari*. En aquest pla, una persona perd interès per tot excepte per servir Krisna, comprèn que és un servidor etern d'Ell i que ha de difondre el moviment de Consciència de Krisna arreu del món.

f) Per assolir la perfecció del *bhakti-ioga* (el ioga devocional) han d'executar-se activitats devocionals sota la direcció del mestre espiritual durant totes les fases de la vida. A més, cal dur a terme aquestes activitats amb entusiasme, confiança i paciència. *Bhakti-ioga* és l'activitat de l'ànima mateixa i hom s'allibera en dedicar-se realment al servei devocional pur i lliure de

contaminació. En aquest camí, tot devot ha d'estar disposat a rebre instruccions d'un vaisnava superior, i el vaisnava superior ha d'estar disposat a ajudar en tot sentit l'inferior. Hom és superior o inferior segons el desenvolupament espiritual aconseguit en consciència de Krisna.

g) Servei devocional significa activitats transcendents. En la dimensió transcendental no existeix la contaminació causada per les tres modalitats de la naturalesa material (bondat, passió i ignorància); s'està en un nivell de bondat pura, lliure de les altres dues qualitats. Hom ha de tornar-se completament insensible a les activitats temporals mundanes i posar atenció als principis regulatius del servei devocional. L'incompliment dels principis regulatius destrueix el servei devocional. Les activitats regulatives, entre les quals s'inclou el cant de setze rondes diàries de *japa-mala* (rosari de comptes), s'han de dur a terme fidelment i amb entusiasme.

h) Tots els principis regulatius estan inclosos dins d'una ordre i prohibició: hom ha de recordar sempre Krisna, no ha d'oblidar-lo mai. Si se segueix aquest precepte, se seguiran automàticament la resta de regles i regulacions, que són auxiliars d'aquest principi bàsic. El servei regulatiu del servei devocional ordena que la persona empri tots els sentits en el servei al Senyor. L'observació de les regles i regulacions del servei devocional esdevé fonamental. Hom ha de recordar tothora que és part integral del cos transcendental de Krisna i que el seu deure com a tal es prestar-li servei. El servei devocional en la pràctica i sota principis regulatius s'anomena *sadhana-bhakti*<sup>85</sup>.

Fins ací, un resum dels significats bàsics que sustenten la vida espiritual dels devots de Krisna a partir del dogma i dels seus principis normatius i, en última instància, articulen la vida social i les representacions religioses a Nueva Vrajamandala. A continuació reprendrem l'argumentació inicial de Victor Turner sobre la institucionalització de la *communitas* per desenvolupar l'ideal utòpic contracultural al voltant de la vida comunal i la seva evolució envers la *praxis* comunitària basada en la norma i en el sistema d'estatus.

---

<sup>85</sup> Les regles i regulacions donades per Srila Rupa Goswami apareixen a Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1985). S'assenyalen deu principis bàsics per començar l'exercici del servei devocional d'acord amb els principis regulatius. Després s'estableixen deu principis regulatius secundaris sense l'observació dels quals hom no pot elevar-se gradualment al pla del *sadhana-bhakti*. Finalment, a aquests vint punts s'hi agreguen 44 activitats més per dur a terme la pràctica regulativa del servei devocional. Tanmateix, es mencionen les 32 ofenses a evitar en el servei del Senyor i les deu ofenses principals al sant nom de Déu.

En el cas del moviment Hare Krisna, el model de comunitat normativa ha succeït, a la Península, a un model preliminar similar al de *communitas existencial*; una transformació, com hem dit, producte de la rutinització del carisma i del propi teixit social de la *communitas*, la qual evoluciona de manera que "el impulso inicial se agota pronto y el 'movimiento' acaba por ser una institución más entre otras, con frecuencia más militante y fanática que las demás, debido a que llega a creerse el depositario único de las verdades humanas universales" (Turner, *op. cit.*, 118). De fet, la dinàmica de burocratització i d'organització control dels recursos materials i humans, així com la fixació progressiva de relacions regides per la norma en un sentit més estricte van portar als esquemes de funcionament típics del model d'institució total, com s'ha esmentat al principi d'aquest marc teòric. A tal respecte, Turner tornaria a dir a un altre lloc (1992: 542): "si la *communitas* se amplía, se convierte en totalitarismo, por la necesidad de suprimir y reprimir en sus miembros todas las tendencias para desarrollar independencias e interdependencias estructurales". Més endavant, els subsegüents processos reorganitzatius i mecanismes de preservació i reproducció de les comunitats neixen sobretot de pautes adaptatives internes i respecte a l'entorn:

[...] toda estructura en desarrollo genera problemas de organización y valores que llevan a una redefinición de los conceptos básicos. Esto produce con frecuencia una impresión de contemporización e hipocresía, o de pérdida de fe, pero en realidad no es sino una respuesta razonada a una alteración en la escala y complejidad de las relaciones sociales y, en consecuencia, un cambio en la situación del grupo en el entorno social que ocupa, con cambios concomitantes en sus fines principales y en los medios para alcanzarlos (Turner, 1988: 152).

D'acord amb aquest procés genèric, el model comunitari Hare Krisna posterior als tres primers anys d'implantació a Espanya, adopta, almenys en l'àmbit monàstic, un esquema de funcionament normatiu destinat especialment a l'organització i mobilització dels recursos humans i financers. En aquest sentit, la rutina reguladora jeràrquica sustentará la cohesió comunal i institucional, alhora que velará l'espontaneïtat i la transparència inicial mitjançant el control extern i l'autodisciplina inspirada per la norma. La posterior atenuació del totalisme retornará la diversitat i la particularitat individual a la comunitat; això sí, ja reorganitzades pel filtre anivellador i, per tant, condicionades en el seu rol actual. En un àmbit institucional, doncs, la liminalitat transicional culminará, a través de diferents mecanismes adaptatius, en la incorporació a un nou estatus general interpretador del present i reinterpretador del passat ja dins de l'estructura.



D'altra banda, és evident que la primitiva *communitas existencial* estava força vinculada, entre d'altres, al models comunals desenvolupats durant la contracultura. En efecte, és prou conegut que l'ideari contracultural va anar parell, des dels orígens, al desig de viure en estreta cooperació amb altres en una unitat col·lectiva espontània i immediata, en què perduessin la cohesió i els llaços de fraternitat i solidaritat. Aitals valors, lligats, doncs, a la generació *beat* i posteriorment al moviment *hippy* de la dècada dels anys seixanta i principis dels setanta, són compartits per la majoria dels primers membres de Hare Krisna. I és precisament dels vestigis d'aquesta aureòla bohemia *beat-hippy* que es nodreix el moviment en la seva implantació a Espanya. En aquella època, els reclutats són joves que d'una manera o altra "es marginen" de l'ordre social convencional i en un esforç per experimentar la *communitas* cerquen afiliar-se a moviments ideològics de pretensions universals o a petits grups de "renúncia" que representin un model comunitari alternatiu al sistema social tecnocràtic i a les institucions tradicionals. Com dirien Kateb i Skinner referint-se, en general, a les comunitats utòpiques:

Los hombres fundan, se unen o sueñan con tales comunidades por múltiples razones. Algunos estan motivados por un interés intelectual: desean probar una teoría (por ej., la de que los hombres son nobles por naturaleza o la de que están incompletos sin "comunidad" o "amor") o apresurar una etapa profetizada de la historia. Otros tienen razones personales más inmediatas: buscan simplemente el placer, la satisfacción de sus necesidades básicas, un orden político, la estabilidad económica, ayuda en su autodisciplina, etc. Tales objetivos se formalizan a menudo como "valores". El fin de la comunidad es alcanzar el máximo de felicidad, seguridad, santidad o realización personal (*op. cit.*, 600).

En efecte, la realització de la utopia contracultural suposa un retorn a la vida rural i a la mare naturalesa amb un fort component de compromís ecològic. L'elecció d'una utopia com a paradís projectat portà els joves contraculturals a imitar l'utopisme llibertari d'Owen, Fourier, Cabet, etc., en comunes i granges, des de la creença bàsica en la bondat natural de l'home roussoniana (Aguirre, 1988). I això sempre a la recerca d'un espai modèlic per canalitzar la seva protesta més o menys activa contra el "racionalitzador" i "deshumanitzat" sistema tecnocràtic en què quedin satisfetes moltes necessitats fonamentals com ara l'amor, la subsistència, l'autorealització, la fraternitat, etc. Theodore Roszak, teòric i membre compromès de la contracultura, adoptant la perspectiva de Buber a *Caminos de utopía* (1955), expressava de la manera següent el contingut d'aquesta ideologia, tot essent conscient de la dificultat d'erigir un model comunitari genuïnament contracultural:

¿Dónde está el receptáculo sustentador de vida que puede alimentar y proteger la ciudadanía de bien?.  
La respuesta es esta: construye una comunidad con los que amas y respetas, allí donde pueda haber una amistad duradera, hijos y con la ayuda recíproca, tres comidas al día gracias todo ello a un trabajo honrado y deleitable. Nadie sabe exactamente cómo se va a hacer esto. No hay muchos modelos dignos

de confianza. Los viejos radicales poca ayuda pueden prestar; hablan de socializar economías enteras o de organizar terceros partidos o de fortalecer los sindicatos, pero no de construir comunidades.

Por tanto, habrá que improvisar mucho y recurrir a todos los ejemplos que se tengan a mano: el modo de vida de las tribus indias, los precedentes utopistas, los *diggers* del siglo pasado, las comunidades francesas de trabajo, los kibbutzim israelíes, los huteritas... Acaso alguno de estos ejemplos sirva, pero ¿adónde mirar? ¿En qué otro sitio buscar los comienzos de una revolución honesta salvo en la "construcción prerrevolucionaria de la estructura"? (como dice Buber) (1978: 219-220).

La influència de la contracultura en els processos inicials de conversió al moviment Hare Krisna en el moment de la implantació a Amèrica es revelà, bàsicament, en quatre direccions generals, les quals aniran polint-se o modificant-se amb el pas del temps, l'arribada de nous reclutats i la pròpia evolució organitzativa internacional del moviment: una orientació cap a l'experiència en lloc de cap a la raó o la teoria, reflectida en les tendències místiques i en l'experiència de la droga dels primers participants; una inclinació cap al personalisme o la relació "cara a cara" oberta i directa en lloc de cap a als rols estructurats formalment i dels models burocràtics tradicionals d'autoritat; un interès per la introspecció i la consciència personal, pel seu comportament i les seves motivacions més profundes, i finalment, una tendència a la desvinculació de qualsevol distinció jeràrquica i organitzativa.

Un cop al si del moviment, a través de la veritat religiosa que cada adherent comparteix amb els altres, s'estableixen les bases per a una visió del món compatible amb les necessitats d'aquell temps. Segons Judah (1974), el moviment proporciona als primers integrants: a) una autoritat que els ofereix una cosmovisió i una alternativa d'estil de vida satisfactòria quan totes les altres autoritats han fallat; b) un camí per validar i sacralitzar la perspectiva contracultural mitjançant l'experiència personal, que els apropirà a la comprensió i a la significació última i absoluta, i c) un fort compromís i uns vincles estrets amb d'altres individus amb el mateix *background* cultural i necessitats similars, que cimentaran el suport mutu en l'experiència rutinitzada de la nova realitat compartida.

En el present, i dins del nostre àmbit concret d'estudi, la utopia en relació a Nueva Vrajamandala se sustenta sobre dos pilars principals: una estructura social general fonamentada en el sistema *varnashrama-dharma* vàdic i una organització comunitària específica i quotidiana que possibilita una producció agrícola i ramadera completament autosuficient.

En el primer sentit, cal recordar que el sistema *varnashrama-dharma* afirma l'existència de quatre ordres socials (*varnas*) i quatre ordres espirituals (*ashramas*) diferenciats i creats pel

Senyor (Krisna) a partir de diferents qualitats individuals "innates-adquirides" "per naturalesa" i no per naixement o per herència. Així, es diu que els quatre ordres socials, és a dir, els *brahmanes* (sacerdots, professors i intel·lectuals), els *ksatriyes* (governants i administradors, guerrers i estadistes), els *vaisyas* (agricultors i comerciants, homes de negocis) i els *sudres* (artesans, obrers i servents) han sortit de les parts de la forma universal del Senyor Suprem de la manera següent: els *brahmanes* del cap, els *ksatriyes* dels braços, els *vaisyas* de la cintura i els *sudres* de les cames. El mateix succeeix amb les quatre divisions espirituals destinades a promoure el benestar polític, econòmic i social i l'avenç espiritual de tots els membres de la societat: els *sannyasis* (renunciants) han sortit del cap, els *vanaprasthes* (retirats) dels braços, els *grhastes* (pares de família) de la cintura i els *brahmacaris* (estudiants cèlibes) de les cames.

D'aquesta forma, així com les diferents parts del cos tenen diverses classes d'activitats, també els ordres socials i espirituals tenen diferents tipus d'ocupacions segons la capacitat i la posició de cadascú. No obstant això, l'objectiu d'aïtals activitats és sempre la satisfacció de la Suprema Personalitat de Déu. A més, aquest sistema pressuposa la cooperació total i l'avenç espiritual entre tots els ordres de la societat, de manera que regna una harmonia permanent entre elles i tothom aconsegueix amb el deure que es correspon a la seva posició. Des d'aquesta perspectiva, fins al moment d'arribar al nivell d'aplicar coherentment el sistema *varnashramadharma* no es pot parlar de civilització humana.

Pel que fa a l'organització comunitària segons el referent del llogaret vàdic, es proposa una forma de vida senzilla i el desenvolupament d'uns mètodes de treball totalment ecològics i naturals que protegeixin la Mare Terra i la vaca. A tal efecte, els ideals bàsics són la reducció al màxim de maquinària i recursos tecnològics, l'evitació de l'ús de productes químics i d'energies no renovables, i l'afavoriment d'un entorn adequat per criar i reproduir el bestiar. En definitiva, la creació d'una infraestructura laboral natural de cooperació comunitària, rural, ecològica, pacífica i espiritual que respecti la naturalesa, enforteixi les relacions humanes i demostrï capacitat autosuficient. Jagadisa Goswami (1984: 104) resumeix el tipus ideal de comunitat *varnashrama* conscient de Krisna tal com fou descrita per Prabhupada:

Dijo que el centro de la comunidad debe ser el templo. Los *brahmanas* deben vivir en el templo o a su alrededor. Servirán a la comunidad predicando a los otros miembros, iluminándoles en los temas espirituales, enseñando en el *guru-kula* y manteniendo la adoración de la Deidad en el templo. Los *ksatriyas* servirán a la comunidad dirigiéndola y protegiéndola. Cada distrito estará bajo la protección de un rey o presidente, que, con la ayuda de otros, velará por los ciudadanos que viven en su distrito.

Las tierras de labor se repartirán entre los *vaisyas*, de acuerdo a su capacidad para utilizarlas correctamente. Los *vaisyas* servirán a la comunidad produciendo lo necesario para cubrir las necesidades de la vida, especialmente alimentos y ropa. Los *sudras* servirán a la comunidad ayudando a las otras tres clases.

El primer pas cap a la utopia *varnashrama* són les granges agrícoles d'orientació autosuficient fundades pel moviment Hare Krisna arreu del món, entre elles, Nueva Vrajamandala. L'anàlisi etnogràfica que a partir d'ara encetem sobre aquesta comunitat ha volgut aprofundir en l'estil de vida que s'hi desenvolupa i en el vessant material i ecològic, així com, en un àmbit explícitament religiós, en els principis doctrinals i ideològics fonamentals de la Consciència de Krisna, en els processos d'iniciació i adoctrinament que s'organitzen al voltant d'aitals principis i en les pràctiques religioses internes i externes més importants. Amb aquest propòsit, doncs, l'exposició s'ha estructurat en cinc grans apartats, que hem titulat de la manera següent: organització social i vida quotidiana, organització econòmica: el model de granja agrícola, sistema de creences i estructura ideològica, pràctica religiosa: procés ritual i activitat de prèdica, i iniciació i resocialització: convertir-se en devot de Krisna. Com el lector comprovarà, aquests apartats difereixen sensiblement quant a extensió, fet que no respon a criteris de desigual importància atorgada a cadascun sinó a la diferent amplitud o densitat temàtica que inclouen.

### ***5.3.1. Organització social i vida quotidiana***

La finca santa Clara de Brihuega (Guadalajara), que més tard es convertiria en la comunitat Hare Krisna Nueva Vrajamandala, fou adquirida per l'Associació per a la Consciència de Krisna el novembre de 1979. L'aleshores secretari regional del moviment a Espanya, Somaka Swami, s'encarregà de les gestions. El cost final de l'operació ascendí a uns seixanta milions de pesetes.

Des de la meitat dels anys vuitanta (moment de la deserció de Bhagavan Goswami), el nombre de membres de la comunitat s'ha mantingut al llarg dels anys al voltant dels 50 o 60, comptant-hi adults i nens i incloent-hi el grup viatger ocupat de la prèdica exterior, format per unes 10 persones amb dedicació completa. Això no obstant, cal assenyalar el desplaçament freqüent dels devots entre els diferents temples nacionals o internacionals, ja sigui per motius

espirituals, per requeriment organitzatiu o per simple visita temporal personal, familiar, etc. A més, són bastant regulars les visites de swamis o gurus amb tasques fonamentalment de prèdica i atenció dels seus deixebles.

Pel que fa a composició social, cal destacar que darrerament el moviment ha experimentat un increment sensible d'incorporacions femenines, mentre que a la comunitat molts dels devots cèlibes (*brahmacaris*) han optat per canviar d'estat o *ashrama* amb la intenció de contraure matrimoni. És aviat encara per dir si això suposarà l'inici d'un canvi significatiu en l'esquema sociodemogràfic de l'associació a la Península, però, en qualsevol cas, els indicadors causals d'aquesta nova conjuntura apunten, d'una banda, a una major diversificació del reclutament gràcies a les noves fórmules de prèdica adoptades (cursos i seminaris públics, visites a domicili, grups d'estudi reduïts...) i a l'important paper de les xarxes socials quant a afavorir noves adhesions, i, d'una altra banda, a una clara tendència a la baixa de l'atracció per la vida monàstica estricta en benefici de la iniciativa particular i de la distensió del compromís cap a alternatives de participació a temps parcial.

Lògicament, la minva de *brahmacaris* en favor de l'augment de *grhastes* està en relació directa a aquest últim fenomen. Però respon també a una tendència general del moviment, que experimenta un creixement molt més lent i sostingut respecte a les dècades passades i segueix el cicle habitual que comporta el casament dels membres més antics, l'arribada de la segona generació i l'esmentada participació marginal a costes del compromís estrictament monàstic.

L'edat actual dels devots espanyols casats (compresa entre els 30 i 45 anys aproximadament) fa que en la majoria tinguin els fills en edat escolar, fet que, des de principis dels anys noranta, ha despertat la preocupació de l'associació per crear i legalitzar el seu sistema escolar (*guru-kula*) a fi de garantir l'ensenyament primari dels infants. Després d'alguns impediments legals encara no del tot resols, l'escola va començar a funcionar a Nueva Vrajamandala el 15 de setembre de 1995 a pre-escolar. La idea és que la creació del *guru-kula* afavoreixi la instal·lació a la comunitat de famílies residents a l'exterior, amb tot el benefici que això suposaria pel que fa a la seva revitalització general, sobretot en el terreny de l'autosuficiència.

L'estil de vida Hare Krisna fonamenta la seva estabilitat organitzativa i social en diferents aspectes, entre els quals destaquen els següents: la unitat de propòsit, és a dir, assolir la consciència de Krisna a través del compliment dels vots de compromís, la guia del guru i la perseverança en la pràctica religiosa; la disciplina comuna, que requereix d'aquells que viuen als temples la màxima concentració dels seus pensaments i activitats en Krisna; l'assumpció del carisma de Prabhupada i de la importància de culminar la missió endegada; la similitud en edat i *background* contracultural dels seus membres; els paral·lelismes biogràfics dels convertits relatius a experiències vitals alienants o insatisfactòries i, particularment, la forma en què són viscudes i sentides aquestes experiències emocionalment; el sistema ritual i simbòlic comú, perfectament sistematitzat i minuciosament detallat, el qual possibilita una experiència religiosa directa, personal i emotiva que valida i permet interioritzar dia a dia la filosofia, cultura i estil de vida del moviment; una estructura ideològica sòlida, basada en la dicotomia món material món espiritual i en l'oposició de significats que es deriva de la interpretació doctrinal de cada un, i, en general, l'oferta d'un estil de vida alternatiu als models convencionals, ja sigui a través del compromís a temps complet (vida monàstica) o parcial (residència i ocupació a l'exterior).

La direcció de la comunitat va a càrrec del *president*, el qual supervisa que es mantingui l'atmosfera espiritual adequada tant pel que fa als estàndards de comportament individuals com col·lectius i vetlla pel correcte desenvolupament del projecte comunitari en el seu conjunt. L'esglaió següent és el de *vice-president*, que serveix de suport a l'anterior en els assumptes relacionats amb l'organització i la gestió del temple. El segueixen diferents *caps de departament*, ocupats d'aspectes específics dels projecte: agricultura, adoració, cuina, etc. El president sempre forma un *consell de temple*, ja sigui a través d'una votació entre els membres o per elecció pròpia. Generalment, els encarregats de departament i els devots més antics són els integrants d'aquest consell, que es reuneix periòdicament a fi de tractar els assumptes més importants que afecten la comunitat. Si es vol fer alguna proposta a títol particular o entre els membres sorgeix desacord o malestar respecte a les decisions preses pel consell de temple, els devots poden dirigir-se personalment al president o al consell per tal que aquest les reconsideri i, si s'escau, les modifiqui d'acord amb les noves suggerències o reclamacions.

Com a indicadors de prestigi en el si de la comunitat amb independència de la jerarquia instituïda, destaquen especialment el fet de ser deixeble directe de Prabhupada, l'antiguitat demostrant una dedicació espiritual estable, el coneixement doctrinal, i el fet de mantenir el

celibat, l'estat vital teològicament més recomanat per cultivar la consciència de Krisna. El major avenç espiritual, indestruïble de l'erudició filosòfica i de la superació dels diferents estadis de maduració iniciàtica, es correspon amb els càrrecs de més responsabilitat en la comunitat, per bé que ni aquest avenç ni la jerarquia representen cap obstacle a la naturalitat interactiva quotidiana entre els membres.

Aquest avenç espiritual, però, no deixa de ser un valor de referència important, en especial per a aquells que es troben en període de noviciat i aprenentatge. De fet, els devots als quals es reconeix un estatus més elevat aviat són percebuts pels neòfits com a models diaris a imitar i als quals preguntar o demanar consell sobre determinats assumptes personals o sobre la vida espiritual. De la mateixa manera que en un àmbit institucional global el mirall i punt de suport espiritual de cada membre individual s'encarna en la figura del guru, a un nivell comunitari o més quotidià aquest rol pot ocupar-lo qualsevol altre devot de confiança que es consideri situat en una plataforma espiritual més elevada.

En general, la persona que gaudeix d'un prestigi especial dins del grup ha de transmetre una imatge d'integritat, equilibri i preparació a la resta dels seus integrants, als quals cal que doni exemple i demostrï que és digne de tota confiança. Els neòfits, per la seva banda, hauran d'esforçar-se per adquirir uns nivells de coneixement i responsabilitat que els permetin anar progressant espiritualment. Segons els propis informants, el neòfit moltes vegades no se n'adona dels seus errors en el procés espiritual i els coneix a través dels membres més erudits, del seu exemple directe. Ells saben com corregir i reorientar a temps les possibles passes enrere o desviacions. En termes més tèdrics: com efectuar una *teràpia* o *anul·lació* correctes i assegurar la permanència dins del marc de les definicions institucionalitzades de la realitat.

Això no obstant, els consells o rectificacions en matèria espiritual personal en un context de regulació institucional elevada i d'"autoregulació" subjectiva es presenten com una qüestió especialment delicada. En realitat, qualsevol malentès o desavinença d'opinió en una relació subordinada estricta com la de mestre-deixeble pot resultar fatal per a aquell que ha fet total entrega dels seus sentiments i activitats als dissenys del superior. En aquest sentit, per exemple, els casos de "caiguda" o deserció del guru iniciador poden provocar en el deixeble una sensació de desemparament i desesma que el portin a qüestionar-se el propi compromís o, fins i tot, a decidir-se també per la defecció.

En efecte, els devots veneren molt els gurus. És més, es pot dir que l'assumpció de l'autoritat organitzativa i espiritual del moviment és absoluta. De fet, l'acatament de la paraula dels mestres i la submissió a la seva personalitat s'expressen vivament tant en les sessions de filosofia que aquests puguin impartir a la comunitat com en les consultes privades que ofereixen als seus deixebles o a d'altres devots interessats. Amb independència del seu caràcter personal i mentalitat religiosa més o menys rigorosa, no es pot dubtar que es tracta de figures força carismàtiques que saben perfectament quin és el seu paper i com exercir-lo en cada moment. Són ben conscients de la dignitat que se'ls atribueix i es comporten tal com els pertoca. Els seus arguments mai no solen contradir-se, ni en públic ni en privat.

D'acord amb aquesta dignitat reconeguda, reben una atenció molt especial a la pràctica quotidiana, que inclou els rituals d'adoració personals (*pujas*) i el servei particular d'algun devot o deixeble. L'arribada d'un guru a una comunitat n'altera substancialment la dinàmica: es posen en marxa diversos preparatius de rebuda, acudeixen devots d'altres temples peninsulars o deixebles del mestre en qüestió residents a altres països, s'aprofita per organitzar seminaris sobre temes concrets o per reforçar les classes de filosofia diàries, etc. En sintonia amb l'autoritat espiritual que els investeix, la seva prèdica és estrictament filosòfica, de reafirmació dels principis doctrinals i de la paraula de Prabhupada.

Considerats autèntics representants de Krisna a la terra, la funció principal d'aquests gurus o mestres espirituals consisteix a solidificar les bases ideològiques del moviment a través de la prèdica directa en les comunitats així com en assessorar els deixebles o membres en general perquè siguin capaços de conservar el compromís i la determinació com a devots de Krisna. En general, però, no es caracteritzen per la disposició tolerant o adaptativa a la societat exterior "materialista", que solen confrontar de forma tant primària com estereotipada als valors suprems de la Consciència de Krisna. I és precisament per això, i pel pes atribuït als seus arguments, que aquests gurus tenen un paper decisiu en el manteniment i en la fixació de l'estructura de plausibilitat en el si de les comunitats i, consegüentment, en el fet d'enfortir l'adhesió dels seus membres "desapuntant-los" del món anterior i de l'estructura de plausibilitat en què es basaven. Com diuen en aquest respecte Peter L. Berger i Thomas Luckmann:

[...] l'important no és tant l'experiència de la conversió, com el fet d'ésser capaç de continuar-se-la prenent seriosament al cap del temps: és a dir, de preservar-ne el convenciment de la plausibilitat. I ací



és on intervé la comunitat religiosa, justament per tal de proporcionar a la nova realitat la seva indispensable estructura de plausibilitat (1988: 219).

El programa espiritual del temple delimita l'horari vital de la comunitat, que comença a les quatre de la matinada i acaba aproximadament a les nou del vespre. Els serveis a la comunitat ocupen de sis a set hores diàries entre matí i tarda, i són bàsicament els següents: president, vice-president, secretari o administrador, cap de departament, comandant o coordinador de temple, cap d'adoradors, adoradors, cuiner de les deïtats, cuiner dels devots, oficines i correspondència, tasques agrícoles i ramaderes, neteja, confecció de garlandes, manteniment dels edificis, traducció, llar d'infants i *guru-kula*, i cuidador de la planta *Tulasi*. L'horari de treball és força flexible segons les necessitats, però acostuma a estructurar-se entre les deu del matí i les dues de la tarda i les quatre de la tarda i les sis o les set del capvespre. De dos quarts de nou a dos quarts de deu del matí es fa el primer àpat del dia, de dos quarts de tres a dos quarts de quatre el segon, i al voltant de dos quarts de nou de la nit, els devots que vulguin poden beure llet o una infusió abans d'anar-se'n a descansar.

D'acord amb les creences Hare Krisna, el servei a la comunitat no pot considerar-se una simple ocupació rutinària més o menys regulada. Oposat al concepte "materialista" del treball es tracta, en canvi, d'un "servei devocional" en el sentit més espiritualista del terme; és a dir, d'un servei a Krisna que forma part de la completa rendició a Krisna. Segons el *Bhagavad-Gita*, el servei devocional és l'objectiu principal del propi *Gita*, i a banda de l'àmplia gamma de virtuts que implica, es caracteritza perquè desenvolupa de forma automàtica bones qualitats i és una font de coneixement i d'alliberament que condueix a l'autorealització. Així doncs, tot servei o treball comunitari, sigui del tipus que sigui, com que es dedica plenament a la divinitat i té una significació transcendental, és molt valuós i només pot aportar satisfaccions i beneficis a aquell que té el privilegi de realitzar-lo.

Els vots de compromís efectuats en la iniciació formal impliquen una voluntat personal d'acomplir les responsabilitats del servei devocional i de seguir disciplinadament la normativa comunitària tant pel que fa a vida social quotidiana com a pràctica religiosa (particular i col·lectiva). A més a més, adquirir primer responsabilitats i demostrar després la capacitat de resoldre-les pot significar en molts casos tot un repte personal per potenciar l'autoestima i aconseguir la plena integració en el si de la comunitat. De forma similar, el fet d'autoestablir-se una disciplina vital garanteix, si més no, allunyar-se de l'estat anòmic previ a la conversió, que

tal com era viscut subjectivament no produïa més que ansietats i insatisfaccions encadenades. Els principis regulatius, la pràctica del *bhakti-ioga* sota regles i regulacions (*sadhana-bhakti*) i la normativa inherent al servei devocional, extensible a qualsevol activitat diària, sens dubte, contrasten amb qualsevol tendència anterior al "descontrol", la diversificació, la indeterminació, la inseguretat, etc., alhora que afavoreixen la conformitat i la vinculació a la realitat present i actuen com a importants variables de concentració i motivació.

El règim normalitzat de vida espiritual i laboral de la comunitat només es veu alterat parcialment els dissabtes a la tarda, quan al voltant d'una quinzena de devots es traslladen a Madrid per fer el tradicional *harinama*, que consisteix en el cant i el ball públic dels sants noms de Déu o *maha-mantra* Hare Krisna. D'altra banda, els diumenges a mitja tarda s'organitza un petit convit vegetarià al qual solen acudir membres de la congregació i simpatitzants del moviment.

El *harinama*, tal com s'expressa pels carrers d'una gran ciutat com Madrid, sembla que aconsegueix una funció catàrtica en aquells que hi prenen part provinents de l'estricta context comunitari monàstic. Així mateix, el fet de cridar l'atenció del públic i suscitar-hi reaccions diverses, forma part de la pròpia intencionalitat del *harinama*, que a banda del cant congregacional dels sants noms, ha d'incloure la presentació pública. A més, pel fet de tenir com a pràctica complementària la distribució de llibres i de targes del moviment pot ser una bona oportunitat per explicar als vianants interessats els trets distintius del grup i del seu estil de vida. La resta d'elements interactius amb el públic s'organitzen al voltant d'un flux continu de mirades d'estranyament, curiositat, refús, simpatia, prevenció, etc., tremendament enriquidor des del punt de vista de l'anàlisi de l'intercanvi comunicatiu o simbòlic.

Però després del *harinama*, pels voltants de les nou del vespre, els devots tornen a "casa". En efecte, Nueva Vrajamandala esdevé una metàfora de la casa i de la família, i l'harmonia comunitària és fonamental per mantenir els estàndards espirituals i de convivència desitjables. I si aquesta és una idea compartida en la rutina diària, semblantment, les instruccions normatives precisen: "Ofrecer obsequios afectuosos, aceptar obsequios amistosos, revelar la pròpia mente en confidencia, preguntar confidencialmente, aceptar *prasada* y ofrecer *prasada*, son los seis signos de afecto mútuo entre los devotos" (Veda Vyasa Das Adhikari, 1983: 9).

L'organització i la distribució dels serveis que fan els devots a la comunitat depèn sobretot de les necessitats del moment i també de les tendències o preferències dels seus membres, de manera que, normalment, en l'assignació d'una o altra tasca s'arriba a una solució dialogada i no imposada. Així, tret d'aquells serveis de caire explícitament organitzatiu o directiu, les ocupacions poden combinar-se o alternar-se durant el dia, o canviar-se periòdicament si hi ha un acord previ amb el president del temple. No obstant això, sempre es procura mantenir una certa constància quant a responsabilitats atorgades, en especial en determinats serveis estretament vinculats a les deïtats (com l'adoració o la cuina) que requereixen un singular estat de concentració i un estatus concret (*brahmana*) per a la seva realització. Per últim, cal dir que el treball dels novicis, com es correspon a llur situació iniciàtica de prova i sacrifici, no acostuma a ser precisament aquell més "agradable" o "relaxat", ans més aviat el contrari.

Pel que fa als moments d'oci, no es pot pas dir que signifiquin "evadir-se" de la "rutina quotidiana", sinó que continuen invertint-se en activitats relacionades amb Krisna i la pràctica espiritual. Cada devot, d'acord al seu servei, s'organitza aquest temps per acabar les rondes de *japa*, estudiar, escriure cartes personals, aprendre cançons dels mestres, practicar amb instruments musicals, etc.

En el marc general de la divisió sexual del treball, se segueix la distinció més tradicional de rols assignats a cada gènere. Així, les dones s'encarreguen principalment de les tasques domèstiques, de l'atenció del marit i dels infants, de feines de costura, de la confecció de garlandes, etc., mentre que els homes ho fan de les de tipus directiu i organitzatiu, intel·lectual i que requereixen l'aplicació de força física, com ara les agrícoles o ramaderes. Amb tot, aquesta distinció no limita la participació femenina en importants activitats rituals o serveis que exigeixen una alta qualificació espiritual, com per exemple l'adoració a l'altar. D'altra banda, segons ens deia la segona devota més antiga del moviment, qualsevol activitat quotidiana, ja sigui domèstica o extradomèstica i amb independència dels rols sexuals, pot fer-se compatible amb el cultiu de la consciència de Krisna; tot és qüestió de determinació i voluntat personal:

**A nivel práctico parece que una mujer debe tener más dificultades para llevar una vida espiritual correcta. Me refiero a que con sus ocupaciones domésticas y todas sus obligaciones familiares, la mujer puede tener más interferencias que el hombre en ese sentido:** La mujer tiene eso, pero el hombre tiene que salir fuera para mantener a la familia. Para ella es más fácil porque puede poner a los niños delante de vídeos de Conciencia de Krisna, de ISKCON, y mientras cantar sus rondas. Es muy individual. Más o menos en el sesenta y nueve, Prabhupada envió a tres parejas de casados a predicar, a empezar el movimiento en Europa. Y alababa mucho a estas tres parejas de casados.

Prabhupada decía que su maestro espiritual había enviado *sannyasis*, renunciantes, a Inglaterra, y que no había tenido ningún problema. Yo tenía una niña pequeña y la sacaba a *harinama*, y encontraba algún lugar para cambiarle los pañales y luego continuaba con la niña en el *harinama*. Pero por el contrario, hay algunas mujeres que no pueden ni cantar sus dieciséis rondas porque utilizan a sus niños como una excusa. Depende mucho de cada uno. La mujer tiene que quedarse a cocinar para la familia, pero eso mismo es conciencia de Krisna, es cocinar para Krisna. Tienes un altar bien bonito y le ofreces la comida a Krisna. Lees con los niños pequeños libros de historias de Krisna. Puedes comprar vídeos de ISKCON y allí aparecen historias de Krisna. O puedes tomarte como una excusa la vida de casado y no hacer nada. Depende de cada uno y de su sinceridad (Madre Janaki: 23-V-95).

Malgrat tot, la participació femenina en les reunions comunitàries, en línies generals, acostuma a ser molt discreta, per no dir pràcticament inexistent. La circumscripció prioritària de les dones al rol femení més tradicional les deixa en un segon pla respecte als homes pel que fa a expressió d'opinions al voltant dels assumptes comunitaris o organitzatius. Això no obstant, d'un temps ençà, d'acord amb l'evolució organitzativa i sociològica d'ISKCON, hom pot detectar un interès femení creixent per obtenir més reconeixement dins del moviment, o, si més no, aconseguir una major autonomia quant a capacitat d'acció i decisió. En aquest sentit, per exemple, s'ha començat a tolerar institucionalment que algunes devotes antigues o d'elevat estatus com l'acabada d'esmentar tinguin els seus propis deixebles, entre ells, aquelles devotes que cercaven una dona guru per ser iniciades. I d'una forma encara menys desenvolupada, que aitals gurus femenines es vagin integrant dins dels esquemes directius de l'associació.

Quant a les regles de convivència entre els membres masculins i femenins de la comunitat, cal dir que vénen determinades per les disposicions generals institucionals relatives a les relacions entre els sexes. Malgrat tot, a la pràctica quotidiana es detecta una relaxació creixent en el contacte devots-devotes bastant allunyada ja de l'estricta ideal doctrinal respecte a l'associació amb el sexe femení i a la vida sexual: "El precepto que restringe la asociación con mujeres, es el principio básico de la vida espiritual. La asociación con mujeres, no se aconseja en ninguna de las escrituras védicas. Todo el sistema védico enseña cómo evitar la vida sexual para poder progresar gradualmente" (Cf. Veda Vyasa Das Adhikari, *op. cit.*, 12).

De tota manera, els vots de celibat impliquen més rigor pel que fa al control de les relacions amb el sexe contrari. Per exemple, una de les normes que prescriuen les escriptures per als *sannyasis* (renunciants) i *brahmacaris* (cèlibes) és que no estiguin sols amb una dona sense la presència d'una tercera persona amb la finalitat de reduir les possibilitats d'una relació íntima secreta o les meres temptacions de mantenir-la. Es tracta, doncs, d'evitar els "riscos espirituals" derivats de les "permanents i perilloses fluctuacions de la ment i de l'instint humà de satisfer els

sentits". Evidentment, les desviacions de la conducta correcta en aquest terreny dins de l'àmbit comunitari poden implicar la represàlia de l'autoritat corresponent si no l'expulsió dels infractors si la gravetat dels fets així ho aconsella.

El rol distorbador de l'estat de puresa i de l'avenç espiritual s'assigna prioritàriament al gènere femení en termes de predisposició natural inferior al cultiu devocional i les qualitats femenines més revalorades són aquelles explícitament vinculades a la castedat i a la conducta recatada envers els homes: "Las mujeres devotas deben ser siempre castas y de buena conducta; deben ser recatadas, no maquillarse, y llevar siempre la cabeza cubierta; nunca deben aproximarse innecesariamente a los hombres -especialmente *brahmacaris* y *sannyasis*- ni hacerlo de una manera frívola y provocativa" (Veda Vyasa Das Adhikari, *op. cit.*, 12-13). Servir el marit, estar sempre favorablement disposada envers ell i envers els seus familiars i amics, i seguir els vots de l'espòs són els quatre principis que ha de mantenir una dona considerada casta. No obstant això, volem insistir que aquest rigor doctrinal no té una traducció exacta i rígida en la vida quotidiana de la comunitat Hare Krisna, malgrat que en alguns rituals al temple s'eviten normativament determinats actes de postració reverència femenina com a mesura preventiva per a aquells que s'esforcen en conservar el celibat en el seu sentit estricte:

**¿Y en el *Guru-puja*?, las mujeres lo hacen de una manera más informal ¿no?:** Eso tiene un motivo. Hay hombres que tienen voto de celibato, y para ayudar a esos hombres no se ponen ahí en medio a dar la reverencia. El cuerpo de la mujer siempre tiene un aspecto atractivo ¿me explico? En la cultura védica la castidad es un factor muy importante en la mujer. La mujer siempre era muy casta y no solía exhibirse en público. No es lo que se ve hoy en día, que van ahí en plan despanpanante y eso. En la cultura védica no se hacía. La mujer iba más bien recatada. Ante su marido es otra cosa, pero... La castidad se fomentaba mucho, porque, de hecho, la falta de castidad es lo que luego lleva al adulterio, entonces nacen hijos no deseados, entonces hay aborto... es toda una cadena de problemas para la sociedad. Por ese motivo se protegen esos valores. La castidad de la mujer se protege mucho. En la cultura védica, tradicionalmente hablando, las mujeres solían decorarse o pintarse, las mujeres casadas, solamente en presencia del marido. Porque normalmente cuando se pintan pues es para que sean atractivas y para atraer a alguien ¿no?, entonces claro, si el marido no está, ¿a quién van a atraer?, atraen a otros hombres. Entonces eso se cuidaba mucho en la cultura védica. Lo pueden hacer [la reverència durant la cerimònia] però en un templo se siguen esas normas. Parecen tonterías pero tienen su efecto. Si una persona está manteniendo celibato, si está muy fijo en la trascendencia, ni se entera; le puede venir una mujer desnuda que ni se entera. Pero como no todo el mundo está ahí en la trascendencia, entonces hay cosas que ayudan o desayudan para que la persona mantenga sus votos, ¿me explico?. Entonces, la mujer da sus reverencias, ofrece las flores, pero se postra sin que los hombres lo vean (Brahmananda: 5-XI-92).

No obstant això, en aquest context de salvaguarda de l'atmosfera espiritual de la comunitat, el fet d'optar per contraure matrimoni és una possibilitat institucionalment reconeguda.

El primer pas en una relació de festeig prèvia al casament implica beneplàcit del president de temple o dels gurus corresponents de cada un dels interessats. A partir d'aquest moment, no hi ha un termini de temps estipulat per al festeig fins a la decisió definitiva de la parella, en cas d'avinença, de canviar d'*ashrama* (estat vital) des del celibat (*brahmacarya*) al matrimoni (*grhastha*). Tot i amb això, sol transcórrer com a mínim mig any abans que el ritu nupcial es formalitzi.

Segons els principis doctrinals del moviment, la finalitat del festeig i de la vida conjugal posterior no ha de centrar-se en la intimitat dels contactes sinó en el vessant espiritualista. I en aquest sentit, cal que s'orienti a aconseguir una desafecció recíproca entre els membres de la parella. El matrimoni té dos propòsits principals: procrear bons fills conscients de Krisna i que home i dona s'ajudin mútuament a progressar en el cultiu espiritual. A propòsit d'això, per exemple, l'esposa ha de relacionar-se amb el seu marit amb familiaritat i respecte, però si la familiaritat suplanta el respecte o el respecte predomina en excés per sobre de la familiaritat, es diu que aquesta relació no va per bon camí. D'ací que, idealment, s'insisteixi a mantenir un estat de cooperació i confiança equilibrada i emocionalment no desmesurada en el tracte interpersonal, ja sigui entre devots, entre devots i devotes o en el si del matrimoni. Així mateix, l'educació de nois i noies es correspondrà al seu respectiu rol i objectiu prioritari a la vida, és a dir, el cultiu espiritual en un cas i la castedat i el servei al marit en l'altre.

Las tres perfecciones de la liberación son la religiosidad, el desarrollo económico y la complacencia de los sentidos. Para el alma condicionada, se considera que la esposa es la fuente de la liberación, porque ofrece su servicio al esposo, para que éste alcance la liberación final. La existencia material condicionada se sustenta sobre la complacencia de los sentidos, y si alguien tiene la buena fortuna de conseguir una buena esposa, ella le ayuda en todo aspecto. Si uno está molesto en la vida condicionada, se enreda cada vez más en la contaminación material. Una esposa fiel debe cooperar con su esposo satisfaciendo todos sus deseos materiales, de manera que él, entonces, pueda, desde una posición confortable, llevar a cabo actividades espirituales para lograr la perfección de la vida. Sin embargo, si el esposo hace progresos en el avance espiritual, sin duda que la esposa toma parte en sus actividades, y de esta manera ambos, marido y mujer, obtienen en beneficio de la perfección espiritual. Por lo tanto, es esencial que tanto chicos como chicas sean educados en el desempeño de deberes espirituales, de modo que, cuando llegue el momento de cooperar, ambos se beneficien. La educación del chico es la *brahmacarya*, y la educación de la muchacha es la castidad. Una esposa fiel y un *brahmacari* espiritualmente preparado son una buena combinación para el progreso de la misión humana (Bhaktivedanta Swami, 1989a: 483-484).

En aquest context, d'acord amb un dels quatre principis regulatius del moviment Hare Krisna, la vida sexual té com a única possibilitat i finalitat la procreació, tenint en compte que l'estat consciència que tenen tant l'home com la dona en el moment de la concepció influeix en la naturalesa del futur nadó. Per això, seguint el procés estipulat a les escriptures vàdiques, abans

de l'acte sexual es fa una cerimònia purificatòria consistent a cantar el *maha-mantra* Hare Krisna durant unes hores i en estat de meditació intensa, de forma que, idealment, la relació sexual no tingui com a motiu el plaer sensorial sinó la procreació en un sentit pur i espiritual. En altres paraules: que no vagi dirigida a l'autocomplaença (burda i inferior) sinó a la compleença de Krisna (sublim i superior). Segons els principis vèdics, quan els fills són concebuts només pel desig sexual (i, per tant, són fills no desitjats: *varna-sankara*) no són bona població per a la societat. A propòsit d'això, Swami Vivekananda, deixeble de Ramakrishna i un dels principals expositors de la filosofia *vedanta*, afirma:

Cuando hombres y mujeres se ayuntan en matrimonio movidos por el instinto sexual sin freno que lo regule, con el sólo apetito de satisfacer la sensualidad, los hijos no pueden menos de ser de índole malvada.

Así vemos en todos los países que aumenta la procreación de gentes mal nacidas y se ha de aumentar por consiguiente la policía necesaria para reprimir la brutalidad de los hampones.

La cuestión no está en reprimir el mal por la fuerza sino en evitar la procreación de individuos de perversa índole; y como quiera que el matrimonio de un hombre y de una mujer afecta a la sociedad entera, la sociedad tiene el derecho de regular los matrimonios (1987: 57-58)

En la reunió del GBC que tingué lloc a Mayapur l'any 1976, Bhaktivedanta Swami va explicar la seva concepció sobre la vida matrimonial ideal per als *grhasthas* conscients de Krisna. Digué que després de casar-se podien viure junts durant quatre o cinc anys i tenir un o dos nens. Posteriorment a aquest període recomanà que el marit visqués en el temple amb altres devots del seu mateix nivell. Tanmateix, advertí del fet que mentre espòs i esposa visquessin junts era previsible una forta tendència a les relacions sexuals, les quals havien de ser evitades al màxim: "nuestro proceso, sin embargo, consiste en detener la actividad sexual" (Cf. Jagadisa Goswami, 1984: 22).

Entre les activitats sexuals considerades il·lícites s'inclou pensar-hi, planificar-les i parlar-ne, així com realitzar-les sense ajustar-se a les regles del matrimoni. La masturbació és també una pràctica absolutament desautoritzada. Òbviament, ací entra en joc la responsabilitat personal pel que fa a respectar el compromís i la conformitat amb els vots religiosos fets per iniciació, tot i que, des d'un punt de vista intern, el grau de constància i dedicació espiritual sembla que són variables reveladores de la disciplina o de la desviació en aquest sentit. Així per exemple, el fet de contraure matrimoni i formar una família sol implicar una davallada de la dedicació espiritual, ja que augmenten les inversions de temps i energia en el manteniment i en el desenvolupament de la unitat domèstica així com els contactes amb l'exterior per motius laborals o familiars de distinta mena. Això no significa, en canvi, que es perdi el compromís o deixin de seguir-se els

principis regulatius fonamentals, ans més aviat el que es produeix és una reorganització d'aquest compromís segons el grau de participació i pràctica (litúrgica i de servei) que la persona, en les seves circumstàncies personals i familiars, és capaç d'assumir.

Després del matrimoni, la norma dicta que el devot no pot separar-se ni tampoc divorciar-se. La desavinença de la parella pot resoldre's a través d'una separació temporal que inclogui la reflexió sobre el futur de la unió, però no és permès un segon casament a cap dels dos contraents. En aquest procés no hi intervé mai l'autoritat representant del temple o comunitat, ja que es considera un assumpte particular i que s'ha de resoldre també de forma privada en el marc dels canons considerats teològicament lícits. Val a dir que l'assumpte de les separacions matrimonials preocupa d'una manera especial els dirigents del moviment, els quals insisteixen en el fet de donar exemple a la societat "materialista" a través de la coherència amb la pròpia prèdica i filosofia, que desaprova el divorci com a solució a les desavinences matrimonials. Una de les preguntes a la mare Janaki pretenia obtenir una valoració de pes sobre aquest tema:

**Según tengo entendido, un problema importante para el movimiento, junto a la caída de *sannyasis*, son los matrimonios sin éxito. ¿A qué cree que es debido esto?:** No todos los matrimonios son así, pero si un matrimonio no se vuelve consciente de Krisna eso es porque empiezan la vida de casado con otra perspectiva, es decir, que quieren disfrutar de los sentidos. Y la gratificación de los sentidos, por naturaleza, acaba frustrando. Prabhupada escribió a una familia en los setenta más o menos y les dijo que si ponían a Krisna en el centro su vida de casados sería como *Vaikuntha*, pero que si no lo hacían sería negativa. Prabhupada dice que en Occidente el hombre está entrenado para ser irresponsable y la mujer para la vida sexual. Una mala combinación para los matrimonios. Por el contrario, en la cultura védica, el hombre está entrenado para ser responsable de su familia y para volverse completamente consciente de Krisna y la mujer está entrenada para ser casta y pura (23-V-95).

Com es pot veure, el cercle torna a tancar-se pel mateix lloc: la desavinença arrela del desig sexual i de l'autocomplaença, actituds contràries a l'ideal vàdic, que basa l'equilibri familiar en la consciència de Krisna i en l'assumpció de la distinta naturalesa constitutiva d'home i dona. Així mateix, d'acord amb aquest ideal, la criança i l'atenció dels infants s'assigna prioritàriament a la figura materna, mentre que el pare, com a cap de família reconegut, s'ocupa de garantir el manteniment del grup domèstic. En el cas que aquest posteriorment decideixi fer la renúncia definitiva (*sannyasi*), segons l'antiga tradició hindú, l'esposa normalment es quedarà a casa d'un dels fills més grans o anirà a viure a un temple de dones. Al moviment Hare Krisna, s'accepta també que resideixin als temples, se les anomena vídues i es distingeixen per la indumentària de color blanc.



Els nens en edat escolar ingressen idealment en el *guru-kula* (l'escola del guru; el lloc del mestre espiritual), un sistema d'ensenyament primari tipus internat que tracta d'instituir la convivència permanent mestre deixeble i en què es combinen les ensenyances acadèmiques fonamentals amb la preparació i la formació espiritual. El seu referent ideal és el model desenvolupat i establert d'*ashrama*, basat en la interacció perllongada entre alumnes i professors avançats en consciència de Krisna i en l'aprenentatge pràctic en contacte amb la naturalesa. En aquest sistema, un cop l'infant és capaç de cantar setze rondes de *japa* plenament conscient del significat d'aquesta activitat i de la resta de significats religiosos que li han estat transmesos, pot iniciar-s'hi formalment.

El *guru-kula*, segons els dictats de Prabhupada, podia tolerar un model educatiu mixt fins als deu anys, sempre i que es mantingués la separació oportuna de dependències internes entre nens i nenes: "A esa edad se les debe prestar especial atención, porque una vez hayan sido víctimas de un mal comportamiento sexual, sus vidas quedarán arruinadas" (Cf. Jagadisa Goswami, *op. cit.*, 32). En l'actualitat, el fet que en el moviment Hare Krisna el *guru-kula* sigui mixt o no dependrà bàsicament del criteri dels encarregats a l'hora de la planificació i de la direcció. Entre els que funcionen amb normalitat destaquen els de Vrindavan i Mayapur a l'Índia, el de Brasil i els diversos implantats als Estats Units. Altrament, a països com França o Itàlia el *guru-kula* no ha gaudit de massa continuïtat, principalment per la dificultat de trobar professorat adequat o per la manca de consens entre els pares sobre el model o les directrius educatives a seguir. De fet, el sistema d'internat no és l'única opció possible dins d'ISKCON; també s'accepta l'alternativa d'escola privada religiosa similar a les diferents versions occidentals d'aquest model i, més minoritàriament, l'educació lliure o a càrrec dels pares. Altres opcions segons les preferències paternes poden ser, encara, l'ensenyança en una escola pública convencional, la impartició de l'ensenyança religiosa de consciència de Krisna en un àmbit particular o domèstic, la formació dels fills en una escola del moviment que no sigui d'internat, o dins de l'opció d'internat estricte, un sistema mixt o no. En poques paraules: hi ha alternatives i gustos de tots els colors, i la manca d'unificació de criteris quant a definir el sistema educatiu més adequat és una mostra més del delicat període de transició generacional que afronta ISKCON en el moment actual.

A Espanya, les dificultats del moviment per aconseguir legalitzar el seu sistema escolar han retardat encara més la implantació del *guru-kula* tipus internat finalment triat per posar en

marxa a Nueva Vrajamandala. Mentre han durat les planificacions internes i les peticions legals en aquesta direcció, la majoria dels nens de la comunitat han anat a l'escola pública de Brihuega, tot i no ser l'opció més satisfactòria per als pares. L'altra possibilitat, molt més complexa i només a l'abast d'uns pocs, ha estat costejar regularment o periòdicament l'educació dels infants a l'Índia. Pel que fa a l'ensenyança dels més petits, les anomenades escoles de dia a càrrec dels mateixos pares, han tractat de satisfer les primeres necessitats educatives dels nens a través d'un programa pedagògic que introdueix els primers conceptes relacionats amb la Consciència de Krisna.

L'ingrés en el *guru-kula* és un important ritu de pas vàdic (*samskara*), i igual que el *samskara* previ a la relació sexual amb finalitat procreadora o el d'iniciació, té un significat purificador destinat a promoure l'avenç espiritual del subjecte que motiva o protagonitza la cerimònia. Bhaktivedanta Swami es referia a la importància de la implantació de *guru-kulas* a les societats occidentals de manera ben explícita:

Todo niño de cinco años puede ser educado para obtener en un tiempo muy corto el éxito en la vida, mediante la iluminación en el estado de conciencia de Krisna. Por desgracia, en todo el mundo no hay un sólo lugar donde se imparta esa educación. Es necesario que los líderes del movimiento para la conciencia de Krisna establezcan en distintas partes del mundo instituciones educativas para formar a los niños desde la edad de cinco años. De esta forma, esos niños no se volverán *hippies*, ni se echaran a perder; por el contrario, todos podrán ser devotos del Señor. Eso cambiará la faz de mundo (1990b: 450).

Les característiques bàsiques del *guru-kula*, tal com foren *idealment* presentades per Prabhupada podrien resumir-se en el punts següents:

- (1) L'essència de l'educació conscient de Krisna es fonamenta en quatre pilars principals: pensar sempre en Krisna, convertir-se en el seu devot, adorar-lo i oferir-li reverències.
- (2) El sistema d'educació del *guru-kula* atorga una gran importància al caràcter personal del professor, que ha de ser una persona pura i exemplar en tots els aspectes.
- (3) El nen ha de viure al *guru-kula* a partir dels 5 anys, on, sota la guia del guru, respirarà l'atmosfera adequada per al seu avenç espiritual. Observant certes regles, seguint un horari determinat i realitzant activitats pietoses, l'estudiant esdevindrà disciplinat. A través d'aquesta disciplina i de la pràctica sistemàtica d'austeritats, tals com llevar-se d'hora, assistir a l'ofici nocturn i cultivar sempre l'esperit de devoció per Krisna, serà finalment capaç de controlar els sentits, condició indispensable per adquirir plena consciència de Krisna.

(4) El mestre ha d'educar els nens en l'estricta disciplina de convertir-se en *brahmacari* (cèlibe) i les nenes especialment en la castedat. Es recomana que l'estat de *brahmacarya* s'ensenyi des de la primera infància, ja que és el moment en què encara no es té consciència de la vida sexual. A partir dels 10 anys s'imposa la separació entre nens i nenes, sota la creença de que: "los niños y las niñas permanecerán inocentes si se les mantiene separados" (Cf. Jagadisa Goswami, *op. cit.*, 38), i es recomana que se'ls prediqui sobre els perills inherents al desig sexual: "Deben saber que es un problema serio, y se les debe guiar de una forma práctica, para que entiendan el poder de maya en forma de sexo opuesto y aprendan a evitar los impulsos sexuales que surgen de la mente" (*ibid.*, 39).

(5) Els infants, als 12 anys, ja poden ser iniciats. I després d'un any cantant perfectament setze rondes de *japa* i observant els principis regulatius poden rebre la segona iniciació. També a partir dels 12 anys, han de començar l'ensenyament secundari a un col·legi *varnashrama*, on se'ls instrueix sobre les quatre classes socials vèdiques i cada noi és entrenat segons les seves inclinacions personals naturals com a *brahmana*, *vaisya* o *ksatriya*. Als proclius a *sudres*, per la seva banda, se'ls ensenyarà simplement arts i oficis, perquè, "un *sudra* es un ayudante, alguien que sigue órdenes. No tienen inteligencia. No requieren inteligencia [...] su cometido será volverse obediente" (Cf. *ibid.*, 109). Aquest sistema educatiu *varnashrama* es dedica especialment als nois i, en especial, a la formació de *brahmanes* i futurs predicadors qualificats, mentre que s'emfasitza la formació de les noies com a esposes i mares: "Para ello no es necesario ir a la escuela, sino aprovechar la compañía de otras buenas esposas y madres. La verdadera ocupación de una mujer es cuidar del hogar, mantener todo ordenado y limpio. Si hay suficiente leche, debe dedicarse a hacer mantequilla, yogur, cuajada, etc. La mujer debe saber cosas también. Si practicaís vosotras mismas estas cosas, y luego se las enseñais a otras jóvenes, aprenderán automáticamente. No hay necesidad de dar clase para aprender estas cosas" (Cf. *ibid.*, 121). Als 25 anys, es permet que els *brahmacaris* que ho desitgin puguin casar-se (sense oblidar la seva subjecció a les restriccions relatives a la vida sexual) o passar directament a la renúncia.

(6) Es proposa un doble programa educatiu conscient de Krisna: d'una banda, cantar i dur a terme activitats devocionals i, d'una altra, aprendre la filosofia del moviment i la resta d'assignatures incloses al programa: "de nuestros libros obtendrán la educación más elevada" (*ibid.*, 30). No obstant això, Prabhupada volia que els alumnes estudiessin només aquelles assignatures essencials per a la prèdica. I tampoc era partidari dels estudis universitaris: "El sánscrito es obligatorio... Además, leer y escribir, algo de matemáticas, historia y geografía, porque si no sabemos esto, pensarán que somos tontos" (Cf. *ibid.*, 64). En realitat, més que no

pas emfasitzar el valor de l'activitat acadèmica, s'insisteix en el fet que els nois segueixin l'exemple de devots de més edat durant el programa espiritual diari de la Consciència de Krisna; és a dir, en l'aprenentatge per imitació dels pares i adults, i mai sota pressió o càstig.

Es considera que la responsabilitat d'una bona educació consisteix a mantenir els nens constantment ocupats en activitats conscients de Krisna. El programa formatiu diari dels infants ha de basar-se en una constant ocupació centrada en Krisna: "Srla Prabhupada indica, que al tener una ocupación constante, desarrollarán satisfacción por la conciencia de Krisna de una forma natural. Nuestro deber más importante es ayudarles a desarrollar satisfacción por la conciencia de Krisna" (*ibid.*, 41). D'acord amb aquest plantejament, el procés d'enculturació i socialització inclourà la transmissió a les noves generacions dels valors, de les normes i de l'estructura ideològica del moviment, en la majoria dels casos, des d'un delicat contrast simbòlic i perceptiu entre la genuïtat espiritualista representada pel moviment i l'estereotip materialista que aquest ha construït de la societat en general.

**Pero vuestra filosofía tiene una concepción muy concreta del que llamáis "mundo material" o "mundo materialista". ¿Eso no predetermina de alguna manera cualquier opción posterior del niño?:** Ya le explicas que eso es un sistema materialista, que el sistema espiritual es éste, y le explicas por qué. Le explicas los resultados del sistema materialista, que ellos lo están viviendo. Y ellos ya, cuando sean mayores ya, ese libre albedrío no se lo puede quitar nadie, o sea, si él quiere volverse materialista nadie se lo puede impedir. Es el niño el que tiene que decidir. Esto es el resultado de esto y esto es el resultado de esto. Y, lógicamente, nosotros te aconsejamos éste. Ahora tú eres el que tiene que dar los pasos (Brahmananda: 5-XI-92).

No cal dir que la socialització infantil des de la perspectiva d'una generació adulta resocialitzada en uns paràmetres ideològics i simbòlics fortament contrastius respecte a l'entorn sociocultural més immediat, s'esdevé un assumpte d'allò més delicat i complex quant a la valoració i tractament: d'una banda, planteja el conflicte entre la dinàmica psicoevolutiva dels nens i l'ambivalència de significats dins-fora, interior-exterior, *in-group* (prioritaris o exclusius)-*out-group* (secundaris o circumstancials) que han d'experimentar; d'una altra, la discordança entre la restricció del repertori d'opcions disponibles en un rígid règim d'internat i les possibilitats objectives futures d'engegar un pla de vida diferent a l'interioritzat com a ideal transcendental en el si del moviment en l'"altre" context culturalment i ideològicament aliè. A això cal afegir-hi encara la dificultat de trobar continuïtat acadèmica en uns estudis superiors, ja sigui per inadaptació curricular al sistema educatiu occidental o per falta d'una oferta pròpia d'estudis universitaris. L'experiència d'ISKCON amb alguns *guru-kulas* en funcionament ja ha posat de relleu alguns problemes o inconvenients derivats d'aquestes situacions, així com també dels

propis processos d'adoctrinament en centres d'internat, on l'ideal educatiu al voltant d'un professorat i d'un ensenyament modèlics malauradament no sempre s'ha acomplert.

D'altra banda, hi ha una diferència fonamental entre la resocialització travessada pels membres de la primera generació com a producte de la conversió i el seu estatus *adquirit* en el si del moviment i la socialització religiosa i l'estatus *adscrit* dels membres de la segona generació. Una diferència que, lògicament, té traduccions pràctiques en el terreny educatiu i adoctrinador i posa de relleu algunes de les contradiccions principals. Un dels devots encarregats d'impulsar el projecte educatiu del moviment a Espanya ens deia el següent pel que fa a totes aquestes dimensions del problema:

Hi han hagut escoles des de potser el setanta dos o aixins, a Estats Units, que era on hi havia més gent. I llavors estaven... bàsicament estaven, a partir de certa edat, pues en règim d'internat. Però s'ha vist... o sigui, moltes vegades no ha funcionat. No ha funcionat vol dir que potser les expectatives que els pares posaven en com tenien que sortir els nanos, pues potser en un percentatge prou elevat pues no ha sigut el que ells esperaven. És clar, el que passa també és que una cosa són els plans i una altra cosa és lo que la vida et porta. O sigui, amb això lo que vull dir és que... además tu saps també que moltes coses que no surten bé són molt més escandaloses que les que surten bé, encara que sigui més gran el bé. I està bé, perquè també s'ha de millorar, no? Però vull dir que moltes vegades hi ha persones que tenen una idea de que ha sortit fatal. Però tampoc ha sortit tan fatal, lo que passa és que no ha sortit cent per cent. I a nivell de nanos que han sortit, pues tampoc és que tots hagin sortit tirant pestes; n'hi han hagut que han sortit tirant pestes. A algunes escoles s'han fet coses molt rares, a alguns temples s'han fet coses rares. Rares vull dir de... que potser s'hi ha posat gent que no estava tan preparada... Concretament, per exemple, n'hi han hagut molts... o sigui, parlem per exemple de tots els nanos que han estat a l'escola, als *guru-kulas* del món, doncs hi ha un percentatge molt petit de nois i noies que han aconseguit que siguin devots cent per cent, el que s'entén per devots. N'hi han hagut molts que han sortit rebotats i no volen saber res. N'hi han molts, que sembla ser que són bastanta majoria aquests, que han sortit rebotats i han anat a la seva vida, però que no rebutgen. I després hi ha un percentatge més petit de gent que ha seguit, que ha seguit buscant-se la vida dins de lo que és el moviment i el servei devocional, amb les seves pràctiques religioses [...]. Hi ha gent que ha sortit rebotada del tot, que no vol saber res, res, mai més. N'hi han uns poquets que segueixen, i després la majoria estan allí, no?: Prabhupada el tenen molt clar, el moviment el tenen molt clar, però saben que el tenen que millorar. Una altra cosa que també s'hi troben molts és la continuïtat després de lo que és l'escola primària. I s'està treballant molt en això. També hi ha entre els devots moltes vegades la por de lo que diuen la bombolla, no? Aquests nanos han sigut criats dins d'una bombolla, i llavors quan surtin al món, què passarà, no? A mi m'ho han dit moltes vegades. **Jo, de fet, també t'ho volia preguntar això...** Et donaré una contestació que em va donar J. Maharaja, que ha estat molts anys en coses d'educació; mentres hi ha hagut ministeri d'educació ell ha sigut el ministre d'educació. Va ser dels primers que va muntar escola i té molta experiència en educació, és un educador. Llavors jo li vaig fer aquesta pregunta per posar-ho en alguna revista d'una forma més acceptable normalment de lo que pugui dir un, no? Llavors ell em va dir: diu mira, la veritat és que aquest problema no l'ha patit ningú. Per la seva experiència, perquè ells han estat molt en contacte amb exalumnes, fan unes reunions allí a Los Angeles, moltíssimes, quan fan *Ratha-yatra*, ara en aquest temps se solen juntar. Llavors ell em va contestar que... home, si en una escola es dona una visió del món molt fanàtica, irreal, no?, pues llavors potser sí que els nanos quan sortissin es trobarien... ¡cuidado! i aneu al tanto... Però que si els hi expliques el món tal com és pues que... i em deia: mira, l'experiència real de tots aquests nois i noies és que si algun problema no tenen és d'adaptació. Els que segueixen estudiant s'adapten perfectament i els que surten a treballar també. L'únic problema que tenen és que en els temples hi ha una sèrie de persones fanàtiques que els fan sentir molt malament. O sigui, el problema d'adaptació d'aquests nanos és més en els temples, desgraciadament, que en el món. Per què? Perquè hi ha molta gent que no entén el procés que tenen que passar ells, que és diferent, com deia abans, del que pot

haver seguit un, no? I llavors, vull dir... se'ls veu com massa lliberals... i ells són gent jove, que s'ho prenen d'una altra manera i que tenen que passar per una sèrie de coses que a lo millor són mal vistes per certa gent. **I és clar, vosaltres no heu estat educats al guru-kula, formats dins del moviment des del principi...**: No només això, sinó que ja hem arribat després d'una sèrie d'històries que ells no les han passat. I que tu no pots... no perquè es tingui que passar o no es tingui que passar, però que tu no pots jutjar... primera que no pots jutjar en general a ningú, però vull dir... sobretot amb una cosa que no té res a veure amb tu, no? Vull dir que és una història totalment diferent, llavors no pots estereotipar i dir, no no, és que aquests nanos a sobre que se'ls hi ha donat la oportunitat... mira, no? (Karandhara: 10-VI-95).

Malgrat tot, els devots confien plenament en la validesa del seu sistema educatiu, i més concretament del model d'internat; això sí, sempre i que es dugui a la pràctica d'una manera coherent, que inclogui la selecció acurada de bons educadors i la voluntat de perfeccionament i s'estableixin els mecanismes de control adients per fer front a les irregularitats organitzatives i pedagògiques que puguin produir-se.

Però deixarem ja de banda l'aspecte educatiu, tan important com difícil d'abordar en poques pàgines, per acabar aquest apartat ocupant-nos d'altres temes tals com els processos salut-malaltia, l'alimentació i la higiene i, finalment, les relacions extracomunitàries en l'àmbit local i supralocal.

Quant al vessant mèdicosanitari, el referent ideal és el sistema de curació *aiurvèdic*, el concepte bàsic del qual és la capacitat de l'individu per a l'autocuració<sup>86</sup>. Però atesa la manca d'especialització en aquesta ciència fora de l'Índia, els Hare Krisna es decanten, en general, per la medicina natural o naturista, per bé que no hi ha una obligació o recomanació explícita d'utilitzar-la com a alternativa a la convencional. L'elecció d'una o de l'altra és una qüestió individual i sol dependre de les circumstàncies concretes de salut en què la persona es trobi.

La salut es considera un factor important per al cultiu de consciència de Krisna, especialment en estat neòfit. La base per aconseguir-la, segons els principis de l'*aiurveda*, és dur una dieta i una rutina de vida estables i sanes. Els tres focus principals de malaltia són menjar de forma desmesurada o no apropiada, la manca d'higiene i l'ansietat. D'ací que promogui una alimentació saludable i s'interessi fonamentalment per l'autoprevenició de la malaltia a través del coneixement del cos humà.

---

<sup>86</sup> Per a una introducció sobre l'*Aiurveda*, vegeu, per exemple, Lad (1991). A mode de consulta general, ací també hem utilitzat ACK, *Ayurveda. Salud y nutrición naturales* (document intern inèdit).

El concepte fonamental de l'*aiurveda* és l'anomenat *tri-dosha*, els tres principis energètics que governen totes les funcions corporals: *vata*, *pitta* i *kapha*. Aquests són la base de l'existència psicosomàtica de l'home, i regeixen totes les funcions biològiques, psicològiques i patològiques del cos, la ment i la consciència. A partir de l'èter i l'aire es manifesta el principi corpori de l'aire, anomenat *vata*. Els elements del foc i de l'aigua es manifesten junts en el cos com el principi de foc anomenat *pitta*. Finalment, la terra i l'aigua es manifesten com l'humor de l'aigua, conegut com *kapha*. L'equilibri de la *tri-dosha* és necessari per a la salut. Quan aquests tres elements bàsics estan desequilibrats, contribueixen al procés de malaltia. Segons l'*aiurveda*, durant la vida es produeix una interacció constant entre el medi ambient intern i extern. L'ambient extern comprèn les forces còsmiques (macrocosmos), mentre que els principis de *vata*, *pitta* i *kapha* governen les forces internes (microcosmos). Un concepte bàsic d'aquesta ciència és que es poden equilibrar les forces internes que funcionen en l'individu modificant la dieta i els hàbits segons sigui necessari a fi de contrarestar els canvis del seu ambient extern<sup>87</sup>. En aquest sentit, Zimmermann (1975) assenyala que en l'*aiurveda* la regla a seguir és augmentar els humors massa dèbils, calmar aquells que romanen excitats i salvaguardar els que són "iguals" o "congruents" (*sama*). Suggereix que la idea de congruència s'imposa a la d'equilibri, i que tot un conjunt de termes construïts a partir del *ioga* o *samyoga* necessiten un programa terapèutic consistent a aconseguir les relacions apropiades, les articulacions congruents (*sama-yoga*) entre el pacient i el seu entorn.

En aquest sistema, doncs, la salut representa l'ordre i la malaltia, el desordre. En el cos humà existeix una interacció entre ambdós factors. D'acord amb l'*aiurveda*, les malalties es poden classificar segons l'origen: psicològic, espiritual o físic, o també segons el lloc corporal on es manifestin; en altres paraules: d'acord amb els factors i amb la *dosha* (*vata*, *pitta* i *kapha*) que les causa. La diagnosi d'aquestes malalties parteix de la prevenció i de la comprensió personal del procés o desordre abans que els símptomes de desequilibri i les reaccions del cos es manifestin. El tractament aiurvèdic, per la seva banda, es basa en l'eliminació i en la neutralització de les toxines, considerades les responsables fonamentals de la malaltia. Aquest tractament es pot aplicar tant en el plànol físic com en l'emocional.

---

<sup>87</sup> Per a una anàlisi precisa sobre la importància del cicle estacional quant a determinar els hàbits i el règim de vida apropiats segons els principis *aiurvèdics*, vegeu Zimmermann (1975).

Segons la filosofia Hare Krisna, el dolor (físic o emocional) és producte del *karma*: "Dios es bueno, y de la misma manera que el padre le dice al niño: no toques que te vas a quemar, y el niño insiste. Y el padre vuelve a decirle: no toques que te vas a quemar, entonces el niño toca y se quema. Entonces, no es que la culpa la tenga el padre. Similarmente, nosotros aquí en el mundo material lo pasamos mal porque nos metemos nosotros en el lío. Nosotros creamos mal karma, actuamos incorrectamente, violamos las leyes naturales y luego nos quejamos. Pero somos nosotros los que nos creamos ese dolor con nuestros actos pasados. El karma que nos creamos nos produce felicidad si es buen karma y sufrimiento si es mal karma. Claro, Krisna lo pone ahí para enseñar" (Brahmananda: 3-XII-92). És per això que, a banda de procurar la subversió dels factors d'ansietat a través del cultiu de consciència de Krisna, hi hagi un interès especial per l'alimentació saludable i la higiene entre els Hare Krisna: la primera investint-se d'un caràcter sagrat fonamental; la segona com a part també essencial de la vida regulada i exemplar de tot devot, tant en la dimensió interna o espiritual com d'aparença externa: "La limpieza interior se logra cantando simplemente Hare Krisna y manteniendo la mente y los sentidos siempre ocupados en el servicio de devoción al Señor. La limpieza (exterior) se mantiene bañándose regularmente y observando otras reglas adicionales de higiene" (Veda Vyasa Das Adhikari, *op. cit.*, 30).

L'alimentació i la higiene, a més, estan directament relacionades amb les creences sobre la contaminació corporal i, per tant, sobre la necessitat de purificació ritual del cos abans d'entrar en contacte amb allò sagrat. Així per exemple, les dones en el període menstrual no poden accedir a la cuina de les deïtats ni tampoc a l'altar. L'accés a aquests espais queda igualment restringit als nens, les activitats i els jocs dels quals generalment no garanteixen l'estàndard de neteja requerit, així com també a totes aquelles persones que no siguin els *brahmanes* o sacerdots encarregats d'aquests serveis.

D'altra banda, segons un dels principis regulatius del moviment (lligat a la filosofia d'evitar el sacrifici d'animals), el règim alimentari és estrictament lactovegetarià. El aliments, després de ser oferts amb diferents pregàries al mestre propi i a Prabhupada, a Caitanya Mahaprabhu i a Krisna, experimenten una transformació transcendental<sup>88</sup>; en ser acceptats per

---

<sup>88</sup> Cadascuna d'aquestes oracions es repeteix tres vegades, i són les següents: (1a) *Nama om Visnu-padaya Krsna presthaya bhū-tale / Srimate bhaktivedanta-swamin iti namine / Namaste saravaste deve gaura-vani-pracarine / Nirvisesa-sunyavadi-pascatyā-desa-tarine*. És l'anomenada *Sila Prabhupada Pranati*, que es tradueix així: Ofrezco mis respetuosas



Krisna es converteixen en la seva misericòrdia (*prasada*) i adopten un simbolisme benèfic i d'auspici per a tots aquells que tinguin el privilegi d'assaborir-los. Així mateix, els aliments oferts directament a Krisna s'anomenen *maha-prasada* (gran misericòrdia) i s'identifiquen amb Déu mateix, de manera que el devot ha de mostrar a aitals remanents el mateix respecte que a Krisna i observar determinades regles de conducta en relació amb el seu consum, a saber: (1) s'ha d'acceptar *prasada* sense fer la discriminació de si agrada o no agrada pel seu gust; (2) cal menjar només amb la mà dreta; (3) s'ha de recitar una oració específicament destinada al *prasada* i postrar-se abans de consumir-lo<sup>89</sup>; (4) s'ha d'acceptar només la quantitat que es pugui menjar, perquè és altament ofensiu llençar *prasada*; (5) cal evitar que caigui *prasada* a terra, (6) han de rentar-se les mans i la boca abans i després de menjar; (7) cal que es netegi acuradament el lloc on s'ha cuinat; (8) també s'ha de netejar bé el plat en acabar d'ingerir *prasada*.

A la comunitat hi ha una cuina de devots i una altra específica per a les deïtats. Els cuiners són *brahmanes*, és a dir, devots que han rebut la segona iniciació. A la cuina de les deïtats es fan sis ofrenes al dia, que es comencen a les quatre del matí i s'acaben a dos quarts de nou del vespre. Les preparacions per a les deïtats són un xic més variades i elaborades que les destinades al consum diari dels membres de la comunitat, que inclouen sobretot fruita, arròs, cereals, llet, llegums, pa (*chapatis*), verdura, amanida i productes de la cuina vegetariana en general. El més idoni és que cada ofrena a les deïtats la faci un devot diferent, de manera que,

---

reverencias a Su Divina Gracia A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, quien es muy querido al Señor Krisna, habiendo tomado refugio a sus pies de Loto / Nuestras respetuosas reverencias ante Tí !Oh maestro espiritual! sirviente de Saraswati Goswami. Con tu bondadosa mente predicas el mensaje del Senyor Caitanyadeva y liberas a los países occidentales, los cuales estan llenos de personalismo y nihilismo; (1b) *Nama om Visnu-padaya Krsna Prestaya bhuta-tale / Srimate* (nom del mestre espiritual propi) *swamin iti namine*: Ofrezco mis respetuosas reverencias a (mestre espiritual propi), quien siendo un maestro perfecto es muy querido al Señor Krisna, habiendo tomado refugio a sus pies de Loto; (2) *Namo mahavadanya / Krsna-prema-pradaya te / Krsnaya Krsna-caitanya / namne gaura-tvise namah*: Ofrezco mis respetuosas reverencias a Sri Krisna-Caitanya, el más magnánimo de todos los *avatara*, más incluso que Krsna, pues con su misericordia está impartiendo lo que nadie había ofrecido antes que él: amor puro por Krisna (3) *Namo brahmana-devaya / go-brahmana-kitaya ca / jagat-hitaya Krsnaya / govindaya namo namah*: Ofrezco mis respetuosas reverencias a la Verdad Suprema y Absoluta Krisna, quien desea el bien a los brahmanas, a las vacas y a todos los seres vivos. A Él, Govinda, fuente de todos los placeres reitero, una y otra vez, mis reverencias.

<sup>89</sup> *Sarira avidya-jal jodendriya tahe kal, jive pele visaya-sagore / Tar madhye jihva ati lobha-moy sudurmati, ta'ke jeta kothina somsare / Krsna boda boyamoy kori bare jihva joy, svaprasad anna dila bhai / Sei annamrta khao Radha-guna-gao, preme dako Caitanya-Nitay*: ¡Oh Señor!, este cuerpo material es un lugar de ignorancia y los sentidos son una red de senderos que nos llevan a la muerte. De un modo u otro, hemos caído en este océano de goce material de los sentidos. De entre todos los sentidos la lengua es el más voraz e incontrolable; es muy difícil controlar la lengua en este mundo. Pero Tú, querido Krisna, eres muy misericordioso con nosotros y nos has dado este maravilloso *prasada* para controlar la lengua. Ahora respetemos este nectáreo *prasada* y cantemos las glorias de Sus Señorías Sri Sri Radha y Krisna y amorosamente invoquemos la ayuda del Señor Caitanya y Nithyananda Prabhu.

idealment, ha d'haver-hi sis cuiners disponibles. Quan això no és possible, el servei es reorganitza sense gaires problemes. De la cuina de devots, per la seva banda, sol fer-se'n càrrec un únic cuiner, que entra de servei a dos quarts de set del matí i acaba a dos quarts de nou del vespre. La feina no és excessiva, ja que la cuina de deïtats acostuma a proporcionar *maha-prasada* sobrer i aprofitable per al primer àpat comunitari de l'endemà, que s'acompanya de *chapatis*, fruita, fruita seca, etc.

Els dies de dejuni més importants es corresponen amb els dies d'*Ekadasi*, dues vegades al mes: l'onzè dia després de la lluna plena i després de la lluna nova. És obligatori l'abstinença de cereals i de llegums. A l'*Ekadasi* del mes de juny, en canvi, es recomana dejuni complet, fins i tot d'aigua. També hi ha dos dejunis complets en el dia de *Janmastami* (commemoració del naixement de Krisna), en què se celebra l'adveniment de Caitanya Mahaprabhu, en la festa de les encarnacions més importants de Krisna<sup>90</sup>, i de mitja jornada el dia del mestre espiritual.

D'acord amb el caràcter santificat dels aliments, sempre es procura prescindir de conserves i de productes congelats, especialment quan es cuina per a les deïtats. Es considera molt important la idoneïtat de l'estat de consciència espiritual del cuiner, perquè es creu que influencia notablement la d'aquells que després consumiran els aliments que ha preparat. De fet, la preparació és considerada un acte devocional que ha de ser realitzat d'acord amb regles exactes. En importància és igual a la cerimònia d'adoració, i la cuina és un lloc tan sagrat com l'altar. Mentre es cuina, la primera regla és pensar en Krisna contínuament, així com mantenir-se a tothora pulcre i a distància de qualsevol agent o àrea contaminant. No es permet als cuiners tastar o olorar els aliments; Krisna ha de ser el primer de fer-ho, de gaudir del menjar. Després

---

<sup>90</sup> Les encarnacions de Krisna reconegudes com a més importants són deu: (1) *Varaha* (porc); (2) *Matsya* (peix); (3) *Kurma* (tortuga); (4) *Narashimha* (meitat home meitat lleó); (5) *Vamana*; (6) *Parasurama*; (7) *Rama* (o *Ramachandra*, de l'èpica Ramayana); (8) *Balaram* (la primera expansió de Krisna, amb qui existeix eternament a Goloka-Vrindavan, el cel espiritual); (9) *Buddha* (es profetitzà que a començaments de l'edat de *Kali* la gent abusaria de les cerimònies prescrites als *Vedes* per matar animals per menjar; és aleshores quan el Senyor autoritza Buddha perquè prediqui el missatge d'*ahimsa* o no violència); (10) *Kalki* (els *Vedes* també profetitzen que, al final de *Kali-yuga*, l'encarnació de Déu coneguda com *Kalki* destruirà la classe demoníaca de persones a fi de restablir el nou cicle d'edats còsmiques començant per *Satya-yuga*, l'edat d'or).

A més, es diu que en el temps de Caitanya Krisna es manifestà a si mateix a través de cinc persones diferents. Segons els *gaudiya vaisnaves* i el moviment Hare Krisna, aquestes foren Caitanya i els seus associats: Nityananda, Advaitacarya, Gadhadara i Srivasa. D'entre ells, Caitanya fou el descendent directe de Krisna; Nityananda i Advaitacarya, les seves expansions; Gadhadara, una representació de l'energia interna de Krisna com un devot pur, i Srivasa, la seva energia marginal com un devot confidencial.

de cuinar els aliments, tots els plats, safates i recipients usats han de rentar-se immediatament i la cuina ha de ser endreçada i higienitzada al màxim.

En el mateix sentit higiènic s'estableixen algunes normes relatives al vestit, que cal mantenir endreçat, canviar-se diàriament i rentar-se amb regularitat. El contacte amb el cos i amb els espais especialment contaminants, com ara els serveis, fan que aquestes pràctiques higièniques siguin indispensables per participar en els processos rituals quotidians i accedir a llur dimensió sacramental. Els homes es vesteixen amb el característic *dhoti* hindú (tela àmplia adaptada a la part inferior del cos) i la *kurta* (peça usada com una camisa) de color safrà o blanc segons siguin cèlibes o casats respectivament. Les dones, per la seva banda, usen l'anomenat *sari*, un vestit llarg de colors que s'acompanya d'una manteleta per cobrir el cap. Un punt al front indica si són casades. Els membres masculins s'afaiten el cap com a mostra de renúncia i es deixen una cueta (*sikha*) a la part posterior que simbolitza el caràcter personalista en la concepció de Déu segons la filosofia del grup.

Per últim, pel que fa a les relacions de la comunitat amb l'entorn local, cal dir que es restringeixen bàsicament a qüestions pràctiques relacionades amb l'intercanvi de béns i/o serveis amb agricultors veïns, la compra en establiments comercials, la visita puntual al centre d'assistència sanitària local, o, en un sentit supralocal, amb aspectes diversos de tipus administratiu/legal, trobades ecumèniques esporàdiques amb altres col·lectius religiosos, participació en fires conjuntament amb grups afins (per exemple, quant a pràctiques naturistes, ecològiques, de ioga...), visites familiars particulars, etc.

D'altra banda, els contactes amb la parròquia local o amb d'altres comunitats religioses de Brihuega (convent de clausura cistercenc i centre Zendo Betania) són pràcticament inexistents. Això, lògicament, no fa més que immobilitzar el recel respecte als "exòtics" Hare Krisna, dels quals els seus "veïns espirituals" ja acostumen a tenir una imatge preconfigurada segons el model dominant del "rentat de cervell". Els comentaris de la mare superiora del monestir de Santa Ana són prou eloqüents en aquest respecte, alhora que inclouen una curiosa diferenciació entre la pròpia clausura "voluntària" i la clausura "forçada" dels "altres":

**Ellos también llevan una vida de tipo monástico...:** Sí claro, ellos... y de muy sacrificada. Y luego rezan mucho. Pero a nosotras nos han dicho que les lavan un poco el cerebro las personas que dirigen aquello. Entonces tienen a personas así un poco... que no sirven más que para trabajar. Eso nos han

dicho. Yo no sé, porque... cada uno a lo mejor ve las cosas de una manera. Pero vamos, ellos han sido respetuosos con nosotros, pues muy bien. **¿Y qué opinión tienen acerca de su forma de pensar, de su forma de vida...?:** Pues mira, al principio más bien un poco de... no miedo, pero un poco de respeto, vamos. Porque claro, como no sabes los motivos por los que... Aquí vinieron de Barcelona y compraron una finca que valía pues unos ochenta millones, y claro, pues así en un momento puedes pensar, pues de dónde habrá salido semejante cantidad de dinero. Y algunas veces pues han estado ahí vigilaos por si tenían ahí algo... que había que esconder. Luego a nosotras mismas pues nos han llamao pues personas que tienen aquí hijos, que se les van los hijos, que luego a lo mejor quieren salir y no pueden, porque no les dejan, les van llevando de una casa a otra... siempre van acompañaos, no les dejan salir solos. Y por medio del señor obispo y del arzobispo de Barcelona, pues nos han llamao a ver si podíamos... conocer si había tal persona o no. Entonces ya las familias pues acongojadas de no poder hacer nada... Y ya lo han hecho a diversos niveles, para ver si se podía... hacer algo por ellas, pero... Una vez que entran ahí, si ellos no les dejan salir a las personas... se valen de mil artimañas y no... es muy difícil salir de ahí. Por eso, pues una cosa que no... al no tener libertad... Porque lo primero es la libertad de la persona ¿no?, que si entras a verlo y no te gusta pues que te puedas tranquilamente ir. Y ellos pues lo tienen un poco así... nos han dicho, nos han dicho. **¿Y han intervenido ustedes en algún caso para intentar convencer a alguien o...?:** Pues mira, como nosotras no podemos ir allí, porque nosotras estamos de clausura, y claro, ahora ya está un poco esto más, más... abierto, pues para enfermedades, para trabajo, para cosa de estudios mismo pues... se sale. *Pero para una cosa que no es para una causa justa, pues no podemos salir.* Entonces más bien hemos acudido al párroco y él es el que ha visto si ha podido hacer algo o así, pero me parece que no ha dao resultao. Y los familiares, pues saber que un hijo pues lo tienen ahí en un sitio que... que los padres no lo quieren y que saben que su hijo a lo mejor quiere salir y no puede (29-I-93).

De forma similar, la simpatía de la directora del centre de budisme Zen (Zendo Betania) per les monges del Císter contrasta amb la visió que té dels Hare Krisna:

**Y a nivel de relaciones... bueno, me imagino que con las monjas del Cister tiene bastante contacto ¿no?:** Sí sí. Además, ha sido una de las razones por las que nos gustaba este sitio, porque ésta es una de las razones del centro ¿no?, que aquí, a diferencia de una casa diocesana, se puede uno quedar todo el verano si quiere. Y se puede ir allí a misa, por ejemplo. Y ellas nos han ayudado muchísimo al principio. Ha habido una gran relación de simpatía siempre. **¿Y con la comunidad Hare Krisna?:** No tenemos contacto. No, porque además la encuentro realmente... pues... como diría. Es decir, yo de las personas en concreto no puedo decir nada ¿no?, es decir, me merecen todo el respeto, y además sólo me las encuentro cuando voy a correos prácticamente, cuando subo al pueblo por la calle. Desde el punto de vista espiritual lo encuentro una... algo que... cómo diría... no bueno para la persona, no bueno para la persona. Por ejemplo, yo me he encontrado una vez con una chica que quiso hacer Zen y había estado en los Hare Krisna, y de allí la sacaron sus padres engañándola y llevándola a los Estados Unidos a desprogramarla con un psicólogo. Entonces, esas facetas de quedar la persona tan condicionada... Yo comprendo que hoy en día hace falta orientación, mucha, pero eso de decirle, tienes que hacer esto, tienes que hacer lo otro, y meterle ya como una cosa por encima, eh... es decir, en lugar de desarrollar la persona es quitarle su personalidad. Eso lo encuentro muy grave (18-5-95).

Al darrer capítol ens ocuparem amb més detall de l'entramat d'imatges, percepcions, interaccions i límits simbòlics entre la comunitat Hare Krisna i el seu entorn social i religiós més pròxim. De moment, basti dir que, des del punt de vista local general, el pes dels prejudicis i dels estereotips negatius al voltant dels Hare Krisna persisteix i es combina amb una frontera simbòlica protectora cada cop més diluïda per la "nòrmificació" de l'"estrany" en la interacció quotidiana. Semblantment, des de la perspectiva Hare Krisna, el distanciament respecte a la vida mundana i "materialista" exterior, tot i no excloure-s'hi la relació si les circumstàncies així ho

imposen, no només facilita l'avenç en la consciència de Krisna sinó que és un dels requisits principals. De fet, es diu que les famílies que no viuen als temples tenen precisament més dificultats per mantenir l'atmosfera espiritual idònia en les seves vides, ja que la sociabilitat amb persones alienes al moviment origina una ambivalència material i espiritual de compromisos que pot fer minvar la dedicació religiosa o, en el pitjor dels casos, arruïnar el servei devocional des de l'abandó dels principis regulatius fonamentals. En aquest sentit, Bhaktivedanta Swami diu:

A pesar de ver a todas las entidades vivientes en el nivel espiritual de existencia, el devoto no está interesado en relacionarse con todas. No vamos a abrazar a un tigre simplemente porque sea parte integral del Señor Supremo y porque tenga una relación espiritual con Él. Solamente debemos relacionarnos con personas conscientes de Krisna (1990a: 417).

Òbviament, aquest rigor doctrinal es dilueix cada vegada més en la realitat quotidiana dels devots, molts dels quals, per les seves ocupacions exteriors o més distanciats del radicalisme o dogmatisme inicials, mantenen contactes més o menys regulars amb persones "materialistes" o "no conscients de Krisna" i suporten sense traumes per la seva condició espiritualista la conversa i la interacció "mundanes". Tot indica que, realment, a mesura que el devot es desprèn de l'estatus neòfit i consolida el compromís, augmenta també la capacitat de "tolerar" i "controlar" ideològicament i emocionalment els processos d'interacció amb no parells o exteriors. És més, durant la interacció espontània és ben difícil trobar persones de tracte tan amable i cordial com els Hare Krisna. Això no garanteix, però, que es deixi de veure el contacte amb l'exterior essencialment com un destorb al cultiu espiritual: "El devoto no está sólo incómodo cuando está entre todo tipo de personas materialistas, sino también entre otros tipos de trascendentalistas que siguen otro tipo de proceso espiritual. El devoto no se siente a gusto; sólo se siente a gusto cuando está con devotos" (Hayagriva: 14-II-93). Aquesta prevenció contra el disturbi espiritual inclou també l'accés als mitjans de comunicació social, si bé no existeix una prescripció normativa explícita contra la lectura de diaris o revistes, el fet de veure la televisió... o, en general, informar-se mínimament dels "assumptes del món". A més a més, el mateix procés d'immersió en la vida espiritual, especialment en un context monàstic com el de Nueva Vrajamandala, farà que disminueixi l'interès per aquests assumptes, els quals, en últim terme, es considera que no fan més que distreure el devot del seu propòsit principal: l'absorció completa i exclusiva en Krisna.

### 5.3.2. Organització econòmica: el model de granja agrícola

La base general de l'economia Hare Krisna la configuren les donacions procedents de la congregació i de la comunitat hindú (sobretot per a projectes específics), les aportacions de membres o famílies que treballen o tenen algun negoci propi a l'exterior, i els ingressos provinents de la distribució o venda de llibres (*sankirtana*) a càrrec dels anomenats equips viatgers, dels grups de prèdica locals o de devots particulars. El volum i distribució proporcional d'aquestes entrades segons sigui el seu focus d'origen varia en els diferents temples peninsulars. Així, d'una forma genèrica i aproximada, podem dir que Nueva Vrajamandala es nodreix fonamentalment de les aportacions dels devots casats que viuen i treballen a l'exterior; el temple de Madrid té com a principal font d'ingressos la distribució de literatura, a la qual segueix la contribució de la comunitat hindú; el de Màlaga disposa igualment d'un suport important de la comunitat hindú i és mantingut per les famílies que n'estan a càrrec i tenen algun negoci propi. A Tenerife, la major part dels ingressos provenen de la congregació i els fons de *sankirtana* es destinen a cobrir les despeses de manteniment; finalment, el temple de Barcelona té un sistema de socis amb quotes fixes que són part de la congregació i obté fons regulars dels equips de *sankirtana*, així com donatius puntuals de la comunitat hindú, sobretot per a l'organització de festivals importants.

La idea central de Prabhupada pel que fa a l'organització econòmica d'ISKCON era aconseguir l'autosuficiència dels temples establerts. És a dir, que cada un, amb els propis recursos, membres i congregació, generés de forma autònoma els mitjans per mantenir-se i desenvolupar-se. Amb aquest model descentralitzat es pretenia evitar que, en darrer terme, qualsevol mala gestió o crisi particular repercutís en d'altres comunitats o en el creixement del moviment en general. D'acord amb aquest plantejament, per exemple, l'editorial Bhaktivedanta Book Trust es fundà com a empresa independent de l'esquema burocràtic i administratiu dels temples d'ISKCON precisament per protegir i potenciar per damunt de tot la missió de publicació i prèdica.

Dins d'aquest sistema autogestionat i descentralitzat, que s'ha mantingut al llarg dels anys, els membres de la Comissió de Govern que són gurus reben sovint donatius dels seus deixebles, els quals solen reinvertir-se en els temples o projectes específics de la zona que aquests gurus tenen sota jurisdicció, o per sufragar els viatges periòdics quan no són els temples els que se'n

fan càrrec. A més a més, hi ha un pressupost per a les despeses globals del Consell Mundial que normalment es recapta d'una petita quota que paguen tots els temples del món en proporció al volum i solvència.

El moviment disposa també de diferents restaurants i establiments comercials, dins o fora dels temples, que esdevenen una font d'ingressos complementària i poden ser de propietat particular d'algun membre o expressament oberts per l'associació. En el primer cas, el propietari en qüestió sol aportar voluntàriament alguna quantitat al temple o temples locals com a donatiu; en el segon, la finalitat és ja prioritàriament financera, i els fons obtinguts es canalitzen cap a les diferents inversions i projectes d'ISKCON a escala nacional o mundial. Seguint les instruccions de Prabhupada, la part principal d'aquestes inversions es destina a l'edició de llibres sobre la filosofia del moviment. Aquesta és una norma de l'associació, que sempre ha considerat que els llibres i, a través seu, la divulgació del missatge de la Consciència de Krisna, constitueixen la base irrenunciable de la seva missió. Així mateix, d'acord amb la mateixa norma, qualsevol fons extra cal que reverteixi en l'activitat de prèdica o bé a organitzar festivals o actes diversos de cara al públic.

En relació amb el que acabem de dir, el *Sankirtana* (moviment de propagació del sant nom), a banda de l'explícita finalitat missionera, es tracta d'una pràctica de gran importància financera per al moviment Hare Krisna. Això explica l'operativitat de diferents equips de *sankirtana* que es desplacen constantment pels pobles, per la regió o per la Península; o la realització anual de les tradicionals maratons nadalenques i la posterior celebració festiva del rànquing de millors distribuïdors. Aquesta classificació, en la qual es té en compte la quantitat i el tipus (segons el volum) de llibres distribuïts, es tradueix en una competició nacional i internacional (entre temples de diferents països) racionalitzada i legitimada com a "transcendental": "Quiere decir que finalmente el que gana es Krisna. Estamos distribuyendo libros pero no para nosotros; no para decir, 'yo soy el mejor', sino, 'trato de distribuir muchos libros para complacer a mi maestro espiritual y para complacer a Krisna, y para dar ese mensaje a la mayor cantidad de gente posible. Entonces, hay una competición, de hecho se hacen competiciones, pero es competición trascendental, porque la idea es que si uno hace más que el otro, si alguien me gana, yo no me pongo triste, sino que me alegro de que haya hecho más que yo para Krisna, pero mañana yo voy a darle más duro para ver si hago más que él, con desapego" (Brahmananda: 6-VII-95).

L'origen de la marató a ISKCON es troba en l'anomenada per Prabhupada *Vrijat Mrdanga* (gran *mrdanga* o tambor), "que quiere decir que si sales a cantar a las calles con el tambor te escuchan a tres o cuatro manzanas de distancia, pero cuando publicas libros llegas mucho más lejos". I concretament pel que fa a la marató de Nadal: "Surgió que un día, los devotos, espontáneamente, en un templo que no me acuerdo si era en Los Angeles o Nueva York, espontáneamente se quedaron hasta muy tarde distribuyendo. Entonces hicieron un maratón... uno distribuyó una cantidad enorme de libros que nunca ningún devoto había distribuido, y volvió al templo pensando que todos los demás ya habían vuelto, que le estarían esperando allí. Y resulta que no había vuelto ninguno. Todos espontáneamente se habían quedado a distribuir hasta tarde. Eran las fiestas navideñas y había mucho ambiente. Y ahí espontáneamente surgió el maratón. Luego ya a partir de ese año pues ya cada año se siguió haciendo. Primero era una semana... el primero fueron tres días, luego ya seis días, y luego ya al final se ha hecho un mes" (Brahamanda: 6-VII-95).

Pel que fa a l'obtenció de recursos per a moments especials, com ara les commemoracions religioses o els festivals periòdics al carrer (per exemple el *Ratha-yatra* o Festival de les carrosses) o comunitaris, normalment es comunica l'esdeveniment o esdeveniments que es volen celebrar als membres, amics i simpatitzants del moviment i se'ls convida a col·laborar-hi i a participar-hi. Les despeses dels festivals de temple normalment es paguen a través d'unes quotes procedents dels diferents temples d'origen dels devots que hi participen, o de l'economia pròpia dels membres casats. Aleshores es calcula el pressupost i es cobreixen les despeses.

A escala nacional, la corba financera del moviment Hare Krisna ha anat decreixent fins a establir-se en un nivell que podríem qualificar "de subsistència". Fins a l'any 1986, la majoria de devots es dedicaven a temps complet a la distribució de literatura, cosa que afavorí considerablement l'èxit material de l'associació, per bé que la manca d'una gestió econòmica equilibrada no tardà a provocar-ne la davallada progressiva a partir de la deserció de Bhagavan i l'inici d'una nova conjuntura organitzativa i sociològica del moviment camí dels anys noranta. En aquest aspecte, sembla que el manteniment d'un major nombre de *brahmacaris* (cèlibes o solters) durant els períodes fundacionals dels diferents temples d'ISKCON ha estat un mecanisme institucional important per assegurar l'obtenció regular de fons a través del moviment de *sankirtana* i a fi de costejar les noves adquisicions o inversions realitzades amb finalitats expansives.



Però deixem els aspectes institucionals generals i centrem-nos en Nueva Vrajamandala. En l'actualitat, la gestió financera d'aquest centre va a càrrec del president, que junt amb dos líders de cada departament i petits comitès de treball unifica criteris per a la presa de decisions personals o a través del Consell de Temple. L'administració dels fons disponibles s'organitza al voltant d'uns pressupostos elaborats a partir dels ingressos propis i la quantitat de donacions exteriors. Se'n fan càrrec el president, el secretari i, més específicament, el tesorero, tot i que aquest últim mai no pot manejar els diners amb plena independència. Aquesta és la norma, que serà més o menys rígidament aplicada segons sigui l'autoritat local i supervisada periòdicament pel membre del GBC assignat a la zona.

A les famílies més compromeses que decideixen instal·lar-se a la comunitat i fan algun tipus de servei per al temple, normalment se'ls facilita un habitatge o espai de residència i es permet que comparteixin l'alimentació diària en cas que ho desitgin. La resta de despeses se les sol costejar la pròpia família a través d'algun negoci particular, la venda de llibres, de productes artístics, alimentaris, etc. D'altra banda, les famílies que viuen i treballen permanentment a l'exterior acostumen a aportar una quantitat mínima mensual al temple, si bé la dualitat de compromisos tendeix a diluir la seva participació i implicació en tots els àmbits. Els plans més recents de revitalització adreçats a ser autosuficients i a aconseguir més cohesió interna impliquen intentar frenar la instal·lació o sortida a l'exterior dels nous devots casats oferint-los alguna variant organitzativa (per exemple, la creació d'una empresa conjunta per a l'elaboració i venda d'encens) que els permeti satisfer totes les seves despeses sense haver de cercar fora els recursos econòmics.

Respecte als plans d'aconseguir l'autosuficiència de Nueva Vrajamandala, no han faltat els intents en aquesta direcció (sovint més particulars i impulsius que no pas col·lectius i estructurats), però, de moment, les consecucions són només parcials i les expectatives de futur, encara una incògnita. Amb la inauguració de l'escola a la comunitat s'espera l'arribada de famílies i el reimpuls de les feines agrícoles i ramaderes, tant privades com comunitàries, les quals sembla que requereixen un increment de la força i del temps de treball disponibles per traduir-se en resultats pràctics més esperançadors.

La finca santa Clara, ara Nueva Vrajamandala, té un total de 25 hectàrees de terreny cultivable entre regadiu i secà, fragmentades en 26 parcel·les de diferent grandària situades a

banda i banda del riu Tajuña. El servei de tasques agrícoles i ramaderes s'organitza en el marc del departament anomenat agrovaques, constituït per un petit grup de devots amb dedicació plena. En els períodes del cicle de producció que necessiten més reforços (els propers a l'estiu, durant l'època de recollida de l'alfals) comencen les feines comunitàries, en les quals participen la majoria dels membres, a excepció d'aquells ocupats en serveis imprescindibles com ara l'adoració, la cuina, etc. El temps invertit en les tasques agrícoles i ramaderes és aproximadament d'unes set hores diàries, si bé es flexibilitza segons les necessitats. Se segueix un sistema d'agricultura biològic o ecològic d'acord amb la filosofia de protecció de la naturalesa, s'evita l'ús d'insecticides i productes químics diversos per a l'adob i es manté un sistema rotatiu de guaret amb l'objectiu de regenerar la terra. L'horta produeix tot l'any gràcies a l'adob natural que proporcionen les vaques i els camps de cultiu en l'època de descans serveixen de pastura al bestiar, que al mateix temps prepara els terrenys per a l'any següent.

Pel que fa als productes cultivats, a banda de les lleguminoses i les hortalisses, predomina la combinació dels quatre cereals principals: sègol, ordi, civada i blat. El clima de la Alcarria, amb oscil·lacions extremes de temperatura, determina un cicle de producció bastant curt i no massa ideal per abastar una hipotètica economia autosuficient. Per això, una de les mesures adoptades pels devots fou la instal·lació d'hivernacles destinats a minimitzar els efectes climàtics sobre els cultius i a prolongar un xic més el cicle de producció d'aliments bàsics per al consum. En molts casos, l'intercanvi de béns o serveis amb agricultors locals es considera com un pas intermedi legítim abans d'arribar a l'autosuficiència; com una mesura transitòria que permet aprofitar els excedents de producció per obtenir recursos que es necessiten i no es tenen. Un informant ens explicava al respecte:

Lo ideal es poder producir todo lo que tú consumes ¿no?, pero como eso no es posible o va a requerir mucho tiempo, pues hay una cosa que también está dentro de lo que es el sistema védico ¿no?, que es el intercambio. Es lo que ahora estamos haciendo. Ahora, en el programa de 'agro', pues muchas de las cosas que... por ejemplo, para la cosecha, pues este año lo que hicimos es que en vez de pagar con dinero pues le pagamos con grano ¿no?, o sea, con la... hubo una superproducción, pues lo que costó la cosecha pues en lugar de dárselo en metálico pues se lo dimos en grano ¿no?, al cosechador. Vino un vecino ¿no? y nos cosechó, entonces en vez de pagarle en dinero pues le dimos lo equivalente en grano ¿no?, en cereal, en centeno. Lo mismo por ejemplo otros... la vaca, por ejemplo, ésta que conseguimos, pues también fue hecha de esta forma ¿no?, la intercambiamos por grano. Entonces digamos que es un estadio intermedio antes de conseguir la autosuficiencia total. Con los excedentes que tienes, pues conseguir otras cosas que tú no puedes producir de momento (Haridasa: 3-II-93).

El departament agrovaques funciona com a unitat productiva independent del temple i ha de cercar la rendibilitat de la seva economia interna. Es concentra sobretot en la producció de

cereals, llet i lleguminosa, i inclou separatament els cultius d'horta i de flors<sup>91</sup>. Aquesta producció es ven al temple, o ocasionalment a l'exterior quan hi ha un excedent disponible, de manera que el programa d'agricultura i ramaderia ha de mantenir-se per si mateix i, a ser possible, generar beneficis. En últim terme, però, l'objectiu del departament és aconseguir que tots els ingressos provinguin de la venda a l'exterior i que tota la producció reverteixi en el temple de forma gratuïta. Amb tot, el pas definitiu i ideal d'autosuficiència interna exclou també qualsevol tipus de dependència de l'exterior, ja sigui per la venda de productes agrícoles, de llibres o d'altres recursos propis.

En definitiva, la finalitat del desenvolupament de l'autosuficiència, que amb el pas del temps s'ha aconseguit en alguns productes com ara els cereals i la llet, és demostrar a la societat que és possible la supervivència al marge del materialisme i el consumisme dominants d'una manera senzilla i natural i practicant la vida espiritual. En aquest sentit anaven dirigides les paraules del president de la comunitat a la resta dels seus membres en el moment de presentar una futura planificació productiva: "Ahora vamos a informar del plan de cara a la producción para el año que viene y otros aspectos prácticos y técnicos. La idea es producir en la medida de lo posible todo lo que necesitamos para el consumo de todos los devotos de la comunidad. Es decir, queremos dar el primer paso hacia la autosuficiencia, y el primer paso hacia la autosuficiencia es producir la comida. Si queremos dar un ejemplo a la sociedad de cómo ser un ejemplo en la sociedad, lo primero que debemos hacer es producir nuestra propia comida sin depender del exterior. Ese es un paso importante y grande" (Brahmananda: 11-XI-92).

---

<sup>91</sup> Els aliments fonamentals obtinguts a través de la pràctica agrícola són els següents: en primer lloc, el cereal, produït en una quantitat suficient per proveir a la comunitat durant tot l'any. Predomina el blat, i en menor quantitat, la civada i el sègol. També hi ha un pla de producció de llegums, els principals: cigrons, soja i fesols. Les patates són igualment importants per compensar possibles dèficits en la collita i conservació de verdures a causa del clima. Però a través dels hivernacles s'ha volgut potenciar la producció de tomaques per a tot l'any, fent-ne conserva per a l'hivern. Altres verdures que inclou la dieta Hare Krisna són les més comunes: bleda, col, coliflor, carbassó, carbassa, pebrot, pastanaga, pèsol, fava, etc. Altrament, productes poc recomanats per al consum segons els principis vèdics són, per exemple, les llenties, els alls i la ceba, dels quals es diu que es troben en les "modalitats inferiors de la naturalesa material" (passió i ignorància) i, consegüentment, tenen efectes poc adients a la vida espiritual. Finalment, es pot esmentar també la collita regular de pomes, peres i prunes, obtingudes dels arbres fruiters dispersos a les diferents parcel·les de la finca.

La producció de flors és també important per confeccionar les garlandes que ornamenten les deïtats i se'n disposa de pròpies per a uns cinc o sis mesos a l'any, que es corresponen amb la primavera i a l'estiu. A l'hivern, la decoració de l'altar s'ha de fer fonamentalment amb fulles o, segons sigui el pressupost per adoració o es rebin o no donatius de la congregació, amb clavells comprats a l'exterior. A propòsit d'això, cal dir que la meticulositat amb què es guarneix les deïtats queda reflectida no sols en les garlandes que se'ls preparen, sinó també en la bellesa i qualitat dels vestits, que quan no s'adquireixen a l'Índia són confeccionats i brodats per les devotes més destres en les labors de costura.

Aquest propòsit inclou, d'una banda, l'ideal de reduir al màxim la maquinària o l'ús de tecnologia avançada en el cicle productiu d'acord amb la filosofia ecològica del moviment, i, d'altra, l'activació de mesures puntuals dirigides a incrementar la producció agrícola i ramadera sense perjudicar l'equilibri del medi natural. Algunes d'aquestes mesures serien l'adequació del servei comunitari a les exigències d'una major participació en les feines del camp, o la redistribució i delimitació dels espais de pastura per mantenir els animals no productius amb la mínima despesa i poder així augmentar el ramat i la producció de llet. Pel que fa als plans d'avançar envers una explotació plenament ecològica fonamentada en el treball manual i en l'ús d'estrils tradicionals, aquests sempre han tingut com a fita prioritària substituir progressivament el tractor per la roturació dels terrenys fèrtils, per bé que l'ideal d'infraestructura econòmica i laboral en què aquests plans s'insereixen encara dista molt de les capacitats i possibilitats presents. De fet, la intenció de limitar l'ús de la maquinària moderna en la roturació dels camps de cultiu obligaria tant a mantenir més caps de bestiar com a incrementar la força i el temps de treball, alternatives que, ateses les actuals condicions sociodemogràfiques i econòmiques de la comunitat i del moviment en general, difícilment poden dur-se a la pràctica. D'altra banda, la filosofia del grup quant a inversió de temps disponible (i la mateixa mentalitat dels devots, en part pautada per aquesta) sempre tendeix a prioritzar el cultiu espiritual per sobre de l'activitat laboral, tot i que aquesta sigui considerada un "servei devocional" d'elevada finalitat, amb la qual cosa s'agreuja encara més la descompensació entre la teoria ideal i la pràctica possible.

Un altre aspecte important en els plantejaments Hare Krisna per a l'autosuficiència és el de la protecció de la vaca, considerada un animal situat en la categoria de bondat dins de les tres qualitats de la naturalesa material (bondat, passió i ignorància), molt vinculat a Krisna en el món espiritual, i especialment favorable al manteniment de l'harmonia del medi ambient. A diferència del que succeeix en la majoria de finques ramaderes convencionals, aquesta protecció implica una conservació dels caps de bestiar encara que no siguin productius, amb la qual cosa no solament perduren les despeses de l'alimentació, sinó que es deixen de guanyar beneficis per la venda. A més a més, els nivells de producció de llet són inferiors als que puguin obtenir-se a l'exterior, perquè d'acord amb aquesta renúncia al sacrifici o a la venda d'animals no productius, la reproducció de vedells es fa amb molta menys freqüència (no anyalment) i d'una forma selectiva per evitar que el ramat creixi excessivament.

Malgrat tot, segons els Hare Krisna, la conservació de vaques no productives també pot comportar altres tipus de beneficis a llarg termini. Ens referim, d'una banda, al conegut efecte regulador regenerador d'aquests animals sobre la flora dels camps de pastura i, d'altra, a l'obtenció de fems sense cap tipus de despesa addicional. El primer benefici, junt amb el control de la reproducció, garanteix l'equilibri del medi natural; el segon té un valor que en part permet compensar d'altres rendiments més baixos.

Pel que fa al treball agrícola, la gran extensió explotable de la finca contrasta amb la poca mà d'obra disponible (o disposada) per a les feines del camp, principalment a causa de la disminució de monjos *brahmacaris* a la comunitat, factor aquest que no deixa de ser un obstacle important al projecte autosuficient. De fet, una mesura per contrarestar l'escàs èxit en els intents de posar-lo en marxa a partir de la cooperació comunitària vol ser la venda o cessió de terrenys de la granja a devots particulars o residents a l'exterior a fi de desenvolupar progressivament el que s'anomena Monestir del poble; és a dir, una mena de llogaret vèdic integrat per famílies particulars independents del temple (el lloc específic dels monjos dedicats a temps complet a la vida espiritual) que treballin de forma corporativa en l'autoproveïment i ajudin econòmicament el temple segons les seves possibilitats<sup>92</sup>. D'altra banda, segons com evolucioni, es creu que aquest nou tipus d'organització pot representar un pas intermedi o transitori envers la direcció ideal, aquella que apunta a un model plenament i genuïnament comunitari. Un dels devots ara per ara més compromesos en el desenvolupament de l'autosuficiència ens deia el següent:

Prabhupada siempre habló de comunidad, trabajar en comunidad. Pero claro, ahora, como se ve que estamos tan condicionados y tenemos este sentimiento de separatividad tan arraigado en nosotros, cada uno queremos hacernos nuestro rollo ¿entiendes? Mientras haya riqueza mala y los devotos estén apegados a la riqueza mala no trabajaremos en grupo. Pero esta es una cuestión ya de prédica y de concienciación, y de ver la realidad. Cuando ves la realidad no te quedas con la irrealidad. Cuando los devotos empiecen a ver qué es realmente la riqueza buena, como Prabhupada explica, que está basada en las energías alternativas, en las energías renovables, y empiecen a ver que están viviendo de la riqueza mala, automáticamente desecharán la riqueza mala y empezarán a trabajar para producir riqueza buena (Govardhana: 9-VI-95).

El principi de l'economia espiritual, tal com els devots dedueixen de les escriptures, consisteix a treballar el mínim per satisfer les necessitats bàsiques de la vida i la resta del temps

---

<sup>92</sup> A més del permís legal corresponent, per a la venda de terrenys dins d'una comunitat l'autoritat local ha d'obtenir el beneplàcit de tres membres del GBC o devots antics amb càrrec dins de la zona en qüestió. Amb això es pretén evitar qualsevol irregularitat en l'operació. El preu de venda del terreny és l'equivalent al del mercat, i un cop tancat el tracte, el comprador n'és el propietari de ple dret.

invertir-lo en el cultiu espiritual. D'acord amb això, els avenços per intentar assolir-la es perceben com una progressió cap a la simplicitat i l'austeritat:

Yo creo que se tienen que dar grandes pasos, grandes pasos de abandonar esos medios de producción a los cuales estamos tan apegados. Abandonar fundamentalmente el petróleo y la electricidad, y empezar a desarrollar un poco una infraestructura... cuando tienes un buey entrenado, entonces dejas el tractor; y cuando tienes tu huerta funcionando pues dejas de comprar en Mercamadrid; y cuando tienes unas pilas de lavar bien puestas quitas la lavadora; y cuando tienes ya una cocina de leña y tu mujer sabe cocinar con leña, entonces quitas el gas; y cuando tienes lamparitas de aceite quitas la electricidad. Prabhupada pone muy claro las prioridades: lo primero producir vuestros alimentos y proteger a las vacas, que forman parte del alimento de la leche ¿no?, o sea, producir leche no violenta. Es decir, lo primero que Prabhupada remarca es la protección de las vacas, como fundamento de la economía espiritual, y el cultivo de la tierra. Y después las artesanías básicas, empezando por la tela. La vivienda y la tela. Hacer las telas naturales de lana, algodón, lino... etcétera ¿no? Todos los tejidos naturales. Y después también pues la cerámica, el hierro, la forja, la madera... es decir, todas las artesanías básicas que necesitamos para vivir (Govardhana: 9-VI-95).

Comptat i debatut, la utopia final consisteix a implantar un tipus d'infraestructura natural, ecològica, no violenta i espiritual en el marc d'un model econòmic alternatiu basat en l'ús d'energies renovables, el treball manual i en l'estreta cooperació comunitària. De moment, però, la realitat manifesta (extensible a la majoria de comunitats d'ISKCON a escala mundial) no ultrapassa la declaració de principis i de bones intencions. L'autosuficiència, doncs, continua sent la gran assignatura pendent d'ISKCON. I és per això que d'un temps ençà han aparegut algunes iniciatives particulars dirigides a conscienciar els dirigents d'ISKCON de la necessitat de promoure l'"economia espiritual" i de predicar sobre aquest aspecte pràctic de la Consciència de Krisna, fins al moment bastant marginat a costa de l'activitat religiosa i financera de distribució de literatura. Així, en l'àmbit peninsular s'han iniciat els contactes amb alguns col·lectius interessats a desenvolupar un model econòmic similar o afí i a estudiar la possibilitat de participar en una xarxa d'intercanvi amb ells que afavoreixi la cooperació pràctica i el mutu suport i assessorament.

### *5.3.3. Sistema de creences i estructura ideològica*

En el capítol tercer de l'estudi, s'han desenvolupat de forma resumida les bases filosòfiques del pensament de Caitanya Mahaprabhu al voltant de les quals es configura la doctrina de la Consciència de Krisna tal com fou presentada al món occidental per Bhaktivedanta Swami. Naturalment, aquest sistema de pensament o de creences sacralitza tot un corpus legendari o "mític" i el relaciona directament amb el dogma del moviment Hare Krisna. Com s'ha

dit, la font textual més important dels vaisnaves de Bengala (*gaudiya vaisnaves*) i del mateix moviment Hare Krisna en aquest aspecte és el cant número 10 del *Bhagavata Purana* o *Srimad Bhagavatam*, que relata les proeses i "passatemp" de Krisna encarnat a la Terra com a infant diví i diví amant entre les pastores de Vrindavan (*gopis*)<sup>93</sup>. Els devots de Krisna sostenen que aquestes proeses i "passatemp" de Krisna a Vrindavan i després a Mathura i Dwarka, s'esdevingueren realment ara fa uns cinc mil anys i que són molt més que simples fets històrics; els consideren transcendents i eterns.

---

<sup>93</sup> El volum equivalent (traduït al castellà) d'aquest cant és *El libro de Krisna* (1982) de Bhaktivedanta Swami, en el qual es narra la vida de Krisna en 85 episodis i un resum final. En els tres primers d'aquests episodis, s'explica l'adveniment de Krisna en un moment en què el món es troba pertorbat per diferents reis demoníacs. La deïtat predominant a la Terra, Bhumi, demanarà la compassió del Senyor Brahma i li sol·licitarà que intercedeixi en els conflictes terrenals. Brahma, afligit per les paraules de Bhumi, es dirigeix a l'oceà de llet on resideix el Senyor Visnu, qui anteriorment havia salvat a la Terra adoptant la forma d'un porc senglar. El missatge de Brahma a Visnu fou difós per aquest últim als semidéus que l'acompanyaven a fi que actuessin d'immediat. El missatge era que en poc temps apareixeria a la Terra la Suprema Personalitat de Déu (Visnu-Krisna) amb la missió d'aniquilar els dimonis i establir-hi els devots. Els semidéus enviats per assistir-lo haurien de néixer en la família de la dinastia Yadu, en la qual, en el moment oportú, apareixeria també Krisna mateix com a fill de Vasudeva.

S'explica que Mathura, en temps del rei Surasena, es convertí en la ciutat espiritual de tots els reis de la dinastia dels Yadu, una família molt piadosa. Vasudeva, el fill de Surasena, s'havia casat amb Devaki, germana de Kamsa, el més demoníac de tots els reis de la dinastia Bhoja. Mentre condueix la quàdriga nupcial, Kamsa rebrà inesperadament una profecia segons la qual el vuitè fill de Devaki vindrà per matar-lo. Immediatament després de sentir-la, Kamsa intenta matar la seva germana, però l'encertada intercessió de Vasudeva evita el crim. No obstant això, temerós de la imminent arribada de Krisna, Kamsa farà finalment arrestar i empresonar el seu cunyat Vasudeva i Devaki. Però dins de la presó, Vasudeva i Devaki procrearan un fill varó any rere any, i Kamsa, pensant de cada un podia ser l'encarnació de Visnu, els mata sense contemplacions. En quedar en estat Devaki per setena vegada, una expansió plenària de Krisna coneguda com *Ananta* o *Sesa*, apareix en el seu ventre. I per protegir els Yadus i la mateixa Devaki del malvat Kamsa, Krisna ordenarà l'adveniment de *yogamaya*, la seva potència interna, en la terra de Vrajabhumi, Vrindavan. Allí, Rohini, una altra esposa de Vasudeva, viu a la casa del rei Nanda i la reina Yasoda. A través de *yogamaya*, Krisna transferirà la seva expansió plenària des del ventre de Devaki al de Rohini, per tal d'aparèixer després personalment en el de Devaki amb totes les seves potències i com el fill de Devaki i Vasudeva. Mentrestant, *yogamaya* ho faria com a filla de Nanda i Yasoda a Vrindavan. Krisna i *yogamaya*, doncs, naixerien com a germans: el Poderós Suprem i el poder suprem.

Es diu que la gestació de Krisna al ventre de Devaki no va partir d'una ejaculació seminal ordinària, sinó que "entró como el Señor de toda la creación en la mente de Vasudeva, con toda la potencia de su energía inconcebible. A este respecto, se sobrentiende que el Señor Krisna se situó primero que todo en el corazón puro de Vasudeva, y luego fue transferido al corazón de Devaki" (11). Devaki, per tant, esdevindrà la "residència corporal" de la Suprema Personalitat de Déu. Però la bellesa transcendental que Devaki irradia per aquest fet fa concloure a Kamsa que Krisna realment ha arribat. Estava segur que la Suprema Personalitat de Déu hauria de matar-lo en el futur, i després de sospesar com actuar, finalment decideix perdonar la vida a la seva germana i esperar que el nen neixi per matar-lo. Malgrat tot, Krisna apareixerà en poc temps "no solamente para disminuir la carga del mundo, sino específicamente para proteger los intereses de la dinastía Yadu, y ciertamente para proteger a Devaki i Vasudeva" (21). Quan el naixement de Krisna es produí, la disposició còsmica es descriu com plenament harmònica, i en aquestes condicions, Krisna "apareció en la oscuridad de la noche como la Suprema Personalidad de Dios ante Devaki [...] nacida como un niño con cuatro brazos, sosteniendo la caracola, la maza, el disco y la flor de loto. Estaba adornado con la marca de Srivatsa, luciendo el collar enjoyado con una piedra *kaustubha*. Vestía de seda amarilla, y se veía deslumbrante como una nube negruzca de intenso brillo; llevaba un yelmo adornado con la piedra *vaidurya*, y valiosos brazaletes, pendientes y otros ornamentos similares en todo Su cuerpo, y tenía una abundante cabellera" (24).

A tot això, Kamsa, primer penedit de les seves malifetes però després mal aconsellat pels seus ministres demoníacs, acabarà dedicant-se a perseguir els *brahmanes*, els vaisnaves i totes les persones santes en general.

Originalment, el *Bhagavata Purana* i el culte a Krisna s'associaren de forma exclusiva a les anomenades sectes vaisnaves, si bé, més endavant, els estudis han reconegut que la seva influència i rellevància com a document religiós ha estat molt més extensa i ha ultrapassat els límits de qualsevol regió, casta o secta particular. De fet, malgrat que tots els hindús no són pas krisnaïtes, el culte a Krisna i la familiaritat amb la seva llegenda s'ha estès per tot l'Índia. Semblantment a les èpiques (*Ramayana* i *Mahabharata*) i a d'altres clàssics, el *Bhagavata Purana*, dins de la tradició hindú, té una significació moral i teològica que li confereix un estatus molt superior a qualsevol relat llegendari. Els personatges que apareixen en aquestes obres i el mateix Krisna del *Bhagavata Purana* no són únicament models exemplars sinó també objectes de devoció, adoració i identificació. Segons Milton Singer:

They are presences in the minds and hearts and actions of living Indians. And it is probably as expressions of devotion (*bhakti*) that the 'cultural performances', which charm the visitor, gain their deepest significance for Indians. The values of the 'performances' as art productions, or 'morality plays' or as dramatizations of cultural traditions are also recognized, but these values are secondary, so far as most Indians are concerned, to the religious meanings (1966: xiii-xiv).

Doncs bé, aquesta font per a l'experiència i la motivació devocional, en el seu valor d'escriptura sagrada santificaria també les "veritats" del sistema teològic Hare Krisna, especialment com a model expressiu simbòlic i explicatiu dels motius que hi ha darrere del dogma i del ritual. En aquest sentit, els significats nuclears subjacents a la vida terrenal de Krisna giren a l'entorn del sentiment *parakiya-rasa* (relació d'amant) que existeix entre Ell i les *gopis* pastores de Vrindavan com a màxima expressió de la devoció i amor pur que el *bhakta* o devot ha d'aconseguir establir amb la divinitat. Només *parakiya* deriva en *prema*, l'intens desig de satisfacció de l'estimat, que és la característica a emular pel devot, l'amor de les *gopis*. La pena de la separació, possible únicament en la relació *parakiya*, i el resultat del pensament constant de les *gopis* en Krisna, esdevé la seva salvació; la pena de la separació les aparta dels assumptes del món i els permet meditar sempre en Krisna, l'essència del *bhakti*. Edward C. Dimock ho explica de la forma següent:

Who then is the *bhakta*? The *bhakta* has no desire for material things or for gratification of himself. He is the true lover, who seeks only the happiness of his beloved: when the beloved is happy, the lover is also happy -even in separation, if the beloved is content, so is the true lover, who then has pleasure even in his own pain in separation. The *bhakta* emulates the *gopis*, who gave up home and family, good name, respect, and social position, to give themselves to Krishna; they cared only for him, not for society or for the opinions of others. The *bhakta's* only object is the pleasure of Krishna; he is indifferent to the pain and pleasure of the world, for he is beyond *maya*, which is its cause: 'Their own pleasure and pain were not matters of concern to the *gopis*. The happiness of Krishna alone was beneath all desires of body and of mind' (1966b: 51).



Feta aquesta breu introducció, a les pàgines que segueixen volem presentar els principis fonamentals i "més directes" del sistema de creences Hare Krisna, aquells que, en definitiva, dibuixen i articulen la seva estructura ideològica i visió del món.

Els principis fonamentals de la vida religiosa segons el pensament vàdic seguit pels Hare Krisna són quatre: misericòrdia, puresa, austeritat o penitència i veracitat. Es parteix de la base que la vida humana pot acollir-se a dos sistemes cosmològics de concebre l'existència: el material i l'espiritual. La vida material està presidida per la tendència a satisfer els desitjos corporals oblidant que l'ésser humà és una ànima espiritual, un temple de Déu. La vida espiritual, en canvi, representa l'allunyament dels desitjos egoistes i les qualitats humanes negatives per centrar-se en el cultiu de la devoció a la divinitat (Krisna). Així mateix, es considera que la persona corrent o mundana està contagiada per quatre defectes: cometre errors, caure invariablement sota l'influx de la il·lusió, tenir tendència a enganyar els altres i estar limitada pels sentits imperfectes. En tals condicions, roman en consciència falsa o ego fals. Altrament, en consciència pura (no contaminada per allò material) les seves activitats s'acoblaran a la voluntat del Senyor, i un cop completament purificades, s'anomenaran *bhakti* i esdevindran transcendents a les modalitats de la naturalesa material.

El moviment Hare Krisna s'autoddefineix com una associació religiosa integrada per devots que practiquen el *bhakti-ioga* o procés de servei devocional a la divinitat inspirat en les ensenyances del *Bhagavad-Gita*. Segons les creences Hare Krisna, a diferència d'altres tipus de ioga, el *bhakti-ioga* o ioga devocional implica refugiar-se en Déu; és a dir, aquell que el practica correctament no pensa que l'èxit espiritual depengui d'ell, ans al contrari, s'entrega a Déu i espera que Ell li atorgui el mèrit. Els Hare Krisna pensen que el *bhakti* completa el cicle del ioga a través de la devoció que inclou treball, coneixement, meditació i amor. A més a més, s'assenyalen nou condicions específiques de servei amorós i de devoció a Krisna: escoltar, cantar, recordar, servir, adorar, resar, considerar-se'n un servent, fer amistat i lliurar-s'hi completament.

En les escriptures vàdiques hi ha cinc conceptes fonamentals que serveixen de basament al cos doctrinal Hare Krisna: *Isvara*, *Jiva*, *Prakrti*, *Karma* i *Kala*.

*Isvara* significa divinitat (Krisna), que és només una, malgrat que pugui rebre diferents noms o ser explicada de diferents maneres. Krisna és un dels noms més utilitzats en la literatura

vèdica i, segons els Hare Krisna, vol dir el Suprem Atractiu, aquell que atreu tots els éssers vius. Així doncs, *Isvara* és el Déu creador i controlador de l'univers envers el qual cal concentrar tota l'energia i totes les activitats per aconseguir una plena satisfacció existencial. Visnu (Krisna) resideix en cada entitat vivent com a *paramatma* (superànima), la seva expansió plenària. D'acord amb Bhaktivedanta Swami, la pràctica del ioga consisteix a descobrir aquest aspecte localitzat de Visnu dins del propi cor. És en aquesta capacitat de superànima que Krisna actua com a controlador de les accions humanes. No obstant això, malgrat ésser el controlador suprem concedeix a la persona certes llibertats, una "diminuta independència". Així, si aquesta vol gratificar els seus sentits és lliure de fer-ho, però n'haurà de pagar els càstigs consegüents.

*Jiva* o *atman* és l'ésser o ànima espiritual immutable i immortal, allò que realment som segons les creences Hare Krisna. L'ànima és la vertadera identitat a diferència del cos, que no és més que el seu vehicle transitori. En efecte, el principi cabdal de la filosofia Hare Krisna és que *la persona no és el cos, sinó una ànima espiritual eterna i en relació permanent amb la divinitat*. D'acord amb aquest principi, es creu que des de la dimensió material temporal predomina una idea corporal i finita, mentre que pel contrari, des de la dimensió espiritual eterna la idea dominant és que el cos és un simple embolcall mutable de l'ànima immortal.

Des d'aquesta perspectiva, les entitats vivents (*jives*) són parts integrals diminutes de Krisna. Tot i que la *jiva* és qualitativament igual al Senyor, és quantitativament diferent d'Ell, ja que el Senyor és infinit i la *jiva* infinitesimal. La *jiva* es troba situada en l'energia marginal (*jiva-sakti*) del Senyor, que de manera inconcebible és simultàniament una amb el Senyor i distinta d'Ell al mateix temps. L'ànima individual i la font de la consciència de l'home tenen una plena identitat amb la superànima i alhora són diferents d'aquesta. Les ànimes, doncs, s'identifiquen qualitativament amb Krisna com a part de la seva energia marginal, és a dir, intermèdia entre les seves potències internes i externes, superiors i inferiors; ara bé, quantitativament són atòmiques en volum. Poden residir eternament a Vaikuntha, el cel espiritual, o en aquest món material.

Tal com és definida als *Upanishads*, la partícula *atman* té una naturalesa eterna, plena de coneixement i de felicitat. Però segons la doctrina de Consciència de Krisna, aquesta felicitat difícilment s'experimenta en contacte amb el món material, que és el reflex pervertit del món espiritual i es diu que no hi ha possibilitat de gaudiment quan s'està condicionat per la matèria.

L'ànima condicionada, malgrat el caràcter transcendental, roman atrapada en l'existència material, les representacions principals de la qual són el fals ego de l'home, la seva intel·ligència, els cinc sentits i la ment<sup>94</sup>. La *jiva* pateix en el món material el naixement, la malaltia, la vellesa i la mort, i es veu forçada a acceptar tres tipus de sofriment: els motivats per la pròpia ment i el propi cos, els que li provoquen les altres espècies i els ocasionats pels semidéus (les forces de la naturalesa).

Quan aquests patiments li resulten insuportables, la *jiva* cerca ajuda. Es diu que aquells que estan mancats d'intel·ligència abracen el camí de l'alliberament impersonal i fan dures penitències per assolir el seu propòsit. Més elevats que aquests es troben els devots del Senyor, que comprenen que la seva naturalesa essencial és ser servents de Krisna. No tracten d'acabar amb aital naturalesa, ans practiquen i prediquen el procés etern de la devoció a fi d'aconseguir entrar en la llar espiritual transcendental del Senyor: "Mientras que el impersonalista renuncia a las cosas, el personalista es distinto. Renuncia a las cosas usándolas en el servicio a Krisna [...] Como si alguien viene y te da mil pesetas, por ejemplo, y un impersonalista te dice: 'no, renuncias; las rompes y las tiras'. Y tú las coges esas mil pesetas y vas y las empleas en el servicio. Compras flores para Krisna, frutas... Son dos cosas distintas, dos tipos de renunciación distintos. No somos el cuerpo, pero usamos el cuerpo en el servicio a Krisna. Prabhupada decía que es como hacer un buen uso de una mala ganga. El cuerpo es una mala adquisición ¿no?, pero ya que hemos hecho una mala adquisición, porque son cuerpos miserables, que se enferman, se ponen viejos, nos dan problemas todo el tiempo... al menos hay que tratar de darle una buena... emplearlo en el servicio devocional correcto" (Gopala: 29-IV-95).

*Prakrti* és la naturalesa i pot ser de dos tipus: espiritual, la condició natural de l'ésser humà, i material, constituïda per tres qualitats o energies (*gunes*) que influeixen les ànimes residents als cosos: bondat (*sattva*), passió (*rajas*) i ignorància (*tamas*). La perspectiva Hare Krisna postula que les ànimes "cauen" en aquest món material des de la condició (natural-original) espiritual mogudes pel seu afany o desig de protagonisme i de gaudir al marge de Krisna. I que s'hi veuen influïdes per les tres qualitats o modalitats esmentades, les quals els fan

---

<sup>94</sup> Més concretament encara, al *Bhagavad-Gita* es diu que el *mahat-tattva* (la naturalesa material) es manifesta en 24 ingredients: (1) el principi immanifest, (2) l'ego fals, (3) la intel·ligència, (4) la ment, (5) l'èter, (6) l'aire, (7) el foc, (8) l'aigua, (9) la terra, (10) el so, (11) el tacte, (12) la forma, (13) el gust, (14) l'olor, (15) els oïdes, (16) la pell, (17) els ulls, (18) la llengua, (19) el nas, (20) la boca, (21) les mans, (22) els peus, (23) l'anús, (24) l'òrgan genital.

desenvolupar diferents tipus de caràcters i formes d'actuar. Això fa que les entitats vivents, lluny de ser lliures, es trobin en un estat condicionat en la naturalesa material. En efecte, es considera que l'entitat vivent roman en estat de demència si pensa que és lliure, ja que Krisna és el Suprem controlador i gaudidor. L'home, com a ésser subordinat i dirigit, està destinat a cooperar amb Krisna per satisfer-lo; i com a ànima espiritual té una relació eterna amb la divinitat, a la qual ha de servir de forma completa i exclusiva fent-li ofrena de totes les seves obres. Semblantment, es diu que el Senyor és completament feliç i que si les entitats vivents s'associen amb Ell aleshores també elles es tornen felices.

La doctrina Hare Krisna afirma que l'amor per Krisna és al cor de totes les entitats vivents. Però les ànimes "caigudes" romanen cobertes per les tres modalitats de la naturalesa material i, en conseqüència, han perdut la seva consciència original, la consciència de Krisna. La consciència impura de l'entitat vivent ve determinada pel "cos barroer", el "cos subtil" (la ment, la intel·ligència i l'ego fals) i l'ànima, la funció de la qual s'entrega a Krisna. Sobre aquesta base, per despertar aquell sentiment original d'amor per Krisna, es requereix el procés espiritual del *bhakti-iogalsadhana bhakti* i l'ajuda d'un mestre per seguir-lo correctament. El guru es considera una persona alliberada, és a dir, que es troba en un nivell d'avenç espiritual que el capacita per alliberar-ne d'altres: "eso es como estar en un pozo atado con una cuerda a ambos lados. Es imposible salir, se necesita de una segunda persona que vaya a quitarte las cuerdas. Una persona que esté desatada, en principio. Si esa persona está atada tampoco te va a poder ayudar. Tiene que ser una persona que está liberada" (Brahmananda: 10-XI-92).

Hom arriba a l'alliberament per la misericòrdia de Krisna i del seu mestre espiritual. Es creu que l'estat de perfecció, en última instància, és un do de la mateixa divinitat a les persones que estan preparades i capacitades per rebre'l. De forma similar, la genuïtat d'aquest alliberament ve validada per les mateixes qualitats i pel mateix fet de seguir les instruccions d'una altra persona autorealitzada, el guru o guia espiritual: "Prabhupada dice que para entrar en contacto con Dios tienes que entrar en contacto con una persona que haya entrado en contacto con Dios. Y para eso tienes que tener un poco de fe en ella. Entonces, si viene alguien que ha visto a Dios y tú ves que tiene todas las cualidades de una persona divina, entonces tú la sigues" (Hayagriva: 14-II-93).

La persona, per tant, és una entitat no permanent composta de *prakrti*. L'entitat vivent, o ànima, està constituïda de naturalesa superior (espiritual), mentre que la naturalesa material o inferior és energia que roman separada de Krisna i té un caràcter temporal però real, no merament il·lusori. Una altra diferència entre la *prakrti* inferior i la superior és que la consciència de l'home està pervertida a causa de la seva condició material d'existència, mentre que Krisna, fins i tot en el descens terrenal, es veu inafectat per la matèria. Atesa la consciència condicionada, les persones s'identifiquen amb els seus cosos i es pensen que són els propietaris i gaudidors d'aquest món material, però realment és Krisna el suprem propietari i gaudidor i totes les entitats vivents les controlades i fruïdes per Ell.

Els devots de Krisna tracten de focalitzar la seva energia en allò permanent i etern, el cultiu espiritual i han d'abandonar les aficions i els desitjos materials, ja que creuen que el resultat de tot això finalment és efímer i, per tant, no té cap valor. Des del seu punt de vista, el fet de cercar la satisfacció i la felicitat personal en els aspectes materials mundans no és més que un autoengany fruit de la il·lusió (*maya*) i com a tal, tard o d'hora provoca malestar i sofriment: "Uno se piensa que está libre pero está atrapado. Ese es el engaño del mundo material. Está atrapado por los sentidos. No puede estar un tiempo sin tener... no puede ser feliz. Si no tiene sexo no puede ser feliz, si no fuma no puede ser feliz... Pero alguno que es espiritualmente avanzado puede ser feliz, porque él puede tener a Krisna en cualquier circunstancia; no hay limitación, Krisna está en todas partes" (Brahmananda: 22-X-92).

En aquest context, l'estat de sofriment s'universalitza i el de felicitat s'identifica amb la consciència de Krisna, amb l'amor i la devoció a Déu i el servei al mestre espiritual. Des d'aquesta perspectiva, la felicitat "real" no és possible en un pla intermedi perquè fora del servei devocional la sensació de gaudir-ne és només aparent, producte de la il·lusió. En el món material, per tant, la felicitat és limitada, mentre que la realització espiritual no té limitacions: "Una persona realizada espiritualmente no tiene limitada su felicidad. No se lamenta por nada material que haya perdido ni tampoco tiene grandes anhelos" (Brahmananda: 3-XII-92).

Així doncs, les tres *gunes* o modalitats de la naturalesa material condicionen les activitats de l'home i, consegüentment, generen *karma*. La qualitat de la bondat, com que és la més pura, allibera la persona de les reaccions pecaminoses, atorga a l'home un sentit de felicitat i li permet desenvolupar coneixement i anticipar així la seva autorealització. La qualitat de la passió el porta

a voler gaudir de la matèria, fet que, entre d'altres coses, l'estimula a treballar dur per assolir les seves fites. Com a conseqüència d'això, la persona se sent també més atreta pels fruits d'aquest treball i de les seves accions en general. Per últim, la qualitat de la ignorància és sinònima de degradació. D'acord amb Bhaktivedanta Swami, aquesta modalitat es veu exemplificada per la gent que centra exclusivament tots els esforços a treballar dur i descuida el cultiu espiritual i el servei amorós a Krisna. La qualitat de la bondat permet renéixer en un planeta més elevat; la de la passió determina reimplicar-se en més activitats per cercar la gratificació i la recompensa material i la de la ignorància afavoreix la possibilitat de renéixer en estats o condicions inferiors de vida. El *Bhagavad-Gita* mateix sentència:

De la modalidad de la bondad se desarrolla el verdadero conocimiento; de la modalidad de la pasión se desarrolla la codicia, y de la modalidad de la ignorancia se desarrollan la necedad, la locura y la ilusión (1992a: 14.17).

Aquellos que se encuentran en el plano de la modalidad de la bondad, gradualmente ascienden a los planetas superiores; aquellos que están en el plano de la modalidad de la pasión, viven en los planetas terrenales, y aquellos que están en el plano de la abominable modalidad de la ignorancia, descienden a los mundos infernales (1992a: 14.18).

El quart concepte és *kala*, el temps, etern pels *Vedes*; una eternitat o intemporalitat que, segons els devots de Krisna, es pot experimentar a través de la pràctica del *bhakti-ioga*: "Entonces, el alma en realidad pertenece a una dimensión espiritual, y cuando te situas en esa dimensión espiritual puedes percibirlo y entonces tienes otra percepción de la vida; es diferente, lo ves de otra manera. Lo estás viendo, no es que sea una imaginación, es algo que tú lo vives, tú lo percibes. La eternidad se experimenta. Y de hecho, prueba de que somos eternos es que nadie quiere morir. Todo el mundo busca la eternidad, todo el mundo busca la inmortalidad ¿Por qué? porque somos eternos. Yo busco algo porque lo he perdido, lo busco porque lo tenía, porque sé que existe ¿Cómo puedo buscar algo que no existe? La mayoría de la gente no tiene conciencia de que es eterno porque están enfrascados en lo material" (Brahmananda: 22-X-92). *kala* afecta totes les formes materials i, per aquest motiu, tot allò material té principi i fi. Segons les escriptures vèdiques, es tracta del factor destructiu de l'energia divina, fa que tot passi, es deteriori i finalment desapareixi.

Per últim, *karma*, fa referència a l'activitat de les ànimes en aquest món material. És l'únic element material dels citats. L'ànima, en contacte amb la matèria, adopta diferents identifications que no tenen a veure amb la vertadera i essencial identitat de la persona i que són temporals o transitòries. Per ignorància (*avidya*), du a terme diferents activitats per tractar de

gaudir o tot cercant la felicitat, però a causa de la pròpia implicació material no sols no arriba a cap fi positiu (en aquest cas, desenvolupar consciència de Krisna) sinó que s'autogaranteix un cicle de renaixements sota successives condicions de patiment i frustració. Dins de l'eternitat essencial de l'entitat vivent hi ha un segment, el cos material, que té una experiència de la temporalitat; una temporalitat que és aliena a la seva vertadera naturalesa, l'ànima, però que es percep i s'interpreta com la veritat quan l'ànima s'identifica amb allò material: "Es como el que está soñando y tiene una pesadilla, entonces se piensa que es verdad eso que está soñando. Pero luego despierta y ve el mundo normal. Pues esto es lo mismo: estamos como soñando, el alma está metida en un sueño, pensando, soy hombre, soy mujer, soy blanco, soy negro, soy español, soy ruso, soy americano, soy cristiano, musulmán, hindú... identificaciones materiales que no tienen nada que ver con el verdadero ser. Y eso le hace olvidar su verdadera identidad. Es una pesadilla. Por eso la gente sufre, porque se identifican con lo que no son en realidad" (Brahmananda: 22-X-92). El camí de l'alliberació d'aquest estat condicionat és el *bhakti*. La devoció a Krisna es considera trascendental als condicionaments materials i l'actitud més propícia per purificar totes les activitats en vida.

L'objectiu de la filosofia de la Consciència de Krisna, segons és explicat pels seus seguidors, és proporcionar el coneixement que serveixi a l'ànima per trencar el cicle del *karma* i per alliberar-se de futures reencarnacions desfavorables o regressives: "La raiz del problema es que la gente no tiene educación suficiente sobre cómo actuar de acuerdo a las leyes que gobiernan la naturaleza. Entonces, cuando no actuamos de acuerdo a las leyes naturales, inevitablemente sufrimos, tenemos que sufrir. No se puede evitar" (Brahmananda: 3-XII-92).

Així doncs, en la llei del *karma*, l'home tindrà un o altre destí segons les activitats en vida i s'elevàrà o caurà en renaixements successius. Segons la doctrina Hare Krisna, l'ànima accepta nous cossos materials d'acord amb les activitats que hagi fet en la seva vida anterior. I l'estat de consciència que hom tingui en el moment de la mort també influirà en el següent cos adoptat. D'aquesta manera, es creu que aquell que en el moment de la mort abandona el cos recordant solament Krisna s'integra immediatament amb la naturalesa divina. Res no succeeix per casualitat, ans per disseny diví. Krisna és el suprem controlador i qui, en darrer terme, decideix sobre el destí de les ànimes individuals. Així, des de la perspectiva dels devots, la posició més intel·ligent a fi d'evitar el sofriment és acceptar la voluntat divina i rendir-se sense condicions a Krisna com a font de tota felicitat.

Algunes ànimes espirituals, tot i la seva relació eterna i natural amb Déu (Krisna), són emanacions divines amb tendència a degradar-se. És per això que, a diferència d'altres emanacions, "cauen" al món material. L'ànima es troba empresonada en el cos i per això la persona (ànima espiritual) està limitada. No obstant això, segons les creences Hare Krisna, d'entre aquestes ànimes implicades en la matèria cal distingir els grans guies i mestres espirituals expressament enviats per Krisna al llarg dels temps amb una missió de prèdica i ajuda a la resta de les ànimes en el seu retorn a Déu. Una ànima "presonera" que aconsegueixi regenerar-se de totes les seves imperfeccions i s'esdevingui una "ànima pura" pot igualment accomplir aquesta missió d'ajuda i salvació del pròxim; seria el cas, per exemple, dels gurus al moviment Hare Krisna, dels quals se suposa que han arribat a un estat de perfecció que els permet aconsellar i guiar als seus deixebles en el camí espiritual.

Resumint: l'estat condicionat present en què es troba l'home no és el seu estat primigeni i natural. En algun moment i per alguna circumstància ha caigut de la gràcia i ha d'intentar tornar-hi, anar "de tornada al Suprem". La raó de la caiguda de les ànimes és el mal ús de la "diminuta independència" que originalment els fou concedida. De la mateixa manera, atès que és un producte de l'energia marginal de Krisna, una combinació d'esperit i matèria, aquest té la propensió cap a la bondat o la maldat, cap a la conducta correcta i pietosa o equivocada i pecaminosa. D'una banda, cerca rendir-se a Krisna, però d'una altra, també desitja ser independent i buscar la gratificació dels sentits.

Segons la fe vaisnava, aquest grau personal de llibertat hauria de ser exercit amb coneixement. Però, pel seu poder limitat, l'home es veu influït per la ignorància. Així, l'original amor per Krisna s'esdevé luxúria, i aleshores Krisna manifesta la creació material a fi que l'home pugui satisfer les seves propensions luxurioses. El motiu de la creació d'aquest món material ha estat el desig que té l'ànima de gaudir independentment de Krisna. En la seva forma de comportament incorrecte, l'ànima s'implica en allò material i adopta una ment i un cos material, tot tractant de gaudir a través d'aquests instruments amb una finalitat egoïsta i sensorial. En aquest estat, la persona ha oblidat la seva naturalesa real i, consegüentment, haurà de néixer i



viure en el món material fins que no decideixi rendir-se en amor i devoció al Senyor a través del *bhakti*<sup>95</sup>.

Pel contrari, quan aquesta mateixa energia material s'utilitza al servei de la divinitat, s'espiritualitza; es transforma i s'inverteix en la direcció correcta, aquella que condueix a l'autorealització, de tornada al Suprem: "Y el ejemplo claro es el del hierro en contacto con el fuego. Es un ejemplo que lo ilustra muy bien. El hierro no es luminoso ni da calor, pero en contacto con el fuego se vuelve luminoso y da calor como el fuego" (Brahmananda: 7-VI-95). L'única via de salvació que té l'home és acceptar la misericòrdia de Krisna, que és constantment canalitzada a través dels seus fidedignes devots purs. Els devots de Krisna, doncs, cerquen el retorn a l'estat original de consciència de Krisna entregant-se a la guia del mestre espiritual com a representant legitimat de Krisna a la Terra. Des del seu punt de vista, l'avenç espiritual i la pròpia percepció de Déu requereix el guiatge d'una autoritat espiritual que ultrapassi les limitacions mundanes materials, i provingui d'una cadena discipular genuïna. Aquesta autoritat s'encarna en la figura del guru i, en un sentit més general, en les escriptures vèdiques, considerades una revelació de Krisna mateix i compilades per Vyasadeva ara fa cinc mil anys.

En aquest sentit, es considera que les conductes genuïnament espiritualistes són aquelles que no impliquen cap tipus de motivació en benefici personal, d'autocomplaença egoïsta o material, sinó que van destinades exclusivament a satisfer Déu. És en aquest estat de consciència en què s'estableix el sempre delicat matís diferencial entre el bon ús (l'ús espiritualista) i el mal ús (l'ús materialista) dels recursos *materials* disponibles, o de l'acumulació i inversió correctes o incorrectes: "[...] es el sentido de propiedad que tengas sobre las cosas materiales que estás utilizando, esa es una (diferencia), y luego está la utilización que les des: si lo usas para Krisna o lo usas para ti internamente" (Brahmananda: 7-VI-95). "El límite es si eso lo hago para complacer a Krisna o si lo hago para mi complacencia de los sentidos. Es una cuestión individual de cada uno. Y luego, el maestro espiritual o las autoridades si detectan algo obvio en alguien

---

<sup>95</sup> Hi ha algunes diferències entre aquestes creences i la doctrina cristiana del pecat original. En ambdós casos, es considera que l'home neix amb una propensió al pecat i ja tacat per ell. Però en el cristianisme aquest fet és vist com l'herència de la caiguda d'Adam. En la fe vaisnava, en canvi, fou causat per la luxúria de l'home i per la seva pròpia tendència a oblidar l'eterna relació de servei a Krisna, errors comesos abans de la creació. La ignorància (*avidya*), doncs, és l'origen del pecat en el pensament de Caitanya, principi que contrasta amb el concepte cristià del pecat com a sublevació voluntària o deliberada contra Déu. A més, en el vaisnavisme de Bengala no es posa el mateix èmfasi en el pecat i en la culpabilitat com fa el cristianisme, ja que l'home no disposa d'una llibertat d'elecció completa per actuar (Judah, 1974).

pues es su deber indicarle; indicarle, que mira, que esto que estás haciendo no va por el camino correcto" (Brahmananda: 8-VII-95).

Seguint Bhaktivedanta Swami, la fortuna d'acomplir el servei devocional pot veure's arruïnada per sis motius: (1) *atyahara*, que significa menjar més del necessari o acumular més coses de les necessàries: "En realidad deberíamos acabar al punto de acabar con todo: no comer, dormir, aparearse y defenderse. Por supuesto que ello no es posible mientras tengamos este cuerpo, pero hemos de intentar cubrir estas necesidades con lo mínimo" (*Back to Godhead*, vol. 27, 1; gener/febrer 1993: 3); (2) *prayasah*, que vol dir malversar innecessàriament l'energia: "No hemos de correr grandes riesgos de manera que tengamos que trabajar demasiado. Hemos de aceptar aquello que no nos sea difícil de llevar a cabo" (*ibid.*); (3) *prajalpa*, que significa dir bestieses; es considera que aquest és un dels trets naturals de l'entitat vivent en el seu estat condicionat: "Tenemos la facilidad de mezclarnos. No os aprovecheis de esta asamblea para decir tonterías. '¿Qué sucede con la política?' '¿Qué es esto?' '¿Qué es aquello?' Eso recibe el nombre de prajalpa" (*ibid.*); (4) *niyamagrahah*, que vol dir no acceptar les normes i les regles, i també seguir cegament les regles tal com s'especifiquen a les escriptures; (5) *laulyam*, cobdícia; (6) *jana-sanga*, que significa associar-se amb gent ordinària, els que no tenen consciència de Krisna: els *karmis*, *jñanis* i *ioguis*: "Ellos no comprenden a Krisna. O científicos y filósofos, no hemos de mezclarnos con ellos. Pues nosotros sabemos: 'arav abhaktasya kuto mahad-guna'. Todo aquel que no comprende a Krisna y al servicio de Krisna son especuladores mentales. No tienen valor alguno. Tienen valor a su manera, pero según nuestra manera de pensar, no tienen valor" (*ibid.*, 4).

D'altra banda, pel que fa als plantejaments de transformació global del moviment Hare Krisna, se suggereix primerament la necessitat d'un canvi de consciència dels governants i de la societat en general en direcció a l'espiritualitat i a un estil de vida dominat per la senzillesa, l'austeritat, l'ecologia i els estrets vincles personals i comunitaris en llogarets rurals organitzats segons el sistema *varnashrama-dharma* vàdic. I alhora, a l'abolició progressiva de totes les activitats relacionades amb el materialisme, la tecnocràcia i l'ateisme, i més especialment aquelles relatives al sacrifici d'animals com a principals responsables de la reproducció de reaccions kàrmiques negatives.

Finalment, quant a cosmogonia, els Hare Krisna participen en teories complexes sobre els cicles còsmics que arrenquen dels *Puranes* i d'altres col·leccions filosòfiques dels primers segles de l'era cristiana. Per ells, un cicle còsmic (*mahayuga*) comprèn quatre edats (*caturyugas*): *Krtayuga* (o *Satyayuga*), *Tetrayuga*, *Duapara-yuga* i *kali-yuga*, que es corresponen amb les edats d'or, plata, coure i ferro respectivament. *Kali-yuga* és l'era actual, definida com la de la discòrdia i la hipocresia, i té una durada de 432.000 anys, dels quals ja han passat cinc mil. Tradicionalment, mil *mahayugas* formen un període còsmic (*kalpa*), anomenat "un dia de Brahma" (8.640.000.000 anys solars). Al seu torn, el Brahma viu cent anys de tres cents seixanta dies i nits còsmics, és a dir, més de tres cents mil milions d'anys terrestres (un *mahakalpa*), però la seva vida no dura més d'un parpelleig de l'ull del déu suprem Visnu. La fi de la vida d'un Brahma assenyalava la dissolució de l'univers (*mahapralaya*) (Eliade i Couliano, 1992)<sup>96</sup>.

Pel que fa concretament a les característiques principals de l'era de *Kali*, l'*Srimad Bhagavatam* (1.1.10) diu el següent:

¡Oh, sabio!, en esta era de Kali, la era de hierro, los hombres no tienen sino una vida corta; son pendencieros, perezosos, mal dirigidos, desafortunados y, sobre todo, siempre están perturbados (Bhaktivedanta Swami, 1983b: 61).

Bhaktivedanta Swami, donant significat a aquest vers, conclou:

En el *Kali-yuga*, toda la atmósfera está sobrecargada de falta de fe. Los hombres han dejado de estar interesados en los valores espirituales. La complacencia material de los sentidos es ahora la pauta de la civilización. Para poder mantener esa clase de civilizaciones materiales, el hombre ha formado complejas naciones y comunidades, y entre estos diferentes grupos existe una tensión constante de guerras frías y calientes. Por lo tanto, se ha vuelto muy difícil elevar el nivel espiritual, debido a los desvirtuados valores actuales de la sociedad humana (*ibid.*, 62).

Les creences Hare Krisna, però, inclouen la possibilitat d'una evasió de *Kali-yuga* a través de l'alliberament del cicle de reencarnacions. El mètode per aconseguir la perfecció espiritual i assolir tal fi no és altre que cantar el *maha-mantra* Hare Krisna: Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna Krisna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.

---

<sup>96</sup> Sobre la mitologia de la creació i destrucció cíclica del Món i la creença en la "perfecció dels començaments" vegeu, per exemple, Eliade (1979). Aquest mateix autor, en relació amb el tema escatològic que acabem d'esmentar diu: "Según el *Mahabharata* y los *Puranas*, el horizonte se inflamará, siete o doce soles aparecerán en el firmamento y secarán los mares, quemarán la Tierra. El fuego *Samvartaka* (el fuego del incendio cósmico) destruirá el Universo por completo. A continuación, una lluvia diluvial caerá ininterrumpidamente durante doce años, y la tierra quedará sumergida y la humanidad aniquilada (*Visnu Purana*, 24, 25). En el Océano, sentado sobre la serpiente cósmica Çesha, Visnú duerme sumergido en el sueño yoga (*Visnu Purana*, VI, 4, 1-11). Y luego todo recomenzará de nuevo *ad infinitum*" (Eliade, 1985: 67-68).

Segons la doctrina del moviment Hare Krisna, al final dels temps, tota creació (inclosos centenars i milers d'universos), les entitats vivents i àdhuc tots els brahmes, els creadors, seran inhalats de tornada al cos de Visnu. Romandran en la "nit de Brahma" durant molts milions d'anys, fins que el Brahma de cada univers reneixi a través del pròxim alè o respiració de Visnu. Després, les ànimes vivents es manifestaran novament. Això no obstant, aquelles que prèviament han assolit consciència de Krisna haurien estat transferides a Goloka-Vrindavan, on viuen eternament felices i plenes de joia.

El món espiritual és descrit com un lloc on tots els desitjos i tots els anhels són satisfets. Hi ha palaus fastuosos per residir-hi i vaques *surhabi* (de plenitud o abundància) que donen tota la llet que hom pot consumir. També Krisna hi viu en tota la seva bellesa, cuida les vaques i toca la flauta, alhora que participa en la dansa *rasa* mentre centenars i milers de deesses de la fortuna el serveixen. Malgrat que Krisna sempre roman íntegrament en aquest regne espiritual, a través de la seva energia material continua impregnant el món material sencer.

Goloka-Vrindavan és part del sistema planetari espiritual Vaikuntha, consistent en molts planetes espirituals sobre els quals governen milions d'expansions plenàries de Krisna. És una manifestació de l'energia interna i superior de Krisna, justament com els mons materials són producte de la seva energia externa i inferior. Com a sistema, va més enllà de tots els planetes materials, dels quals el més elevat és Brahmaloça, el domicili del creador, Brahma. Es diu que si hom no arriba a Vaikuntha, mai no podrà escapar dels sofriments de l'existència material (naixement, malaltia, vellesa i mort) amb independència del planeta material en què torni a néixer (Cf. Judah, 1974).

Emmarcant tot aquest sistema de creences, la cosmologia materialisme *versus* espiritualisme (el primer universalitzat partint del paradigma occidental; el segon representat genuïnament per la "ciència eterna de l'ànima", la Consciència de Krisna), *tal com és formulada i interioritzada-exterioritzada* més explícitament en la perspectiva Hare Krisna, es tradueix en una sòlida estructura ideològica dicotòmica (en què cap pregunta queda sense resposta i on tota resposta té un repertori bastant reduït i reiterat de racionalitzacions doctrinals) que segrega i contrasta els conceptes i significats que configuren la base teològica del moviment amb el revers de la moneda en què "paradoxalment" es basen i alhora tracten de subvertir: és a dir, l'estereotip materialista (el món de la no realitat: *maya*) oposat a cadascun dels principis teològics i regulatius

de la Consciència de Krisna i estigmatitzat per contraposició dels significats de puresa (espiritual) i contaminació (material) relacionats fonamentalment amb el cos, els sentits, la identitat, la consciència i l'activitat sexual.

L'assumpció d'aquesta estructura ideològica i del corresponent aparell de legitimacions, permet als devots: a) entendre el cos com una mala i temporal adquisició (derivada de l'oblit de Krisna) en estat essencialment contaminat i contaminant que cal purificar externament i internament a través del cant dels sants noms i de la resta de pràctiques religioses; b) entendre els sentits com a font de gratificació egoïsta en contacte amb la matèria que cal purificar focalitzant-los exclusivament vers Krisna; c) associar la vertadera identitat amb l'ànima i no pas amb els trets personals i socials sorgits de les falses identificacions materials o mundanes; d) oposar la consciència falsa (ego fals; falsa personalitat) condicionada per les qualitats de la naturalesa material (i com a tal, font d'imperficcions) a la consciència pura o en estat de devoció a Krisna (*bhakti*) i transcendent a les influències de la matèria, i, finalment, e) conceptualitzar l'activitat sexual com una conducta pecaminosa i altament impura si és realitzada fora dels principis religiosos prescrits; de fet, el principal objectiu del procés "purificador" de consciència de Krisna és alliberar-se de la vida sexual, del desig sexual: "Por supuesto, la vida material está basada en el sexo. Mientras haya deseos sexuales, nadie se puede liberar... Nuestro proceso consiste en liberarse de la vida sexual... lo más importante es liberarse del deseo sexual. Eso es lo mejor... Cuando alguien permanece tranquilo, a pesar de ser provocado, a esa persona se le llama dhira" (Cf. Jagadisa Goswami, *op. cit.*, 36-37).

Per ser encara un xic més concrets: la idea de corporeïtat relacionada amb la ment i els sentits, la identitat, la consciència (cos subtil) i, sobretot, amb la sexualitat (cos físic), adquireix una connotació perversa i contaminada en el "món material", mentre que, pel contrari, la idea d'esperit (ànima espiritual) relacionada amb aquests mateixos aspectes pren una connotació d'amor i puresa en el "món espiritual" de consciència de Krisna en què es desenvolupa. El quadre que es presenta a continuació intenta esquematitzar, d'una banda, els principals conceptes i significats subjacents a l'esmentada dicotomia món material-món espiritual al voltant de la qual es configura la cosmovisió Hare Krisna, i d'una altra, il·lustrar com es traslladen o es projecten simbòlicament i subjectivament aquests conceptes i significats d'un "món" a l'altre.

<i>Món material</i>	<i>Món espiritual</i>
<i>Civilització materialista</i>	<i>Consciència de Krisna</i>
Il·lusió ( <i>maya</i> ) Temporalitat Ignorància	Realitat Eternitat Coneixement
Cos Contaminació Consciència falsa ( <i>karmi</i> )	Esperit Puresa Consciència pura (devot)
Immoralitat i promiscuïtat Irresponsabilitat	Principis regulatius i disciplina Servei devocional
Descontrol mental (anòmia) Autogratisficació egoïsta Luxúria	Control mental ( <i>sadhana bhakti</i> ) Gratificació de Krisna Amor pur
Experiència interactiva, afectiva, sentimental i sensual en la societat	KRISNA: focus de l'experiència afectiva, sentimental i sensual <i>Dogma/mite</i> : "passatemps" divins i relació d'amant amb Radha <i>Ritual</i> : culte personalista i expressió emotiva
<i>Karma</i> : reaccions negatives dels actes Càstig: reencarnació  Col·lectivitat / alienació No models / no-fites Insatisfacció / inseguretats No compromís / indeterminació	No <i>Karma</i> : no reaccions negatives dels actes Recompensa: alliberament  Individualisme / pertinença Models / fites Satisfacció / seguretat Compromís / determinació

Des de la perspectiva Hare Krisna, el món material i materialista s'identifica amb l'experiència il·lusòria, efímera i producte de la ignorància, per contrast a l'experiència real, immortal i plena de saviesa que ofereix la vida espiritual en consciència de Krisna. La primera no té sentit ni finalitat i només condueix a la insatisfacció i al sofriment; la segona, pel contrari, és una font de significat i propòsit i, acceptada amb fermesa, porta directament a un estat de felicitat completa. L'aspecte corporal en el món material va sempre vinculat a la contaminació (tant física com subtil) i determina tothora un estat de falsa consciència o falsa identitat. En canvi, es creu que a través de la consciència de Krisna la persona pot arribar a comprendre la seva vertadera naturalesa espiritual i eterna, així com cultivar la purificació del cos i de la ment

fins a assolir un estat d'absoluta perfecció i autorealització. Per aconseguir-ho, però, cal que primer redimeixi la conducta immoral, promíscua i mancada de responsabilitat inherent a la vida materialista per mitjà del seguiment estricte dels principis regulatius i de les pràctiques religioses de la consciència de Krisna, que inclouen la rendició al mestre i la realització d'un servei de tipus "material" desinteressat. D'aquesta manera, el convertit aprendrà progressivament a dominar la ment que el pertorbava i l'empenyia a l'autocomplaença sense ordre ni mesura i a fixar-la exclusivament en l'adoració amorosa a la Suprema Personalitat de Déu. Aquest sentiment amorós i devocional ja no té res a veure amb la satisfacció material i luxuriosa dels sentits, ans implica una experiència mística que recull els components subjectius relacionats amb les emocions, l'afeccions, la sensualitat, etc., i els projecta o sublima en la figura *personal* de Krisna alhora que els rememora permanentment en el pla de les creences i del ritual. En definitiva, totes les activitats dutes a terme al món material, quan se situen fora dels principis religiosos de la consciència de Krisna, no fan més que generar *karma*, això és, reaccions negatives que condueixen a la "recaiguda" o reencarnació en aquest "univers d'ignorància i patiment", mentre que, altrament, totes les activitats efectuades pel devot en servei devocional a Krisna romanen lliures d'efectes negatius o regressions existencials i es veuen recompensades amb l'arribada a l'objectiu final: el retorn al Suprem.

L'estructura ideològica del moviment, en suma, reflecteix una negació accentuada de l'estereotip materialista antagònic. És més, el seu aparell de racionalitzacions i legitimacions es fonamentarà en la inversió-subversió simbòlica i conceptual d'aquest estereotip o dels criteris essencials que el configuren. L'antítesi materialista és la "matèria primera" insatisfactòria i frustrant que s'ha de transformar capgirant els "seus" significats en el propi terreny. És per aquest sentit *ideològic i simbòlic* que el moviment Hare Krisna, malgrat els processos interns i externs que l'empenyen a una major adaptació a l'entorn, manté encara una actitud distanciada o "sectària" respecte a la societat secular i a les institucions civils i religioses establertes.

Com es pot suposar, aquest posicionament determinarà tant el punt fort com el dèbil del seu sistema ideològic i racionalitzador. És a dir, mentre per un cantó el caràcter extrem (d'oposició simbòlicoconceptual binària) assegura una posició sòlida i alternativa, per un altre, emergeixen les freqüents paradoxes o contradiccions entre la crítica oberta als comportaments "materialistes" i la incapacitat d'exemplificar en la "realitat pràctica" no sols la inversió-subversió a fons que d'aquests es proposa, sinó també la independència total de molts per a subsistir.