

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

**Departament d'Antropologia Social i Filosofia
de la Facultat de Lletres**

Programa de doctorat: "Antropologia Urbana" (1991-1993)

**EL MOVIMENT HARE KRISNA A ESPANYA.
UN ESTUDI ANTROPOLÒGIC**

Volum I

Jaume Vallverdú i Vallverdú

Tesi presentada per optar al títol de Doctor en Antropologia Social

Directors:

Dr. Joan Prat i Carós

Dr. Oriol Romaní i Alfonso

Tarragona, juny de 1997

A Tonyi i a en Joan, que sempre m'han fet costat

ÍNDIX

Agraïments	v
Nota als termes i fragments sànskrits	vii
I. Introducció	2
II. Hipòtesis i metodologia	22
III. Precedents històrics i doctrinals del moviment Hare Krisna	61
3.1. Els <i>Vedes</i> , el <i>bhakti</i> i la tradició vaisnava	62
3.2. El moviment <i>bhakti-vaisnava</i> de Caitanya Mahaprabhu: successió discipular i sistema de creences	73
IV. El moviment Hare Krisna a Occident	90
4.1. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada: la fundació i l'expansió internacional d'ISKCON	91
4.2. La imatge social de les sectes i els cultes: Hare Krisna com a <i>cult movement</i> no legitimat	109
V. El moviment Hare Krisna a Espanya	138
5.1. Preàmbul: l'adaptació religiosa des del sectarisme al denominacionalisme	141
5.2. Implantació i evolució sociohistòrica de l'Associació per a la Consciència de Krisna a Espanya	148
5.3. Nueva Vrajamandala: la comunitat normativa i utòpica	163
5.3.1. Organització social i vida quotidiana	179
5.3.2. Organització econòmica: el model de granja agrícola	205
5.3.3. Sistema de creences i estructura ideològica	213
5.3.4. Pràctica religiosa: procés ritual i activitat de prèdica	231
5.3.5. Iniciació i resocialització: convertir-se en devot de Krisna	264
VI. Processos de conversió i compromís al moviment Hare Krisna	279

VII. Visió del món i frontera simbòlica: la interacció entre estranys	333
VIII. Conclusions	351
IX. Glossari	362
X. Bibliografia	375
XI. Annexos (Volum II)	
11.1. Històries de vida	
11.2. Registre fotogràfic	

AGRAÏMENTS

En primer lloc, vull agrair l'amistat i el suport permanent de tots els professors d'Antropologia del Departament d'Antropologia Social i Filosofia de la Universitat Rovira i Virgili. Amb ells vaig tenir la sort de topar-me un bon dia i d'ells he après a estimar una ciència de la qual, a hores d'ara, ja em seria molt difícil separar-me. Entre moltes altres coses, agraeixo al Dr. Joan Josep Pujadas que m'engresqués a endegar la tesi doctoral un cop acabada la carrera; a la Dra. Dolors Comas la seva confiança en mi quan, com a directora del Departament, accedí a concedir-me una dotació interna per al meu treball de camp entre els Hare Krisna; al Dr. Josep M. Comelles els seus consells i ànims en general en el decurs de la investigació; al Dr. Lluís Mallart perquè em va facilitar diversos materials d'interès sobre pensament i ritual a l'Índia; al Dr. Jordi Roca, al Dr. Agustí Andreu i a Montse Soronelles perquè em recordaren que amb l'esforç i la constància hom pot vèncer moltes adversitats, i, d'una manera ben especial, al Dr. Joan Prat i al Dr. Oriol Romaní la seva tutela acadèmica com a directors de l'estudi que ací es presenta, sense l'ajuda i paciència dels quals aquestes primeres ratlles ja no haurien estat possibles.

Vull també donar les gràcies a tots els/les Hare Krisna que vaig començar a conèixer un fred hivern del 92 i que, des del primer dia, em reberen i em cuidaren amb tota la calor que hom pot demanar. Mai no els estaré prou agraït per haver volgut compartir una part del seu temps amb mi i esdevenir els autèntics protagonistes d'aquest treball. D'ací, doncs, la meva sincera gratitud a en Surhabi, Paran Dhama, Bhakti Jñana, Sri Dama, Krisna Sakti, Visnu Sakti, Janananda, Devarsi, Krisna Kripa, Vaikuntha, Mukunda, Totagopinatha, Bhagavata Purana, Patita Pavana, Anadi, Hanuman, Gundica, Avimanyu, Suchi, Satria Sresta, Suchandra, Suresvara, Sudama, Patraca, Menudar, Mahajana, Antonio, Matías, Puspa, Ganga, Marta, Olga, Sonsoles... i, especialment, a en Yadunandana Das Brahmacari, l'actual president nacional del moviment Hare Krisna, el qual no sols ha estat "l'informant clau" formal de l'estudi i un excel·lent col·laborador en aquest sentit, sinó també una de les millors persones que mai he conegut.

Agraeixo, a més, a Fernando Gutiérrez, a José M^a Sánchez i a M^a Jesús Rojo la seva entranyable amistat i hospitalitat durant la meva estada a Brihuega, el maig del 95. A en Quim Farrero, que em cedís el seu esplèndid reportatge fotogràfic sobre Hare Krisna per incorporar-lo com a material gràfic de la tesi. I a Pedro F. Marta l'assessorament i el suport informàtic en l'edició final.

Finalment, vull agrair a la Fundació Jaume Bofill de Barcelona i al seu director, el Sr. Jordi Porta, que em concedís una beca d'investigació per a l'any 1994-95, la qual em va permetre agilitzar la recerca i dur a terme amb més "tranquil·litat" una part important del treball de camp.

Jaume Vallverdú

NOTA ALS TERMES I FRAGMENTES SÀNSCRITS

Atès que els signes diacrítics sànscrits no són imprescindibles per a la comprensió argumental de l'estudi i són difícilment adequables al processador de textos utilitzat, els termes o fragments en sànscrit que apareixen al llarg de la tesi han estat només italitzats o posats en cursiva.

I. INTRODUCCIÓ

I. INTRODUCCIÓ

*hare krsna hare krsna krsna krsna hare hare
hare rama hare rama rama rama hare hare
iti sodasakam namnam kali-kalmasa-nasanam
natah parataropayah sarva-vedesu drsyate*

Tras buscar en todas las escrituras védicas, no se puede encontrar una forma de religión más sublime para esta era que cantar Hare Krisna. *Kali-santarana Upanishad*. Citat a Bhaktivedanta Swami, 1987: 176).

El moviment Hare Krisna, més formalment conegut com Associació Internacional per a la Consciència de Krisna (ISKCON: International Society for Krisna Conciousness), inicia la seva història a Occident com a part del vast fenomen d'eclosió de nous grups espirituals i nous cultes religiosos que es produeix durant la dècada dels anys seixanta i principis dels setanta en el context de l'anomenat moviment contracultural¹. La controvèrsia suscitada per aquest fenomen succeirà a l'abandó dels valors culturals dominants i de les creences religioses prèvies de molts joves de l'època per convertir-se en adherents actius de noves formes d'espiritualitat, les quals es presenten amb un caràcter marcadament diferencial als models religiosos convencionals pel que fa a oferta espiritual i d'estil de vida. La insatisfacció en un tipus de societat cada cop més tecnocràtica i sofisticada i la recerca de significats culturals alternatius determinaran l'interès progressiu dels joves contraculturals pels misticismes orientals, les drogues psicodèliques i les experiències comunitàries, en una forma de donar resposta als seus conflictes generacionals i identitaris. En aquest sentit, la contracultura tindrà un paper fonamental no solament en la gestació del moviment Hare Krisna a Amèrica del Nord, sinó també en la seva implantació i

¹ El moviment contracultural comença a Amèrica del Nord i després s'estén per Europa i representa la reacció juvenil contra la societat tecnocràtica, els valors materialistes i l'ordre institucional establert. Implica, en definitiva, un conjunt de creences que és contrari a les arrels sobre les quals s'assenta la cultura dominant i que porta directament a la recerca d'alternatives culturals, socials i existencials on predominin els valors ecològics, sensorials, pacifistes i autàrquics.

Un llibre clàssic de la contracultura és Roszak (1978). Altres referències ací utilitzades han estat: Cardín (1982) sobre el fenomen de les sectes en el marc de la cultura occidental moderna; Greenfield (1979) en relació amb el "supermercat espiritual" dels anys setanta; Marcuse (1993; 1995) com un dels autors de més influència en la ideologia contracultural; la síntesi d'Aguirre (1988) des d'un enfocament psicoanalític; Judah (1974) pel que fa als lligams entre la contracultura i el moviment Hare Krisna, i Satsvarupa Dasa Goswami (1986) sobre els primers passos de Bhaktivedanta Swami, el fundador d'ISKCON, entre la comunitat hippy.

D'altra banda, des del camp específic de l'antropologia, cal destacar la tesi doctoral de Romaní (1982), on s'analitza exhaustivament el fenomen contracultural a través de les subcultures juvenils barcelonines des dels anys seixanta fins als vuitanta.

expansió internacional. En efecte, seran molts els *individus liminals* (Turner, 1988), en especial *hippies*, els que veuran en ISKCON l'expressió vàlida d'una ideologia, uns significats culturals i una forma de vida capaç de transformar potencialment la seva consciència i l'entorn insatisfactori que els envolta. Sobre això, J. Stillson Judah ens diu:

Hippiedom usually marked their intermediate phase before conversion to Krishna. This metamorphosis occurred in the counterculture's communal stage. In the lives of most devotees the transformation was in on sense radical. It represented a change from what some members of the adult establishment considered an immoral, disorganized hippiedom to an ascetic communal discipline. The latter engendered moral values acceptable in most cases to middle-class Americans, albeit not often followed to the same extent by them. It meant abandoning a hedonistic goal of sense gratification and the voluntaristic principle of doing one's own thing for a simple loving service to Krishna. In another sense it was the continuation of some of the devotee's accepted countercultural values now arranged in a more meaningful context (1974:11).

D'altra banda, amb relació a les trajectòries personals que condueixen a Hare Krisna, Judah afirma que s'han caracteritzat per una gran mobilitat i per la diversitat de metes i idees durant el primer estadi de la contracultura, l'*estadi emocional* (o de protesta idealista i desorganitzada), si bé, al mateix temps, no han experimentat una transició brusca en passar a l'*estadi carismàtic* (o d'organització comunitària) puix abans d'unir-se al moviment Hare Krisna, la majoria dels joves que s'hi acosten ja han participat en aspectes contraculturals diversos, com ara viure en comunes *hippies* o practicar disciplines espirituals orientals simultàniament al consum de drogues. Saturats o insatisfets d'aquestes experiències, el moviment Hare Krisna significarà per a ells la localització dels significats que no poden trobar al món de l'*establishment*, i els permetrà, en definitiva, experimentar un estil de vida i de convicció religiosa que els alliberarà dels sentiments d'alienació resultants del seu conflicte amb la cultura establerta.

Així doncs, des que emergeix a Amèrica, el moviment Hare Krisna ha estat associat a la conjuntura contracultural i al desenvolupament dels grups religiosos marginals de l'època, habitualment anomenats sectes o cultes. No obstant això, les seves arrels històriques el definirien, dins de la tradició hindú, com un moviment missioner procedent de l'Índia oriental (Bengala). En efecte, en el marc del pensament indostànic, la Consciència de Krisna representa una tradició vaisnava (adoradora de Visnu) originària del temps de Caitanya Mahaprabhu (1485-1533)², fervorós místic bengalí que amb la seva intensa prèdica va difondre per tot el subcontinent indi

² L'obra més exhaustiva sobre el vaisnavisme de Bengala és la de S.K. De (1942). Vegeu tanmateix Dimock (1966a; 1966b) i Rosen (1992).

el cant dels "sants noms de Déu" com a fórmula específica de reviure el coneixement espiritual i aconseguir l'autorealització en l'era de la discòrdia i la hipocresia (*Kali-yuga*)³. Caitanya anteposà el camí devocional (*bhakti*) al del coneixement (*jñana*) o la realització d'actes (*karma*) afirmant que el punt culminant de la pràctica religiosa és lliurar-se sense condicions a Déu⁴. Les seves ensenyances són seguides actualment a l'Índia pels vaisnaves de la Missió Gaudiya (*Gaudiya Math*)⁵, que adoren la divinitat, Visnu en la forma de Krisna, com la "Suprema Personalitat de Déu".

Un cop esbossat el context general, caldrà que ens remuntem a l'any 1965 quan el fundador del moviment Hare Krisna, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977)⁶, seguint les instruccions del seu mestre espiritual, porta aquesta filosofia i pràctica religiosa des de l'Índia als Estats Units. En plena agitació contracultural, i reunint entre els *hippies* els primers deixebles, Bhaktivedanta Swami fundarà l'any 1966 a Nova York la International Society for Krisna Consciousness⁷. Durant els anys següents, i sota la seva direcció, el moviment Hare Krisna es desenvolupa progressivament fins a convertir-se en una confederació mundial que no para d'obrir temples i comunitats agrícoles d'orientació autosuficient. Abans de la seva mort, el 14 de novembre de 1977 a Vrindavan (Índia), Prabhupada assenyala personalment onze dels seus deixebles més avançats a fi que el succeeixin com a mestres espirituals iniciadors. Aquests nous gurus hauran de compartir la responsabilitat de direcció futura d'ISKCON amb els vint-i-quatre membres del GBC (Governing Body Commission), organisme central de govern de l'associació que Bhaktivedanta Swami havia establert l'any 1970.

³ Aquest cant transcendental no és altre que el *maha-mantra* Hare Krisna o "gran cant d'alliberament de la ment": Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna Krisna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare. En aquest mantra de setze paraules, Krisna i Rama són noms de Déu i Hare té a veure amb la seva energia interna. Sobre la significació espiritual dels mantres i llurs possibilitats de modificar els estats de consciència vegeu per exemple Blofeld (1989).

⁴ L'escola vaisnava associada amb Caitanya Mahaprabhu és l'anomenada *Acintya Bhedabheda*, la doctrina fonamental de la qual es la "diferència i no diferència incomprensibles" de les ànimes amb el món d'una banda, i amb Déu d'una altra.

⁵ Fundada pel mestre espiritual de Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Bhaktisiddhanta Sarasvati Goswami (1874-1936), com a institut vàdic dels *gaudiya vaisnaves* que obrí seixanta quatre centres per tot l'Índia.

⁶ Vegeu la biografia de Bhaktivedanta Swami de Satsvarupa Dasa Goswami (1986).

⁷ Des de la seva fundació, ISKCON es constitueix com a organització religiosa totalment independent i opera separadament dels representants de la tradició *gaudiya* a l'Índia.

L'evolució posterior d'ISKCON es caracteritzarà pels múltiples conflictes derivats de la convivència d'aquests dos sectors d'interès dins la mateixa estructura d'autoritat: la qüestió de qui té finalment el poder, els mestres espirituals iniciadors o el GBC com a col·lectiu, s'esdevé un debat constant amb motiu de la desaparició del líder carismàtic i la necessitat d'una reorganització estable del moviment. No obstant això, cal dir que els primers signes del conflicte successori no van estar relacionats directament amb la lluita de poder entre GBC i gurus, ans foren problemes econòmics previs a la mort de Prabhupada els que provocaren la tensió inicial entre els diferents líders de l'associació (Rochford, 1985).

Finalment, després d'una sèrie de crisis organitzatives, trastorns cismàtics i faccionalismes, l'any 1981, els gurus reconeixeren formalment el GBC com a autoritat final del moviment, i es farà palesa la necessitat d'una sòlida centralització administrativa que vetlli per la cohesió interna i el desenvolupament eficaç de l'associació. A partir d'aquest moment, el Consell Mundial o Governing Body Commission actuarà com a organisme de màxima autoritat burocràtica i la trentena de membres que el formen seran responsables administratius i espirituals de les comunitats situades dins una àrea geogràfica determinada. La seva funció principal serà supervisar la correcta gestió dels diferents temples, així com el manteniment dels seus estàndards religiosos a través del contacte regular amb els respectius presidents nacionals. Paral·lelament, el guru o mestre espiritual es consolidarà com un personatge clau d'ISKCON: les creences religioses Hare Krisna requereixen que el líder carismàtic trobi continuació en forma de gurus legitimats per iniciar nous membres, i això fa que el seu paper esdevingui fonamental. En efecte, per convertir-se en Conscient de Krisna, cal que el devot sigui iniciat i guiat per un mestre espiritual genuí, és a dir, fidedignament integrat a la successió discipular (*Parampara*) mitjançant la qual es transmet la sabiduria espiritual.

Els Hare Krisna arriben a Espanya l'any 1975 i obren els primers temples a Barcelona i a Madrid. L'any següent, s'inscriuen en el Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia amb el nom d'Associació per a la Consciència de Krisna (ACK). El moviment té en l'actualitat uns cent cinquanta membres amb diferents graus de compromís⁸, en una proporció aproximada de dos terços d'homes per un de dones, una mitjana d'edat que gira al voltant dels

⁸ Ens és del tot impossible donar una xifra exacta, perquè els Hare Krisna a Espanya no disposen de cap cens de membres iniciats ni de simpatitzants. Un problema similar apareix si hom vol determinar el nombre total d'afiliats a ISKCON, atesa la inexistència d'estadístiques als diferents temples del moviment arreu del món.

trenta-cinc anys, i estan distribuïts pels cinc centres del grup a la península: Nueva Vrajamandala (Brihuega, Guadalajara), Madrid, Barcelona, Màlaga i Tenerife. Per membres actius s'entén devots que viuen als temples o al seu voltant i que realitzen una tasca pràctica de servei, predicació, publicació, etc. La congregació, d'altra banda, la formen uns cinc-cents simpatitzants, que acostumen a mantenir un compromís a temps parcial i duen a terme, en la mesura de les seves possibilitats, activitats espirituals relacionades amb les creences Hare Krisna.

Durant els primers deu anys d'existència a la Península, el grup segueix una tònica de creixement i arriba a tenir l'any 1985 un total de cent cinquanta membres en plena activitat. En aquest període, la majoria dels devots es dediquen a viatjar per bona part de les províncies espanyoles desenvolupant tasques intensives de predicació i distribució de literatura. L'any 1986, el moviment pateix una crisi internacional que té especial transcendència a Europa. Srila Bhagavan Goswami, el guru iniciador encarregat de la direcció organitzativa i espiritual de l'Europa meridional, deixa el càrrec i abandona ISKCON. Això produirà un notable desajustament intern dels temples fins aleshores constituïts: gairebé tots els devots espanyols són deixebles de Bhagavan i la deserció deixa molts en el dubte de què fer un cop perdut el nord espiritual; alguns opten també per la defecció, altres marxen a l'Índia i els que decideixen perseverar són reiniciats per altres mestres.

La posterior reestructuració organitzativa i directiva d'ISKCON, derivada de la polèmica generada per les desercions i excomunions de més de la meitat dels gurus originals, implicarà una revisió del paper i de l'estatus dels mestres espirituals dins el moviment, la designació de més de dues dotzenes de nous gurus iniciadors i la reducció de l'autoritat fiscal i religiosa exclusiva d'aquests sobre una zona geogràfica determinada. Les disposicions pràctiques més rellevants d'aital reestructuració són, d'una banda, establir que a partir d'aquell moment els propis devots triaran el seu mestre espiritual i, d'una altra, potenciar en alguns països que cada temple de nova creació tingui independència econòmica. Cal dir que a Espanya ambdues resolucions s'han mantingut fins a l'actualitat en els mateixos termes.

Però la història nacional i internacional d'ISKCON ve marcada també per les seves característiques doctrinals i ideològiques bàsiques⁹, així com per altres factors externs que, de forma directa o indirecta, han condicionat el seu organigrama de funcionament i desenvolupament a l'entorn social on ha intentat guanyar acceptació. Tot seguit, provarem de fer una revisió abreujada d'ambdues qüestions.

Pels devots de Krisna, com ells s'autodenominen, hi ha dos sistemes cosmològics de concebre l'existència: l'espiritual i el material. D'aquesta base, se'n deriva una segregació estructural de signe fonamentalista entre el món dels dedicats al cultiu espiritual i al servei incondicional de la divinitat i el món dels immersos en la ignorància i la immoralitat materialista. La vida material està presidida per la tendència a satisfer els desitjos corporals oblidant que l'ésser humà és un "temple de Déu"; la vida espiritual, pel contrari, representa l'allunyament dels desitjos egoistes i les qualitats humanes negatives a fi de concentrar-se en l'adoració desinteressada i monoteista de Krisna, la "Suprema Personalitat de Déu"¹⁰. Lògicament, el grau d'aprehensió d'aital esquema dicotòmic i dels seus elements simbólico-conceptuals subjacents variarà en el nivell individual i iniciàtic. De la mateixa manera, el grau de dogmatisme o eclecticisme en la reproducció de llurs arguments estarà relativament sotmès a les fluctuacions adaptatives del moviment a la societat secular. Ara bé, fet i fet, el cas és que impregna de significació el sistema de creences d'ISKCON, és una peça clau del treball ideològic dels seus líders i del programa socialitzador de nous adherents, i defineix l'esperit missioner redemptor que

⁹ Les fonts doctrinals primàries sobre les quals es basa el moviment Hare Krisna foren en la major part escrites, traduïdes o interpretades per Bhaktivédanta Swami. Tot i així, segons Judah (1974), la comparació dels seus treballs amb les fonts secundàries dels *gaudiya vaisnaves* demostra que aquest essencialment continuà la tradició filosòfica del seu mestre espiritual i de Caitanya Mahaprabhu. Una anàlisi detallada de la literatura que hi ha a l'arrel del caitanyisme bengalí i a la mateixa base del sistema de creences Hare Krisna es pot trobar igualment a Judah (*op. cit.*). Basta esmentar, per ara, com a antecedents històrics (amb data aproximada) més importants: els *Vedes* (1000-1250 aC), l'èpica *Mahabharata*, i concretament l'episodi que es convertirà en el document filosòfic i religiós més important del sànscrit, el *Bhagavad-Gita* (s. II dC), el *Brahma Sutra* (primers segles de l'era cristiana), el *Bhagavata-Purana* (s. IX o X dC) i el *Gita Govinda* de Jayadeva (s. XII dC).

¹⁰ Pels Hare Krisna la divinitat (*Isvara*) es només una, malgrat que pugui ser explicada de diferents maneres o rebre diversos noms. Així, en el marc general de la tradició *bhakti-vaisnava personalista*, Krisna és considerada la forma suprema originalment identificada amb Visnu, el déu preservador de l'univers segons la mitologia hindú de "les tres formes" (*trimurti*): Brahma (creadora), Visnu (conservadora) i Siva (destructora). En aquest sentit, un dels versos de l'*Srimad Bhagavatam* diu: "¡Oh, brahmanas!, las encarnaciones del Señor son innumerables, como riachuelos provenientes de inagotables manantiales de agua" (III, 26). Si bé poc després es distingirà Krisna de la resta d'encarnacions: "Todas las encarnaciones anteriormente mencionadas son, o bien porciones plenarias, o porciones de las porciones plenarias del Señor, pero el Señor Sri Krisna es la Personalidad de Dios original" (III, 28).

el caracteritza i l'orienta (de bona fe) a la transformació global de la "contaminada" i "ateitzant" atmosfera materialista per "amor pur" per Déu.

Així mateix, segons el sistema teològic Hare Krisna, la vertadera essència o identitat primordial de l'individu és el seu esperit. Dit d'una manera més senzilla i en els propis termes nadius: *hom no és el cos sinó una ànima espiritual*¹¹. Una ànima que a causa de les seves activitats passades (llei del *Karma*) està encarnada transitòriament en un cos material mutable i manté una relació eterna amb Krisna, el Senyor Suprem, a qui ha de servir de forma completa i exclusiva fent-li ofrena de totes les seves obres. D'altra banda, com que l'amor per la divinitat roman "cobert" o en "estat latent" a causa de la identificació de l'ànima amb la matèria, cal cultivar-lo i manifestar-lo seguint la disciplina espiritual de la Consciència de Krisna (*Bhakti-ioga / Sadhana-bhakti*), la pràctica devocional principal de la qual és el cant dels "sants noms de Déu" o *maha-mantra* Hare Krisna. La recitació individual un mínim de 1728 vegades al dia d'aquest "gran mantra" mitjançant l'ús del *japa-mala*, rosari hindú de cent vuit granets, i l'observació de quatre principis regulatius essencials (evitar el consum de carn, peix i ous, no prendre cap tipus de droga, intoxicant o estimulants, restringir el sexe al context del matrimoni i a la procreació i excloure tota participació en jocs d'atzar) fonamenten la vida espiritual dels devots de Krisna, que cal que s'assenti, a més, en quatre actituds bàsiques: misericòrdia, puresa, austeritat o penitència i veracitat. Només a través d'aquesta conducta, l'ànima individual pot aconseguir l'autorealització i l'alliberament definitiu (*mukti*) de l'inacabable cicle de naixements i renaixements (*samsara*), i retornar així a l'etern regne de Déu. Un dels deixebles directes de Bhaktivedanta Swami ho sintetitza de la forma següent:

La esencia de su mensaje (de Prabhupada) es que Dios existe de un modo palpable, que cada uno de nosotros tiene una relación directa con Él que ahora está cubierta, y que mediante el canto de los santos nombres de Dios podemos reestablecer esta olvidada relación, pudiendo además con ello empezar a disfrutar en este mismo mundo de la dicha y el conocimiento perfecto que eternamente nos pertenecen (Virabahu dasa Adhikari, 1983:VII).

En efecte, segons els Hare Krisna, aprofundint amb sinceritat en la ciència espiritual autèntica hom pot deslliurar-se de tota angoixa i aconseguir, durant aquesta vida, un estat de consciència pur, etern i completament feliç. Aquesta ciència espiritual emergeix dels *Vedes*, les escriptures revelades més antigues de les quals el *Bhagavad-Gita* en constitueix la reunió de les

¹¹ Una obra dedicada particularment a l'anàlisi d'aquest principi i de la seva significació simbòlica és la de Burr (1984).

paraules de Déu (Krisna) tal com Ell les pronuncià¹². El coneixement vàdic ha de ser rebut d'un mestre espiritual qualificat, que cal que sigui una persona lliure de motivacions personals i amb la ment totalment absorta en Krisna, el Senyor Suprem i etern, omnipresent, omnipotent i infinitament captivador que, mitjançant la seva energia, manté tota la creació còsmica. El devot ha de fer ofrena a Krisna dels aliments que consumirà (*prasada*) i de cadascun dels seus actes, i mai no emprendre cap acció dirigida a satisfer desitjos materials o a complaure els sentits propis.

D'altra banda, la seva ideologia transformacionista del món, la societat i la cultura establerta han convertit ISKCON, en sentit general, en un moviment religiós reformista o de revitalització (Daner, 1976) dirigit a l'alteració de les formes institucionals existents i a l'assoliment d'un ordre alternatiu que té com a referent històric la "perfecció original" vàdica del primer mil·lenni aC. De fet, tots els moviments de transformació del món busquen el canvi social com a resultat del reclutament i de la conversió de les masses a les seves creences i estils de vida i, per la seva vertadera naturalesa, desafien els valors culturals dominants (Rochford, 1985). Amb certa freqüència tendeixen a desvincular-se totalment o parcialment de la societat convencional i dels seus costums¹³, la qual titllen de corrupta i agonitzant, per establir comunitats independents i separades d'aquesta tant com sigui possible; el món exterior es converteix per a ells en una font de conversos, recursos econòmics i un model d'immoralitat en contra de la qual contrasten llur ordre utòpic (Bromley i Shinn, 1989). Angela Burr, referint-se a la posició antagonista del moviment Hare Krisna respecte a la societat occidental, diu:

ISKCON has totally rejected western society and has attempted to cut itself off from it completely. Further, the whole institutional structure of ISKCON is an inverted mirror image of the outside world. It is based on an all-out rejection, not only of western religious forms, but of the liberal, permissive,

¹² El *Bhagavad-Gita* o "Cant del benaurat", integrat a l'estructura de la gran epopeia *Mahabharata*, i l'*Srimad Bhagavatam* (*Bhagavata-Purana*) constitueixen els dos textos fonamentals del moviment Hare Krisna. El *Bhagavad-Gita*, reconegut com un dels documents religiosos més importants de la humanitat, és considerat la síntesi del pensament vàdic i ciència sagrada que, directament inspirada per la divinitat, domina tots els aspectes de l'existència. Conté les doctrines hinduïstes més rellevants i transmet els tres camins de l'alliberament personal: el de l'acció (*Karma-ioga*), el del coneixement (*Jñana-ioga*) i el pròpiament devocional seguit pels devots de Krisna, el *Bhakti-ioga*. D'altra banda, l'*Srimad Bhagavatam* és la font Purànica més important per als *gaudiya vaisnaves* i el propi moviment Hare Krisna. La seva part més popular i influent és el cant desè, que narra la vida de l'infant i jove Krisna quan descén a la Terra i efectua els seus "passatemps" a Vrindavan, Mathura i Dwarka (Índia). Hom pot trobar un estudi resumit d'aquest cant a *El libro de Krisna* (1982) de Bhaktivedanta Swami.

¹³ Aquesta tendència aïllacionista i distant del conjunt social, derivada d'una autoconsciència i finalitat existencial distintiva, hom pot trobar-la ja a les arrels de la Consciència de Krisna entre els seguidors del moviment *bhakti-vaisnava* de Bengala. En aquest sentit, vegeu per exemple Dimock (1966b).

materialist society with its scientific technological base in which devotees have been brought up. ISKCON is a total 'Indian trip' since 'devotees' as Prabhupad's followers call themselves, rejecting western culture totally, have attempted to create a new and alternative lifestyle on a version of Indian culture (1984:4-5).

El sistema socioespiritual associat a aquest nou ordre o estil de vida és l'anomenat *varnashrama-dharma*, que implica la formalització d'una divisió "natural" de la societat en quatre estaments diferenciats: *brahmanes* (intel·lectuals i sacerdots), *ksatriyes* (governants i administradors), *vaisyas* (agricultors i comerciants) i *sudras* (artesans i obrers). I la civilització resultant d'aquest sistema ideal rep el nom de *daiva-varnashrama*. Un dels objectius del moviment per a la Consciència de Krisna és establir-lo. Al mateix temps, la tradició vèdica i hindú permet l'home travessar quatre estadis existencials (*ashramas*) durant la seva vida: *brahmacarya* (de celibat, disciplina i educació), *grhastha* (de vida familiar i de treball actiu), *vanaprastha* (de vida retirada per deslligar-se dels vincles terrenals) i *sannyasa* (de vida d'ermità o de renúncia al món). Aquests quatre darrers estadis constitueixen un cicle sencer pel qual hauria de passar tot devot de Krisna. La primera etapa és formativa i de lliurament al servei devocional; en la segona s'adquireixen responsabilitats familiars i es realitzen activitats dirigides al desenvolupament del moviment; al final, les dues darreres representen reprendre el camí de dedicació exclusiva a la divinitat en el marc d'una vida austera i de prèdica activa¹⁴. D'altra banda, un cop implantat el model social *daiva-varnashrama*, els *brahmanes*, els *vanaprasthas* i els *sannyasis* haurien de dedicar-se exclusivament a la vida espiritual. Això vol dir que només una quarta part de la població serien *grhastes*, els quals, malgrat les seves responsabilitats domèstiques i laborals, també haurien de posar tota la seva energia per desenvolupar consciència de Krisna.

Així doncs, tenint com a referent ideal l'organització social i religiosa derivada del sistema *varnashrama-dharma* i d'acord amb el seu caràcter missioner i reformista, ISKCON intentarà expandir la filosofia de Consciència de Krisna mitjançant l'obertura al públic dels diferents temples urbans i, especialment, a través del moviment de *sankirtana* o activitat de cant congregacional dels "sants noms" iniciada per Caitanya Mahaprabhu i que en l'actualitat inclou la prèdica i la distribució de literatura religiosa de l'associació. Altrament, l'esmentada inclinació a l'encapsulament comunitari està exemplificada per les granges agrícoles d'orientació

¹⁴ L'orde de *Vanaprastha*, no obstant això, no és massa recomanada als que cerquen la Consciència de Krisna, ja que es tracta d'una recerca que requereix més acció que no pas contemplació.

autosuficient fundades pel moviment arreu del món, que idealment volen ser una reproducció de l'ancestral llogaret vèdic i serveixen de marc idoni a l'ascetisme monàstic més tradicional de pregària, adoració a la deïtat i cultiu espiritual.

No obstant això, tot i l'existència d'uns trets característics i definidors bàsics d'aquests tipus de moviments, cal remarcar el fet que les posicions exclusivistes i radicals que puguin adoptar no són immutables, ans poden variar amb el pas del temps en funció de les forces internes i externes que els influeixen. És més, tot indica que el seu tancament o isolament inicial (ideològic i/o físic) respon en bona part al pes autoritari del líder carismàtic, al típic entusiasme idealista i vocacional dels seus primers seguidors i també a un cert sentit de supervivència o autodefensa col·lectiva al bell mig d'un món que, d'entrada, se'ls presenta com oposat o almenys indiferent; un entusiasme i un aïllament protector que solen alleugerar-se amb el pas del temps en un procés de tradicionalització i acomodament producte de l'anomenada *rutinització del carisma* (Weber, 1968). Tanmateix, les estratègies d'un moviment social o religió són interdependents amb la seva ideologia i forma d'organització, per bé que poden canviar a mesura que aquest creix, és a dir, fer-se menys revolucionàries segons el moviment adquireixi influència, o més agressives segons augmentin les possibilitats d'èxit. De la mateixa manera, la unitat i coherència d'un moviment, en les diverses etapes i fases que travessa, dependrà del consens dels seus partidaris sobre la legitimitat d'un nou tipus de conducta, del seu rebuig de l'existent i de les exigències que adopti la nova (Heberle i Gusfield, 1974).

El cas d'ISKCON no sembla que hagi estat cap excepció quant a dinamisme intern i tendència canviant. De fet, l'estudi de Rochford (*op. cit.*) en aquesta línia revela que després de la mort del líder carismàtic el seu programa d'acció s'ha vist mediatitzat significativament tant per alteracions organitzatives i estratègiques intestines com per factors limitants o condicionants procedents del propi entorn d'expansió del moviment. El resultat de la combinació d'aquests processos hauria estat l'evolució gradual d'ISKCON en direcció al pol de menor tensió respecte a la societat secular, és a dir, cap al denominacionalisme, una tendència adaptativa que és la que hom defensarà també en aquest estudi.

En qualsevol cas, el cert és que en els orígens occidentals del moviment Hare Krisna s'hi localitza una visió del món cent per cent alternativa i directament enfrontada a l'ordre vigent. Una cosmovisió que, malgrat incorporar diversos valors seculars contraculturals a la seva filosofia

religiosa, àdhuc podríem qualificar de *contracontracultural* si ens atenim al fort component purità dels seus principis teològics i morals. Aquesta actitud opositora, sumada a una conducta social, pràctica religiosa i imatge externa estranya en escriu als ulls occidentals, investiran a ISKCON i als seus extravagants adherents d'un caràcter eminentment desviat, *contaminant* (Douglas, 1991) i *intrusiu* (Turner, 1992) des de la perspectiva general. Una percepció impregnada de recel i desconfiança a l'alimentació i petrificació de la qual, d'altra banda, hi haurien contribuït en bona mesura tant característiques pròpies del moviment com determinats comportaments organitzatius o de lideratge¹⁵:

In the case of Hare Krishna, various characteristics of the movement contributed to the image of NMRs as dangerous cults. For example, in some quarters outsiders were rhetorically referred to as "karmi demons". Mobile witnessing teams created the potential for individuals to affiliate with the movement in one location and then move suddenly to a distant temple. The combination of this mobility and the encapsulation produced by the communal lifestyle in Hare Krishna temples was a key element in family anxiety about their offsprings' membership in the movement. In addition, several scholars have noted that members of Hare Krishna involved in fundraising utilized deceptive practices such as disguising their identity, misrepresenting the quality and value of artwork offered for sale, and engaging in "change up" (for example, having gotten agreement to pay for a religious book, the devotee then tried to obtain a large bill; with the bill in hand, the devotee was then able to bargain further for a higher price). Finally, a maverick West Coast guru, who ultimately was excommunicated from the movement, apparently was involved in much more serious violations. A police raid on Hansadutta's temple yielded a number of firearms, and he was later arrested with other weapons in his automobile (Bromley, 1989:258-259).

La sensacionalització i la generalització com a patró model d'aquests comportaments feta pels mitjans de comunicació afavoriran, al seu torn, la impunitat de creixement d'un altre moviment dirigit a frenar o contrarestar la influència social de les noves minories religioses (habitualment anomenades *sectes* o *cultes* en idèntic sentit pejoratiu)¹⁶ que es basarà en la

¹⁵ Les acusacions més greus contra el moviment es produeixen a Amèrica del Nord a finals dels anys setanta i principis dels vuitanta, i es corresponen amb les crisis de successió del líder carismàtic i el declivi organitzatiu i financer d'ISKCON. D'una banda, comencen a aparèixer històries relatives a conductes inapropiades dels nous gurus iniciadors, que donen mostres de ser massa autoritaris i poc madurs espiritualment. A més, dificultats econòmiques associades amb la distribució de llibres als aeroports i llocs públics forcen la majoria de temples a adoptar estratègies alternatives, en ocasions força questionables o bé il·legals, per mantenir els pressupostos de les comunitats en vies d'expansió (Bromley i Shinn, 1989). Sobre alguns dels càrrecs i litigis legals de més ressò d'aquest període vegeu, per exemple, Shinn (1987) o també Bromley i Shinn (1989).

¹⁶ La distinció que hem trobat més idònia i senzilla entre els conceptes de *secta* i *culte* és la facilitada per Jean-François Mayer, segons el qual "el término *secta* designa un grupo *cismático* fundado por fieles que han salido de su iglesia de origen para crear un nuevo movimiento en el cual intentaran un retorno al mensaje auténtico, no adulterado de la tradición que han abandonado. *Culte* es el resultado de una *innovación*, más que de una separación y designa un grupo que se encuentra netamente fuera de la corriente religiosa dominante". No obstant això, com afegeix aquest autor, alguns sociòlegs es refereixen al concepte *culte* en un sentit no doctrinal, això és, "para designar un grupo de origen reciente (una nueva religión en su estadio inicial), pequeño en volumen, poco estructurado, reunido entorno a un líder carismático" (1990:11-12). Ací, ens acollirem a la primera accepció de les esmentades per al terme *culte* i no pas al sentit pejoratiu que habitualment l'associa a *secta* per designar als nous moviments religiosos.

insistència que representen una amenaça potencial per als seus participants i per als valors socials generals. Les acusacions de les emergents *organitzacions anticulte*¹⁷, impulsades normalment per pares de sectaris o exsectaris que han tingut experiències negatives amb els grups en qüestió, se centren en l'ús que fan aquests col·lectius de tècniques coercitives, manipuladores i explotadores de l'individu (*rentat de cervell*) amb conseqüències destructives de la personalitat. Així doncs, naixeran amb la finalitat principal d'intentar recuperar per a la societat els joves que han estat "víctimes innocents" dels grups sectaris, fruit sobretot de la seva vulnerabilitat psicològica o emocional i dels sofisticats mecanismes de persuasió i control mental a què han estat sotmesos. Complementàriament, tractaran d'informar les famílies "afectades" i la societat en general dels perills estructurals que suposa l'existència d'aitals grups.

Des d'aquest mateix moment, les imatges desqualificadores i els estereotips de descrèdit llançats contra les sectes (o cultes) són constants i acostumen a aparèixer amb una càrrega de visceralitat i subjectivisme del tot desproporcionada. Una desproporció, lògicament, parella a la simplificació i assetjament del fenomen, al monodiscurs i a l'esbombada sistemàtica de casos particulars, ressentiments personals o fets localitzats. En la seva tasca, aquestes associacions anticulte acostumaran a rebre el suport de metges, psicòlegs i altres professionals del camp assistencial amb els quals intentaran legitimar científicament els seus criteris en termes de salut mental, i tindran en els mitjans de comunicació la principal via d'expressió i impacte públic.

Però una nova polèmica apareixerà quan el moviment anticulte desenvolupa, en el nivell interpersonal, un procediment anomenat *desprogramació*. Aquesta pràctica significa, essencialment, separar una persona del nou moviment religiós al qual pertany de forma voluntària o forçosa per després confrontar-la amb qualsevol tipus d'al·legacions sobre les seves impropietats, amb testimonis d'adherents formals que ja han estat desprogramats, apel·lacions

Una distinció més exhaustiva en la línia de Mayer és la de Stark i Bainbridge (1979), autors que, d'altra banda, aclareixen conceptes com ara "moviment religiós" i "institució religiosa", "moviments (religiosos) església" i "moviments (religiosos) secta", i esmenten tres tipus de culte segons sigui el seu grau d'organització: *audience*, *client cult* i *cult movement*. Avancem que és dins d'aquesta última categoria on situarem el moviment Hare Krisna.

¹⁷ El paradigma d'aquest tipus d'organització és l'American Family Foundation (AFF), fundada l'any 1979. El seu equivalent espanyol fou al seu dia l'Associació Pro-Joventut, també coneguda com Assessorament i Informació sobre Sectes (AIS), creada l'any 1977 i que començà de forma definitiva les activitats el 1984. Impulsada per dues famílies barcelonines els fills de les quals s'havien adherit al moviment Hare Krisna, al principi va estar sota l'empara de l'arquebisbat, però el 1980 es constituí com a associació civil independent i el 1981 es convertí en organització de caràcter nacional.

emocionals dels familiars, o arguments teològics efectius en persuadir l'individu a renunciar al grup del qual és membre. No s'exclouen tampoc diverses tàctiques de xoc físic o de privació forçada de llibertat mentre es duu a terme l'activitat desprogramadora. Els especialistes d'aquest tipus d'intervenció acostumen a ser nord-americans, bé psiquiatres, bé exmembres dels moviments en qüestió, que són explícitament contractats a tal efecte. Alguns dels més anomenats són: Ted Patrick, Ken Conner, Steve Hassan, Kate Kennedy o Paul Ford, entre d'altres.

D'aquesta manera, basant-se en el model de captivitat per rentat de cervell i en un pla individual, l'estratègia anticulte comença per "rescatar" els membres dels nous moviments religiosos de l'entorn que presumptament els empresona, argumentant que els participants d'aquests grups han estat *programats* i requereixen una *desprogramació* immediata per restablir les seves personalitats normals abans que siguin irrecuperables per a la societat. Tot i amb això, cal remarcar el fet que, si bé als Estats Units les desprogramacions coercitives es practicaren abundantment, mentre a Espanya es consoliden les accions organitzades contra les sectes, la interpretació del rentat de cervell ja ha entrat en descrèdit, i, per tant, els exemples nacionals ajustables a aquest tipus de tractament han estat molt pocs (Díaz, 1994). Pel que fa concretament a Hare Krisna, són prou coneguts els casos de Jorge Belil, Verónica Molina i Daniel Molina¹⁸. Aquest últim, després de superar tres intents successius de desprogramació forçosa i una demanda d'incapacitat que el portà a l'internament psiquiàtric fins a la sentència judicial definitiva, aconseguí retornar al grup i en l'actualitat continua sent-ne un dels membres més compromesos¹⁹.

Els diversos conflictes legals suscitats pels procediments de desprogramació han tingut com a resultat delicades resolucions judicials oscil·lants entre donar prioritat a la llibertat

¹⁸ En relació amb aquests tres casos, vegeu, per exemple: "En las redes de una secta fanática", *Selecciones del Reader's Digest*, maig de 1993, núm. 510; "Un ex-adepto descubre trapos sucios de la secta Hare Krishna", *El Adelanto*, 11-II-1994; "Padres españoles declaran la guerra a las sectas religiosas", *Tiempo*, 20-II-1984; o "Un joven Hare Krishna espera en el psiquiátrico a que un juez decida sobre su capacidad mental", *Diario 16*, 6-XII-1984. I quant a articles de l'època sobre desprogramació en general: "La Asociación Pro-Juventud, punta de lanza contra las sectas", *El Norte de Castilla*, 19-X-1983; "Así se 'desprograma' a un fanático", *El Alcazar*, 12-VIII-1984; "El difícil camí de la 'desprogramació'", *El Món*, 13-XII-1985; "Iniciativas contra los 'desprogramadores' de adictos a las sectas", *El Independiente*, 34: II-1988; "Eixir del pou, tornar a ser", *El Temps*, 13-VI-1988; o "Los nuevos exorcistas", *Cambio 16*, 7-VII-1988.

¹⁹ El volum d'annexos inclou la narració personal de Daniel Molina sobre les seves experiències de desprogramació. Vegeu concretament la biografia de Pusta Krisna.

religiosa constitucionalment reconeguda o a la ideologia del rentat de cervell²⁰. No és matèria, ni de lluny, entrar ací en l'evolució institucional d'aquests conflictes i dels litigis particulars que han determinat, per bé que ens calgui esmentar la seva influència en el pla de les representacions socials i de la reorganització de les estratègies de control social sobre les minories religioses, entre elles el moviment Hare Krisna.

A Espanya, la major part de les discussions i dissertacions teòriques entorn de Hare Krisna, s'han emmarcat en el si d'aquest model d'interpretació criminal i patològic dels grups religiosos marginals. No hi ha dubte que l'Associació per a la Consciència de Krisna, juntament amb l'Església de la Unificació (Moon), Nens de Déu (Família de l'Amor), l'Església de la Cienciologia, Meditació Transcendental i La Misión de la Luz Divina, ha estat un dels grups més durament castigats pel discurs crític contra les sectes²¹. A banda de la multitud d'articles periodístics, una revisió selectiva dels materials de certa extensió on apareixen argumentacions sobre Hare Krisna ens remetria bàsicament a Woodrow (1986), Rodríguez (1985; 1990), Salarrullana (1990) i Pozuelo (1990). D'altra banda, en una direcció ecumènica o més neutral procedent de persones o institucions relacionades amb l'Església catòlica, caldria esmentar sobretot Bosch (1981) i González López (1983). Finalment, aportacions que creiem que són més exactes s'inclouen al volum dirigit per Díaz (1994). Així mateix, producte de les primeres passes d'aquesta investigació és Vallverdú (1994), on hom intentà fer una síntesi preliminar de l'univers històric, doctrinal i comunitari de Hare Krisna a partir del treball de camp i l'observació participant. A Amèrica del Nord, en canvi, els estudis sobre ISKCON han estat molt més nombrosos i extensos. Procedents en la majoria del camp de la sociologia i alguns ja citats en aquesta introducció, se'n poden destacar els següents: Judah (1974), Johnson (1976), Daner (1976), Gelberg (1983), Burr (1984), Rochford (1985), Poling i Kenney (1986), Shinn (1987), Bromley i Shinn (1989) i Brooks (1989).

²⁰ A Espanya, una de les resolucions més importants pel que fa a l'opció del rentat de cervell fou la signada el 13 d'octubre de 1982 pel jutge de Primera Instància de Guadalajara, Julián Muelas Redondo, en una sentència judicial en què es reconeixia la manipulació psíquica de Jorge Belil i s'anul·lava el matrimoni que aquest havia contret en el si del moviment Hare Krisna amb una prèvia concertació del guru. Sobre aquest punt, vegeu per exemple: "Hare Krisna", *ABC*, 22-VII-1983 o "Los nuevos misioneros", *El País*, 11-VI-1985.

²¹ A un altre lloc (Vallverdú, 1995), hom ha fet una anàlisi del moviment Hare Krisna com a paradigma dels processos d'estigmatització i control social de les sectes a través dels mitjans de comunicació escrits.

Si als últims paràgrafs hem fet aquesta breu aproximació a l'organització de processos d'etiquetatge negatiu i control social de les sectes o cultes, és perquè pensem que l'evolució d'ISKCON, tant a escala internacional com nacional, difícilment pot desvincular-se del discurs i de les imatges dominants sobre el sectarisme. Dit en paraules dramàtiques: qualsevol intent d'anàlisi del guió seguit pel moviment Hare Krisna i el paper que representa com a entitat religiosa independent, implica, si més no, una revisió de l'escenari on actua i de les reaccions del públic que l'observa. És a dir, cal que s'insereixi al mateix temps en el marc general de la definició de les sectes com a problema social, de la difusió sistemàtica d'imatges desacreditadores dels grups situats fora del corrent religiós hegemònic i dels patrons convencionals i, en definitiva, de la dinàmica de deslegitimació, marginació i control social de les minories religioses com a resposta als interessos *alternatius competitius* que representen.

Amb tot, quan hom inicia aquesta recerca a finals de 1992, ja ha quedat enrere la dècada dels vuitanta, sens dubte, el període de més estigmatització del moviment a la Península. El que predomina aleshores, i encara predomina avui dia, és l'herència de l'estigma. Una herència que ha implicat, per un costat, la fossilització d'una imatge pública negativa dels Hare Krisna que es veu atida o reactivada en moments d'especial alarma social sobre el sectarisme i només sembla que es dilueix molt lentament a través del tracte interpersonal, i per un altre, la voluntat de girar full del passat en els membres més antics del moviment, els encerts del qual, igual que els seus errors o incongruències, ara són vistos com a part de l'evolució i maduració col·lectiva i volen superar-se amb una actitud renovada d'encarar el present i el futur.

Un botó de mostra d'aquest interès és el reconeixement que alguns desencerts pràctics²², derivats sobretot del desmesurat inclusivisme i fanatisme inicial així com d'una estructura organitzativa excessivament absorbent, carismàtica i autoritària, han contribuït a enfosquir la imatge pública del moviment, i que l'esmena suposa no sols aprendre de l'experiència sinó també de la voluntat sincera de rectificar i mirar de no recaure-hi. Ara bé, al nostre entendre, l'aparell ideològic i simbòlic que es desprèn de la cosmovisió del grup i constitueix la seva essència com a tal estaria pendent encara d'una conscient i consensuada desrigorització o flexibilització *portes*

²² Ens referim especialment a diverses estratègies de col·lecta de donatius a llocs públics, com ara adduir fins falsos, amagar la verdadera identitat o recórrer a l'esmentada tàctica del *change up* amb l'objectiu d'incrementar els recursos en la distribució de literatura. Vegeu l'origen i desenvolupament a Amèrica d'aquests sistemes interactius i tàctiques de maximització de beneficis dins el *sankirtana* a Rochford (*op. cit.*).

endins en cas que aquest vulgui vehicular l'apropament efectiu a la societat secular i actuar coherentment dins els nous esquemes adaptatius que han començat a activar-se.

De tota manera, cal remarcar que l'esmentada reestructuració organitzativa d'ISKCON a la meitat dels vuitanta va alterar substancialment la configuració i les característiques dels centres constituïts fins llavors, fet que afavorí el desenvolupament d'un tarannà general molt menys exclusiu o sectari respecte de l'exterior, una major relaxació dels ritmes de funcionament comunitaris, així com l'aparició de nous canals de sociabilitat amb l'entorn. Una seqüència de canvis organitzatius de traducció simbòlica i operativa que, en definitiva, situaria també en una mena de punt zero de partença l'inici d'aquesta mateixa investigació.

En relació amb això últim, val a dir que l'objectiu de l'estudi que ací es presenta ha estat des del principi particularment microestructural i sincrònic, per la qual cosa no podem justificar cap anàlisi exhaustiva de la primera dècada d'implantació del moviment a la Península. Tot i així, tenint en compte les "ressonàncies conflictives" d'aquest període, hom ha intentat fer-ne un rastreig avaluatiu a través d'informacions disperses, comentaris i reaccions de membres antics o d'exmembres, a fi d'obtenir, des de la depuració crítica, una visió global de l'itinerari seguit pel grup fins al moment de la recerca.

D'altra banda, potser he anat massa lluny sense dir res de l'interès personal que pot moure a fer un estudi d'aquestes característiques. Doncs bé, en el meu cas, he de dir que d'entrada no tenia cap predilecció o prejudici especial pel moviment Hare Krisna entre d'altres grups religiosos, ja fossin convencionals o no convencionals, legitimats o no legitimats socialment. Ni pel que fa al seu cos doctrinal o sistema de creences, que pràcticament desconeixia, ni pel que fa a la seva organització o estil de vida, aspectes dels quals tampoc no tenia massa més referències d'aquelles que el descrivien com un grup altament perillós per a qualsevol incaut o innocent que s'hi atansés. Tampoc mai no havia conegut en persona cap dels membres o exmembres i, de fet, el que més retenia a la ment era la típica imatge simpàtica i contrastiva dels Hare Krisna cantant i ballant efusivament pels carrers de qualsevol gran ciutat.

Malgrat tot, durant el darrer any de llicenciatura ja m'havia iniciat en el camp de l'antropologia de la religió, i més concretament en l'estudi local de les minories religioses. Però no fou fins a l'estiu del 92, just acabat el meu primer curs de doctorat i arran d'una breu visita

a la comunitat Hare Krisna de Brihuega amb qui després esdevindria un dels directors d'aquest treball, el Dr. Joan Prat i Carós, que aquesta investigació començà a projectar-se. Algunes insinuacions d'ànim del Dr. Prat, juntament a l'al·licient de fer etnografia a una comunitat reduïda i ben limitada i, per què no dir-ho, a l'atractiu matís "exòtic" dels Hare Krisna, van ser factors suficients per fer-me prendre la iniciativa en una mena de repte personal. Això sí, comptant amb el vistiplau de l'aleshores president dels Hare Krisna a Espanya i, molt especialment, amb el suport humà, financer i infraestructural del Departament d'Antropologia Social i Filosofia de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona.

En definitiva, el que jo tractava de fer era una recerca sobre el moviment Hare Krisna tant "objectiva" o neutral com fos possible, és a dir, acostant-m'hi, tal com menciona Estruch (1993) al seu excel·lent treball sobre l'Opus Dei, des de la *simpatia* i des de la *crítica* alhora. I això significava, d'una banda, *desavenir-se* amb els etnocentrismes i sensacionalismes habitualment associats al tractament del "fenomen religiós sectari", massa sovint sorgits de la descontextualització, la simplificació i, encara per més "paradoxa", de la manca manifesta d'observació directa o d'informacions de primera mà, i d'una altra, incorporar a l'anàlisi la *perspectiva crítica* necessària per conduir a bon port tot intent científic de coneixement i comprensió de la realitat.

En aquest marc, doncs, els objectius de partida de l'estudi han estat els següents: a) L'anàlisi sociohistòrica, sociocultural, religiosa i organitzativa de l'Associació Internacional per a la Consciència de Krisna; b) L'aproximació a la història del moviment Hare Krisna a Espanya, considerant la seva evolució general i les seves relacions amb un entorn sociocultural on no està legitimat; c) L'estudi en profunditat de la comunitat principal del grup a Espanya, Nueva Vrajamandala, pel que fa a la seva organització interna i com a model comunitari d'orientació monàstica i autosuficient; d) L'anàlisi dels processos de conversió religiosa i compromís a través dels relats biogràfics individuals i dels mecanismes interns d'adoctrinament i iniciació; e) L'estudi del sistema ideològic, normatiu, simbòlic i ritual del moviment; f) L'examen dels significats perceptius i interactius existents entre la comunitat Hare Krisna estudiada i la població local de Brihuega.

Com es pot observar, els objectius esmentats es disposen deductivament i travessen diferents nivells: un primer nivell d'enquadrament i caracterització del moviment en l'àmbit de

l'estudi de la religió i el sectarisme; un segon de tipus diacrònic i relatiu al context immediat que ha condicionat i condiona la seva evolució; un tercer centrat en l'anàlisi antropològica del model comunitari considerat genuí pels Hare Krisna; un quart destinat a l'estudi de la conversió i l'adquisició del nou estatus identitari de *devot de Krisna*; un cinquè que s'ocupa del sistema de creences i principis religiosos de la Consciència de Krisna, i per últim, un de més concret, referent a les imatges locals entorn del grup i a la interacció normals-estigmatitzats en el pla microestructural.

El treball etnogràfic s'ha fonamentat en l'*observació participant* i en les *entrevistes en profunditat* com a tècniques antropològiques bàsiques per obtenir dades, i s'ha dut a terme en dos períodes ben diferenciats quant a duració, propòsits i estructuració empírica. L'apartat següent, explícitament metodològic, es dedica a exposar-ne el seu contingut teòric i pràctic.

Pel que fa als ressorts teòrics de l'estudi, finalment hem optat per incorporar-los al desenvolupament del text en lloc de cenyir-los a un capítol específic més o menys estanc. Així mateix, a fi d'entretreixir aquests fonaments teòrics entre ells i amb la pròpia anàlisi interpretativa, s'han seleccionat i s'han examinat acuradament aquelles fonts i aportacions conceptuals que tenien més sintonia amb els objectius i amb la seqüència empírica de la recerca o que simplement ens semblaven més idonis o rigorosos per fer-nos entendre. Òbviament, atès l'amplíssim abast epistemològic dels camps revisats: sociologia i antropologia de la religió, de la desviació, la marginació i el control social, i de la sociologia institucional principalment, les nostres pretensions no han anat més enllà d'intentar explotar al màxim les possibilitats ofertes per aquesta obligada selecció de materials, i esperem que també en aquest sentit siguin mesurades pel lector.

Per acabar, cal assenyalar que els resultats de la investigació queden estructurats en sis capítols: el que segueix a aquesta introducció detalla la metodologia emprada, i distingeix les dues etapes de treball de camp i les respectives estratègies etnogràfiques. El tercer presenta els antecedents històrics i doctrinals de la Consciència de Krisna en el marc del vaishnavisme devocional i al voltant de la figura de Caitanya Mahaprabhu a la Bengala del segle XVI. El quart es dedica a la implantació i al desenvolupament del moviment Hare Krisna a Occident i a la seva condició d'innovació i importació religiosa no legitimada socialment. Amb el cinquè es pretén, en primer lloc, emmarcar teòricament l'evolució sociohistòrica general de l'Associació per a la

Consciència de Krisna a Espanya i assenyalar els factors que la influeixen en el seu hipotètic camí envers el denominacionalisme religiós, per passar tot seguit a l'anàlisi pròpiament antropològica de la comunitat Nueva Vrajamandala. El capítol sisè es dedica íntegrament als processos de conversió i compromís al moviment Hare Krisna, organitzats al voltant d'una seqüència causal i evolutiva ben definida. El setè analitza els processos interactius i perceptius que s'estableixen entre la comunitat Hare Krisna i la població veïna de Brihuega. Per últim, el capítol final de conclusions, un glossari de noms i termes importants apareguts al text i l'apartat bibliogràfic tancaran el conjunt, el qual s'ha volgut complementar amb un volum d'annexos que inclou divuit històries de vida de membres de Hare Krisna i un registre fotogràfic.

II. HIPÒTESIS I METODOLOGIA

II. HIPÒTESIS I METODOLOGIA

Me doy cuenta de que si consigo dominar mi momentáneo desorden moral, aislarme de verdad, y empiezo a llevar al día mi diario con verdadera determinación, mi estancia aquí no será una pérdida de tiempo. Y, en lo futuro: E.R.M. es mi prometida, y nadie más que ella existe para mí; no debo leer novelas, a menos que me encuentre enfermo, o en estado de profunda depresión, debo prevenir y anticipar ambas situaciones. La finalidad de mi estancia aquí es el trabajo etnológico, que debe absorber toda mi atención, con exclusión de todo lo demás. Bronislaw Malinowski, Diario de campo en Melanesia, 1989: 124.

En el marc general d'una perspectiva fenomenològica propera a l'interaccionisme simbòlic, el disseny metodològic de la present recerca parteix d'un plantejament descobert d'investigació, és a dir, de la declaració dels objectius principals del treball i de l'exposició dels trets fonamentals del rol antropològic a l'objecte d'estudi. L'elecció d'aquesta estratègia i no pas d'una altra respongué en el seu moment a una planificació de mètode preliminar per al treball de camp en grups religiosos no legitimats, habitualment denominats sectes²³, essent estructurada en base a un conjunt de consideracions a l'entorn de la qüestió ètica en el procés d'investigació i, en especial, de la seva modalitat encoberta. El paradigma de referència fou un grup gnòstic local en el qual m'havia iniciat com a observador participant poc temps abans²⁴. Una breu però enriquidora experiència de camp entre aquest col·lectiu facilità les meves reflexions i valoracions al respecte, fent-me decantar quant a preferència metodològica pel procediment descobert: era evident que els resultats obtinguts no compensaven la incomoditat ètica i moral generada per l'encobriment. Com encerten a dir en aquest sentit Tylor i Bodgan:

Si se falsean deliberadamente las propias intenciones, habrá que vivir con el temor y la angustia de ser descubierto. Existe también la posibilidad real de que nuestra coartada se descubra y seamos expulsados del escenario o se hagan añicos nuestras relaciones con los informantes. Quizás la mayor desventaja de la investigación encubierta reside en las limitaciones que impone al investigador (1992:43).

²³ Aquesta planificació duia per títol *L'observació participant en l'estudi dels nous moviments religiosos* i es presentà durant el curs de doctorat en Antropologia Urbana 1991-92 de l'àrea d'Antropologia Social de l'actual Universitat Rovira i Virgili de Tarragona.

²⁴ El grup en qüestió fou AGEACAC (Associació Gnòstica d'Estudis d'Antropologia i Ciència), i el motiu de l'aproximació etnogràfica, la realització d'un treball d'últim any de carrera per a l'assignatura Mite, Màgia i Religió consistent en la recollida d'informacions sobre el curs d'iniciació al coneixement gnòstic impartit per aquest col·lectiu durant la primera meitat de l'any 1991.

Així mateix, vaig creure molt important el fet de precisar bé el marc teòric-metodològic i les seves línies directrius amb antelació a qualsevol altra intervenció empírica d'*a priori* característiques similars, com era la que començava a fer referència al moviment Hare Krisna. I això amb més motiu encara, si hom tenia present que el paper adoptat per l'investigador sobre el terreny és un dels factors determinants del quadre general que ulteriorment n'obtindrà del món social que estudia:

El quién sea usted y en dónde esté dentro de tal mundo tiene un papel en la creación de ese mundo y en la configuración de los cristales de colores con los cuales usted ve y él (el otro) lo ve a usted (Schwartz i Jacobs, 1984:77).

Aquests mateixos autors, segons la posició de l'investigador a l'escenari que analitza i del que les persones investigades pensen d'ell, estableixen quatre tipus d'observació participativa: l'investigador conegut pels altres com un científic social que es limita a observar i a aplegar informació; el científic social que fa saber la seva identitat des del començament a tothom i adopta el paper d'un membre de bona fe per obtenir la perspectiva d'aquells que l'envolten; l'investigador que amaga la seva identitat però adopta un paper social naturalment definit pel grup com el d'aquella persona que reuneix informació sobre altres, i, per últim, el científic social desconegut per la resta d'individus amb qui conviu que adopta el rol i la forma de vida d'aquests sense cap intenció explícita prèvia d'observar o recollir informació.

Com es pot veure, els dos primers tipus esmentats pertanyen a una modalitat descoberta d'investigació, mentre que els dos segons responen a un model encobert o secret. La fórmula ací adoptada s'ajusta a la segona d'aquestes variants, és a dir, es planteja com una investigació qualitativa de caràcter descobert des dels seus inicis, no restringida a col·lectar informació o a observar fredament, i que inclou la cohabitació estreta i *de bona fe* amb el grup estudiat així com la representació externa, parcial i sense compromís d'un paper marginal o diferencial preestablert.

D'aquesta manera, i malgrat que realment tota investigació és en alguna mesura secreta o encoberta perquè als informants mai no se'ls comunica tot (Cf. Tylor i Bodgan, *op. cit.*, 48), la meua intenció de partida ha estat esdevenir part coneguda de l'univers Hare Krisna i, en cas de ser acceptat sota aquesta identitat, mantenir tothora una actitud d'honestedat i respecte envers els seus integrants. Així per exemple, com a mostra de deferència i agraïment per l'ajuda que m'han prestat, s'ha fet entrega als representants del moviment dels materials elaborats abans de

ser publicats; em refereixo concretament a Vallverdú (1994) i (1995). No obstant això, s'ha evitat la revelació d'interpretacions *cara a cara* perquè considero que tal acció no es correspon amb la discrecció a què obliga qualsevol procés científic en maduració.

Pel que fa al disseny etnogràfic i metodològic concret de la recerca, tot comença el mes de setembre de l'any 1992 quan, recent acabats els meus cursos de doctorat en Antropologia Urbana i amb un projecte avalat pel Dr. Joan Prat i Carós, decideixo contactar amb el principal representant dels Hare Krisna a Espanya per fer-li saber el meu interès a fer un estudi antropològic del moviment. L'aleshores president de l'associació, Yadunandana Das Brahmacari, veu força interessant la proposta i no posa el més mínim impediment a la meua instal·lació a la comunitat Nueva Vrajamandala de Brihuega (Guadalajara) per un període inicial de tres mesos. L'exposició que seguirà tocant al desenvolupament de la investigació inclou tant aquesta primera estada, de caràcter intermitent i compresa finalment entre els mesos d'octubre de 1992 i febrer de 1993, com també una altra de posterior feta durant maig i juny de 1995.

En aquell temps, no havia consultat encara els principals materials publicats sobre Hare Krisna fora d'Espanya. I només de forma superficial -per la immediata desconfiança que em suscitàren- les escases referències ací aparegudes en el marc d'un discurs molt limitat i fonamentalment estigmatitzador i criminalitzador de "les sectes" divulgat per l'anomenat periodisme d'investigació i la premsa escrita en general. Però des de la perspectiva holística, crítica i comparativa de l'antropologia, les imatges projectades socialment sobre el sectarisme eren també part important de l'anàlisi d'aquest fenomen i dels processos de reacció pública envers les noves minories religioses emergents del pluralisme i de la llibertat de culte. Si bé igualment ho era el fet de desentendre's tant com fos possible de la seva influència si hom volia conservar la mirada objectiva i evitar caure en prejudicis innecessaris, simplificacions fàcils o gratuïtes, parcialitat explicativa o apassionaments contraproductius amb el rigor que el propi enfocament antropològic imposava.

En aquesta línia de rigor, el projecte d'investigació s'havia preparat a consciència uns mesos abans de prendre la decisió definitiva i, acompanyant la definició de l'objecte d'estudi, la metodologia i la temporalització, contenia: un marc teòric bastant genèric però ben articulat en els punts bàsics, unes línies de treball empíric específiques i uns primers interrogants sorgits bàsicament dels nivells criticocomparatius de l'antropologia i de la intuïció.

L'enquadrament teòric s'organitzà al voltant del concepte d'*estructura intersticial* (Cf. Hannerz, 1986; Wolf, 1990), segons el qual "les sectes" eren considerades organitzacions perifèriques de poder competidores amb el sistema institucional de poders econòmics i polítics que, basant-se en compactes processos interactius, organitzatius i ideològics de projecció religiosa i una oferta simbòlica i pràctica ajustada a demandes individuals molt precises, tendien a ocupar els intersticis o *forats negres* (Gonzalez-Anleo, 1990) deixats per institucions centrals o hegemòniques com ara l'Església o la família i per la societat i la cultura en general (Tornos, 1989-90). Percebuts com a subversors de valors fonamentals i dels mecanismes tradicionals de socialització a través dels quals aquests valors són transmesos, els grups "sectaris" eren categoritzats en termes de desviació, patologia i criminalitat i eren deslegitimats socialment mitjançant la difusió sistemàtica d'imatges públiques de descrèdit. Aquesta percepció respondria en última instància a una determinada construcció social de la realitat (Berger i Luckmann, 1988) fora de la qual tota opció alternativa a allò après i assumit com "normal" és susceptible de ser conceptualitzada com a problema. A partir d'aquí, l'original o subsegüent orientació marginal i exclusivista dels col·lectius no legitimats ens portaria a l'estudi dels principis de consens i sistemes de control social en el seu paper mediatitzador de l'històric cicle adaptatiu dels grups religiosos des del sectarisme al denominacionalisme (Cf. O'Dea, 1974).

D'altra banda, els objectius primordials eren, per un cantó, l'estudi en profunditat de la comunitat principal dels Hare Krisna a Espanya (la granja agrícola Nueva Vrajamandala) i l'anàlisi institucional del moviment com a associació religiosa d'implantació internacional d'arrel oriental hindú quant a sistema de creences, i, per un altre, l'exploració del perfil sociocultural, de les orientacions cognitives i de l'estructura de personalitat dels seus membres, tot considerant els processos d'identificació i integració identitària en un univers simbólicoconceptual i en un estil de vida alternatius als models socioculturals i religiosos dominants a Occident.

Finalment, els primers interrogants plantejats, encara molt elementals, eren els següents: (1) La dinàmica organitzativa i operativa de moltes associacions o institucions religioses legitimades socialment difereix "en essència" de la de molts grups o moviments religiosos no legitimats anomenats "sectes"?; (2) Els individus s'acosten al grup qualificat de "sectari" moguts més per una recerca poc definida de significats existencials que no pas per un interès vocacional ferm i concret?; (3) El grau de problemàtica pel que fa a integració social és directament proporcional al grau de compromís en el moviment religiós no legitimat?, quins són i què motiva

els factors de variació d'aquesta correspondència?; (4) Els ressorts argumentals del cos doctrinal o sistema de fe del grup tendeixen a emmotllar-se a cada una de les "mancances" psicosocials de l'individu-membre?, o en altres paraules: les "limitades" ofertes de la "secta" envers el subjecte pel que fa a l'accés a papers i a interaccions s'ajusten completament a la seva demanda?; (5) La socialització (programació) o resocialització que efectua la "secta" s'explica més per processos no coercitius d'identificació i aprenentatge de rol que no pas per processos coercitius de "rentat de cervell"?; (6) La conversió religiosa al moviment Hare Krisna té un caràcter voluntari i respon fonamentalment a un esquema processual o evolutiu?; (7) El nivell d'"encapsulament", "segregacionisme" i "totalisme" del col·lectiu "sectari" i dels seus adherents està relacionat amb el grau de pressió dels principis de consens i mecanismes de control socials?

Aquestes preguntes inicials, però, han anat pulint-se i transformant-se a mesura que avançava la investigació i també d'acord amb el procés de revisió i reflexió teòrica, els fonaments temàtics del qual poden incloure's dins de tres grans apartats:

1. Processos de reacció-control social i processos de desviació-marginació: les sectes com a problema social

En aquest apartat, el centre d'interès han estat els mecanismes formals i informals de consens i de control social que condicionen l'existència de les minories religioses dins del marc plural general. Així doncs, les bases de reflexió per al plantejament hipotètic corresponent a aquest apartat haurien estat, d'una banda, la resposta dels grups hegemònics i d'interès (estructura de poders) en el seu paper normatiu i definidor de la "realitat social"; el rol de les institucions tradicionals de socialització en el manteniment i reproducció dels valors culturals majoritàriament acceptats; el presumpte rol "alternativocompetitiu" respecte a les anteriors de molts dels nous moviments religiosos emergents; l'activitat i efectivitat dels cultes o de les sectes pel que fa a oferta multifuncional i subversió o reinterpretació de valors fonamentals; la difusió sistemàtica d'imatges i estereotips negatius sobre el sectarisme a càrrec dels mitjans de comunicació, i els processos de legitimació i deslegitimació social en general. I d'una altra banda, l'etiologia i les experiències motivadores de l'opció diferencial individual respecte als cànons convencionals i al context sociocultural primari o d'orientació, així com les diferents formes de marginació o exclusió social que aquesta opció pot implicar; els processos "d'automarginació voluntària" del grup general i d'adhesió a "subcultures desviades", i la transformació i reconstrucció identitària

en marcs institucionals i universos simbòlics "alternatius" tendents a satisfer determinades expectatives i demandes individuals.

2. Esglésies establertes i sectes religioses: de la dicotomia rígida al continuum dinàmic

Es tracta d'un apartat que fa referència, fonamentalment, al cicle adaptatiu de les sectes fruit de l'anomenada "rutinització del carisma" i de la progressiva burocratització organitzativa. En aquest cas, les bases de reflexió han estat: les institucions religioses hegemòniques com a estructures de poder i de control; el procés evolutiu de secta establerta a església establerta; el relativisme de la noció de secta segons el context sociocultural; la diferència analítica entre secta i culte i les seves similituds ideològiques i operatives; la importància de l'estudi de l'evolució històrica i social dels grups religiosos (majoritaris i minoritaris); el grau de tensió respecte a l'entorn sociocultural on es desenvolupen i els factors que el modifiquen, i les estratègies adaptatives dels grups religiosos segons la conjuntura externa i interna.

3. El moviment Hare Krisna a Espanya: anàlisi institucional i comunitari, imatge social local i processos adaptatius

És el nucli del treball empíric, basat en l'anàlisi acumulativa de les dades etnogràfiques en relació, prioritàriament, amb els aspectes socioculturals, doctrinals ideològics i religiosos experiencials de la Consciència de Krisna, amb l'evolució sociohistòrica i institucional de l'associació a la península, amb l'estructura organitzativa i l'estil de vida de la seva comunitat principal, i amb els processos de conversió i compromís individual al moviment Hare Krisna. I complementàriament a tot això, en relació amb l'esquema de representacions i percepcions locals (Brihuega) al voltant dels Hare Krisna, així com amb la dinàmica interactiva i adaptativa intercomunitària. A través de les dades obtingudes, hom ha intentat anar configurant de manera compacta l'etnografia de la comunitat Hare Krisna Nueva Vrajamandala i, progressivament, posar a prova tant els pressupòsits corresponents als dos primers apartats esmentats com la hipòtesi causal (no coercitiva) de conversió al moviment Hare Krisna associada a aquest tercer.

Sobre aquestes bases, finalment, la part teòrica i l'empírica de la recerca s'han teixit i articulats al voltant de l'anàlisi d'un procés reflexiu recollit en *tres hipòtesis principals*: la primera i més general se situa en l'àmbit dels processos i de la gestió de la legitimació social (Berger i

Luckmann, 1988; orig.: 1966) i planteja el problema de la construcció d'una determinada imatge social (negativa) sobre determinats grups religiosos (minoritaris), entre els quals, com a cas empíric de l'estudi, el moviment Hare Krisna. Pressuposa, doncs, que *sobre aquestes minories religioses (anomenades parcialment i indistintament sectes) s'apliquen selectivament "etiquetes" estigmatitzadores i desacreditadores amb una funció fonamentalment d'exclusió i control social, en el rerefons de la qual s'amaguen factors de conflicte socioinstitucional vinculats sobretot amb la coincidència d'àmbits de competència i amb el manteniment dels valors tradicionals*. La segona, partint de la incògnita que s'ha de revelar sobre les característiques organitzatives i operatives del moviment Hare Krisna, té com a fonaments teòrics els processos d'institucionalització per "rutinització del carisma" (Weber, 1968; 1979...) i el possible (que no necessari) cicle adaptatiu del sectarisme envers el denominacionalisme (Niebhur, 1929; Pope, 1942; Yinger, 1946; Wilson, 1959...). I en aquest marc, pressuposa *la influència de principis de consens i mecanismes de control socials externs al grup que modifiquen la seva trajectòria d'acomodament a la societat secular en l'espai i el temps, tant des d'un punt de vista diacrònic com sincrònic*. Finalment, la tercera qüestiona els plantejaments del discurs dominant (medicalista i criminalitzador) sobre la "desviació religiosa" i la conversió a les sectes, articulats a l'entorn de criteris de violència psíquica, privació de la llibertat individual i gènesi de trastorns patològics en la personalitat, i, per al cas concret de Hare Krisna, pressuposa *un model de conversió voluntari, actiu i evolutiu* (Lofland, 1977; Lofland i Skonovd, 1983; Hardin, 1983...) *per contrast al model de persuasió coercitiva o "rentat de cervell"*.

Aquestes tres hipòtesis generals inclouen, alhora, tres subdivisions hipotètiques successives ja molt més precises i afinades, que quedarien enunciades de la forma següent:

(1) Durant la primera dècada d'existència del moviment Hare Krisna a la Península, l'estructura organitzativa del grup i determinades actituds públiques dels seus membres, contribueix a l'alimentació i a la posterior solidificació del discurs i les imatges antisecta. Aquest discurs i aquestes imatges, que es construeixen socialment basant-se en factors de poder i d'interès, si bé han condicionat relativament l'evolució del moviment quant a processos adaptatius, no han alterat substancialment els seus principis ideològics i la seva cosmovisió.

(2.1) El moviment Hare Krisna a Espanya ha experimentat una evolució religiosa des del sectarisme al denominacionalisme en el sentit més general de procés d'adaptació a l'entorn i als

processos de canvi històric i social. Però el caràcter alternatiu i l'estructura ideològica el distancien eventualment de l'acceptació de la societat secular i de les institucions establertes.

(2.2) L'aproximació general del moviment Hare Krisna a la societat secular hi ha potenciat l'inclusivisme selectiu en la incorporació de nous membres i l'adopció de noves formes de reclutament. No obstant això, també ha detonat un cert dissens intern a l'entorn de les contradiccions ideològiques i pràctiques que suposa el contacte regular amb l'antagònica "societat materialista". Això fa que la major o menor solució adaptativa quedi a criteri personal i que, institucionalment, es mantingui en bona mesura la impermeabilitat simbòlica i ideològica respecte a les influències exteriors.

(3.1) La conversió al moviment Hare Krisna és voluntària, arrela en una prèvia recerca ontològica i de significats existencials, es basa en la identificació i l'aprenentatge de rol, significa l'adquisició d'una nova identitat que parteix d'una transformació de la consciència i implica una elevació d'estatus la progressió de la qual està directament vinculada a la interiorització d'indicadors de prestigi i autoritat, a la superació de diferents estadis iniciàtics, al manteniment de l'estructura de plausibilitat i del compromís i a la consolidació espiritual, ideològica i intel·lectual.

(3.2) La socialització religiosa del grup implica una resocialització cultural global que es construeix d'acord amb una dicotomia estructural (materialisme vs espiritualisme) i amb els seus paràmetres simbólicoconceptuals subjacents, els quals configuren la subsegüent estructura ideològica interioritzada durant el procés d'adoctrinament i iniciació i són invariablement racionalitzats i legitimats des del dogma. La culminació d'aquest procés de resocialització produeix una simbiosi individu-comunitat-associació que assegura l'adhesió dels membres i limita les possibilitats de defecció fusionant en les representacions col·lectives l'estatus, els vincles comunitaris i la missió institucional transcendental.

Fet aquest enquadrament estratègic i hipotètic preliminar, entrem ara en el capítol estrictament metodològic associat a la pràctica etnogràfica.

Des d'un primer moment, la *metodologia de la investigació* ha tingut com a pilars de suport les dues estratègies fonamentals d'obtenció d'informació en antropologia: l'*observació participant* i les *entrevistes en profunditat*. Per tal d'obtenir-ne el màxim rendiment tenint en compte el temps disponible per dur a terme el treball de camp (invariablement supeditat al factor

econòmic), ambdues tècniques s'han emprat d'una manera força metòdica i intensiva. Això ha implicat, d'una banda, determinats processos de selecció i seqüenciació de les unitats d'observació i dels espais de participació i, d'una altra, una considerable sistematització de les entrevistes, que s'han adreçat principalment als àmbits biogràfic, institucional i local.

L'ús de les entrevistes en profunditat i de l'observació participant s'ha combinat amb la recopilació sistemàtica de material bibliogràfic i documental sobre la comarca (Alcàrria) i la localitat (Brihuega) on està instal·lada la comunitat Hare Krisna en qüestió. I això, amb l'objectiu primordial d'enquadrar l'àrea específica de recerca i contextualitzar les dades qualitatives al voltant dels significats locals sobre l'objecte d'estudi. Cal afegir, a més, que en el projecte de partida s'assenyalava com una de les línies empíriques principals la realització *in situ* d'un procés cíclic de descripció etnogràfica i d'anàlisi teòrica. A tal efecte, es va pensar en la utilitat de l'ordinador per catalogar i controlar millor la informació que s'anava incorporant. Però, finalment, les variacions d'intensitat elèctrica a la comunitat (que la deixaven bona part de la jornada a les fosques) i l'ocupació de la major part del dia en una acurada i intensa descripció etnogràfica van relegar les reflexions interpretatives als intervals fora del terreny i als períodes posteriors a les dues fases de treball de camp.

Els materials obtinguts han estat buidats i classificats de forma gradual dins una base de dades estructurada en cinc grans blocs l'esquema intern dels quals fou dissenyat amb antelació al treball de camp partint dels objectius principals de la investigació. Aquests blocs es titularen de la manera següent: *etnografia, etnologia, biografies, context i marc teòric*. Els tres primers han agrupat les dades corresponents al treball de camp pròpiament dit, mentre que els altres dos tenen a veure amb el cos teòric de l'estudi, tant pel que fa al bastiment general com a la història i sistema de creences del moviment Hare Krisna. Però vegem tot seguit la seva disposició interna com a matrius o bancs d'informació.

El bloc d'etnografia, destinat a l'emmagatzematge proporcionat de dades sobre la comunitat Nueva Vrajamandala i el seu entorn, es dissenyà amb els següents capítols i subcapítols²⁵: contextualització local; estructura física (espai i temps); demografia; economia

²⁵ Referències importants per a l'organització d'aquest apartat foren Murdock i altres (1966) i Maestre (1990), i en un àmbit més pràctic durant el treball de camp: Cresswell i Godelier (1981).

(valors socioeconòmics generals, unitats econòmiques bàsiques, disponibilitat, utilització i gestió dels recursos, treballs o serveis a la comunitat i per a la comunitat, economia pública, influències econòmiques extracomunitàries); organització social interna (relacions de gènere, unitats familiars, parentiu, estratificació social general, organització comunitària i sistema d'autoritat, relacions institucionals extracomunitàries, processos salut malaltia, higiene i alimentació); incorporació de membres (característiques personals, arribada, adoctrinament i iniciació); sistemes de comunicació i socialització (comunicació, expressió, conceptes i significats; socialització i reproducció social); idees sobre l'home i el món; organització i pràctica religiosa; i imatge social. Cal aclarir abans de continuar que aquesta estructuració preliminar fou concebuda com a pauta orientativa dels camps d'investigació fonamentals a recórrer i dels aspectes indispensables a analitzar tenint en compte la limitació temporal del treball de camp, mai com a una cotilla restrictiva o predeterminant dels materials a recollir. Així doncs, havia d'ésser el propi flux natural de dades el que gradualment anés farcint i dilatant l'estructura; una estructura, d'altra banda, prou àmplia en els diferents apartats com per donar cabuda a matèries addicionals o complementàries. Tot seguit es detallen els temes principals a tractar en cadascun d'aquests apartats.

Amb la secció de contextualització local s'han volgut reunir dades genèriques relatives a història, societat, cultura i religió de la vila de Brihuega, a representacions col·lectives a l'entorn de la seva veïna comunitat Hare Krisna, al grau d'intervenció institucional o dels "poders locals" des que s'implantà, i a les imatges i significats d'altres comunitats religioses de la localitat sobre el moviment.

L'estructura física ha inclòs els límits i la distribució espacial i ecològica de Nueva Vrajamandala així com els seus fonaments històrics, geogràfics, econòmics i socials i els processos de canvi social i institucional que ha experimentat al llarg del temps.

El bloc demogràfic ha copsat bàsicament la composició i la distribució de la comunitat segons sexe i edat, l'evolució quant a membres compromesos i les característiques i fluctuacions de les seves pautes de mobilitat.

Al capítol d'economia distingíem: a) Estructura socioeconòmica general, incloent-hi el conjunt d'idees, preferències i expectatives financeres, el model econòmic principal i les estratègies per a l'obtenció i maximització de recursos, el valor i la inversió de l'economia, i

l'austeritat i l'entrega de bens a la comunitat, entre d'altres temes; b) Unitats econòmiques bàsiques, atenent sobretot al paper d'individus, famílies i grups de parentiu, a les relacions i articulacions entre aitals unitats, i a les implicacions socials del grup a través del factor econòmic; c) Disponibilitat, utilització i gestió dels recursos, que tindria en compte origen i nivells d'ingressos, pautes de consum, sistema de propietat, explotació de recursos naturals, obtenció d'aliments, administració, relacions d'intercanvi, compra venda, producció i distribució, etc.; d) Treball o serveis a la comunitat i per a la comunitat, com a subapartat referent a ocupacions diverses, temps d'oci, valoració de coneixements i habilitats, feines segons sexe i edat, estabilitat i variacions en les tasques fetes, nivells d'especialització, ús de maquinària i estris de treball, manufactures, artesanía, etc.; e) Economia pública, que comprendria: venda de literatura o productes propis, establiments comercials i serveis al públic, propietat i control dels capitals obtinguts, etc., i f) Per últim, la secció d'influències econòmiques extracomunitàries tindria a veure bàsicament amb els ingressos provinents d'altres persones o institucions i les donacions, així com amb les compres o inversions realitzades fora de la comunitat.

El d'organització social interna comprenia: a) Relacions de gènere, que havia de considerar: ritual, forma i tipus d'unions, celibat, festeig i matrimoni, concepcions i regulacions del casament, modificacions i evolució dels vincles matrimonials, vida sexual, etc.; b) Unitats familiars i parentiu, fent referència a tipus d'unitat familiar, composició dels grups domèstics, estatus dels membres de la família, rols i relacions, períodes d'infància, adolescència, edat adulta i ancianitat, cerimònies i ritus de pas, terminologia de parentiu, llaços familiars i xarxes socials, etc.; c) Estratificació social general, que incloïa l'estructura jeràrquica segons criteris d'estat socioespiritual o rang, l'estatus diferencial dels gèneres, l'estructura de poder i direcció, etc.; d) L'organització comunitària i sistema d'autoritat tenia en compte pautes de lideratge, mecanismes de control social, consells, organismes de decisió i resolució de conflictes interns, etc. e) Relacions institucionals extracomunitàries, que estudiaven el grau d'implicació i participació social, els contactes locals, l'educació dels infants a l'escola pública, les relacions amb altres col·lectius religiosos o afins, etc., i f) Processos salut malaltia, higiene i alimentació, com a subapartat relatiu a concepcions i actituds respecte a la salut i la malaltia, sistema de medicina ideal, accés als serveis assistencials públics i privats, la mort i els funerals, costums higièncs i alimentaris, períodes de dejuni, etc.

El punt sobre incorporació de membres, en els dos subapartats (característiques personals; arribada, adoctrinament i iniciació) estudiava principalment: el perfil humà que s'acosta al grup, les vies principals d'accés, les trajectòries biogràfiques generals dels seus adherents, els processos de conversió i integració comunitària, els mecanismes d'adoctrinament i formació ideològica, i els ritus iniciàtics o de transició.

L'apartat dedicat a sistemes de comunicació i socialització es desglossava en: a) Comunicació, expressió, conceptes i significats, que incloïa pautes lingüístiques, conceptes i llenguatge especialitzat, períodes festius, conducta expressiva en general, manifestacions rituals, l'accés al públic a través de la prèdica, etc., i b) Socialització i reproducció social, que considerava sobretot l'atenció i criança dels infants, la inculcació de valors, la transmissió de normes socials, creences i habilitats, i el sistema educatiu.

Els tres apartats finals, idees sobre l'home i el món, organització i pràctica religiosa i imatge social, com que eren molt més amplis i abastaven una gran diversitat temàtica, no disposaven d'un esquema intern per a la classificació de les dades i foren pensats per incloure-hi informacions específiques escaients i també d'altres més genèriques o complementàries. El primer contenia com a temes principals: ethos i visió del món, concepcions a l'entorn dels mons socials extracomunitaris i pautes ideològiques i de coneixement. El segon: sistema teològic o de fe, sentiments i creences vinculats amb les entitats i forces religioses en general, cosmologia, rituals i deïtats, i objectes i llocs sagrats. Per últim, l'apartat dedicat a imatge social s'ocupava de les representacions locals al voltant de la qüestió sectes i sobre Hare Krisna en particular, i de la projecció d'imatges i estereotips des dels mitjans de comunicació social.

L'estructuració del bloc etnologia és paral·lela a l'anterior pel que fa als grans capítols organitzatius (contextualització local, estructura física, demografia, economia, organització social interna, incorporació de membres, sistemes de comunicació i socialització, idees sobre l'home i el món, organització i pràctica religiosa, i imatge social), en cadascun dels quals, prescindint de l'esquema matriu, s'hi han anat introduint correlativament a les dades i conjunts temàtics del bloc d'etnografia les diferents interpretacions o intel·leccions teòriques.

El bloc biografies ha agrupat les històries de vida obtingudes a través de les entrevistes en profunditat d'orientació biogràfica fetes a la majoria de membres de la comunitat, les quals,

com veurem més endavant, han estat fragmentades segons tres períodes d'edat (infantesa, adolescència/joventut i edat adulta), el lapse transitori o liminal entre el món secular i la incorporació definitiva al grup, i el temps de permanència en qualitat de membre compromès. L'objectiu principal d'aquesta compartició era facilitar l'observació posterior d'analogies o recurrències entre els diferents relats biogràfics tenint en compte la periodicitat cronològica dels fets i les situacions viscudes.

El quart bloc, de context, es dividí en dos grans apartats, l'un referent a història i tradició religiosa del moviment Hare Krisna i l'altre, als fonaments doctrinals del seu sistema de creences. El primer ha representat, d'una banda, l'exploració de les arrels originals i de l'evolució històrica del corrent filosoficoespiritual on el grup s'inscriu fins al moment de la implantació i expansió a Occident, i, d'una altra, l'anàlisi de l'estructura organitzativa general d'ISKCON pel que fa a disposició estamental, organismes de direcció i decisió i articulacions organitzatives i institucionals. Mentrestant, l'apartat dedicat a doctrina ha tractat de reunir el conjunt filosòfic i teològic essencial de la Consciència de Krisna en el context de la tradició religiosa a la qual pertany.

Per acabar, el bloc de marc teòric constava també inicialment de diferents apartats a través dels quals es volien abastar els àmbits d'estudi i els nivells d'aprofundiment epistemològic emergents del projecte d'investigació. Aquests apartats eren els següents: a) Reacció i control social, relatiu a la construcció del discurs dominant sobre el sectarisme, a la difusió i impregnació pública d'unes imatges determinades a l'entorn de les sectes i els sectaris, i a la pressió dels mecanismes de control social pel que fa a condicionar el desenvolupament dels grups religiosos minoritaris dins el grup general; b) Desviació i marginació, el qual, partint de l'estigmatització de les sectes i dels seus adherents i de les trajectòries biogràfiques dels membres Hare Krisna, tenia com a eix d'anàlisi l'estudi de l'etiologia profunda d'unes opcions personals concretes enfrontades a la pròpia cultura i a l'*establishment* dominant en la recerca d'un estil de vida alternatiu, així com també l'exploració del grau de marginació o exclusió social que aquesta elecció podia implicar; c) Comunitat, associació i institucions, apartat referent, d'una banda, als vincles de solidaritat interpersonal i al cicle d'integració comunitària sota una aspiració comuna i un mateix estatus general d'identificació i, d'una altra, als processos de socialització ideològica i religiosa en el si de l'estructura institucional i organitzativa d'ISKCON; d) La contracultura o període sociocultural de la dècada dels anys seixanta que neix a Amèrica del Nord com a reacció

a l'anomenat sistema tecnocràtic. La consideració d'aquest moment històric era rellevant en tant que representà l'esclat a Occident de diverses formes d'experiència misticoreligiosa d'arrel oriental i, en suma, l'emergència d'una ideologia de la consciència i l'humanisme que emmarcà la implantació i posterior evolució del moviment Hare Krisna, i e) Religió i sectarisme, on figuraven els següents camps d'estudi principals: la religió com a sistema cultural, les relacions entre esglésies establertes i grups religiosos minoritaris, els grups hegemònics com a estructures de poder i de control, canvi social i institucions tradicionals de socialització, el procés d'adaptació de les sectes, els moviments de transformació social, el relativisme de la noció de secta i els models de conversió religiosa.

Lògicament, aquests cinc apartats s'han reelaborat a mesura que avançava la recerca i progressava l'ordenació i la connexió de les dades, tot incorporant-hi temes nous o complementaris i polint els ja existents. Finalment, en correlació amb els objectius del treball i les hipòtesis plantejades, les dimensions d'anàlisi van quedar reorganitzades i subsumides en tres grans blocs, i foren aplicades de forma entrecreuada i ajustada a l'objecte d'estudi. Aquests blocs s'encapçalaren de la manera següent: a) *Marc general: religió i sectarisme*, incloent-hi com a temes bàsics: sectarisme i fonamentalisme religiós, institucions totals i voraces, el procés d'adaptació de les sectes, els grups de poder o d'interès i els processos de deslegitimació de les minories religioses, i els moviments de canvi social i transformació del món; b) *Marc immediat: les sectes com a problema social*, que tractava com a punts de contingut: representacions socials i sectarisme, etiquetatge, estigmatització i control social, estructura de poders i institucions tradicionals de socialització, i el dèficit social i la identitat, i c) *La comunitat: comunitat, associació, creences i membres compromesos*, on s'inserien aquests apartats principals: ordre i control institucional, estratègies adaptatives dels grups religiosos a l'entorn, comunitat existencial i normativa, comunitats utòpiques alternatives, el paper referencial i aglutinador de l'associació, la religió com a sistema simbòlic motivacional i d'integració, la religió com a sistema de satisfacció de necessitats socials, psicològiques i existencials, contracultura i gestació del moviment Hare Krisna a Occident, les fonts socials de reclutament, la funció terapèutica de la comunitat, l'estructura ideològica dicotòmica i d'oposició frontal als valors occidentals, i processos de socialització i construcció identitària: compromís i permanència. De l'aprofundiment d'aquests grans àmbits temàtics i dels seus derivats o subjacents havien d'emergir els fonaments teòrics d'aquesta investigació.

Heus ací, doncs, l'aparell tècnic i operatiu per a l'acumulació, classificació i cohesió de dades etnogràfiques i les bases d'enquadrament teòric de la recerca. D'ara en endavant ens ocuparem del desenvolupament metodològic específic de cadascun dels dos períodes de treball de camp, no sense abans aclarir el perquè del desigual espai que ací dediquem a un i altre. Hi ha dues raons fonamentals per fer-ho: en primer lloc, val a dir que el nivell d'estructuració i exhaustivitat analítica de cada període ha estat molt diferent, de manera que, si el primer implicà el recull del volum nuclear d'informació i una dedicació força intensiva i estreta, el segon fou pensat com el complement, és a dir, s'orientà sobretot a aprofundir-lo o arrodonir-lo en determinades àrees temàtiques; i en segon lloc, les aportacions teórico-metodològiques a l'entorn de l'accés empàtic en l'experiència de camp i la identitat adoptada de *conegut marginal* s'inclouen només al primer d'aquests moments, que és el que, en definitiva, marca la meua integració a la comunitat amb un paper específic i estableix la posició personal i empírica represa i conservada al llarg de la segona intervenció.

La primera fase etnogràfica a la comunitat Nueva Vrajamandala efectuada durant els mesos d'octubre-novembre de 1992 i gener-febrer de 1993, tingué, com s'ha dit més amunt, un caràcter discontinu o intermitent i significà la recollida del gruix de la informació de l'estudi mitjançant l'observació participant i les entrevistes en profunditat. A les pàgines que segueixen, s'exposa per separat l'aplicació sobre el terreny d'una i altra tècnica.

L'observació s'organitzà d'acord amb el cicle de vida comunitari i es caracteritzava per la intensitat analítica i la focalització selectiva dels espais i de les unitats d'estudi. Simultàniament a l'observació sistemàtica, s'ha procurat mantenir una participació tan continuada i estreta com ha estat possible, si bé també variable segons els llocs, les activitats i la rutina establerta. Per ser més precisos: ha estat generalitzada en el vessant extern de cerimònies i rituals, i se n'han exclòs les pràctiques que implicaven un alt grau de compromís devocional (associades al res i cant del mantra Hare Krisna fonamentalment) i aquelles restringides a determinats estatus religiosos (*brahmanes* o sacerdots), molt esporàdica en tasques agrícoles i ramaderes, i inhibida a la resta de serveis o treballs de la comunitat. D'altra banda, les entrevistes realitzades (unes més formals o estructurades que altres) han estat dels següents tipus: entrevistes en profunditat d'orientació biogràfica, entrevistes d'organització institucional i forma de vida, entrevistes sobre funcions o serveis comunitaris i entrevistes a líders de l'associació (*gurus* o *swamis*) i a novicis. Se'n realitzaren un total de trenta sis, en una o diverses sessions segons els casos, i van quedar

desglossades en aquesta proporció: divuit de biogràfiques, deu d'organització institucional i forma de vida, quatre de funcions o serveis comunitaris, dos a líders del moviment, una a un novici i una última a un membre compromès a partir d'un escrit seu.

Només arribar a Nueva Vrajamandala se m'acomodà a una de les habitacions habitualment destinades als *gurus* o alts càrrecs del moviment que visiten la granja de forma periòdica. Aquesta, si bé em mantenia distanciat de l'*ashrama* o dependències dels devots o novicis, molt més austeres, em permetia en compensació més independència i calma per treballar. A més, era àmplia i confortable i estava prou equipada com per facilitar-me l'organització dels materials.

El primer diari de camp fet a la comunitat té com a data el 19 d'octubre de 1992 i s'enceta al punt de les cinc de la tarda de la manera següent: "Ja estic instal·lat. El meu impuls inicial, ho reconec, ha estat afagar-ho tot i tornar marxar. Ara, ja em noto una mica més tranquil". Certament, he de reconèixer que durant aquelles primeres hores m'envaï una forta sensació de solitud i de desubicació: mai no havia tingut res a veure amb l'austeritat monàstica que m'envoltava i el futur se'm presentava força incert. A hores d'ara es pot dir que no feien més que cimejar alguns desequilibris bastant corrents a la pràctica etnogràfica en un context desconegut i diferencial. García Ferrando i Sanmartín s'hi refereixen de manera ben precisa:

El mismo equilibrio psíquico del investigador va a ser sometido a prueba. El contraste de costumbres, la incomunicación inicial, la soledad, la lentitud con que progresa la investigación a pesar de la intensidad del trabajo, la fatiga mental, etc, todo ello contribuye a crear ansiedad, a provocar tensiones emocionales y desaliento, más frecuentes entre quienes no han recibido suficiente preparación previa a la observación o plantean ésta principalmente en aras a la rigurosa medición y cuantificación de variables (1989:130).

I remarquen la importància del fet que l'investigador es posi en sintonia amb l'objecte d'estudi i la pròpia investigació tot cercant el *to espiritual* adequat:

Dado que el observador cuenta consigo mismo como primer instrumento, su ecuación personal es una pieza clave que debe conocer, cuidar, utilizar y controlar (*op. cit.*, 131).

Des d'un bon començament, vaig mantenir una interacció força oberta amb la majoria de membres de la comunitat, i els explicava lleugerament l'objectiu de la meua presència a mesura que els coneixia i memoritzava els seus complicats noms d'iniciats. Els primers dies van representar per a mi un aprenentatge discret de com actuar en els diferents escenaris i en les

diverses situacions que s'anaven presentant. En aquesta línia de prudència, vaig evitar al màxim qualsevol acció que pogués resultar excessivament intrusiva, inclosa la presa de notes durant l'observació participant.

No obstant això, ben aviat es detectà que els actors no solament no se sentien inhibits per la meua activitat investigadora sinó que m'estimulaven a una immersió i participació majors i afavorien d'aquesta manera la meua integració en el si de la comunitat. Això em féu adoptar en poc temps una actitud menys cohibida i més expansiva, que a efectes pràctics es traduí sobretot en el fet de dur sempre amb mi els blocs de notes i la gravadora, i en prendre sistemàticament notes dins o fora del temple, mentre conversava o feia observacions. Així, la meua relació amb els Hare Krisna es va anar fent cada cop més intensa i franca i no vaig tardar massa temps a establir amistat amb la totalitat dels membres permanents de Nueva Vrajamandala. A partir d'aquesta relació harmònica, vaig fer altres noves coneixences, moltes de les quals, tot sigui dit de passada, van produir-se també gràcies al fet d'acompanyar els devots a Brihuega amb el meu cotxe quan aquests en tenien necessitat i no disposaven de mitjà de transport.

Però, en aquest marc favorable, la situació tensional producte d'aquella sensació inicial de desubicació va créixer de forma progressiva atesa la meua manifesta incapacitat d'adaptació al cicle vital de la comunitat. Inicialment, vaig intentar una immersió plena en la quotidianitat Hare Krisna pel que fa a horari comunitari i alimentació, enmig d'una austeritat que prescindia obertament de comoditats tan convencionals com poden ser l'aigua calenta o la llum elèctrica i que no enyorava el més mínim determinades activitats informals o lúdiques, la televisió o la premsa, per citar-ne només alguns exemples. Però aquesta immersió no es va perllongar més enllà de les tres primeres setmanes de treball de camp, ja que, contràriament als meus desitjos, no em fou possible integrar en una dinàmica única el procés d'investigació i l'habitució (biosocial i psicosocial) a les rutines comunitàries.

L'observació i la participació sistemàtica, la presa intensiva de notes, l'inici de relacions i entrevistes personals, el desconeixement de com havia d'actuar en algunes circumstàncies, més d'una inacabable estona sense saber què fer o on anar, l'ambivalència psíquica entre la convivència estreta i el manteniment del rol marginal... i tot plegat, sumat al canvi bruscat d'horari de descans, que va fer disminuir el temps i la qualitat del meu repòs, la modificació dràstica de la dieta, tant pel que fa a productes, condimentació i quantitat com a distribució horària, i

l'alteració de pautes interactives i comunicatives i d'univers simbòlic en general, agreujaren aquella primària sensació d'ansietat, i m'abocaren finalment a la suspensió temporal del treball de camp. A més, encara podríem afegir que, al marge de la dificultat intrínseca d'acostumar-me a unes condicions alienes amb escreix, el rerefons d'aital habituació era involuntari, és a dir, partia de la *necessitat puntual d'investigar* i no pas de la motivació i l'entusiasme religiós que impulsa els membres de la comunitat. Ras i curt: malgrat que jo intentava *fer com ells*, en realitat, *ni era com ells ni pretenia ser-ho*. En aquest sentit, una hipotètica adaptació completa en el marc només sembla viable deixant de banda qualsevol distinció prèvia de rol i partint d'una integració plena i decidida en els ritmes comunitaris i llurs pràctiques espirituals. El paper diferencial adoptat en relació amb els *altres*, tot i ser pre-concebut com *tan proper i natural com sigui possible*, no deixava de ser *intrínsecament marginal i transitori* i, per tant, tenia també la seva efectivitat limitada a una adaptació marginal i transitòria.

L'abundància i la minuciositat de notes inicials obeí, com és lògic, al caràcter sorprenent de les múltiples novetats i a la contínua aparició de noves variables sobre el terreny. A més a més, era ben conscient que bona part de la informació recollida al principi, en alguns casos aparentment trivial, podia resultar de molta utilitat en etapes posteriors de la investigació pel que fa a suggerir nous vectors de treball o a contribuir a l'exploració de les dimensions cognitives i simbòliques de la perspectiva *emic*. Els ítems d'informació començaren a classificar-se en quaderns independents que distingien els diaris de camp, on s'especificaven de forma entrecreuada fets objectius, impressions subjectives i experiències personals; un diari de temes d'entrevista no biogràfica que detallava l'informant, la data de realització i les preguntes o aspectes tractats; un registre fotogràfic amb instantànies d'interiors i exteriors dels edificis, cerimonial i rituals, tasques agrícoles i ramaderes, zones ecològiques de la comunitat i del *harinama* dels devots a Madrid (activitat espiritual que implica el cant i ball del mantra Hare Krisna en públic)²⁶; l'ordenació temàtica de gravacions, el control de la mobilitat dels residents a la comunitat i d'entrades i sortides d'altres persones, i, per últim, les notes puntuals sobre qüestions pròpies de la imminència quotidiana que calia recordar. També s'elaboraren fitxes d'informants on s'anotà el nom, l'edat, l'estat socioespiritual, el càrrec i la funció a la comunitat així com el nombre i tipus d'entrevistes efectuades amb les observacions pertinents. S'inicià, a

²⁶ Aquest registre es completà amb un excel·lent reportatge fotogràfic sobre Hare Krisna fet l'hivern de 1992 per Quim Farrero, a qui he d'agrair ben sincerament que m'hagi facilitat els resultats del seu treball per a l'annex gràfic de l'estudi.

més, una catalogació molt elemental del fons bibliogràfic disponible a la biblioteca de la comunitat per a una possible consulta de textos doctrinals del moviment o de referències complementàries.

Aquests petits bancs de dades es van veure complementats pel disseny del plànol de la comunitat, on es van delimitar, convenientment numerades, les parcel·les d'ús agrícola i ramader i les diferents zones edificades²⁷. Tot amb l'objectiu de millorar l'orientació durant el procés d'observació participant, el coneixement de llocs públics i privats, i facilitar la realització de les fotografies sobre zones ecològiques. Altres materials addicionals emprats durant aquesta primera fase de treball de camp foren: els estatuts de la associació, el temari teòric del curs d'iniciació al *bhakti-ioga* (ioga de la devoció i amor a la deïtat), un plànol de Brihuega i alguns mapes de la comarca i, en un estadi més avançat de la recerca, un conjunt de redaccions d'alumnes de l'escola local sobre els Hare Krisna que ens havien de servir posteriorment en l'anàlisi de les imatges de la vila al voltant del grup.

En definitiva, el primer mes de treball de camp havia estat quantitativament i qualitativament força fructífer mercès a la facilitat d'accés als escenaris, a la cooperació de tots els membres de la comunitat i a l'intens ritme de treball. Però l'esmentada manca d'adaptació a l'alteració radical del cicle horari i dietètic, que em provocà un excès de nerviosisme i fins i tot algunes reaccions producte de la suggestió, va fer que ben aviat em plantegés un canvi de rumb que implicava l'abandó temporal de la comunitat i l'establiment d'algunes modificacions en el pla metodològic. Lògicament, m'inquietava el fet que aquesta deserció sobtada els motius reals de la qual no van ser explicitats als interns pogués neutralitzar o alterar la bona relació aconseguida, i que la reacció general a la meua tornada a la comunitat fos d'estranyesa o de desconfiança. Però el cert és que no va ser així i, pel contrari, vaig ser rebut de nou com si mai no hagués passat res. Era una bona primera lliçó d'amistat que es mantindria al llarg de tot l'estudi; si bé a aquesta actitud també hi contribuí en bona part el constant flux d'entrades i sortides que hi ha a Nueva Vrajamandala, la qual cosa fa bastant natural la mobilitat individual puntual o periòdica.

²⁷ Més endavant s'aconseguí un plànol original, que fou utilitzat durant el reconeixement físic de la finca i a les entrevistes sobre agricultura i ramaderia.

Així doncs, durant el lapse fora de la granja, el mes de desembre de 1992, vaig tenir temps de reflexionar sobre l'experiència viscuda i vaig concloure que sobretot em calia més assossec, més precisió analítica i interrompre de forma intermitent les estades al camp per reprendre després l'estudi amb més energia i fermesa. Em serví també per començar a elaborar un dossier de primeres interpretacions, que s'afinaven i es completaven en els períodes fora del camp i cercaven la sistematització i l'anàlisi en profunditat de les informacions obtingudes. D'aquesta manera, els materials recollits es traduïen progressivament en un espectre temàtic concret del qual emergien els primers constructes teòrics. I mentrestant, un segon dossier anava articulant les notes disperses dels diaris de camp relatives a processos i accions simbolicorituals i categories *emic*, encaixant-les en el seu context de significació i definint-les segons eren utilitzades pels informants. Tot plegat confirmava que la pausa posterior al treball de camp:

[...] permite aclarar las ideas y revisar y analizar los datos, establecer prioridades, desarrollar tácticas y estrategias de campo, y decidir si se pasa a otras áreas o escenarios. Una tregua en la observación intensiva que la investigación requiere también proporciona descanso y la resistencia necesaria para continuar el estudio (Tylor i Bodgan, *op. cit.*, 90).

En aquesta línia, el retorn a *Nueva Vrajamandala* significà una alteració sensible en l'ús que fins aleshores havia fet de l'observació participant, tornant-la més serena, estructurada i comprimida, i dirigint-la cap a una major selecció i focalització analítica de les unitats i els escenaris. Val a dir que a l'eficàcia d'aquest nou procediment hi contribuí en gran manera l'organització rutinària de la vida comunitària (sistematitzada segons el programa espiritual al temple i els serveis particulars) tant pel que fa a accés a persones i a àmbits com a definició d'interval·ls i graus d'intervenció. Així doncs, vaig procurar que la pràctica etnogràfica, en lloc de ser tan intensiva i extensiva, se cenyís molt més a la pauta horària del temple i a moments i espais concrets, i vaig deixar altres moments i altres espais per al domini privat. La variació més significativa en aquest sentit afectà l'observació participant entre les quatre i les set de la matinada, la qual es premsà al detall durant una setmana per posposar després aquest període ritual a intervencions ocasionals. D'altra banda, en relació amb el règim dietètic, vaig continuar respectant l'horari de menjar establert, per bé que em vaig decantar per una major selecció dels aliments i per alternar el cobert lacto-vegetarià de la comunitat amb els àpats a Brihuega.

Aquests retocs metodològics i els motius principals foren comentats amb sinceritat al president de la comunitat. I val a dir que en cap cas es contrariaren les decisions preses, encara que, per exemple, l'opció alimentària impliqués el consum de productes radicalment intolerats

pels membres de Hare Krisna. Tot i així, en relació amb aquestes sensibles alteracions pràctiques, no deixava de preocupar-me el fet que una menor implicació interacció i, en especial, el contacte periòdic o puntual amb l'exterior i llurs pautes de vida poguessin alterar de manera significativa l'actitud de la comunitat respecte a mi, i fes descendre l'alt nivell d'acceptació que fins aleshores m'havia demostrat. Però en adonar-me als pocs dies que sortosament això no es produïa i que la dinàmica de treball no sols no perdia la tonalitat favorable sinó que la millorava quant a resultats, vaig decidir no fer-me enrere i seguir amb el nou procediment fins a la fi del treball de camp.

L'anàlisi posterior em féu deduir que aquesta actitud tolerant (o més aviat indiferent) dels Hare Krisna envers el meu comportament estava relacionada directament amb la idiosincràsia i amb el sistema de significats del grup i que, en aquest context, responia a factors com l'hospitalitat i condescendència característica dels seus membres, el clima predominant de respecte mutu, el relatiu individualisme existent en el si de la comunitat, el tarannà general de desinterès per tot allò que no té a veure amb l'absorció i el cultiu espiritual, el concepte *emic* segons el qual el sentiment religiós sorgeix de manera natural i no forçada com a producte de la rendició amorosa i incondicional a Krisna (relativa al *bhakti* o devoció), i està en bona mesura determinat per una constitució personal adquirida (relativa al *karma* o activitat), la convicció del benefici intrínsec que suposa la convivència amb devots de Krisna independentment d'una major o menor definició de compromís i, en definitiva, la creença que *voler ser devot* és condició *sine qua non* per *viure com un devot* i seguir l'austeritat d'un programa espiritual que només la persona convençuda i sincera és capaç d'acomplir. Des d'aquesta perspectiva, per tant, la meua incapacitat d'adaptació al cicle vital de la comunitat no havia estat cap novetat i no feia més que reafirmar l'estatus distintiu del membre compromès respecte del marginal o dels exteriors.

D'altra banda, si hom feia la vista enrere, es podia haver esperat ja d'entrada que la deteriorada imatge pública del grup resultés un factor limitant pel que fa a l'acceptació d'un investigador observador en el si de la comunitat; i és que, de fet, en aquell moment ningú no podia assegurar que els meus informes no contribuïrien a l'agreujament de les percepcions generals de descrèdit. I més si es tenien en compte les desafortunades experiències del grup amb la política de portes obertes al periodisme. Però sortosament aquest no fou el cas. Així, a pesar de l'apatia general dels Hare Krisna per qualsevol treball científic "materialista" (o sense orientació espiritual), l'empresa de fer un estudi de la comunitat sota premisses de convivència

estreta i objectivitat els despertà una immediata curiositat i simpatia que no tardà a traduir-se en absoluta cooperació. També val a dir que per a molts devots, si no per a la majoria, aquesta determinació no era gens fortuïta, ans responia a una previsió irreductible: fent-nos ressò de dues expressions que els són molt pròpies, "nada sucede por casualidad" i invariablement "Krisna hace los arreglos" perquè qualsevol decisió individual es materialitzi d'una manera concreta i no pas d'una altra. A més a més, atenent a aquests significats, la meua era una situació força privilegiada i no exempta de bones expectatives. Dit d'una manera més precisa: malgrat que de fet *no era un més* a la comunitat *ni pretenia ser-ho*, res assegurava que en el futur no pogués canviar d'opinió. Al cap i a la fi, la decisió última sempre era personal i, des del punt de vista *emic*, jo era un *comembre actiu* amb possibilitats objectives de conversió. D'altra banda, per bé que em mantenia en un pla marginal i no cercava cap tipus de compromís, la mera associació amb els interns em conferia no sols un gran benefici espiritual sense necessitat de més implicacions sinó també un estatus temporal ben especial: *la qualitat simbòlica de devot*.

En resum, la presentació del mètode antropològic en la seva dimensió de recerca de coneixement a través de la cohabitació perllongada i partint dels significats de l'objecte d'estudi i el singular "atreviment" que suposava desafiar les percepcions generals sobre el grup i implicar-se sense més precaucions en una perillosa "secta destructiva", van ser factors vehiculants indirectes del procés d'acceptació. Des de la perspectiva interna, el simple fet de *ser allí* i participar de l'estil de vida de la comunitat evidenciava una predisposició de respecte i comprensió tan infreqüent com inspiradora de confiança.

Així, amb l'assenenament del treball de camp i la constant afabilitat i candidesa dels membres de la comunitat, els sentiments d'incomoditat inicials minvaren a poc a poc fins que van desaparèixer. Lluny de tota justícia, als moments de desànim és quan més importància solem atorgar a l'amistat. Però quan hom *no sap què fer ni on anar* i, en un exercici de relaxació o aleatorietat empírica, simplement decideix *sortir a veure què passa*, és una gran sort trobar-se sempre algú disposat a conversar que ens ajudi a recuperar l'impuls necessari per reprendre el treball amb noves idees o informacions. És cert que en el meu cas la interacció amb els interns es veia subtilment mediatitzada per la conservació d'un paper diferencial que em garantia *no ser ni esdevenir un parell* dels Hare Krisna. Ara bé, no crec que em calgui insistir massa en el fet que aquesta posició personal (i les consecucions o fracassos) és completament independent de l'ànim benintencionat que tothora van mantenir els devots respecte a mi, els quals em van fer

sentir sempre *com un més* entre ells i mai com un estrany. Com s'ha dit, producte d'aquesta bona relació amb els informants i d'aquella major sintonia personal amb la pràctica etnogràfica, es normalitzaren els ritmes de treball i es millorà el control dels resultats.

Per descomptat, doncs, que la relació empàtica amb els membres de la comunitat va facilitar més que no pas desvirtuar l'evolució de l'estudi. En aquest context positiu, el fet de rememorar el rol marginal en el decurs del treball de camp s'ha convertit en una tàctica d'autocontrol dirigida a reduir els riscos derivats de l'atracció a la solidaritat de grup i als consegüents compromisos morals. D'aquesta manera, el grau d'implicació a través de l'observació i la participació ha estat sotmès a certes acotacions empíriques derivades d'una base ètica i pràctica. En el primer sentit, aquestes acotacions partien del respecte envers l'experiència religiosa dels actors i van consistir a evitar els comportaments rituals que implicaven una profunda i sincera actitud religiosa, el seguiment del curs d'iniciació i la realització de tasques o serveis a la comunitat. Mentrestant, en el vessant pragmàtic, aquesta estratègia metodològica m'allunyava de l'inconvenient addicional que sempre representa un major compromís amb les pautes espirituals i normatives del grup quant a possibilitats de decisió i mobilitat al camp i, per tant, de diversificació de vies informatives o d'anàlisi. En aquesta línia, García Ferrando i Sanmartín, referint-se a l'investigador en el paper de *natiu marginal*, afirmen el següent:

Su distanciamiento respecto de los intereses de los actores le garantizan una libertad de movimientos que no se pueden permitir a sí mismos los propios actores. La actuación del investigador en el campo no puede fundarse tan sólo en la bondad de las relaciones que consigue establecer, sino también en una habil manipulación de sí mismo y de las situaciones, con el fin de asegurar una regularidad y amplitud de la interacción como fuente de información, produciendo así una pluralidad de plataformas para la observación (*op. cit.*, 134).

A més, aquesta marginalitat respecte dels actors no fa més que confirmar els diferents plànols cognoscitius i intencionals que *per se* ocupen investigador i investigats. Al cap i a la fi, la interacció entre ells pot ser *al més natural possible* però mai *totalment natural*, ja que la racionalització contínua d'actituds i de situacions al camp implica, per part del científic, una activitat psíquica paral·lela a la relació participativa que el situa invariablement a un altre nivell de reacció i interpretació. De la mateixa manera, aquest plànol diferent difícilment li permetrà experimentar o opinar allò que experimenten o opinen els que *són dins* i, com a *natiu*, han integrat els significats del marc al qual pertanyen. Això seria encara més patent als contextos religiosos, en què l'adhesió ferma i la fe esdevenen elements decisius. D'altra banda, el treball de camp fet entre els Hare Krisna em permet concloure que l'aprehensió dels significats

subjectius és també possible sense necessitat d'una *immersió plena en la situació natural* o en l'experiència religiosa dels devots. I que, en la majoria dels casos, és finalment la conservació d'una atmosfera (*natural*) de respecte i franquesa mútua la que governa la bona interacció i la qualitat del tracte.

Sembla prou evident que l'absència de qualsevol delimitació de rol preliminar entre investigador i investigats ha d'afavorir positivament la comunicació, i de ben segur també garantir un comprensió més profunda dels fenòmens a través de la vivència personal. A més a més, en el meu cas puc constatar que un cop és acceptada la presència i la intervenció de l'antropòleg, són els mateixos interns els que acostumen a recomanar-li que *experimenti al més a fons possible* la realitat que l'envolta o, si més no, *tracti de convertir-se un xic* si la seva aspiració és comprendre l'essència de les situacions i accions que observa. Ja fa bastants anys, defensant aquesta opció i referint-se críticament a la investigació qualitativa que no busca experimentar la realitat tal com els actors l'experimenten, Blumer (1969) deia el següent:

Tratar de aprehender el proceso interpretativo permaneciendo distanciado como un denominado observador "objetivo" y rechazando el rol de unidad actuante, equivale a arriesgarse al peor subjetivismo: en el proceso de interpretación, es probable que el observador objetivo llene con sus propias conjeturas lo que le falte en la aprehensión del proceso tal como él se da en la experiencia de la unidad actuante que lo emplea (Cf. Tylor i Bodgan, *op. cit.*, 20-21).

Però ací entenem que el risc esmentat per l'autor, per més que real, tan sols necessita una bona dosi d'honestedat i rigor de l'investigador per ser convenientment aplacat. A més a més, baldament es vulgui o no admetre, el subjectivisme és present en tota investigació qualitativa, ja sigui efectuada a través de la plena immersió o des de la distància i, com veurem a continuació en el cas d'un altre estudiós del moviment Hare Krisna, també és susceptible d'ocasionar forts problemes interpretatius si l'opció triada és la primera. D'altra banda, és a bastament conegut el fet que, com a contrapartida a l'aprehensió íntima dels significats *emic*, el principal inconvenient d'una immersió completa o semicompleta és el major perill de *perdre el nord* emocional i professional, si no *tornar-se natiu* o convertir-se -en el cas de l'estudi dels grups religiosos. Schwartz i Jacobs ens posen al corrent d'aquesta possibilitat:

Un problema básico al hacer investigación de observación participativa gira alrededor del delicado equilibrio que se supone necesita mantener el investigador entre 'participación' en la búsqueda del 'conocimiento de los miembros' (la necesidad de la perspectiva del que está dentro) y la amenaza de 'volverse nativo' (el peligro de que la participación 'excesiva' pueda hacer que el investigador pierda su orientación científica 'objetiva' y desapasionada) (*op. cit.*, 75).

Això no obstant, i en el nivell d'exigència precitat, ens cal acceptar tota crítica a la principal limitació de l'opció metodològica ací aplicada, que té a veure amb l'*aprehensió essencial* dels significats religiosos i culturals Hare Krisna i justament planteja el risc de conversió pròpia com una forma de posar a prova la mateixa hipòtesi de la conversió per un procés i voluntària per contrast al model de persuasió coercitiva i al rentat de cervell. I més encara, quan jo havia experimentat *subjectivament* certs graus d'ansietat i suggestió sovint assenyalats com a factors causals pels defensors d'aquest model. Només puc dir, si serveix de descàrrec, que era ben conscient d'aital limitació abans d'emprendre l'estudi, tant com ara ho sóc per creure que no cal justificar més l'alternativa empírica escollida un cop reconegudes les seves constriccions i busques per altres vies les consegüents compensacions analítiques. D'altra banda, un cop efectuades les oportunes reflexions personals i metodològiques sobre aquells graus d'ansietat i suggestió en el context en què es produïren, les interpretacions posteriors ens han mantingut en la posició segons la qual la vivència i la conversió religiosa a Hare Krisna respon a una causalitat social, cognitiva i emocional molt determinada, que inclouria, entre d'altres qüestions, una voluntat efectiva d'endinsar-se gradualment en el sistema teologicoideològic i practiconormatiu del moviment; una disposició, que es pot correspondre amb un estadi liminal previ a la incorporació al grup o bé amb una situació de creixent compromís, però difícilment amb el paper marginal sostingut d'un investigador social.

Les consideracions metodològiques del sociòleg d'E.B. Rochford (1985) a partir del seu estudi sobre el moviment Hare Krisna a Amèrica il·lustren força bé els conflictes personals, identitaris i científics derivats d'una forta implicació o participació excessiva. Uns conflictes que, segons l'autor, s'esdevenen encara més complexos i emocionals en deixar el camp i reprendre l'anàlisi teòrica de les dades; és aleshores quan la confusió generalitzada es tradueix en crisi interpretativa:

For several months after leaving the field, I struggled to find a way to write about ISKCON (1985:38).

Així mateix, després d'afegir que en tot moment ha cercat el respecte pel moviment Hare Krisna, sense per això deixar de banda la reflexió crítica, els interrogants de Rochford són prou eloqüents:

[...] by now I was unsure and confused about exactly what my true feelings toward ISKCON and Krishna Consciousness were. If I was a member with any conviction at all, shouldn't I be attending *arati* and other functions at the temple? Had I been lying to myself all this time? Had I really been sincere

about my interest in Krishna Consciousness, or had I simply tricked myself into believing that I was for the sake of the research? (*op. cit.*, 39).

I amb relació a les limitacions de l'enfocament que planteja la *immersió en la situació natural* amb l'objecte d'aprehendre els significats subjectius del món dels membres:

Field workers who embrace membership as a research strategy are forced to decide from what position they will gain an understanding of the events in a particular setting [...] Second, while field workers may seek to become members in good faith, it seems unlikely that they can ever become more than marginal members. The interests and concerns of field workers ultimately are not same as those of the people who are committed to the group [...] While I learned the religious practices of Krishna Consciousness and took part in the life of the ISKCON community, I nevertheless lacked the commitment that characterized other persons in the setting. Ultimately, I had come to study *their* world, even though I had become a member of it as a means to better understand it (*op. cit.*, 41-42).

Enfront d'això, l'aprehensió dels significats subjectius des d'una *proximitat distanciada* o *distància pròxima* es dona a un nivell quantitativament i qualitativament diferent. No obstant això, en la meua experiència, aquesta aprehensió podria equiparar-se a l'obtinguda mitjançant una immersió completa o semicompleta en riquesa etnogràfica i comprensió mercès a l'empatia aconseguida i a la metodització de les tècniques d'observació i participació: la penetració empàtica en el món dels actors hauria vehiculat la sinceritat dels investigats, la qual ha inclòs la revelació de vivències personals de vegades força íntimes i de les pròpies experiències místiques en el procés de conversió; la normalització metodològica, per la seva banda, el control de les dades i de les interpretacions de forma ajustada al ritme acumulatiu de la recerca. Schwartz i Jacobs, en relació amb alguns avantatges de l'investigador marginal que anomenen *incompetent conegut* afirmen:

Los que están dentro teorizarán para él, le enseñarán cosas y le dirán otras cosas que ellos no dirían entre sí. Por todas estas razones, es menos probable que el dé por supuesto el conocimiento de los miembros y así evite el problema de 'no ver el bosque por ver los árboles' [...] La persona que 'se vuelve nativa' sabe demasiado acerca de los fenómenos; da por supuestas tantas cosas, que ya no sabe que las sabe (*op. cit.*, 84, 82).

Fet i fet, tindríem que la identificació del científic social com a *natiu marginal* i *incompetent conegut* tendria a minimitzar ulteriors confusions i ambigüitats i, si més no, afavoriria la preservació de la neutralitat moral i de la vocació objectiva. De nou, les paraules dels autors citats fa un moment ens serveixen de resum i conclusió:

La medida en que alguien está comprometido en el estudio científico, opuesto a 'llegar a ser' el objeto de estudio, influirá en el grado en que está preparado para pretender 'participar' contra la amenaza de 'volverse nativo' en la búsqueda del conocimiento del miembro. Por otra parte, los que estan preocupados por la legitimación científica buscarán mantener una posición de 'hombre marginal',

participar (pero no demasiado) en tanto que se mantiene un cierto grado de objetividad (Schwartz i Jacobs, *op. cit.*, 75).

D'altra manera, de tot plegat no se n'ha de desprendre pas l'imperatiu d'una pràctica d'investigació constreta i rígida, ans oberta i flexible segons el desenvolupament de la recerca. En altres paraules, ací entenem que el fet conscient de resguardar i rememorar una determinada fórmula teoricometodològica adoptada amb antelació per no *perdre el nord* de l'estudi no significa haver de renunciar obligadament a qualsevol canvi operatiu segons siguin les oportunitats analítiques o els criteris d'eficàcia; tot el contrari: pensem que precisament la flexibilitat i la capacitat adaptativa són els trets que enriqueixen el procés cíclic de descripció etnogràfica i reflexió teòrica. Així doncs, ens sembla fonamental la definició d'un marc teoricometodològic sòlid, però també elàstic i ajustable a les circumstàncies, sabedors que, en última instància, són les respostes instantànies a les imminències del lliure decurs del treball de camp les que determinen bona part del seu èxit quant a vies d'anàlisi i estratègies a emprar.

Tornant a la pràctica etnogràfica i en relació amb l'accés empàtic, em cal remarcar la completa llibertat d'accés a persones, situacions i espais de què he disposat. Ja s'han apuntat anteriorment les úniques restriccions en aquest sentit, associades al vessant secret del culte o al caràcter altament sacre de determinades activitats; consegüentment, les àrees vetades han estat aquelles reservades a l'estatus de sacerdot o *brahmana* de la comunitat: l'altar i la cuina de les deïtats. Amb tot, se m'oferí la possibilitat d'un simulacre ritual fora d'aquests espais, cosa que vaig agrair però vaig refusar atesa la complexitat i molèstia que això representava. Així mateix, sempre em van facilitar les entrevistes amb els líders del moviment (*gurus* o *swamis*) que periodicament visiten Nueva Vrajamandala, comptant en tots els casos amb el suport voluntari de membres del grup pel que fa a traducció i interpretació quan l'idioma era un inconvenient. Vaig tenir també l'oportunitat de visitar en diverses ocasions els temples de Madrid i Barcelona (aquest últim amb més freqüència per la proximitat geogràfica a Tarragona) així com acompanyar els devots en el seu habitual *harinama* dels caps de setmana pels carrers de la capital d'Espanya, tot fent extensible la tasca etnogràfica a l'observació de les reaccions populars respecte dels Hare Krisna.

Finalment, a un àmbit més immediat o pràctic, he d'esmentar el lliure ús de la gravadora dins i fora del temple i durant les entrevistes personals i les classes de filosofia. El mateix puc dir de la càmera fotogràfica, que es va fer servir bàsicament durant els processos rituals i el

reconeixement geofísic de la comunitat. La no-disponibilitat d'equip de vídeo va ser l'únic factor que en va impedir la utilització en el decurs del treball de camp. Aquest recurs només s'ha emprat posteriorment, sense orientació analítica explícita, al tradicional *Ratha-yatra* del grup o festival dels carros. A més, també cal assenyalar que el desconeixement inicial de la resposta del grup respecte de l'ús de material tècnic o gràfic als espais religiosos o comunitaris ens va fer ser tan discrets com fos possible en aquest sentit, a fi d'evitar qualsevol perturbació de la vida del grup amb una intrusió excessiva. Tenint en compte la gran llibertat d'acció que sempre em van permetre, a hores d'ara puc qualificar de sobrereres moltes de les precaucions preses al principi del treball, en aquells moments producte de la desorientació general i l'escàs control de les situacions.

La permissibilitat dels Hare Krisna va arribar a tolerar-me sense cap reacció negativa discretes i esporàdiques escapades de la comunitat, les quals en realitat no representaven més que "escapades" o impulsos de retorn a un univers simbòlic amb què tenia més afinitat. Uns impulsos que, d'altra banda, van incloure alguns moments especialment delicats pel que fa a l'estabilitat de la meua ambivalència psíquica quan entrava en contacte amb alguns residents a la granja encara no compromesos (novicis) que responien més a patrons externs que no pas als característics de la persona plenament integrada a Hare Krisna i absorta en un estil de vida contemplatiu i monàstic. Amb relació amb això últim, i en un pla més teòric, potser és ben cert que tan sovint els mecanismes mentals de l'investigador qualitatiu s'acostumen a escoltar i interpretar els *altres* segons els seus paràmetres formatius com es desacostumen a reflexionar sobre els seus propis sentiments i respostes. Com diu un dels sociòlegs protagonistes de la novel·la d'Alison Lurie *Amigos imaginarios*:

El procedimiento de campo se basa en la premisa de que puedes hacer algo repetidas veces sin hacerlo realmente, sin que realmente cuente, porque 'sólo finges' ser miembro del grupo investigado. En apariencia, sobre todos los libros y artículos sobre representación de papeles, nos consideramos inmunes a nuestras propias leyes. También nos creemos eximidos de las normas al uso: cuando nos mezclamos en la vida de la gente, o no lo hacemos realmente, o de alguna manera no cuenta (1989:340).

I és que, efectivament, cal tenir molt en compte els sentiments propis i les respostes adaptatives imbricades en el decurs metodològic, puix, finalment, repercuteixen en l'anàlisi interpretativa de l'objecte d'estudi. En altres paraules: a banda de considerar els efectes de l'observació participant en el grup investigat, cal també reflexionar sobre els efectes d'aquest mètode en l'observador participant. Pel que fa al meu cas, ja s'ha esmentat la importància que

en aquest sentit tenia el fet de recordar el paper adoptat i de controlar la seva manipulació a les diverses situacions. No sempre sense dificultats, aquesta va ser la direcció presa a la pràctica.

Fins ara he fet un breu resum de l'aplicació i de l'organització sobre el terreny de l'observació participant i de l'ambient empàtic on es va desenvolupar. Tot seguit, passem a tractar l'arranjament de les entrevistes en profunditat, les quals, com es veurà, van ser més o menys estructurades o formals segons els casos i van oscil·lar entre les modalitats oberta, semidirigida i dirigida.

Pel que fa a les entrevistes biogràfiques, val a dir en primer lloc que no vaig seguir cap criteri de selecció dels informants, sinó que simplement vaig mirar d'accedir al major nombre de persones possible. Del conjunt final d'entrevistes, divuit, quinze s'efectuaren a membres masculins i tres a femenins. La patent desproporció, en aquest cas, estaria en relació indirecta amb el problema metodològic relatiu a les limitacions del sexe de l'observador participant en la investigació. I he dit indirecta perquè aitals limitacions, en la nostra experiència, respondrien menys a una manca de predisposició femenina al tracte que no pas a certs impediments pràctics derivats de la normativa institucional. En paraules més entenedores: l'accentuada delimitació física i simbòlica homes/dones en el si de la comunitat va fer que l'assiduïtat del meu contacte amb el sexe femení fos menor i, per tant, es debilités el grau de confiança adient per a una entrevista d'aquestes característiques. De tota manera, ben aviat ens vàrem adonar que les històries de vida de les noies entrevistades no diferien substancialment de les masculines i presentaven moltes recurrències de fons amb aquelles quant a trajectòria biogràfica i processos de conversió religiosa. Això, afegit a la riquesa de contingut que presentaven les entrevistes realitzades fins al moment, va deixar de banda el fet de cercar una major proporció per gènere. A més, els contactes amb les devotes incrementaren amb el pas del temps, la qual cosa ens facilità l'apropament qualitatiu a través d'espòràniques converses quotidianes.

Totes les entrevistes foren concertades amb uns dies d'antelació i en la majoria dels casos s'efectuaren a l'habitació que m'havia estat assignada; només ocasionalment es van dur a terme a l'*ashrama* dels propis devots, en altres dependències comunitàries o al pati exterior. Amb això hom pretenia assegurar una major qualitat de so i evitar possibles interferències que dificultessin més endavant el procés de transcripció. Cal dir també que en tot moment es garantí la privacitat i la confidencialitat als informants, per bé que, en general, aquest fou un aspecte al qual no

atribuïren massa importància²⁸. La durada mitjana de les entrevistes fou de dues hores trenta minuts aproximadament. Tres d'aquestes es van fer en sessions diferents i la resta en una única. A excepció d'una persona, la resta dels membres hi accediren sense problemes, i des d'ací només puc tenir paraules d'agraïment per la seva disposició i paciència. Tots els relats biogràfics van ser gravats i posteriorment classificats en dos grups atenent a certs ressorts distintius de les històries de vida.

L'estructura base de les sessions va ser la següent: una primera part consistia en la narració lliure de l'informant des dels anys d'infantesa fins al moment present. Aquesta fase inicial esdevenia el nucli de la sessió, ja que de la seva integritat en depenia el major o menor desenvolupament i grau de concreció de les dues posteriors. El referent teòric per a l'organització general fou la definició d'entrevista biogràfica donada per Pujadas:

[...] consiste en un diálogo abierto con pocas pautas, en el que la función básica del entrevistador es estimular al sujeto analizado para que proporcione respuestas claras, cronológicamente precisas, en las que se expliciten de la forma más amplia posible las referencias a terceras personas, a ambientes y lugares concretos en los que transcurren los distintos episodios biográficos (no hay que olvidar que cuanta mayor sea la precisión en estos detalles, más posibilidades tendremos, si lo deseamos, de validar objetivamente con otras fuentes las informaciones surgidas del relato biográfico) (1992:66-67).

Seguint aquesta pauta, vaig procurar no interrompre amb preguntes ni comentaris l'exposició de l'informant per no interferir-ne el ritme i l'obertura, per bé que puntualment fos necessària alguna breu matisació de precisió o de guia. En una segona part, vaig demanar a l'informant que tractés de delimitar els que, per a ell, podien haver estat diferents períodes de la seva vida i els moments de trànsit entre aquests. Finalment, vaig tractar de completar al màxim les etapes en particular i el conjunt biogràfic en general, bé a través de preguntes semidirigides o dirigides en uns casos, bé de comentaris genèrics en altres. Aital procés procurà ajustar-se simultàniament i seqüencialment als períodes d'infantesa, adolescència/joventut i edat adulta (per a cadascun dels quals s'establí, a efectes d'organització posterior del contingut, un interval d'edat aproximat) posant l'èmfasi també en el moment liminal previ a l'adhesió i en el temps de permanència i compromís dins el grup.

No caldria ni dir que cap entrevista de les efectuades va ser igual, car tampoc ho eren les situacions i les persones entrevistades. Així doncs, els tres passos esmentats, concebuts com

²⁸ D'acord amb aquest plantejament, tots els noms en sànscrit han estat canviats al text.

orientatius, es van utilitzar amb major o menor rigor segons el desenvolupament de cada entrevista i la informació qualitativa i quantitativa obtinguda. En idèntic sentit referencial s'ha d'entendre el guió que vaig elaborar per a les diferents etapes i amb el qual tractava de posar a prova l'hipotètic caràcter processual-causal dels processos de conversió a Hare Krisna. Tot seguit es detallen els cinc períodes en qüestió i alguns dels aspectes a considerar en cada un.

a) *Infantesa* (0-14): procés de socialització, àmbits formatius, ambient domèstic, religiositat familiar, nivell socioeconòmic del nucli, primeres tendències religioses o pseudoreligioses, relacions d'amistat, records positius i negatius, experiències impactants, primeres motivacions i perspectives, aptituds, actituds i habilitats, trets de caràcter, autopercepció, expectatives paternes, afectivitat i comunicació...

b) *Adolescència/joventut* (15-25): inquietuds religioses, tendències intel·lectuals, participació en moviments socials o culturals, compromís polític o afinitat ideològica, implicacions específiques de caire contracultural, sociabilitat, xarxes i ambients, experiències impactants o rellevants, nivells de recerca o evasió existencial, necessitat d'alternatives, opcions disponibles, situació professional, expectatives, interessos i motivacions, grau de dependència o independència, idees sobre l'home, el món i la societat, acceptació dels convencionalismes i l'ordre establert, integració social, alteració dels estats de consciència o consum de drogues, relacions de parella, afectivitat, estabilitat emocional, estructura de personalitat, autopercepció...

c) *Edat adulta* (25 en endavant): idees sobre l'home, el món i la societat, grau d'acceptació dels convencionalismes i l'ordre establert, experiències impactants o rellevants, vivències i autoanàlisi, integració social, actitud socioeconòmica, opcions disponibles, conformisme o inconformisme, dependència o independència, expectatives, interessos i motivacions, nivells de recerca existencial, associacionisme i sociabilitat, adopció de fórmules alternatives: altres formes de vida, altres cultures, vida en parella o familiar, afectivitat, estabilitat emocional, estructura de personalitat, alteració dels estats de consciència o consum de drogues, autopercepció...

d) *Liminalitat*: com, quan i on es coneix el grup, situació personal en el moment del contacte: interessos, inquietuds i idees, percepció inicial del grup, apropament o comprensió del seu missatge, conceptualització de l'esdeveniment, extracció personal del perfil del grup,

influència de la imatge social i dels estereotips, afinitat més o menys instantània i més o menys intensa, la primera experiència directa, acostaments successius o immersió instantània?, els reforços d'altres persones en l'atracció i l'interès, l'empenta pròpia, la seguretat o la inseguretat en l'apropament, la percepció de l'adequació de demandes o interessos personals a l'oferta del grup, el paper integrador de la comunitat i cohesionador de la institució, els factors de sociabilitat i solidaritat, el pes de les necessitats personals, la confrontació de la situació respecte d'allò viscut fins al moment, la comprensió o incomprensió de l'entorn social sobre la direcció presa, influències socials mediatitzadores, tolerància o intolerància de l'orientació en la família...

e) *Associació*: moment de la decisió definitiva, motivació personal i influències, adaptació a la dinàmica i disciplina del grup, s'ha trobat allò buscat?, reflexions, dubtes i penediments, hi ha sensació de pressió institucional?, com s'experimenta la integració dins el grup?, la incorporació es viu com un tall brusc i perturbador o bé com un procés, progressiu i natural?, significació del canvi radical d'estil de vida, el procés d'adoctrinament i la pedagogia del grup, el noviciat i la iniciació, la maduració espiritual i personal, la normativa i la subordinació jeràrquica, el fet d'haver descartat l'espiritualitat cristiano-occidental, el sentit de la recerca d'alteritat, contactes amb la família i evolució de la resposta d'aquesta, guanys i pèrdues per la conversió, grau de reafirmació de l'opció presa i de l'estatus adquirit...

Pel que fa a les nou entrevistes d'organització institucional i forma de vida, tingueren sempre com a informant clau l'aleshores president de la comunitat i també nacional Yadunandana Das Brahmachari. En aquest cas, la durada aproximada de les sessions va ser d'una hora trenta minuts i la sistemàtica seguida va variar segons els temes. La majoria de les vegades van ser realitzades sobre un guió orientat al voltant dels aspectes assenyalats al bloc etnografia, el qual s'anava dilatant i farcint a mesura que avançava el diàleg i s'hi incorporaven noves informacions. Així, es va mirar d'aprofundir en temes relatius a articulació general del moviment i organització interna de les comunitats agrícoles o temples urbans, a història institucional, a estructura econòmica i estratègies financeres, a sistema ideològic i doctrinal, etc.

Les entrevistes sobre funcions i serveis comunitaris, cinc en total, tingueren igualment al voltant d'una hora i mitja de duració i es basaren en l'explicació oberta de l'informant sobre les característiques principals d'una ocupació determinada a la comunitat. Durant la conversa s'hi feren aclariments o s'hi introduïren nous temes. Així mateix, per aprofundir en les dimensions

cognitives, simbòliques i normatives del grup, s'atorgà força importància als significats i conceptes associats a les accions dutes a terme durant el servei. Els serveis concrets tractats en entrevista foren: l'agrícola i ramader, el de cuina de devots i cuina de deïtats, i l'adoració de les deïtats a l'altar. Les informacions sobre la resta de tasques comunitàries s'obtingueren sobretot a través de la conversa informal amb els respectius responsables.

S'entrevistà també dos alts càrrecs del moviment: Swami Krisna Das Maharaja i Prahladananda swami. L'entrevista amb el primer va seguir una pauta totalment estructurada. Les preguntes eren molt concretes i es dirigien a camps específics com el paper del *guru* a ISKCON, el sistema d'autoritat i jerarquia, l'evolució institucional i l'expansió del moviment, la figura del seu fundador, el rol femení a Hare Krisna, etc. Però tot i així, va ser una entrevista força difícil i conflictiva. Ens explicarem: d'una banda, va haver de comptar amb la presència d'un intèrpret per traduir simultàniament a l'anglès, amb tota la interferència que això suposa; i per acabar-ho d'adobar, un error de traducció en una de les qüestions provocà un fort enfuriment del *swami*, la qual cosa complicà encara més la continuïtat d'un procés per si mateix força complex. La segona fou efectuada quasi íntegrament per la meua companya, Tonyi Martorell, i es referí al sistema de medicina *Ayurveda*, ciència curativa ancestral ideal per als Hare Krisna i en la qual Prahladananda swami és considerat un especialista. Les explicacions del *guru* sobre l'*Ayurveda* es complementaren amb algunes referències breus a l'aplicació als processos de salut malaltia actuals, als mètodes de curar tradicionals com a alternatius a la medicina moderna o convencional, així com també a diverses qüestions sobre ancianitat i mort en el context del moviment.

Finalment, dins del repertori d'entrevistes d'aquesta primera fase he d'incloure, per un cantó, la feta a un novici d'escasses expectatives de conversió i amb una experiència prou particular entre els Hare Krisna al llarg dels anys i, per un altre, la mantinguda amb un devot després que em facilités un escrit seu força interessant. La primera va ser totalment oberta i consistí en la narració lliure de les vivències de l'informant des dels motius personals que l'havien acostat als Hare Krisna fins al seguiment del curs iniciàtic i del programa espiritual de la comunitat. La segona es basà en l'extracció prèvia dels diferents capítols de contingut del text i dels fragments més significatius per fer l'anàlisi en profunditat del discurs. Paradoxalment, la intenció literària del autor (que havia volgut reflectir l'experiència d'una estada recent amb la

família) es convertí, a través del diàleg, en font de reflexions al voltant de significats *emic* i elements psicològics, socials i simbòlics de gran valor per a l'estudi.

A banda d'aquestes entrevistes formals, altres canals importants d'obtenció de dades foren algunes sessions informatives a l'entorn d'activitats organitzatives o missioneres del grup o els Consells de Temple. Cal fer notar, a més, la gran utilitat paral·lela de l'entrevista etnogràfica informal o dels diàlegs quotidians quant a complement i reforç d'aquestes fonts. Per últim, la gravació de quaranta classes de filosofia impartides com a part del programa litúrgic de la comunitat i una conferència a finals de 1992 del seu president a la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona van tancar aquest capítol etnogràfic.

Fins ací el primer període etnogràfic desenvolupat íntegrament a la comunitat Nueva Vrajamandala. Donem pas tot seguit al treball de camp dels mesos de maig i juny de 1995, molt més dirigit que l'anterior i repartit entre la comunitat Hare Krisna pròpiament dita i la localitat de Brihuega.

Assolits els objectius fonamentals de la primera fase, aquesta segona etapa es basà sobre uns límits previs d'investigació, de manera que la selecció d'informants i escenaris respongué a criteris relatius a dominis d'estudi poc aprofundits i a interessos addicionals de la recerca. Així, es dugué a terme un cop buidat, classificat i revisat el material obtingut durant la primera estada i s'orientà en una doble direcció: d'una banda, completar els aspectes generals o específics pendents d'una anàlisi més acurada (era el cas, per exemple, de l'escola, l'autosuficiència o el sistema ritual), i d'una altra, analitzar la imatge social que Brihuega tenia sobre la comunitat Hare Krisna a través d'un sondeig d'opinió i de diferents entrevistes estructurades a institucions civils i religioses de la localitat: alcaldia, guàrdia civil, parròquia, un convent de clausura de l'orde del Císter i un centre Zendo Betania (vinculat a l'escola de zen *Sanbô*, que integra la tradició Zen xinesa japonesa d'arrel budista amb el cristianisme).

En aquesta ocasió, val a dir que l'observació participant fou molt més relaxada a tots els nivells i se centrà quasi exclusivament en les àrees específiques d'interès. D'altra banda, el coneixement del terreny i de molts dels membres de la comunitat consolidà les relacions empàtiques i franques anteriorment establertes, cosa que facilità força la investigació. Les entrevistes, per la seva banda, van ser en tots els casos estructurades i dirigides. En un total de

quaranta sis, quedaren distribuïdes de la següent manera: quinze d'organització institucional i forma de vida (una feta a la segona dona iniciada al moviment per Bhaktivedanta Swami Prabhupada: la mare Jadurani), trenta d'opinió pública en la forma d'entrevista conversa informal, i una última, tan extensa com col·loquial, a dos exmembres de Hare Krisna instal·lats a Brihuega. Mancaria afegir només les informacions obtingudes de deu classes de filosofia i d'un seminari de *sankirtana* (activitat de prèdica i distribució de literatura) impartit per la mare Jadurani i Prahladananda swami.

Les entrevistes d'organització institucional i forma de vida en general es van mantenir tant amb l'informant clau, Yadunandana Das Brahamacari, com amb el recent president de Nueva Vrajamandala, Bhaktijñana Dasa. Es referiren bàsicament a l'estructura institucional general d'ISKCON, a la història social del moviment i a detalls diversos de funcionament comunitari fins al moment poc emfasitzats. Van tenir una durada mitjana de dues hores. Pel que fa a àmbits organitzatius específics, s'entrevistà devots coneixedors o encarregats de cadascun i els temes tractats foren: el sistema educatiu Hare Krisna i la inauguració d'una escola pròpia (*Guru kula*) a la comunitat, l'autosuficiència com a model econòmic i "assignatura pendent" del grup, el sistema ritual i d'adoració de les deïtats, i les dones a la Consciència de Krisna. La duració mitjana aproximada de les entrevistes va ser d'una hora trenta minuts.

Per l'altre cantó, el sondeig d'opinió a la població de Brihuega sobre la comunitat veïna Hare Krisna es duqué a terme entre els dies 5 i 25 de maig de 1995 i l'objectiu fonamental va ser analitzar diferents aspectes relatius a la percepció local del grup: les representacions socials a l'entorn d'aquest, la reacció popular respecte al seu establiment a la localitat, els contactes dels llogarrencs amb la comunitat i llurs membres, el grau d'alteració de la vida del poble des de l'arribada del grup i l'actitud dels seus habitants pel que fa a la presència actual dels Hare Krisna, el coneixement de les creences i forma de vida que els caracteritza, els nivells de convivència i d'implicació entre ambdues comunitats al llarg del temps i, finalment, els sistemes de control de possibles conflictes.

Es realitzaren una trentena d'entrevistes a persones de diferent sexe distribuïdes entre els grups adolescent, jove, adult i vell. Quant a la mecànica de treball, en un primer moment s'havien establert diversos guions d'entrevista organitzats en sentit obert i flexible per completar de la manera més acurada possible els aspectes esmentats. Aquests guions tenien en compte, a

banda de l'opinió pública pròpiament dita, el sector econòmic (comercial) de la localitat, l'organisme local de control social formal (la guàrdia civil), l'àmbit polític (alcaldia) i el religiós (parròquia i altres comunitats religioses de la vila). Però l'estranyesa que suposa ser identificat com a foraster en un poble petit i l'escassa disposició dels llogarrencs a parlar dels Hare Krisna (en bona part motivada pel desconeixement del grup i el desinterès), em van fer modificar l'estratègia de treball, la qual, per als temes popular i econòmic, va excloure l'entrevista formal (i, per descomptat, qualsevol gravació) i consistí a conversar informalment o a intercanviar impressions amb la gent sense massa profunditat ni insistència. Els espais públics, les botigues i els bars en foren els escenaris principals. No obstant això, com a contrapunt a la formalitat i a la relativa seguretat informativa de l'entrevista o enquesta estructurada, l'aleatorietat que presentava cada nova situació interactiva i l'espontaneïtat dels informants van aportar dades força significatives i elements de gran valor explicatiu.

És important remarcar que, casualment, una de les persones entrevistades a Brihuega, em conduí fins a un matrimoni que havia format part de Hare Krisna durant els primers cinc anys d'existència del grup a la Península. De l'amistat establerta amb la parella durant aquells vint dies, en fluïren llargues i càlides estones de diàleg, que van incloure opinions genèriques sobre el moviment Hare Krisna, el relat de les experiències viscudes a Nueva Vrajamandala com a membres compromesos, els motius d'abandonament del grup, etc. Així mateix, tocant als meus objectius més immediats, vaig aprofitar l'ocasió perquè m'expliquessin el seu procés de reintegració a la vida quotidiana de Brihuega, una vila uns anys enrere bastant sensibilitzada per la presència dels Hare Krisna.

Les entrevistes institucionals, civils i religioses van tenir un caràcter estructurat i breu, i pretenien copsar la perspectiva dels sectors amb cert pes específic a la localitat al voltant dels Hare Krisna i la seva valoració de les imatges i significats populars més generals. Possiblement, la més significativa va ser la realitzada al que fou rector de Brihuega durant la primera meitat dels anys vuitanta, el període més eufòric de la comunitat Nueva Vrajamandala i també de major descrèdit general del grup. L'apartat de l'estudi dedicat a imatge social tractarà de reflectir acuradament l'anàlisi de contingut d'aquesta i de la resta d'entrevistes locals.

El punt i final d'aquest capítol metodològic el buscarem també en una de les darreres estones a la comunitat. Poques hores abans de deixar Nueva Vrajamandala, recordo que una

devota amb qui conversava sobre el moviment Hare Krisna i sobre el meu paper marginal a la comunitat, em digué aproximadament: "Has vivido con nosotros y nos has estudiado a distancia, casi como a objetos; ¿cuál será a partir de ahora tu relación con los devotos?, ¿nos olvidarás sin más, continuarás visitándonos?...". La meua resposta a aquestes preguntes ens permet tornar als criteris metodològics de l'estudi. Uns criteris que, com s'ha vist, sempre han intentat distingir les relacions humanes de la tasca científica, tot provant de mantenir entre ambdues qüestions un equilibri que les potenciés de forma conjunta sense limitar-ne el seu camp d'acció individual i evitar que l'una pogués excloure o perjudicar el desenvolupament de l'altra o a l'inrevés. Sobre aquesta base, lògicament, els Hare Krisna esdevenien molt més que meres fonts de dades "utilitzades científicament" i, per tant, no es tractava d'escindir de cop el contacte amb ells, com tampoc era el cas establir-hi des d'aleshores uns vincles permanents. No obstant això, calia deslligar les noves amistats fetes dels resultats del treball, els quals, en la seva recerca de neutralitat i objectivitat, havien d'allunyar-se de la influència del *rapport* aconseguit. Sens dubte, l'amistat i la sensibilitat són una part del treball de l'antropòleg (Cátedra, 1989), però també és a bastament conegut el fet que com més pròxim s'està a les persones i a les situacions objecte d'estudi, més difícil resulta desenvolupar la perspectiva crítica necessària per conduir una investigació consistent.

En definitiva, el meu comentari volia remarcar la idea essencial que, de la mateixa manera que una cosa era l'actitud respectuosa cap a unes creences religioses determinades i una altra, la posició personal més o menys favorable envers elles; una cosa era l'empatia i la confiança assolides i una altra, les pretensions investigadores o científiques. Així doncs, tot i que no crec en la incompatibilitat natural d'aquesta segona disjuntiva, sí en canvi penso que l'èxit efectiu del treball científic qualitatiu resideix en bona mesura en la capacitat d'ultrapassar la relació humana sense desvirtuar-la en el camí.

No sé si en aquestes pàgines he aconseguit reflectir adequadament la meua experiència etnogràfica entre els Hare Krisna. I és que ací també, com en tota síntesi amb aspiracions globalitzadores, s'han hagut d'excloure molts detalls que podrien haver suscitat noves o addicionals reflexions d'interès al voltant de l'aspecte metodològic i que haurem de deixar per a una altra ocasió. En qualsevol cas, puc assegurar que les moltes estones compartides amb els Hare Krisna m'han deixat a les mans un llegat no gens fàcil de gestionar: la seva cooperació i amistat no sols ha afavorit en gran manera l'obtenció d'informacions i els ha convertit en

autèntics protagonistes de l'estudi, sinó que també ha fet bastant més difícil la distància i la neutralitat en què tant he insistit. Deixarem en mans del lector el fet de jutjar si l'estudi ha aconseguit conservar el rigor exigít per la nostra disciplina i que jo mateix m'he volgut imposar. I sota la pròpia responsabilitat, les moltes coses que encara em queden per rectificar i per aprendre.

***III. PRECEDENTS HISTÒRICS I DOCTRINALS
DEL MOVIMENT HARE KRISNA***

III. PRECEDENTS HISTÒRICS I DOCTRINALS DEL MOVIMENT HARE KRISNA

Devoción, experiencia directa del Señor Supremo y desapego de las otras cosas: estas tres cosas ocurren a la vez para aquel que ha adoptado el refugio de la Suprema Personalidad de Dios, del mismo modo que el placer, el sustento y el alivio del hambriento vienen a la vez con cada bocado para el que está comiendo.
Sri Kavi Rsi, *Srimad-Bhagavatam*, 11.2.42.

El present capítol exposa de forma resumida les principals fonts històriques i literàries de la tradició vaisnava, arrelada en els ancestrals textos vèdics i desenvolupada al voltant de la devoció i el servei a Visnu-Narayana com a principi suprem. En aquest marc, hom fa especial referència al moviment impulsat a Bengala per Caitanya Mahaprabhu i actualment representat pels *gaudiya vaisnaves* a l'Índia i per l'Associació Internacional per a la Consciència de Krisna (ISKCON).

Caitanya Mahaprabhu, sens dubte la figura més il·lustre del vaisnavisme medieval, fou l'ambaixador per excel·lència de les creences i pràctiques del *bhakti-ioga* o ioga devocional, i es va distingir pel seu fervor religiós i per la seva labor de prèdica sobre el valor de la rendició absoluta i incondicional a Déu. D'aquest místic i asceta bengalí sorgí una línia de successió discipular que arribà fins al fundador i líder carismàtic d'ISKCON, Bhaktivedanta Swami Prabhupada, els esforços del qual es dirigiren des d'un primer moment a divulgar les ensenyances de Caitanya Mahaprabhu per tot el món occidental. Bhaktivedanta Swami va presentar aquestes ensenyances i les contingudes sobretot al *Bhagavad-Gita* i a l'*Srimad-Bhagavatam* com una ciència sagrada per a l'autorealització explícitament destinada a la comprensió de la vertadera naturalesa i finalitat de la vida humana.

Pels vaisnaves de Bengala seguidors de Caitanya, Krisna és la realitat suprema i original i Visnu la seva expansió plenària²⁹. Es reconeix com "la font de totes les formes d'encarnació"

²⁹ El terme *expansió plenària* es refereix a les formes transcendents d'encarnació (*puruses*) de Krisna. Més concretament, per dur a terme la creació material, l'expansió plenària de Krisna adopta la forma de tres Visnus: *Maha-Visnu*, creador de l'energia material total, coneguda com *mahat-tattva*; *Garbhodakasayi-Visnu*, que entra en els universos per crear diversitats a cadascun d'ells, i *Ksirodakasayi-Visnu*, que es difon per tots aquests universos en forma de superànima omnipresent i es coneix com *Paramatma*. Krisna no difereix de les seves expansions plenàries i és Déu en qualsevol de les seves infinites formes.

i la "Suprema Personalitat de Déu" amb la qual el devot en correcta actitud de *bhakti* estableix una intensa relació amorosa. És també el Krisna llegendari que descendí a Vrindavan (Índia), on manifestà els seus "passatemps" o "recreacions" enamorant les pastores de vaques (*gopis*). Aquests "passatemps" de Krisna a Vrindavan (com també els efectuats a Mathura i Dwarka) són considerats eterns i transcendents i estan acuradament relatats a la secció desena del *Bhagavata-Purana* o *Srimad-Bhagavatam*, la font més important del vaisnavisme devocional. En aquesta obra, els sentiments de les pastores que intimen amb Krisna representen l'amor suprem a Krisna, la relació més elevada que hom pot experimentar envers la Divinitat.

Precisament el culte a Radha, la pastora consort de Krisna, junt a la filosofia *acintya-bhedaveda* de diferència i no diferència incomprensibles, la pràctica guiada i regulada del servei devocional a una Divinitat personal i l'èmfasi en el cant públic dels "sants noms de Déu" en els seus tradicionals *sankirtanas*, són possiblement els trets més característics del vaisnavisme de Bengala. En aquest capítol, una síntesi de la doctrina defensada per Caitanya Mahaprabhu, així com de l'escola que deixà i els seus deixebles continuaren, ens servirà d'antesala a la història general del dipositari contemporani d'aquesta fe, el moviment Hare Krisna.

3.1. Els Vedes, el *bhakti* i la tradició vaisnava

Per localitzar els orígens remots del sistema filosoficoreligiós de la Consciència de Krisna ens hem de remuntar al saber oriental dels *Vedes*. Els fonaments de l'hinduisme i de la civilització hindú els trobem en la religió dels *Vedes*, que representa l'aspecte més antic en què es manifesten les formes religioses de l'Índia i el propi pensament humà (Mahadevan, 1991). Tot i que les referències històriques i cronològiques són ben poc precises o dispars, sembla que el vedisme fou introduït a l'Índia nord-oest (el Punjab, conca de l'alt Indo) pels invasors aris, un poble de guerrers nòmades indoeuropeus, entre el 2000 i el 1500 abans de l'era cristiana (Renou, 1991). Segons aquest mateix autor, com a religió de les èpoques antigues es confondria totalment o parcialment amb el "brahmanisme", mentre que hinduisme es referiria més a l'evolució religiosa en el seu conjunt, ja sigui a partir del *Veda* o posterior al període vàdic -datable aproximadament entre els anys 1400 i 400 aC. (Eliade i Couliano, 1992).

La paraula *Veda* significa "saber" o "coneixement" i el seu missatge escrit ens arriba a través de quatre col·leccions literàries (*samhites*) considerades d'inspiració divina o revelació i situades cronològicament entre l'any 2500 i el 1000 aC.: el *Rig-Veda* o Veda de les estrofes, constituït per himnes de lloança a diversos déus i referits més o menys directament al sacrifici de *soma*³⁰; el *Yayur-Veda* o Veda de les fórmules sacrificials, dividit en el *Yayur-Veda negre*, que combina preceptes litúrgics amb elements d'un comentari en prosa, i el *Yayur-Veda blanc*, relatiu només a les fórmules pròpiament dites; el *Sama-Veda* o Veda de les melodies, una recopilació d'estrofes seleccionades en la seva majoria del *Rig-Veda* i disposades d'acord a l'execució del cant sagrat, i, per últim, l'*Atharva-Veda* o Veda de les fórmules màgiques, que concerta la filosofia i la religió vèdica amb els cultes i les pràctiques populars; en part màgic i en part especulatiu, té en la figura del *brahmana* (sacerdot) l'oficiant ritual. Els comentaris a aquests llibres sobre els rituals i preceptes que els acompanyen van rebre el nom de *Brahmanes* (interpretacions sobre el *Brahman* o Ésser Suprem), els quals, quant a cosmogonia, remetent a la creació original i garanteixen la continuïtat del món per repetició de l'acte fundacional.

Aquestes dues seccions de la literatura vèdica, els quatre *Vedes* i els *Brahmanes*, formen l'anomenada *Sruti* (literalment allò "escollat") i se les considera d'origen diví, resultat d'una revelació feta per "vidència" a certs humans privilegiats (sabis, sants, poetes) dels temps antics. Però la revelació inclou també els *Aranyakas* (llibres del bosc o tractats forestals), que proporcionen les interpretacions filosòfiques dels ritus a través de l'al·legorització i prescriuen diverses formes de meditació, i, especialment, els *Upanishads* (aproximacions) o ensenyances espirituals dels mestres de caire especulatiu al voltant de la vida i l'existència. Són tractats filosòficosimbòlics sobre la naturalesa de la "Realitat Suprema" que emfasitzen el saber i la meditació de la literatura devocional. Es diu que contenen l'essència del *Veda* i la data aproximada de la composició oscil·la entre el 500 i el 800 aC.³¹.

³⁰ Planta de propietats excitants que es premsava amb fins cerimonials. El sacrifici de *soma* és esmentat com un dels components socioreligiosos "indoiranians" d'influència en la religió dels *Vedes* (Renou, 1991) i formava part dels rituals vèdics més importants.

³¹ *Upanishad* també es tradueix per "ensenyança als peus del mestre" i la filosofia subjacent a tots (112 en total i d'una extensió independent similar a la de la Bíblia) es va denominar *Vedanta* (fi del *Veda*). La idea central és *Brahma* o *Brahman*, que pot ser conegut en la manifestació d'ànima individual o *atman* a través del guiatge del mestre i la pràctica del ioga. El contacte amb aquesta Realitat Suprema imperceptible als sentits, indestructible i perfecta, significa aconseguir l'estat d'alliberament. Els *Upanishads* més importants són: *Isa*, *Kena*, *Katha*, *Prasna*, *Mundaka*, *Mandukya*, *Svetasvatara*, *Chandogya* i *Brihadaranyaka*. Cada quadre *Veda* té el seu *Upanishad* i el vers inicial de cada *Upanishad* assenyalava la seva relació amb un *Veda* particular. Per a una aproximació resumida a alguns vegeu, per exemple, Max Müller (1988),

L'aspecte central dels *Upanishads* és la doctrina de la *no dualitat*, que identifica el *Brahman* o Déu transcendent amb l'*atman* (el jo; la realitat que és el substrat de l'ànima individual): l'Ésser Suprem es manifesta i habita íntimament en totes les ànimes, és el Jo de tots els jo transcendents. *Brahman* és alhora l'Ésser etern i la font de la qual procedeixen totes les coses que s'esdevenen i desapareixen; el creador de l'univers i qui el sustenta. I és també el jo més íntim del cor de l'home, el "dirigent interior", el "vident invisible", l'"oient inaudible", el "pensador impensat", el "desconegut coneixedor"; aquell en qui el jo transcendent de l'individu se submergeix en morir:

Ese Brahma, oh Georgi, no se puede ver, pues es la visión; no se puede oír, pues es el oído; no se puede percibir, pues es la percepción; no se puede conocer, pues es el Conocimiento. No hay nada que se pueda ver, pues él es la única visión; nada que se pueda oír, pues él es el único sonido; nada que se pueda percibir, pues él es el único Conocimiento. En ese Akshara, oh Georgi, está envuelto el éter como el tejido de una tela (*Brihadaranyaka-Upanishad*, 3, 8, 11; Cf. Müller, 1988: 113).

Debemos venerar a Brahma como a la Verdad... Debemos venerar al Yo que consiste en mente, cuyo cuerpo es espíritu (aliento), cuya forma es luz, cuyo yo es espacio, que cambia de forma a su antojo, cuyo pensamiento es veloz, cuya concepción es verdadera, cuya determinación es verdadera, en quien estan todos los olores y los gustos, que domina en todos los puntos del horizonte, que abraza todo este mundo, que no habla y no tiene cuidado -como un grano de arroz o un grano de cebada, o un grano de mijo o el núcleo de un grano de mijo es esta persona dentro del yo, dorado como una llama sin humo- más grande que el cielo, más grande que el espacio, más grande que este mundo, más grande que todas las cosas que existen. El, el yo de la vida, es mi propio yo. Ese mi yo dentro del corazón es Brahma. Cuando parta de aquí, me sumergiré en él (*Chandogya-Upanishad*, 3, 14; Cf. Zaehner, 1967: 34).

Els *Upanishads* relaten la gran epopeia *Mahabharata* (*La gran guerra dels Bharata*), que es desenvolupa progressivament des del segle V aC. fins al segle III o IV dC. Es tracta d'un poema de cent mil *slokes* (estrofes de dos a quatre versos) en què un dels personatges que hi apareix és Krisna (el Suprem Atractiu) i s'hi exposen els fets que conduïren a la present era de *Kali*, caracteritzada pels conflictes i la hipocresia³². En començar aquesta era, uns cinquanta segles enrere, les ensenyances que Krisna transmet al seu amic i devot Arjuna al segon episodi

Raphael (1993) o De Palma (1995). Vegeu també les referències als *Upanishads* incloses a Bhaktivedanta Swami (1987 i 1988a).

³² Segons la cosmogonia hindú, un cicle còsmic (*mahayuga*) comprèn quatre edats (*cauryugas*): *Satya-yuga* o *Krta-yuga* (edat d'or), *Tetra-yuga* (edat de plata), *Duapara-yuga* (edat de coure) i *Kali-yuga* (edat de ferro). Des de la primera edat fins a la darrera i actual, es produeix un decreixement progressiu i més o menys proporcional de l'espiritualitat, que es correspon amb un augment de les qualitats humanes negatives relacionades amb la matèria. L'era present, *Kali-yuga*, començà en una data equivalent al 3102 aC. i té una durada de 432.000 anys, dels quals ja han passat cinc mil. Un cicle complet acaba amb una "dissolució", un *pralaya*, que es repeteix d'una manera més radical (*mahapralaya*) al final del mil·lèsim cicle. Aquesta "gran dissolució" coincideix amb la fi de la vida de *Brahma*, i és el punt a partir del qual el món és reabsorbit en *Brahma* a través d'un procés involutiu que acaba amb l'eclosió d'un nou "ou còsmic" (Renou, 1991).

d'aquesta epopeia (*La batalla del Kuruksetra*) es convertiran en el document filosoficoreligiós més popular del sànscrit: el *Bhagavad-Gita* o Cant del Benaurat³³.

Aquest episodi narra la història de la rivalitat entre dos grups de cosins, els cent fills de Dhrtarastra, que representen el mal, i els cinc fills de Pandu (*Pandaves*), germà de Dhrtarastra, que simbolitzen la virtut. Krisna apareix com l'auriga del carro d'Arjuna (un dels cinc germans *Pandaves*) moments abans que comenci la gran batalla; i en el diàleg que manté amb aquest últim, li mostra que només l'acció desinteressada té valor, tot conduint el seu pensament gradualment cap a l'Ésser Suprem i cap als mètodes que hi garanteixen l'accés a Ell. És aleshores quan aquest mateix "auriga" es revelarà en la seva vertadera naturalesa, com el mateix Ésser Suprem que cerca confusament Arjuna.

L'altra gran epopeia és el *Ramayana* o *La gesta de Rama* (segles IV-III aC.). Explica la vida de l'heroi Rama (un *avatara* o encarnació de Visnu), el qual, a fi de rescatar la seva esposa Sita de les mans del dimoni Ravana (antic rei de Ceilan -Sri Lanka) ha de dur a terme una llarga guerra que finalment vencerà amb l'ajuda del déu simi Hanuman. No cal dir que per a molts hindús, el *Ramayana* més que no pas una simple èpica llegendària és una valuosa escriptura sagrada que, igual que el *Mahabharata*, els *Purana* o d'altres clàssics, té una forta significació moral i teològica i apel·la a les pròpies arrels històriques i culturals de l'Índia.

Sense anar més lluny, el *Bhagavad-Gita*, per exemple, conté les doctrines hinduïstes més rellevants alhora que transmet els tres camins de l'alliberament personal: el de l'acció (*Karma-ioga*), el del coneixement (*Jñana-ioga*) i el de la devoció (*Bhakti-ioga*). En l'àmbit metafísic, la primera lliçó és que el jo és etern, immutable i el mateix en tots els cossos que neixen i moren; en poques paraules: proclama la indestructibilitat de l'ànima. La religió teista del *Gita*, a més, suposa una relació íntima entre l'home i Déu, que ha de ser vist com una persona i com omnipresent, és a dir, resident en tota forma visible. El propòsit de la devoció religiosa és transferir totes les emocions humanes dels objectes temporals a la Realitat suprema i eterna. D'altra banda, en el missatge més pragmàtic emfasitza les responsabilitats morals de l'home al

³³ La data atribuïda a la composició difereix bastant en les fonts que hem consultat. Així per exemple, Sen (1976) afirmava que fou compost l'any 1000 aC.; segons Eliade i Couliano, en canvi, és del segle II dC. Com a dates més llunyanes, algunes referències el situen a la primera meitat del segle I aC. i d'altres, creient que és d'època prebudista, anteriorment al segle IV aC.

món, exalta la caritat com a ideal humà i remarca els deures de tots els homes tot assenyalant els dos camins que porten a la benaurança suprema: el recte pensament i la recta acció.

El *Bhagavad-Gita* ha estat abundantment exaltat pel gran valor filosòfic i espiritual i s'ha convertit, en definitiva, en un text essencial per al vedantisme, per al vaisnavisme i també per al moviment Hare Krisna com a descendent natural d'aquestes tradicions. De fet, els seus adherents, en la versió traduïda i interpretada per Bhaktivedanta Swami Prabhupada, el consideren la síntesi del pensament vàdic i ciència revelada que domina tots els aspectes de l'existència.

Representa la tradició dels *Bhagavata* (devots del Benaurat) o *Bhagavatisme*, que respon essencialment a un sincretisme de creences visnuïtes paral·leles³⁴. Aquest sincretisme ha incorporat el Visnu del brahmanisme vàdic, Narayana de la literatura *Pañcaratra*, Krisna-Vasudeva dels grups *Satsvata* i Gopala (el Krisna descendit a Vrindavan) de la tradició popular; postula l'existència d'un "Brahman Suprem" alhora immanent i transcendent que revesteix els rostres de Visnu, Vasudeva i Narayana; i concep l'univers com a subproducte d'una *sakti* o "energia inherent al principi suprem". Així mateix, l'especulació cosmogònica està particularment desenvolupada amb la teoria dels *vyuha* o desplegaments procedents de les qualitats del *Brahman* i generadors de sèries de creacions successives. Concretament, la *Narayaniya*, secció del *Mahabharata*, esmenta l'adoració de Narayana-Visnu-Vasudeva, que els *gaudiya vaisnaves* i el moviment Hare Krisna identifiquen amb una expansió de Krisna. Segons aquesta versió, aquest fou l'únic principi etern immanent als cinc elements materials: èter, aire, foc, aigua i terra. N'emana Sankarshana o Sesha, que representa les *jives* o ànimes individuals. De Sankarshana deriva Pradyumna, la ment, i de Pradyumna es desenvolupa Aniruddha, l'*ahamkara* o l'ego. Això representa també el procés de creació còsmica produït finalment per *Brahma*, el qual emergeix del "melic de lotus" d'Aniruddha (Judah, 1974).

Uns altres textos que també cal esmentar per la importància que tenen en el vaisnavisme devocional són els *Purana*. Els *Purana* o antiguitats segons Renou (*op. cit.*) tenen una pretensió

³⁴ S'anomena *Bhagavatisme* el conjunt de cultes vaisnavites que es desenvolupen en el període que va des de la literatura èpica sànscrita (*Mahabharata* i *Ramayana*) fins a l'adveniment de la literatura *alvar* (segle VIII aproximadament), moment en què ja es pot començar a parlar amb propietat de *vaisnavisme* (Judah, 1974).

bàsicament històrica. Intenten recordar la història de les dinasties, o si més no, de les genealogies reials, tot basant aquesta història en una cosmogonia i en una teologia que arrelen en les profunditats mítiques. El seu desenvolupament se situa normalment des dels primers segles de l'era cristiana fins al segle XII com a mínim, tot i que per algun autor la literatura purànica existia ja al segle IV aC. (Hopkins, 1966). Els divuit *Purana* majors acostumen a classificar-se en *Puranes* visnuïtes, sivaïtes i brahmaïtes -dedicats respectivament a Visnu, Siva i Brahma. El més cèlebre, si bé no el més antic, és el *Bhagavata-Purana*, que descriu la vida de l'heroi-Déu Krisna (identificat amb Visnu) insistint en els motius que mouen a la devoció (*bhakti*): "Visnu-Krisna únicament ama la *bhakti* pura, siendo superfluo todo lo demás" (*anyad vidambanam*).

Així doncs, juntament al *Bhagavad-Gita*, el *Bhagavata-Purana* o *Srimad-Bhagavatam* és l'altra font doctrinal clau per al vaisnavisme en general, per als vaisnaves de Bengala en particular i també per al moviment Hare Krisna. La part més popular i influent d'aquest treball, probablement escrit durant el segle IX o X dC. és el cant número 10, que exposa amb detall la vida de l'infant i jove Krisna quan descén a la Terra per executar els seus "passatemps" divins³⁵. Aquesta secció del *Bhagavata-Purana* ha aconseguit captivar no solament els seguidors del seu missatge teològic, sinó també molts dels imparcials lectors o estudiosos, alguns dels quals l'esmenten com el més encisador poema sànscrit mai escrit, ple de significació espiritual:

One might call its tenth book 'The *Geste* of Krishna', intending, in Sanskrit style, a double meaning by the title. For the tenth book not only relates the *gesta*, the deeds, of the divine child and the divine lover, but impresses one throughout that those deeds were not just what they appeared, but rather were hints or symbols or epiphanies of some truth that lies beyond [...] The book is a jest as well as a *geste*, a jest that is serious only in that its subject is the ultimate truths, for it is told with a kindness that I have observed in no other sermon. The poet handles this ambiguous history with consummate skill. In his pages the world appears as a magic land where every object, if only it is rightly seen, is a key to truth and to eternity (Singer, 1966: vi-vii).

Vinculat al primer *bhagavatisme* i emocionalisme *bhakti*, l'indret de la composició se situa habitualment en la regió tamil del sud de l'Índia, un temps després de l'impacte de l'activitat dels dotze sants *Alvars* en aquesta zona. L'objectiu principal és explicar, il·lustrar i promoure la devoció a Visnu en la seva encarnació de Krisna, mencionat diverses vegades en el *Bhagavata* com Vasudeva, Hari, Mukunda, Acyuta i Bhagavan. Proposa, en suma, una religió més emocional i sensorial, en què els impulsos sexuals i el simbolisme eròtic es transfiguren en passionals sentiments de devoció:

³⁵ Vegeu-ne el volum equivalent: Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1982a).

The *Bhagavata* thus introduces a type of erotic mysticism as the leading religious idea, and the importance of the work lies precisely in this. It asserts the rights of the emotional and the aesthetic in human nature, and appears to the exceedingly familiar and authentic intensity of feelings and sentiments. It transfigures the mighty sex-impulse into a passionate religious emotion. The *Bhagavata* is thus one of the most remarkable mediaeval documents of mystical and passionate religious devotion, its eroticism and poetry bringing back warmth and colour into religious life. The essential truth of its glorification of Vrindavana-lila lies in this appeal for a more emotional religion and in its protest against the hard intellectuality of doctrines and dogmas (De, 1942: 5).

En la forma primària, *bhakti* significava essencialment meditació o concentració dels propis pensaments en la Divinitat. En realitat, aquest moviment devocional s'havia enfortit de manera considerable en sorgir i desenvolupar-se la idea d'*avatara* o encarnació divina, que presentava un Déu personal molt més proper i familiar que l'abstracte i transcendental *brahman* dels *Upanishads*. No obstant això, cal fer notar que aital tendència va anar gestant-se ja als darrers d'aquests *Upanishads*, en els quals el Jo Suprem no és ja únicament un principi estàtic que habita l'ànima de l'home, és també un Déu personal que escull i actua per gràcia; no representa només una simple forma eterna de l'ésser sinó també un agent responsable que ordena i disposa. El *bhakti* comença a definir-se aleshores com la participació experimentada de l'ànima en l'Ésser total de Déu; la seva finalitat és la unió personal i amorosa amb un Déu personal. Significa una preparació per a l'alliberament i la perfecció d'aquest. Krisna diu al *Bhagavad-Gita*:

Aquel que se dedica por completo al servicio devocional, firme en todas las circunstancias, trasciende de inmediato las modalidades de la naturaleza material y llega así al plano del Brahman (14, 26; 1992a: 665).

Y yo soy el fundamento del Brahman impersonal, que es inmortal, imperecedero y eterno, y que es la posición constitucional de la felicidad suprema (14, 27; *ibid.*, 667).

I finalment, conclou:

Aquel que se sitúa así en el plano trascendental, llega a comprender de inmediato el Brahman Supremo y se vuelve plenamente dichoso. El nunca se lamenta por nada ni desea poseer nada. El tiene la misma disposición para con todas las entidades vivientes. En ese estado, él llega a prestarme a Mí un servicio devocional puro (18, 54; *ibid.*, 788).

A Mí se Me puede entender tal como soy, como la Suprema Personalidad de Dios, únicamente por medio del servicio devocional. Y cuando alguien tiene conciencia de Mí mediante esa devoción, puede entrar en el reino de Dios (18, 55; *ibid.*, 790).

Però és realment al *Bhagavata-Purana* on el *bhakti* es converteix en una passió devocional en el sentit estricte i màxim del terme; una devoció en completa rendició a Déu. Una de les moltes opcions de vida i conducta religiosa però l'única realment conduent a la salvació. En aquest sentit, la proposta del *bhakti* implica destruir les afectacions i les ambicions humanes

al món i traslladar-les des del món envers la Divinitat. En la mesura que l'afectació i la devoció a Bhagavan o Krisna incrementen, els lligams amb el món decreixen i l'alliberament de *samsara* (el procés reiterat de naixements i morts) és possible. Com sintetitza Thomas Hopkins:

Devotion that will bring about the necessary change of affection must occupy the whole self and absorb all of one's energies [...] Such devotion represents a significant change from the *bhakti* of the *Bhagavad-Gita*. For the *bhakti* must be far more than quiet contemplation; it must be a transfer to the Lord of all the emotion and desires that are ordinarily expended on the world and its pleasures. *Bhakti* without this emotional fervor cannot purify (*op. cit.*, 9).

Així doncs, el tret distintiu de la religió sustentada pel *Bhagavata-Purana* és, sens dubte, la importància atorgada a l'activitat devocional expressada de formes diferents:

This activity is carried out in a number of ways, but it revolves basically around the worship of the forms and images of the Lord. Devotion is carried out by seeing, touching, worshiping, praising, and saluting these images, by cleansing, anointing, and decorating them, and by the offering of oblations and gifts. At least some of this activity is performed in temples, and great merit is attached to the establishment of temples, the erection of images, and the giving of donations for the support of worship. Much of the devotional activity is carried out in groups. These are processions, festivals, and temple gatherings, at which the devotees dance, sing, play musical instruments, recite stories about the Lord, and chant His glories. Besides participating in these activities, they work together on parks, groves, and gardens surrounding the temples (*Hopkins, op. cit.*, 11).

Com hem apuntat fa un moment, es localitza una tradició *bhakti* molt antiga entre els tamils del sud de l'Índia. Els adoradors visnuïtes de Krisna s'anomenaven a si mateixos *alvars*, coneguts com aquells "homes que tenen el coneixement intuïtiu de Déu" o "sants que entraven en allò diví". Sembla que els darrers van viure als segles VIII i IX de l'era cristiana i se'ls atribueix una vasta recopilació d'himnes, el *Veda Tamil*, així com el començament de la tradició visnuïta en el marc del moviment *Srivaisnava*³⁶. Es diu que els *alvars*, la figura dominant dels quals fou Nammalvar (segle IX), no estaven d'acord amb la religió tradicional (l'hinduisme ortodox brahmínic) de dues maneres: d'una banda, refusaven el sistema de castes, el fonament social a través del qual actuava la religió hindú i, d'una altra, negaven que l'alliberament del temps i la matèria constituís la meta suprema de l'home (*Zaehner, op. cit.*). En una evolució posterior de reconeixement de les doctrines dels *alvars*, vaisnaves de castes superiors van acceptar les seves obres. Ramanuja (1017-1137) les qualificà de *Veda* dels vaisnaves i així es convertí en el primer apòlogista intel·lectual dels cultes *bhakti*.

³⁶ Aquest moviment es caracteritzà per l'adoració exclusiva a Visnu, per disposar de mestres que són obligatòriament *brahmanes* i per seguir una estricta regla relativa a alimentació i casta. Adquirí individualitat real amb la figura de Ramanuja (segle XI), iniciador de l'anomenada escola *Visistadvaita* o *sampradaya Sri*.

Com a primer gran nom del vaisnavisme filosòfic, Ramanuja instituí una forma de *Vedanta* basada en la noció de *Brahman* qualificat, és a dir, d'un Déu personal dotat d'atributs que engloba les ànimes i les coses. Tanmateix, desenvolupà la tesi d'una devoció encara parcialment intel·lectual i introduí la noció de *prapatti*, relativa a l'abandó o submissió en servei a la voluntat divina i als mestres que hi faciliten l'accés. Segons Renou (*op. cit.*, 117): "De él procede, en suma, la interrelación entre el Vedanta y la religiosidad sectaria por reacción contra Sankara", el teoritzador de la filosofia *advaita* no dualista.

En efecte, les escoles teistes vaisnaves, que l'autor qualifica de "religiositat sectària" es defineixen pel seu contrast respecte a la filosofia impersonalista o *mayavadin*, el plantejament bàsic de la qual és que tots els éssers vius són un amb Déu, i que Déu, finalment, no és una persona; està desprovist de qualitats personals. Com a extensió natural d'aquesta filosofia, el no-dualisme de Sankara (788-820) afirma la identitat d'*atman*, l'ànima individual, i de *Brahman*, el principi suprem, alhora que nega la possibilitat que el món pugui existir separat de Déu. El principi fonamental és que *Brahman-Atman*, la Realitat última, és una o no dual, i que el món "extern" o "material" de la dualitat és irreal, il·lusori.

Segons el sistema *advaita-vedanta*, l'alliberament final s'aconsegueix a través del reconeixement de la unitat de l'ésser amb l'Absolut, moment en què la persona es torna *jivan-mukta* i dedica la seva vida a servir als altres. Com que aquest Absolut és la naturalesa eterna del jo, hom no necessita esperar fins a la mort per realitzar-se. Hi ha alliberament a l'inici del coneixement, àdhuc si encara s'habita el transitori cos físic. El coneixement suprem sorgeix amb l'esvaïment de la ignorància; i quan això succeeix es realitza l'alliberació (*moksa*), l'ànima fa real la seva identitat amb *Brahman* (Mahadevan, *op. cit.*).

A diferència d'aquesta filosofia monista o absolutista de Sankaracharya, Ramanuja introdueix la idea de "no dualisme orgànic" (traducció aproximada de *Visistadvaita*, el nom que rep la seva escola) a l'entorn de la naturalesa de *Brahman*; és a dir, per ell, la Realitat és l'Esperit no dual com en l'escola *advaita*, però no és una identitat homogènia, indiferenciada, ans més aviat ha de concebre's per analogia a un organisme que respon a una diferenciació interna. Dit amb més precisió: *Brahman* és una substància amb atributs alguns dels quals són al mateix temps substàncies. Així, dotat d'atributs i encara que no dual, esdevé allò "qualificat"; no és la consciència indiferenciada com a l'escola *advaita*.

Aquesta divergència entre la filosofia de les escoles teistes (que va des del dualisme pur al monisme pur o matisa la combinació d'un i altre de maneres diferents) i l'absolutisme de Sankara parteix d'una visió desigual de l'Absolut, còsmica (*saprapañca*) o no còsmica (*nisrapañca*), que es desprèn de la doble concepció del *Brahman-Atman* dels *Upanishads*: a) com el fonament omnímode de l'univers, i b) com la realitat de la qual l'univers no és més que l'aparença. La tendència absolutista participa d'aquesta segona visió no còsmica i il·lusoria, mentre que les escoles teistes afirmen el caràcter còsmic, o sigui, entenen el *Brahman* com la causa real del món i dotat d'atributs personals.

Així doncs, el sistema *Vedanta*, un dels sis sistemes filosòfics ortodoxos³⁷, inclou de forma diferenciada, d'una banda, l'absolutisme o no dualisme *advaita* de Sankara com a tradició associada generalment als anomenats *brahmavadis*, *mayavadis* o *vedantistas*, i d'una altra, les diverses escoles teistes lligades al moviment *bhakti-vaisnava*, que divergeixen o s'aparten de forma més o menys radical de l'anterior en tant que toleren o assumeixen diferents graus de dualisme en llurs doctrines particulars i es distingeixen per llur afinitat als *bhagavata* de l'antiguitat³⁸. Aquests grups *krisnaites*, *Krisna-bhakti* o *bhakti-vaisnava* es diferenciarien alhora dels *sivaites* o *bhakti-saiva*, seguidors del culte a Siva, la deïtat destructora del món que amb Brahma el creador i Visnu el preservador representen els tres aspectes del Suprem en la tradició hindú. A més a més:

En el plano doctrinal, las diferencias esenciales entre el sivaísmo y el visnuismo podrían resumirse así: las sectas sivaítas están de acuerdo, en principio, con el *Vedanta* no dualista (*advaita*), es decir, con la tesis según la cual el mundo el irreal, y los fenómenos son el producto de la "ilusión" (*maya*), en la que sólo el "conocimiento" (*jñana*) puede penetrar; la liberación de esta *maya* viene propiciada por la disciplina del *yoga* y por el culto. Por el contrario, para la mayor parte de los visnuitas el mundo es real, mientras que Visnú está omnipresente en él: el Ser absoluto concede a los hombres la gracia

³⁷ Ens referim als ben coneguts *Nyaya*, *Vaisesika*, *Sankhya*, *Ioga*, *Mimamsa* i *Vedanta*. D'altra banda, dins del sistema heterodox, és a dir, aquell que no accepta l'autoritat última del *Veda*, s'inclouen el *carvaka*, el *jainisme* i el *budisme*.

³⁸ La separació del sistema *advaita-vedanta* i el particularisme emocional-personalista fa que a aquestes escoles sovint se'ls apliqui el predicat de *vaisnavisme sectari* o, com hem vist abans, de *religiositat sectària*. Això no obstant, cal dir que en l'hinduisme el terme *secta* té una connotació eminentment reformadora i progressista, és a dir, indica el propòsit d'establir formes més pures o autèntiques d'espiritualitat basant-se en l'aprofundiment filosòfic o en la pràctica religiosa. És més, el teisme de l'Índia ofereix una gran diversitat de concepcions de la Divinitat, i ningú pot dir que la seva visió de Déu és l'única correcta i vertadera: "Él (Dios) es infinito, omnisciente, omnipotente, omnipresente, pero puede parecer diferente a personas diferentes. Hay distintos caminos para llegar a Él y todos son válidos. Los puntos de vista que, aparentemente, parecen contradictorios, pueden ser solamente aspectos infinitos del mismo Ser Supremo. El hinduismo señala también que una diferencia de doctrina metafísica no obstaculiza, necesariamente, el ejercicio del código aceptado de comportamiento básico. Lo más importante en un hombre es su *dharm*a (relatiu a la naturalesa i conducta humanes més que no pas a les creences); no, necesariamente, su religión" (Sen, 1976: 40).

de "bajar" a la tierra y prestarse a los éxtasis que otorgan la liberación y la unión mística con él. El dios es adorado bajo un glorioso aspecto humano. La *bhakti* desempeña un papel más importante que en los sivaítas, o por lo menos se exterioriza más (Renou, *op. cit.*, 110-111).

Entre les esmentades escoles o *sampradayes* vaisnaves personalistes, se'n distigeixen quatre de principals: la *visistadvaita-vedanta* o *sampradaya sri* de Ramanuja amb el seu principi de *Brahman* "qualificat"; la *dvaita-vedanta* o *brahma* de Madhva (1199-1278), que igual que l'anterior identifica Déu amb Visnu-Narayana però a diferència d'aquella estableix un dualisme i pluralisme radicals; la *dvaitadvaita-vedanta* o *kumara* del "dualisme no dualisme", que té com a màxim representant Nimbarka (segle XI) i segons la qual *Brahman*, identificat amb Gopala-Krisna (el Krisna infant) acompanyat per Radha, és també l'única realitat independent, eterna, omnipotent, omnipresent i omniscient; la causa material i eficient del món dotada i alhora mancada d'atributs (sense baixes qualitats); i finalment, la *suddhadvaita-vedanta* o *sampradaya rudra*, associada originalment a Visnuswami (segle IX) i després a Vallhaba (1473-1531) i caracteritzada pel "no dualisme pur" o monisme. Per Vallhaba, Krisna-Gopala és igualment el Suprem *Brahman*, però la relació entre Aquest i el món no respon a un criteri de diferència *cum* no diferència, sinó d'identitat pura.

Comptat i debatut, la diferència essencial entre aquestes escoles consisteix en l'actitud que respectivament assumeixen respecte a la posició absoluta no dualista de Sankara. Així, tot i admetre'n diferents graus o cloure en el monisme *suddhadvaita*, el seu dualisme primordial implica una actitud religiosa de *bhakti* que estableix una distinció entre el devot i la deïtat i implica una realització emocional d'un Déu personal en la consciència de l'individu. Cada *sampradaya*, a més, escriu un nou comentari sobre el *Vedanta-Sutra*³⁹ a fi d'intentar establir una teoria que permeti l'individu expressar amor i pietat en un món de realitat, no il·lusori (De, *op. cit.*). Aquests comentaris els serviran, al mateix temps, perquè se les reconegui com a escoles independents, amb les posicions doctrinals particulars i ben definides.

Fins ací arriba la nostra síntesi dels principals documents i sistemes de pensament vinculats al vaisnavisme, al bhagavatisme i al teisme *Krisna-bhakti* o *bhakti-vaisnava*. Però no voldríem acabar aquest apartat sense, a mode de resum final, recapitular els textos més

³⁹ El *Vedanta-Sutra* o *Brahma-Sutra*, els *Upanishads* i el *Bhagavad-Gita* constitueixen l'anomenat *Triple Cànon Vedanta (prasthanatraya)*. L'autor del *Vedanta-Sutra* és Badarayana, el qual la tradició índia identifica amb Vyasa, l'ordenador o compilador del *Veda*.

estretament relacionats amb el corpus doctrinal del moviment Hare Krisna i els períodes històrics on s'insereixen⁴⁰. Serien els següents: (1) els *Upanishads*, i especialment, l'*Isa-Upanishad*, durant el període de desenvolupament gradual del vaisnavisme com una teologia sincretista entre el 2500 aC i el 600 dC.; (2) el *Bhagavad-Gita*, la secció *Narayaniya* del *Mahabharata* i els llibres de lleis o *Dharma-sastres* en el "període èpic" (500 o 600 aC.- 200 dC.), en què emergeix l'adoració de Krisna-Vasudeva, Narayana i es relata la vida de Krisna en els aspectes de poder i amor; (3) el *Vedanta-Sutra* durant els primers segles de l'era cristiana; (4) els primers *Puranes*, que emfasitzen el vessant sensual de Krisna; la literatura *Pañcaratna*, que desenvolupa les qualitats de Visnu per a la creació i subratlla l'adoració cerimonial d'imatges; el *Brahmavaivarta Purana*, introductor de Radha com a consort de Krisna; el *Bhagavata-Purana*, com hem dit, la font més important per a la filosofia del moviment Hare Krisna junt amb el *Bhagavad-Gita*; els *Tantres* pel que fa a l'energia (*sakti*) femenina de Krisna, i, finalment, els treballs dels *alvars*. Tot aquest conjunt, queda situat en el marc general del "període escolàstic", que inclou el desenvolupament de les sis escoles filosòfiques ortodoxes i s'estén des de començaments de l'era cristiana fins al segle XVII. Aquest període, doncs, posteriorment als textos precitats, inclou el *Gita-Govinda* de Jayadeva a finals del segle XII i els diferents treballs de les quatre *sampradayes* del vaisnavisme sectari entre el 1100 i el 1500 d.C.

D'entre aquestes *sampradayes*, a l'apartat següent només ens aturarem un xic més en l'*Advaita* o *Brahma* de Madhva, en tant que hom discuteix la derivació d'aquesta de l'escola *acintya-bhedavedha* de Caitanya Mahaprabhu a la Bengala del segle XVI, l'antecedent històric i doctrinal per excel·lència del moviment Hare Krisna.

3.2. El moviment *bhakti-vaisnava* de Caitanya Mahaprabhu: successió discipular i sistema de creences

Tal com és definida pels mateixos devots, la línia filosòfica a la qual pertany el moviment Hare Krisna és la *brahma-madhva-gaudiya-vaisnava-sampradaya*. Dit amb altres paraules: arrela en *Brahma*, el creador, té com a important *acarya* (mestre) precedent a Madhva, segueix el

⁴⁰ Per a més precisió sobre aquest punt, vegeu concretament Judah (1974).

moviment de Caitanya Mahaprabhu a Bengala (*Gaudiya-vaisnava*) i s'inscriu en el marc general de la tradició vaisnava (adoradora de Visnu) devocional-personalista.

Dins de la línia tradicional de Madhva, sense cap tipus de canvi o desenvolupament, es troba l'anomenada *Tattvavada-sampradaya*, amb seu central a Udupi. I una branca d'aquesta porta fins a Madhavendra Puri, qui fou mestre espiritual d'Isvara Puri, al seu torn, el mestre espiritual de Caitanya Mahaprabhu. Per tant, la llavor de la línia *gaudiya vaisnava* la trobem en la figura de Madhavendra Puri, el qual, en principi, representa una derivació de la *sampradaya* de Madhva, ja que el comentari d'aquest últim al *Vedanta-Sutra* serveix per a la *tattvavada-sampradaya* però no s'ajusta als principis filosòfics dels *gaudiya vaisnaves*. L'escola de Bengala, inicialment, no havia cregut necessari seguir l'exemple de les altres *sampradayes* en l'escriptura d'un comentari del *Vedanta-Sutra* perquè considerava que l'*Srimad-Bhagavatam* era el propi comentari de Vyasa al seu autoritzat *Vedanta-Sutra*. Però arribà un moment en què, a fi de legitimar la posició metafísica particular, es veié obligada a escriure un comentari erudit sobre el *Vedanta-Sutra*, tasca finalment acomplida per Baladeva al seu *Govinda-Bhasya*.

I és precisament en aquest comentari de Baladeva on s'estableix l'afiliació de Caitanya a la *sampradaya* de Madhva i es perfila una llista de *guru-parampara* (línia de successió discipular) que es correspon amb l'actualment reconeguda pel moviment Hare Krisna⁴¹. Això no obstant, estudiosos del vaisnavisme bengalí com De (*op. cit.*) i Dimock (1966b), qüestionen la veracitat dels lligams tradicionalment establerts entre Madhva i Caitanya; De, per exemple, suggereix més aviat una aproximació o identificació de caire instrumental dels vaisnaves de Bengala a Madhva, derivada probablement de la seva procedència comuna de l'escola de Sankara. Així mateix, en relació amb l'esmentada cadena de successió discipular afirma: "As the time of these Madhva Gurus is well-know, the historical accuracy of this list can be easily challenged, and there can be no doubt that the list was made up for the occasion mainly from hearsay or imagination" (*op. cit.*, 11-12).

⁴¹ Entre Madhva i Caitanya, aquesta línia de descendència és la següent: Madhva (Ananda-Tirtha) - Padmanabha - Nrhari - Madhava - Aksobhya - Jayatirtha - Jñanasindhu - Mahanidhi (Dayanidhi) - Vidyanidhi - Rajendra - Jayadharma - Purusothama - Brahmanya Tirtha - Vysasa Tirtha - Laksmipati - Madhavendra Puri - Isvara Puri - Caitanya.

Segons De, no hi ha evidències que confirmin la relació de Madhavendra Puri i Isvara Puri, els predecessors més immediats de Caitanya, amb Madhva. Des del seu punt de vista, pel contrari, aquests haurien estat *sannyasis* (monjos renunciants) sankarites del mateix temps que Sridhara, qui, en el seu comentari del *Bhagavata-Purana* o *Srimad-Bhagavatam*, intenta combinar les ensenyances *advaites* de Sankaracharya amb l'emocionalisme dels *bhagavates*. En realitat, per aquest autor, la devoció a Narayana o Krisna mai no fou considerada contradictòria amb el fet de pertànyer a l'escola de Sankara. És més, molts ascetes seguidors de Sankara convenen que l'estat de realització *advaita* pot assolir-se a través de l'adoració personal d'una deïtat particular com una persona o un símbol. D'altra banda, afirma que tant Isvara Puri com Kesava Bharati (*sannyasa-guru* de Caitanya i, segons De, un asceta Sankara) foren possiblement els que introduïren Caitanya Mahaprabhu en la tradició de *sannyasa emocional*. Des d'aquesta perspectiva, doncs, Caitanya hauria estat iniciat com a *sannyasi* Sankara de l'orde *Dasanami*. Aquesta interpretació, també és compartida per Edward C. Dimock:

Claims have been made that not only his followers, but Caitanya (1486-1533) himself, the most significant figure of the Bengal movement, belonged to the school of the great South Indian dualistic philosopher Madhva. This, however, was probably no the case. It was probably no until the relatively late (eighteenth-century) philosopher Baladeva Vidyabhusana that such a relationship between the Bengal and Madhva schools became established; Caitanya himself, it is almost certain, was a member of a Sankara Advaita order of *sannyasins* (*op. cit.*, 41-42).

S.K. De també cita Kavikarnapura (segle XVI), qui al seu *Gaura-ganoddesa* associa Caitanya a l'orde monàstic dels *advaitavadins* i no pas als *tattvavadins*, de filiació directa amb Madhva, alhora que especifica diferents seccions del *Caitanya Caritamrta* de Krisnadasa Kaviraja (segle XVII) on Caitanya s'anomena a si mateix un asceta *Mayavadin*. En definitiva, De identifica la figura de Caitanya Mahaprabhu amb l'impuls d'un moviment nou essencialment independent a les quatre *sampradayes* vaisnaves principals, per bé que derivat de l'emocionalisme místic interpretat i establert per una classe de *sannyasis* devocionals, entre ells Madhavendra Puri, Isvara Puri i Kesava Bharati com a precedents més immediats de Caitanya i afins a Sankara:

It appears probable that in Baladeva's time differences of Vaisnava opinion arose between the Bengal sect and other Vaisnava sects at Vrndavana; and the question, which was hitherto of no importance, came to be mooted whether it was possible or desirable to affiliate the comparatively new Caitanya Sampradaya to the four recognised Vaisnava Sampradayas. The Bengal Vaisnavas, for some reason or other, thought it convenient to acknowledge themselves as Madhvas [...] Madhvaism could no have proved congenial to the extremely emotional and erotic predilections of Bengal Vaisnavism, and it is a very doubtful if it ever had any influence on the thought and practice of Caitanyism; but now an authoritative declaration was made (*el comentari de Baladeva al Vedanta-Sutra, Govinda-bhasya*), which was hardly consistent with its earlier tradition and which hardly affected its essential doctrines in its subsequent history. It will be clear from what has been said above that, in spite of this belated acknowledgment, the Bengal school, like other Vaisnava schools, derived its original inspiration from

the *Srimad-Bhagavata* itself, which is undoubtedly the fountain-source of all the mediaeval Vaisnava sects. The devotional interpretations of Sridhara were apparently accepted by a class of devotional Samnyasins, who first laid the foundations of a Vaisnava Bhakti movement in Bengal on the ultimate basis of the *Srimad-Bhagavata*. Caitanya, himself a Samnyasin of this type, moulded this movement into an entirely new shape by his own practice and experience of Bhakti (De, *op. cit.*, 17-18).

Tot i amb això, també cal dir que la pertinença inicial a una escola o tradició determinada no implica necessàriament l'assumpció final dels seus pressupòsits. I com reconeixerà aquest mateix autor, la forma definitiva que Caitanya donà al sistema *acintya-bhedaveda* no té res a veure amb l'extrem *advaita-vada* de Sankaracharya. D'altra banda, siguin la font d'inspiració primària o no, els principis fonamentals de la *sampradaya* de Madhva són els que anticipen amb més claredat la doctrina devocional de Caitanya. Així els resumeix Vyasaraia (1478-1539), un dels seus seguidors principals:

En el sistema de Sri Madhva, Hari (Visnu) es el ser supremo; el mundo es real; la diferencia es cierta; el conjunto de las almas depende de Hari; existen grados de superioridad e inferioridad entre ellas; la liberación consiste en el gozo del alma de su bienaventuranza innata; la devoción sin tacha es el medio para obtenerla; la percepción, la inferencia y el testimonio verbal son las tres formas de conocimiento; y Hari sólo es cognoscible por medio del *Veda* (Cf. Mahadevan, *op. cit.*, 159).

El *Vedanta* de Madhva s'anomena *dvaita*, ja que s'hi esdevé fonamental el concepte de diferència (*bheda*). L'*Advaita-Vedanta* és també un realisme: creu en la realitat del món extern. I és un teisme, ja que té fe en un Déu personal com a única realitat independent. Madhva va fer una exposició sistemàtica de l'*Advaita-Vedanta* en vint-i-set obres, que reben el nom de *Sarvamula*. Així mateix, distingí entre bones escriptures i males escriptures, aquelles que exposen doctrines contràries a les primeres. Per ell, bones escriptures (*sat-agama*) són el *Veda*, l'*Èpica*, el *Pañcaratra-agama*, el *Visnu-Purana* i d'altres textos que les segueixen. Pel que fa a l'ensenyament pràctic, establí que l'ànima se salva gràcies al coneixement, el qual depèn de Déu i roman sota el seu control. El coneixement correcte condueix a l'amor a Déu i l'amor o *bhakti* és el mitjà per aconseguir l'alliberació. Un cop en la dimensió celestial, la diferència essencial entre les ànimes continua mantenint-se, si bé sota el regne de l'harmonia: "Los tipos de almas en el mundo de la bienaventuranza son diversos y de diferentes grados. No obstante, no hay entre ellos desacuerdo, pues todas conocen a *Brahman* y estan libres de imperfecciones" (*Tura-sruti*; Cf. Mahadevan, *op. cit.*, 167).

Però si el nexa filosòfic de Madhva amb Madhavendra Puri i Isvara Puri no és clar, és innegable que aquests últims són els precedents espirituals directes i més immediats de Caitanya. Madhavendra Puri, precisament, fou qui començà a emfasitzar la teoria dels *rases* (sentiments),

aspecte central en el caitanyisme. El concepte de *rasa* deriva del terme *bhava*, que en sànscrit indica una intensa emoció personal transformada per les qualitats de la poesia en una condició de pura satisfacció estètica. Així, per exemple, el dolor pot ser transformat en l'experiència de tragèdia, l'humor en comèdia i el desig sexual en l'experiència de l'erotisme. Semblantment, el desig sexual pot ser transformat en amor "dolç" o eròtic (*srngara* o *madhura-bhakti*) per Krisna: la sublimació de l'amor sexual humà en allò diví, o transcendent, amor eròtic (Flood, 1966). Els vaisnaves de Bengala adoptaren aquesta terminologia poètica en la seva idea de realització religiosa. Per ells, *bhava* és l'activitat d'adoració que el *bhakta* (devot) assumeix envers Krisna, i *rasa* és l'experiència de plena felicitat en les relacions entre ambdós (Dimock, *op. cit.*).

Així doncs, la forma de vaisnavisme que creix a Bengala (*Gaudiya*) desenvolupa una teologia que emfasitza la devoció i les relacions amoroses entre el devot i Krisna en la qual les categories d'experiència estètica, descrites en la poesia clàssica (*kavya*), són aplicades a l'experiència religiosa devocional. En aquest marc, es distingeixen cinc *bhaves* o *rases* principals: *santa-rasa*, les emocions que un adorador sent quan considera Krisna com la suprema deïtat: consciència, humilitat i insignificança; *dasya-rasa*, els sentiments que un servent experimenta envers el mestre: respecte, subordinació i dedicació; *vatsalya-rasa*, relatiu a l'afecció derivada de la paternitat o la maternitat, anàloga a la dels pares adoptius de Krisna a Vrindavan; *sankhya-rasa*, o la relació d'amistat que els devots molt avançats poden aconseguir amb Krisna, i *madhuria-rasa*, el més elevat i més íntim estat devocional o d'amor; simbolitza l'amor que les *gopis* senten per Krisna.

A través de la descripció de les *liles* (recreacions, passatemps, esports) de Krisna a Vrindavan, Mathura i Dwarka, el *Bhagavata-Purana* il·lustra amb detall cadascun dels esmentats nivells de relació i graus d'intimitat amb Krisna. Doncs bé, de forma similar, començant amb una inclinació natural cap a una o altra d'aquestes relacions essencials, el *bhakta* va guanyant disciplina en la seva conducta, de manera que es converteix en servent, parent, amic o amant de Krisna. Amb un *bhava* o *rasa*, el devot assumeix l'actitud d'una d'aquestes intimitats envers Krisna, aquella que li és més adequada. I mitjançant aquest *bhava*, l'adorador experimenta l'amor que les gents del *Bhagavata* eternament senten per Krisna. Això inclou la creença que Caitanya, en el seu *bhava* de Radha, va devenir Radha mateixa i així conegué amb tota profunditat l'emoció experimentada per ella en el seu amor per Krisna. D'ací que tradicionalment s'identifiqui Caitanya amb Radha i Krisna en un sol cos.

Però és la importància de l'últim *rasa*, el del *Madhuria*, la que, a diferència de les altres *sampradayes*, fou especialment remarcada a Bengala per Madhavendra Puri i pel propi Caitanya Mahaprabhu. Aquest *rasa* conté tots els altres i es manifesta sobretot en la forma de Krisna a Vrindavan. Al seu torn, se subdivideix en dues modalitats de relació amorosa: la conjugal (*svakiya*: amor-en-unió) i la d'amant (*parakiya*: amor-en-separació). La primera s'associa al matrimoni i la segona a l'adulteri. Estimant Krisna, Radha desobeeix el seu deure d'esposa (*stridharma*) per l'amor a Déu, transcendent a tota obligació social. L'amor entre Radha i Krisna és amor-en-separació caracteritzat per l'anhel -com l'anhel de les ànimes pel Senyor representa la més elevada espiritualitat humana.

Caitanya explicà que la forma més sublim d'estimar Krisna era la de Radha i les *gopis*, és a dir, la d'amant o *parakiya*, puix el sacrifici voluntari de la seva reputació avalava la força i la determinació del seu amor ideal a la Divinitat. Semblantment a les *gopis*, els devots poden arribar a aquest pla d'íntima relació amb Krisna, on el veuen com el seu amant i tenen els sentiments que tindria un amant per la persona estimada. Això, però, es considera només factible i moralment acceptable en un estat de "consciència pura" i en un sentit no mundà material o plenament espiritual⁴². Altrament, per exemple, interpretacions desviades de la modalitat *parakiya* poden portar a l'autolegitimació de pràctiques religioses molt discutides, tals com les associades al misticisme eròtic de molts cultes *sahajiya-vaisnaves* que farien referència bàsicament a les relacions sexuals extramaritals com una forma d'aconseguir l'autorealització⁴³.

⁴² Bhaktivedanta Swami explica la diferència entre la significació material i la significació transcendental d'aquestes intimitats de la manera següent: "When Krishna sees that both Radharani and Her associates are pleased by His association, He becomes more satisfied. Such association and loving reciprocation have nothing to do with material lust, although it resembles the material union between man and woman. It is only because of that similarity that such reciprocation is sometimes called, in transcendental language, transcendental lust. As explained in *Gautamiya-tantra* (1.2.285): 'Lust means attachment to one's personal sense gratification. But as far as Radharani and Her associates are concerned, they did not desire personal sense gratification. They only wanted to satisfy Krishna'" (Cf. Rosen, *op. cit.*, 208).

⁴³ Els *sahajiya*, una secta tântrica vaisnava, mantenen que la unió sexual ritual pot superar la dualitat i reflecteix la divina unió de Radha i Krisna. Cal dir, però, que no s'ha constatat cap vinculació del moviment de Caitanya amb el desenvolupament de pràctiques rituals relacionades amb l'erotisme i el sexe. Contràriament a això, més aviat es diu que Caitanya es distingí per la seva oposició radical al contacte amb dones i demanà la mateixa actitud als seus deixebles (Judah, 1974). D'acord als seus vots de renúncia i al seu ascetisme, no sembla haver prestat aprovació a aquestes idees i pràctiques tântriques o *sahajiyas*, tot i que no es descarta que hagi tingut alguna influència general en aquests dogmes eròtics (De, 1942). En aquest punt, vegeu concretament Dimock (1966a), autor que defensa una teoria de mútua influència doctrinal i pràctica entre els cultes *sahajiya* previs al caitanyisme i el vaisnavisme ortodox (que accepta l'autoritat del *Veda*) identificat amb els *gaudiya vaisnaves*. Això no obstant, Bhaktivedanta Swami, en una conferència que va fer a Mayapur el 27 de març de 1975, desmarcava clarament el pensament de Caitanya dels moviments "pseudodevocionals" que no segueixen els principis de les escriptures vèdiques autoritzades, entre ells, els *sahajiya*: "Sriia Bhaktivinoda Thakura ha condemnat a tals plagiarios. Hay muchas *apa-sampradayas*, sectas desviadas, cuyos seguidores fingen ser

Descendent espiritual de Madhavendra Puri i Isvara Puri, doncs, Caitanya Mahaprabhu (1486-1533) fou el gran revitalitzador del moviment *Krisna-bhakti* a la Bengala del segle XVI⁴⁴, en un context caracteritzat per la notable decadència de la vida religiosa i per la tirania social del brahmanisme dominant⁴⁵. Visvambhara Mishra, com era conegut abans de la seva iniciació com a monjo asceta, va néixer en el mes de *phalgun* (febrer-març) sota l'auspici d'un eclipsi lunar l'any 1486 a Navadvip, una població famosa a l'Índia com a centre de saber en general i en particular com a seu de l'escola de filosofia *Navya-nyaya*. La família de Visvambhara fou pia i respectada, d'arrelada fe vaisnava. Sembla que durant la infància rebé principalment una educació en gramàtica, fet del tot usual en la formació d'un nen *brahman* de l'època. Els seus biògrafs l'acostumen a esmentar com un estudiant avançat i brillant.

Es casà jove, però la seva esposa, Laksmi, morí poc temps després, probablement a causa d'una picada de serp, mentre ell era de viatge a l'est de Bengala. Poc després de tornar a Navadvipa, i a petició de la seva mare, es casà per segona vegada. Als vint-i-dos anys va fer un viatge a Gaya per realitzar-hi els ritus funeraris del seu pare. Allí acceptà com a mestre espiritual Isvara Puri, el qual l'inicià en el *mantra Gopal* de deu síl·labes. Després tornà a la seva ciutat natal de Navadvipa (Nabadwip) a Bengala on començà a desenvolupar una frenètica activitat devocional junt als seus seguidors. Durant un any, va viure en ple entusiasme religiós, cantant

devotos de Caitanya Mahaprabhu. ¿Quiénes son?, *Aula, Baula, Kartabhaja, neda, daravesa, sani, sahajiya, sakhibheki, smarta, jata-gosañi, ativadi, cudadhari, i gauranga-nagari*. Bhaktivinoda afirma, 'No me reúno con esa clase de personas'. Después de la desaparición de Sri Caitanya Mahaprabhu aparecieron muchas *apa-sampradayas*. Por consiguiente, hemos de ser cuidadosos en grado sumo y no dejarnos engañar" (*Back to Godhead*, vol. 27, núm. 2; març/abril, 1993).

⁴⁴ Caitanya, tot i ser reconegut com la màxima figura del vaisnavisme a Bengala, no en fou l'iniciador. I tampoc fou el fundador de cap orde en sentit formal, si bé va establir amb solidesa el vaisnavisme *gaudiya* i en determinà l'estil i sabor (Flood, 1966). De fet, el primer gran treball conegut és el *Gita Govinda* de Jayadeva (poeta de finals del segle XII), esmentat pel caitanyisme com una de les fonts de la seva inspiració religiosa. Anteriorment a aquest autor, una menció a Radha i Krisna en sànscrit la trobem al segle XI de la mà d'un altre poeta, Dimboka. Jayadeva és un poeta de la cort del rei Laksmansena (1179-1209) que usa les convencions lingüístiques i metafòriques formals de la tradició clàssica (*kavya*) per expressar l'amor de Radha per Krisna i, subsegüentment, del devot per Krisna. La tradició poètica iniciada per Jayadeva continuà, particularment amb la poesia bengalí de Candidasa i de Vidyapati (segles XIV-XV). Aquesta poesia vol reflectir el profund anhel de Radha i del devot per Krisna, característica essencial del *bhakti*.

⁴⁵ Durant els segles previs a Caitanya, Bengala va ser saquejada per una cultura i per una religió estrangeres. Els invasors musulmans van cercar suplantar la cultura i la religió hindús, mentre els *brahmanes* (la casta brahmínica o sacerdotal) dominaven l'ordre social i procuraven mantenir les rigideses del sistema de castes i llur lideratge polític. Popularment, doncs, predominava l'opressió i les fortes restriccions, tant estrangeres com autòctones. En aquest context, el vaisnavisme es convertí en el moviment més significatiu a Bengala. A pesar del nombre reduït, els vaisnaves es van anar organitzant en petits grups i van seguir les lectures del *Bhagavata-Purana*. A excepció d'aquests col·lectius vaisnaves, la religió hindú en el temps de Caitanya s'havia deteriorat considerablement i predominaven els cultes esotèrics de budisme tântric i d'origen aborigen, que sovint incloïen les orgies com a pràctica ritual habitual (Judah, 1974).

cançons devocionals i ballant extàticament. L'any 1510 va ser iniciat com a renunciament (*sannyasi*) per Kesava Bharati i adoptà el nom espiritual de Krisna-Caitanya.

Poc després s'establí a Puri, a Orissa, una ciutat propera a Navadvipa. A excepció d'un llarg pelegrinatge al sud, passà la resta dels seus dies a Puri, on periòdicament rebia les visites dels seus germans espirituals i deixebles de Bengala, sobretot amb motiu de la celebració anual del Festival dels Carros de Jagannatha. Morí l'any 1533 per causa desconeguda. Alguns diuen que fou absorbit dins de la gran imatge de Jagannatha, altres que desaparegué en el mar. La biografia menys ortodoxa (el *Caitanya-mangala* de Jayananda), i potser la més ajustada als fets, afirma que Caitanya es ferí en un peu mentre ballava frenèticament i morí a causa d'una infecció⁴⁶.

Però més que no pas els seus actes en vida, allò realment important en la figura de Caitanya és el caràcter immortal i diví que tradicionalment se li atribuï. En efecte, mentre visqué, alguns pensaven que es tractava d'un *avatara*, una encarnació de Krisna; d'altres, que era Krisna mateix. I encara més rellevant, alguns el veien com Radha i Krisna en la més íntima unió possible, en un sol cos. Totes aquestes imatges de Caitanya no són estranyes si tenim en compte que, segons fonts properes al moviment Hare Krisna, les escriptures vèdiques ja profetitzaven el descens a la Terra d'una encarnació divina amb la missió de propagar les pràctiques religioses adequades a l'era de *Kali*:

These scriptures predicted that an incarnation of the Absolute Truth would descend (*avatar*) to teach the chanting of spiritual sound vibrations, *mantra* meditation, as a yogic science. When done congregationally, it is called *sankirtan*, and when done as a private meditation, quietly and on prayer beads, it is called *japa*. Both forms of chanting (*kirtan*) were eventually taught by Shri Chaitanya Mahaprabhu and systematically expounded upon by the Six Goswamis of Vrindavan.

Having fulfilled the prophesy of scripture, which not only predicted His *sankirtan* mission but also specifically mentioned His parentage and some of His esoteric activities, Shri Chaitanya was gradually accepted as a dual manifestation of Radha and Krishna by His intimate followers. In fact, Shri Chaitanya's most important biographers, such as Vrindavandas Thakur, Shri Murari Gupta, Lochandas Thakur, and especially Shрила Krisnadas Kaviraj, have pointed out that both the female manifestation of God (Shrimati Radharani) and the male manifestation (Shri Krishna) dance together in the one body of Chaitanya Mahaprabhu (Rosen, 1991: 14-15).

⁴⁶ Sobre la biografia de Caitanya emmarcada en el context social i històric, vegeu De (1942). I pel que fa a fonts oficials del moviment Hare Krisna: Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1983a; 1987; 1988a).

Fet i fet, el cas és que Caitanya desenvolupà un moviment eminentment devocional i emocional al voltant del cant i el ball públic dels "sants noms de Déu" o *sankirtana*⁴⁷ i de la doctrina de la "diferència i no diferència incomprensibles" (*acintya-bhedavheda*), que descriu la relació de les ànimes amb el món d'una banda, i amb Déu d'una altra; la relació entre la causa i l'efecte, entre el tot i la part i entre el posseïdor d'un poder (*saktimat*) i el poder (*sakti*) (Mahadevan, *op. cit.*).

El focus central de la devoció *gaudiya vaisnava* és l'amor entre Radha i Krisna, un amor amb un fort component eròtic, malgrat que es tracti d'un erotisme vist com transcendent i no mundà. L'alliberament pels *gaudiya vaisnaves* és l'experiència extàtica constant del joc amorós diví (*lila*) entre Radha i Krisna en un únic cos perfecte o espiritual. Aquest amor eròtic i l'atracció entre Radha i Krisna és "amor pur" (*prema*) i s'oposa a l'amor mundà impregnat pel desig egoista (*kama*). Krisna és el Senyor Suprem (no simplement un *avatara* de Visnu) que crea, manté i destrueix el cosmos successivament. Radha, per la seva banda, és el "poder renovador" de Krisna a través del qual l'univers es manifesta, i tot i que ambdós estan units, són diferents. A més, les relacions entre el Senyor com a "posseïdor d'un poder" (*saktimat*) i Radha com el seu poder (*sakti*), i entre el devot i el Senyor, són caracteritzades com l'esmentada "inconcebible diferència-en-identitat" (*acintya-bhedavedha*) (Flood, *op. cit.*).

Segons Dimock (1966a), aquest moviment entusiasta té tres característiques bàsiques: a) s'expressa a través de llenguatge vulgar, no en sànscrit; b) refusa el rol del *brahmana* o sacerdot com a intermediari entre Déu i els homes, i sovint va més enllà oposant-se completament al sistema de castes; i c) proposa una religió emocional, amb el cant i el ball com a part de la recerca d'una comunió extàtica i immediata amb la Divinitat. Tots aquests trets, als quals caldria afegir el fet de reclutar sobretot membres de les classes més desfavorides, el distingeixen d'altres moviments coetanis, especialment pel que fa al missatge espiritual i a la doctrina social. De fet, la font central, el *Bhagavata-Purana*, no sols no representa el punt de vista de l'ortodòxia social i econòmica establerta, sinó que rics i poderosos, erudits i partidaris influents de l'*status quo*, apareixen com els principals oponents de la religió devocional tal com és presentada al

⁴⁷ Aquest "gran cant d'alliberació de la ment" o *maha-mantra* està compost pels noms de Déu (Krisna i Rama) i per la seva energia interna (Hare) i segueix la coneguda seqüència: Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna Krisna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.

Bhagavata; és a dir, com un elogi a la pobresa i a la compassió de l'angoixat o desfavorit socialment (Hopkins, *op. cit.*).

Les ensenyances de Caitanya es contenen en el seu poema devocional de deu versos *Dasamula-Sloka*, també anomenat *Shikshashtakam*. Però van ser Jiva Goswami i Baladeva, entre d'altres, els qui exposaren la filosofia de Caitanya de manera sistemàtica. En efecte, Caitanya deixà un moviment sòlid amb un nombre considerable de comunitats i seguidors, alguns dels quals, els anomenats Sis Goswamis de Vrindavan⁴⁸ van fixar la seva doctrina *bhakti*, que continuà sent tramesa a través d'una llarga cadena de deixebles. Entre aquests sis *goswamis*, Jiva, el teòleg més significatiu de l'escola de Bengala, refusà categòricament totes les proves i arguments teològics tradicionals (*pramana*) excepte *sabda* (paraula) o revelació directa. Entre els textos que s'inclouen en aquesta revelació, els primers i únics són els *Vedes* i els *Puranes*. I d'aquests dos, d'acord amb Jiva, els *Puranes* són els superiors, completen els *Vedes*. De tots els *Puranes*, el *Bhagavata* és el major, revela tots els *Vedes*, tota la tradició i tots els *Puranes*, és el comentari de Vyasa en el seu *Vedanta-Sutra*, la revelació de la veritat absoluta per a molts (Dimock, 1966b).

Així doncs, alineat amb la tradició *bhakti* que representa el *Bhagavata-Purana*, el *revival* de religió devocional que Caitanya inspirà a Bengala fou tan poderós que arribà a abastar la major part de l'Índia oriental. Com a tret central del pensament dels vaisnaves de Bengala, cal dir que, per ells, la Divinitat té un triple aspecte, tres gradacions de realitat conegudes com *Brahman*, *Paramatman* i *Bhagavan*. D'aquestes, *Bhagavan* és la més elevada, i la vertadera forma o vertadera essència (*svarupa*) de *Bhagavan* és Krisna, la Suprema Personalitat de Déu. A diferència del sistema *advaita* o no dualista, *Bhagavan* és concebut com a posseïdor d'infinites qualitats i infinits poders energètics, anomenats *saktis*.

Els *saktis* divins tenen alhora tres gradacions bàsiques: *svarupa-sakti*, *maya-sakti* i *jiva-sakti*. El primer, també anomenat *cit-sakti*, existeix eternament en *Bhagavan* i és el causant de totes les seves *liles* o recreacions; representa el poder intern i personal del Senyor. En

⁴⁸ Els següents per ordre cronològic: Sanatana Goswami (1488-1558), Rupa Goswami (1489-1564), Raghunatha Dasa Goswami (1495-1571), Gopal Bhatta Goswami (1503-1578), Raghunatha Bhatta Goswami (1505-1579) i Jiva Goswami (1513-1598). Vegeu De (1942) per a una anàlisi exhaustiva de la seva vida i obres. I també l'hagiografia "oficial" de cada un d'ells de Rosen (1991).

correspondència als tres elements de la naturalesa de Déu, *sat* (ésser, existència), *cit* (consciència) i *ananda* (felicitat), existeixen tres aspectes del Seu *sakti*, és a dir, *sandhini*, *samvit* i *hladini*. A través d'aquests, manté, coneix i gaudeix de la Seva pròpia existència, consciència i benaurança, així com les dels altres éssers. El segon, *maya-sakti*, és el Seu poder inconscient i el responsable de l'univers material; representa el poder extern de Déu i té dos aspectes, el còsmic (*guna-maya*), mitjançant el qual crea l'univers a partir de les tres qualitats de la natura (*sattva*, *rajas* i *tamas*)⁴⁹, i l'individual (*jiva-maya*), responsable del fet que l'ànima s'oblidi de la seva pròpia natura i tasti els aspectes dolços i amargs de la vida. *Maya-sakti*, doncs, es relaciona amb el món material i és la causa del plaer i del dolor de la vida mundana; és precisament el poder que amaga a la *jiva*, l'ànima individual, la veritat bàsica segons la qual ella és per naturalesa una part de la Divinitat. Aquest tipus de *sakti* només és experimentat en plànols inferiors d'existència, i sota la seva influència l'*svarupa* de *Bhagavan* no pot ser percebut. Per últim, el *jiva-sakti* de *Bhagavan* forma l'essència de les ànimes finites i es troba entre les altres dues *saktis*. Es relaciona amb l'ànima individual, que no és ni completament dins ni completament fora de la Divinitat.

Segons aquest sistema doctrinal, l'ànima individual (*jiva*) és part de *Bhagavan*, comparteix amb Ell algunes de les seves qualitats, la més elevada de totes és *ananda* o felicitat absoluta. Si la *jiva* aconsegueix alliberar-se del poder de *maya* (il·lusió) pot comprendre la seva vertadera relació *ananda* amb Déu. Un cop alliberada, l'ànima no es veurà mai més afectada per *maya-sakti*, ans només per l'*svarupa-sakti* de *Bhagavan*. El millor camí per aconseguir l'alliberació completa és el *bhakti*, la devoció, que es considera molt superior als del coneixement o la contemplació. Aquests són inútils si no és que són santificats per *bhakti*, el qual, d'altra banda, no és un estat passiu sinó d'adoració activa a la deïtat. El punt culminant de la devoció implica rendir-se completament i incondicionalment a Déu: "*Kevala* o *Suddha bhakti* no sólo es un medio; es también el objetivo humano final, que trasciende incluso la liberación. Quien lo realiza no desea otra cosa que servir exclusivamente a Krisna" (Mahadevan, *op. cit.*, 171).

⁴⁹ La doctrina cosmològica *Triguna* distingeix entre *sattva*, que implica claredat, lleugeresa, puresa, existència harmònica, etc., i és responsable de presentar *prakriti* (la matèria primitiva) i mantenir la seva evolució; *rajas* (emoció, energia i acció,) és l'origen de tota activitat, i *tamas* (l'obscuritat i la inèrcia) és responsable de tota passivitat i restricció. El *Bhagavad-Gita* equipara aquests conceptes a les tres qualitats inherents a la matèria que mantenen subjecte l'ego en el cos i l'ànima individual en la naturalesa: harmonia (*sattva*), a la qual pertanyen la veritat i la felicitat, té com a fruit el bé i en dimana el coneixement; emoció (*rajas*), a la qual pertanyen les accions i el resultat, té com a fruit el dolor, el desgrat i la inquietud, i en prové el desig; i inèrcia (*tamas*), concernent a l'apatia, l'estúpidesa i la indolència, que té com a resultat la ignorància, i de la qual deriven la il·lusió i la bogeria.

Ara bé, encara que l'ànima es consideri part *Bhagavan*, entre aquesta i la Divinitat (Krisna) hi ha una diferència simultània (*bhedaveda*) que és essencialment incomprendible (*acintya*) per a la ment humana. Així, quan la *jiva* aconsegueix alliberar-se de la il·lusió se situa "a prop" de *Bhagavan*, adopta una actitud perpètua d'adoració de *Bhagavan*, però no s'esdevé, com diuen els *advaites*, el mateix (Dimock, *op. cit.*). Mahadevan ens acosta a les bases de la doctrina *acintya-bhedaveda* a través de la metàfora:

Las almas están relacionadas con Dios como las chispas con el fuego o como las partes con el todo. Son sujetos de conocimiento y también agentes. Aunque su poder se deriva de Dios, como seres son distintas de Dios y eternas. Aun después de la liberación, conservan su independencia. Su verdadera alegría es servir al Señor (*sevananda*) [...] El calor no es idéntico al fuego ni distinto de él. Así es la relación del mundo de las almas y la materia con Dios. Es imposible concebir esta relación bajo algunas de las categorías de diferencia absoluta e indiferencia absoluta (*op. cit.*, 171).

Anàlogament, el *Bhagavad-Gita* es refereix als conceptes d'identitat i diferència inconcebibles o d'identitat i individualitat simultànies (*acintya-bheda* i *acintya-tattva*) per explicar la doctrina de la dualitat inherent a Krisna. Així, d'una banda, es diu que Krisna és el tot però independent, és a dir, que no roman subjecte a la naturalesa material, i, d'una altra, que no està dividit però és com si ho estigués, ja que habita en forma de superànima (*paramatma*, el Jo Suprem) al cor de tots els homes. Bhaktivedanta Swami ho resumeix en els termes següents:

Todas las concepciones acerca de la Verdad Absoluta -el Brahman impersonal, el Paramatma localizado y cualquier otra concepción trascendental- existen dentro de la categoría a la que se entiende a la Suprema Personalidad de Dios. Aunque a simple vista la Suprema Personalidad de Dios, la entidad viviente, la naturaleza material y el tiempo parecen ser diferentes, nada es diferente del Supremo. Pero el Supremo siempre es diferente de todo. La filosofía del Señor Caitanya es la de 'identidad y diferencia inconcebibles'. Ese sistema filosófico constituye el conocimiento perfecto acerca de la Verdad Absoluta.

En su posición original, la entidad viviente es espíritu puro. Ella es como una partícula atómica del Espíritu Supremo. Se puede decir, entonces, que el Señor Krisna es como el Sol, y que las entidades vivientes son como la luz del Sol. Puesto que las entidades vivientes son la energía marginal de Krisna, tienen la tendencia a estar en contacto, o bien con la energía material, o bien con la energía espiritual. En otras palabras, la entidad viviente se encuentra entre las dos energías del Señor, y como pertenece a la energía superior del Señor, tiene una partícula de independencia. Mediante el buen uso de esa independencia, ella se pone bajo las órdenes directas de Krisna. De ese modo alcanza su condición normal en la potencia dadora de placer (*op. cit.*, 814-815).

D'altra banda, d'acord a Rupa Goswami, consciència de Krisna es desenvolupa a través de tres passos: (1) *Sadhana-bhakti*, devoció en pràctica; (2) *Bhava-bhakti*, devoció en èxtasi; (3) *Prema-bhakti*, devoció en amor pur envers Déu. *Sadhana-bhakti*, a més, es divideix en *Vaidhi-bhakti* i *Raganuga-bhakti*, de manera que quan el devot desenvolupa el nivell de *raganuga*, l'estat superior, la relació personal directa amb Krisna s'aclareix i pot adoptar les diferents variants de *rasa* anteriorment citades. *Raganuga-bhakti* fa referència a l'amor eròtic, passional i plenament

consumat per Krisna, diferent a la devoció en la qual el devot segueix regles i regulacions (*vidhi*) donades per les escriptures, anomenades *vaidhi-bhakti*. En *raganuga-bhakti* Krisna pot establir una relació íntima i estreta amb el devot com un amant, mentre que en *vaidhi-bhakti* Krisna és percebut com un poderós i majestuós rei. Ambdós passos duen a la salvació, tot i que la devoció passional és més elevada que l'apropament formal i posa en contacte directe amb Krisna.

Però segons Rosen (*op. cit.*), el propòsit fonamental de Caitanya fou introduir un únic *sthayi-bhava*, el *bhava* sobre el qual es basen els cinc *rases* principals i que indica una relació permanent d'amor pur per Krisna. A més dels tres *rases* superiors (*sakhya-rasa*, *vatsalya-rasa* i *madhuria-rasa*) Caitanya revela el *bhavollas-rati* o aquell estat en què l'amor per Radha suplanta el que hom té per Krisna. Dins de la teologia de la Consciència de Krisna es descriu com *manjari-bhava* per fer referència a una classe especial de *gopis*, l'amor de les quals per Radharani se situa en un nivell tan suprem (*bhavollas-rati*) que només desitgen dirigir-la envers Krisna sense considerar la seva pròpia relació amb Ell. Aquesta actitud *manjari-bhava* demostra la puresa de l'afecció d'aquestes *gopis* per Krisna, ja que el seu plaer transcendental radica en el fet de veure Radha i Krisna junts.

De forma similar, Caitanya Mahaprabhu havia emfasitzat l'estat *manjari-bhava* com a posició més elevada de servei devocional equiparant-lo al servei desinteressat a Radha, la consort de Krisna. En aquest sentit, els *gaudiya vaisnaves*, es distingeixen també de les altres *sampradayes* en la seva persecució de *manjari-bhava*, associat a la pràctica religiosa *manjari-sadhana* o el seu concomitant *raganuga-bhakti*. La disciplina *raganuga-bhakti-sadhana*, per tant, consisteix primerament a aproximar-se a un mestre espiritual fidedigne i rendir-li servei devocional d'acord amb les regles i regulacions de les escriptures. Com hem dit abans, això s'anomena *vaidhi-bhakti*, procés a través del qual hom aprendrà a escoltar i cantar el sant nom de Krisna (o *maha-mantra* Hare Krisna) sota la guia del seu mestre espiritual.

En *vaidhi-bhakti*, el devot s'ha de sotmetre a l'autoritat superior i fer actes diversos de servei a Krisna⁵⁰. D'aquesta manera, mitjançant l'activitat i l'associació devocional, el practicant

⁵⁰ (1) *Sarana-pattih*, sentir que Krisna és l'únic refugi; (2) *Guru-seva*, fer servei al guru; (3) *Sravaṇa*, escoltar i llegir els relats sobre Krisna; (4) *Kirtana*, cantar el sant nom de Krisna, el mètode més poderós per aconseguir una actitud correcta de *bhakti* i que ha de ser universalment adoptat a l'edat present de *Kali*; (5) *Smarana*, pensar constantment en el nom, la forma i els passatemp de Krisna; (6) *Pada-seva*, "servir el peu" de la deïtat, cantar, tocar i circumval·lar la imatge, seguir-la en processó, etc.; (7) *Aracana*, cerimònies diverses associades amb el culte i l'autopurificació ritual

es va familiaritzant amb l'escriptura sagrada i amb el comportament vaisnava. A més a més, per exposició perllongada a aquest procés, hom recorda la seva posició constitutiva eterna i aconsegueix veure restablerta la seva identitat real, deslliurada de les il·lusions o passions mundanes relacionades amb el cos i la ment (Rosen, *op. cit.*).

Així mateix, les pràctiques religioses dels *gaudiya vaisnaves* inclouen la repetició ritual dels noms de Krisna (*nama japa*), el cant d'himnes (*kirtana*), l'adoració d'icones en el temple, o de la planta sagrada *tulasi*, i, en el camí de *raganuga-bhakti*, la visualització dels actes de Krisna, particularment el joc amorós de Krisna i les *gopis* (*lila smarana*). Després de la iniciació el devot de Krisna pot fer adoració al matí, a la tarda i al vespre. Això implica la repetició dels noms de Krisna en forma de mantra (*hare krisna, hare krisna, krisna krisna, hare hare, hare rama, hare rama, rama rama, hare hare*) seguida de libacions en honor dels avantpassats i de la realització d'ofrenes (Flood, *op. cit.*).

La rendició completa i permanent a Radha-Krisna i el cant dels noms de Déu com a mètode principal d'autorealització a l'actual era de *Kali*, coronen tot aquest conjunt doctrinal i ritual dels *gaudiya vaisnaves* i distingeixen la contribució de Caitanya Mahaprabhu de la d'altres formes de vaisnavisme. Al final de la seva vida, dos dels seus íntims deixebles, Advaitacarya i Nityananda, foren els encarregats de donar continuïtat al missatge espiritual de Caitanya. A causa de certes desavinences personals i d'interpretació doctrinal s'establiren dues línies de descendència diferenciades al voltant dels dos deixebles, les quals, amb el pas del temps, generaren noves subdivisions i ramificacions.

El segle XVII representà un període de renovació de la fe impulsada per Caitanya a causa de la influència de tres homes: Srinivasacarya, Narottama Dasa i Syamananda Dasa, que es van formar teològicament a Vrindavan sota la guia d'un dels deixebles directes de Caitanya. La seva pròpia ascendència acabada d'una banda, i el suport que reberen de rics *rajas* que ells mateixos van convertir d'una altra, afavoriren la benaurança i l'expansió del moviment.

(aplicar-se símbols vaisnaves en el cos, consumir les restes dels aliments oferts a la deïtat com a *prasada*, beure l'aigua usada en el bany de la deïtat, etc.); (8) *Vandana*, postrar-se davant la imatge. Aquests són els vuit actes designats per assolir el sentiment propici d'humilitat i autorendició i aconseguir l'harmonia entre el cos i la ment, condicions essencials en el *bhakti*. Jiva Goswami n'hi afegeix encara tres més, que són estats concomitants als *rasas* més que no pas accions: (9) *Dasya*, sentiment servil i subordinat respecte a la deïtat; (10) *Sakhya*, sentiment d'amistat envers la deïtat; (11) *Atma-nivedana*, rendició completa a Krisna.

Els segles següents, en canvi, van suposar un declivi del vaisnavisme. A excepció de Baladeva Vidyabhusana i Visvanatha Cakravarti al segle XVIII, la tradició de cèlebres poetes i teòlegs vaisnaves semblava que s'havia esgotat. Això no obstant, un renaixement gradual començà a experimentar-se cap a mitjans del segle XIX. La popularitat de *Brahma Samaj*, un moviment hindú de reforma, podria haver contribuït en bona mesura a consolidar aquest renaixement durant el tercer quart de segle. Tot indica que la figura de Keshup Chandra Sen hauria introduït molts elements del *bhakti* de Caitanya en les seves pràctiques. Així, per exemple, es revitalitzaren els *sankirtanas* públics amb l'ús d'instruments tradicionals i címbals (Cf. Judah, *op. cit.*).

Aquesta renaixença ens condueix fins a la Missió Gaudiya Vaisnava, establerta per Bhaktivinoda Thakura (1838-1915) l'any 1886 i que rebé el nom formal de *Sri Visva Vaisnava*. Bhaktivinoda fou magistrat de la ciutat de Puri i superintendent del temple Jagannatha, i a través dels seus escrits sobre la devoció religiosa reimpulsà l'interès per les ensenyances de Caitanya Mahaprabhu. El seu fill, Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1936), continuà la missió iniciada pel seu pare. Fundà l'any 1918 l'Institut Gaudiya Math i impulsà durant el seu temps de vida seixanta-quatre centres en tot l'Índia. Un dels seus deixebles fou A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977).

Abans de la seva mort, Bhaktisiddhanta Sarasvati havia donat la instrucció que els seus deixebles formessin un consell de govern que dirigís tota la missió en conjunt. Però l'incompliment final d'aquesta instrucció ben aviat significà l'aparició de fraccionalismes interns i es traduí en la fragmentació de la Missió Gaudiya. Stillson Judah (*op. cit.*, 41) transcriu l'opinió personal de Prabhupada sobre això: "Unfortunately some of the ambitious disciples wanted to capture the whole thing itself, and in this way two parties were formed". Això derivà en diversos litigis legals, de manera que el que fins aleshores s'havia distingit com un moviment explícitament espiritual "has turned out to be a material thing on account of fighting for profit".

En realitat, atesa la seva condició de devot casat (*grihasta*) i resident fora dels temples, Bhaktivedanta Swami s'havia mantingut al marge de qualsevol implicació directa en aquesta polèmica. No obstant això, un cop convertit en renunciant l'any 1959 i conscient de la creixent davallada i de la divisió del moviment a l'Índia, començà a plantejar-se amb fermesa la seva missió de prèdica al món occidental: "I thought that Bhaktisiddhanta Sarasvati Goswami wanted

me to preach this cult -not only he, but before that Bhaktivinode Thakur wanted this cult to be preached all over, especially in the Western countries. I did not carry out his order. And my brothers -God brothers- are now engaged in litigation, and they are not pushing forward this movement. So after my retirement I began thinking of coming to the Western countries" (*op. cit.*, 41).

Sens dubte, l'arribada de Srila Prabhupada a Amèrica del Nord el 17 de setembre de 1965 canviaria radicalment la vida de molts joves de la contracultura, els quals, atrets per la personalitat i el missatge del vell *swamiji*, no trigaren a convertir-se en els primers i més abnegats deixebles. La història contemporània del moviment Hare Krisna no ha fet més que començar.

IV. EL MOVIMENT HARE KRISNA A OCCIDENT

IV. EL MOVIMENT HARE KRISNA A OCCIDENT

Mantengan bien su salud. Vivan tantos años como sea posible. Sean conscientes de Krisna. De esta manera irán de vuelta a casa en la próxima vida. Vida permanente. No existen engaño, política o ambiciones que llenar. No existe tal cosa en la conciencia de Krisna. Este es nuestro deseo: que vivamos con los devotos y ejecutemos la misión de nuestros predecesores. Esta es nuestra ambición. Sin ambición nadie puede vivir. Nuestro propio interés real es ejecutar el deseo de Krisna, así que háganlo muy cuidadosamente entonces, y si un cuarto de los americanos se convierten en vaishnavas, entonces el mundo entero cambiará. Bhaktivedanta Swami, Tal como les he enseñado, 1986: 4.

Quan Abhay Charanaravinda Bhaktivedanta Swami arriba a Amèrica del Nord, el fenomen contracultural i d'atracció massiva dels joves per les noves formes d'espiritualitat orientals es troba en plena ebullició. En aquell moment, la seva figura es confondrà entre la de molts altres gurus i predicadors que, semblantment a ell, ofereixen alternatives ideològiques i existencials als esquemes racionalistes, materialistes i tecnocràtics de les societats industrials occidentals. No obstant això, nombrosos *hippies* i membres actius de la contracultura se sentiran especialment motivats per la religió devocional i entusiasta proposada per Bhaktivedanta. Fruit d'això, no tardaran a invertir molts dels seus patrons de conducta habituals, tot vehiculant la seva disconformitat o apatia social dins d'una subcultura i innovació religiosa que conserva elements diversos de la contracultura (el pacifisme, el naturisme, la comunitat, etc.) i els proporciona un repertori de respostes i significats plenament satisfactori.

Per a la majoria dels primers adherents, la Consciència de Krisna representarà, en definitiva, un instrument per al canvi sociocultural que es basarà en la transformació personal. Els oferirà un estricte codi moral de comportament dirigit a transcendir el materialisme i la gratificació de l'ego i a assolir l'autorealització partint de la disciplina religiosa i del principi voluntarista del servei devocional a Déu (Krisna). D'altra banda, la vida comunal i ascètica, regularitzada per la pràctica ritual, afavorirà la reforma individual en un sentit terapèutic a través dels hàbits dietètics i l'exclusió normativa del consum d'estimulants, alhora que establitzarà les relacions personals amb l'entorn des d'un sistema de creences que aclareix el lloc de l'home en la naturalesa.

Així doncs, el germen de la història internacional del moviment Hare Krisna la trobem un estiu de 1966, moment en què Bhaktivedanta Swami es trasllada al barri Baix Oest de Nova York, poblat aleshores per milers de *hippies* i, en certa manera, centre intel·lectual *underground* de la dècada dels seixanta. En efecte, una petita tenda de regals del Lower East Side amb sortida a la Segona Avinguda es convertirà en el primer temple de Krisna a Occident. Allí, l'auditori inicial de Bhaktivedanta, sorgit del bohemisme ambulat i de la "revolució psicodèlica" (Roszak, 1978) acabarà formalitzant els seus vincles i plans de vida dins d'una estructura associativa amb uns propòsits organitzatius i missioners ben definits.

El present capítol s'organitza en dues parts diferenciades però alhora inseparables per a la comprensió d'aquesta història. A la primera, de to fonamentalment descriptiu, es resumeix el procés de formació i expansió del moviment Hare Krisna a Occident, indestriable de la vida i obra del seu fundador i líder carismàtic, i s'hi esbossen els estaments directius i espirituals que configuren l'estructura organitzativa d'ISKCON. Després, en una segona part de contingut molt més analític i teòric, es pren com a eix de referència el moviment Hare Krisna per fer una reflexió general al voltant dels processos d'estigmatització, deslegitimació i control social de les minories i/o innovacions religioses a les societats contemporànies, tot interessant-se especialment pels factors de conflicte socioinstitucional que semblen intervenir en la construcció del paradigma dominant sobre el sectarisme i el cultisme, de tipus criminalitzador medicalista, i per les dinàmiques de marginació religiosa que aquest desencadena a través de la difusió i fixació pública d'imatges i estereotips de descrèdit.

4.1. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada: la fundació i l'expansió internacional d'ISKCON⁵¹

A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, conegut més tard com Srila Prabhupada, neix l'1 de setembre de 1896 a Calcuta (Índia) amb el nom d'Abhay Charan De. Creix en el si d'una família de comerciants benestants i practicants d'un estricte estil de vida vaisnava. Després de completar els estudis escolars, ingressa al col·legi de les Esglésies Escoceses, un dels més

⁵¹ Aquest apartat s'ha elaborat fonamentalment basant-se en el volum biogràfic sobre Prabhupada de Satsvarupa Dasa Goswami (1986). Amb l'objectiu de no reiterar excessivament aquesta font dins del text, ja sigui de forma completa o abreujada, s'ha optat per especificar només el número de pàgina cada vegada que es fa una citació.

prestigiosos de Calcuta. Aviat es mostrarà partidari del moviment independentista i nacionalista iniciat per Ghandi contra el domini britànic, actitud que, finalment, el farà renunciar al diploma de final de carrera. No obstant això, el seu pare aconseguirà que un amic influent de la família, un cirurgià, químic i industrial amb empresa pròpia a Calcuta, el situï en un departament dels seus laboratoris.

L'any 1922 és crucial en la vida d'Abhay Charan. Coneix Bhaktisiddhanta Sarasvati Takura o Srila Bhaktisiddhanta Goswami, el qual el convencerà que la difusió del missatge espiritual de la Consciència de Krisna està molt per sobre de les eventualitats governamentals i dels problemes polítics de l'Índia. Segons ell, tots els sistemes polítics són efímers i només el valor suprem i etern de la Consciència de Krisna pot ajudar realment la humanitat. Aquest és el veredict de les escriptures vèdiques i de la línia discipular de mestres. Per tant, li demanarà per primera vegada que prediqui la Consciència de Krisna al món occidental.

Però en aquell moment, Abhay Charan té una família que està creixent i descarta la petició de Bhaktisiddhanta. Es trasllada a Allahabad, on estableix una empresa de productes farmacèutics. Allí precisament, l'any 1932, rebrà la iniciació de Bhaktisiddhanta Sarasvati i es convertirà en el seu deixeble i en membre de la Gaudiya Math. Tres anys després, Srila Bhaktisiddhanta li dirà: "Yo quería imprimir algunos libros. Si alguna vez tienes dinero imprime libros". I un mes abans de morir li torna a demanar que prediqui a Occident: "Estoy seguro de que puedes explicar en inglés nuestros pensamientos y razonamientos a la gente que no conoce los idiomas (bengalí e hindú) [...]. Esto sería muy provechoso tanto para ti como para tu audiencia. Tengo plena esperanza en que puedas convertirte en un excelente predicador de habla inglesa" (Cf. Satsvarupa Dasa, 1986: xx).

L'any 1944, fent-se ressò de la sol·licitud del seu mestre, Abhay Charan comença a publicar i a distribuir una revista quinzenal titulada *Back to Godhead* (De vuelta al Supremo). Però els seus missatges no tenen l'acollida esperada: "Escribió a muchos líderes del gobierno, a conocidos importantes, y a aquellas personas cuyos artículos había leído o cuyas actividades le habían llamado la atención en los periódicos. Presentándose a si mismo como un servidor humilde, exponía sus ideas sobre cómo aplicar la cultura original de la India, la cultura consciente de Krisna, como la solución eficaz ante toda clase de dilemas. A veces logró respuestas de los funcionarios y secretarios del gobierno, pero, en gran parte, sus cartas se

ignoraron" (xxii-xxiii). En una d'aquestes cartes sense resposta, feia el suggeriment següent a Mohandas Gandhi: "Como amigo sincero, le digo que debe retirarse inmediatamente de las actividades políticas, si no quiere morir de una muerte poco gloriosa" (xxiii), tot insistint en la intranscendència real de la lluita política i recomanant-li que es dediqués a comprendre i a predicar les ensenyances del *Bhagavad-Gita*.

Acabada la guerra mundial i també amb poc èxit en els seus negocis farmacèutics a Allhabad i després a Lucknow, es trasllada a Jhansi, on l'any 1952 funda La lliga dels devots. En aquests moments, la Gaudiya Math ja ha perdut tota efectivitat a causa de les contínues lluites internes, i La lliga dels devots té com a objectiu revifar els principis religiosos de la Consciència de Krisna. Però les demandes normatives d'Abhay Charan sovint dificulten el reclutament. El seu primer deixeble recorda: "Constantment ensenyava la Consciència de Krisna i molta gent hi acudia a la recerca de coneixement. Després d'escoltar-lo alguns volien fer-se deixebles seus i ell els deia: 'Puc acceptar-te com a deixeble, però abans has de cantar els noms de Déu, i abandonar el tabac, el consum de carn, el sexe il·lícit i els jocs d'atzar'. Però pocs acceptaven deixar aquests hàbits. Llavors ell deia: 'Els hindús estan imitant els occidentals; farà deixebles a Occident i quan els hindús vegin els occidentals seguir els principis religiosos, ells també els seguiran'"⁵².

En aquella època, la família d'Abhay Charan no s'interessa el més mínim per la seva vocació espiritual i labor de prèdica. Respecte a la indiferència de la seva esposa, en una ocasió diu: "Deseaba tanto como era posible que ella colaborase conmigo a difundir la conciencia de Krisna, tener su ayuda. Pero ella era muy determinada. De manera que, después de treinta años, pude comprender: ella no sería ninguna ayuda para mí" (xxv). Finalment, la decisió d'aquesta de canviar l'exemplar de l'*Srimad Bhagavatam* d'Abhay per pastes per al te, acabarà la paciència d'Abhay, que decideix deixar la família i els negocis definitivament.

Els anys cinquanta resulten especialment difícils per a Abhay Charan. Es veu obligat a deixar l'edifici on havia instal·lat La lliga dels devots i després d'anar-se'n a un *ashrama* (temple) a Delhi amb alguns germans espirituals, es queda sol i abocat a la mendicitat. Amb les escasses i no massa generoses donacions que rep per predicar sobre el *Bhagavad-Gita*,

⁵² Traducció literal del vídeo biogràfic de Prabhupada *Tu eterno bienqueriente*, Jagannatha video, A.C.K.

aconsegueix finalment reimprimir la revista *Back to Godhead*, perquè considera que, malgrat totes les dificultats, és la seva missió. Ven les revistes als establiments de te i entrega còpies a aquells que li fan donatius. També envia exemplars gratuïts per correu, tant a l'Índia com a l'estranger. Un dels destinataris a l'Índia és el president del país, el Dr. Rajendra Prasad, al qual adverteix del perill que representa una societat governada per l'ateisme. Tampoc en aquesta ocasió rep resposta. Cada vegada més, doncs, es confirmen les seves paraules: "Ahora, estoy gritando solo en el desierto" (xxvii).

Seguint la tradició, als cinquanta-vuit anys, Abhay Charan es desvincula formalment de la família per dedicar-se per complet a desenvolupar consciència de Krisna. I cinc anys més tard, el 1959, accepta l'orde de *sannyasa* i rep el nom d'Abhay Charanaravinda Bhaktivedanta Swami. A partir d'aquell moment, viu solitari al temple de Radha Damodara, a Vrindavan, dedicat a aprofundir en els seus estudis i a escriure: "La idea de Abhay era escribir sus ensayos en la atmósfera espiritual y pacífica de Vrindavan, y volver a Delhi a distribuir sus escritos y buscar donativos de patrocinadores respetables" (xxviii). En aquest indret sagrat comença a treballar en la seva obra més important: la traducció i els comentaris de l'*Srimad Bhagavatam*.

L'any 1964 ja ha completat quatre volums de l'*Srimad Bhagavatam*. Però el seu poc reconeixement a l'Índia, el desmembrament de la Missió Gaudiya i el record de les instruccions que Bhaktisiddhanta Sarasvati li havia donat quaranta anys enrere, fan que Bhaktivedanta Swami decideixi finalment predicar la Consciència de Krisna a Occident. Així, després d'aconseguir un aval a Amèrica i un passatge al vaixell *Jaladuta*, el dia 13 d'agost de 1965 salpa des de Calcuta cap als Estats Units. Com més endavant recordaria: "Salí del país con grandes dificultades. De un modo u otro, por la gracia de Krisna, salí para poder difundir el movimiento para la conciencia de Krisna por todo el mundo. Si no, permanecer en la India..., no era posible. Quise empezar un movimiento en la India, pero no me sentí alentado por nadie" (xxxix).

Després d'una llarga i dura travessia en què Bhaktivedanta Swami pateix constants marejos i supera dos atacs de cor, el 17 de setembre de 1965 el *Jaladuta* arriba al port Commonwealth, de Boston, on fa una curta escala abans de continuar cap a Nova York.

Bhaktivedanta, que aleshores té setanta anys, escriu un poema en bengalí titulat *Markine Bhagavata-dharma*⁵³, en què comenda a Krisna la seva difícil missió:

Mi querido Sri Krisna, eres muy misericordioso con esta alma inútil, pero no sé por qué me has traído aquí. Ahora puedes hacer de mí lo que quieras.

Pero me figuro que Tú tienes algo que hacer aquí, si no, ¿por qué me habrías traído a este lugar terrible?

Aquí, la mayoría de la gente está cubierta por las modalidades materiales de la ignorancia y la pasión. Absortos en la vida material, creen que son muy felices y que están contentos, y por tanto no se interesan por el mensaje trascendental de Vasudeva (Krisna). No sé como van a ser capaces de entenderlo.

Pero sé que Tu misericordia sin causa puede hacer que todo sea posible, porque eres el místico más experto.

¿Cómo van a comprender las dulzuras del servicio devocional? ¡Oh, Señor! Yo sólo te pido Tu misericordia para que pueda convencerles de Tu mensaje.

Todas las entidades vivientes están bajo el control de la energía ilusoria por Tu voluntad, y por tanto, si Tú quieres, por Tu voluntad también pueden liberarse de las garras de la ilusión.

Quisiera que los liberaras. Por eso, si Tú deseas su liberación, será el único modo en que podrán comprender Tu mensaje...

¿Cómo les haré comprender este mensaje de la conciencia de Krisna? Soy muy desdichado, no tengo buena cualidad alguna, y soy el más caído. Por eso busco Tu bendición para que pueda convencerles, porque no tengo fuerzas para hacerlo yo solo.

Por algun motivo, ¡oh Señor!, me has traído aquí para que hable de Ti. Ahora, mi Señor, depende de Ti que tenga el éxito o el fracaso; como Tú quieras.

¡Oh maestro espiritual de todos los mundos! Yo sólo puedo repetir Tu mensaje. De manera que si Tu lo quieres, puedes hacer que la fuerza de mi palabra se adapte a su manera de comprender.

Sólo por Tu misericordia sin causa podrán ser puras mis palabras. Estoy seguro de que cuando este mensaje trascendental penetre en sus corazones, ciertamente se alegrarán y así se verán liberados de toda condición desdichada de vida.

¡Oh, Señor! No soy más que un títere en Tus manos. Así que, si me has traído aquí para que baile, haz que baile, haz que baile, ¡oh, Señor!, haz que baile como Tú quieras.

Yo no tengo devoción, no tampoco tengo ninguna sabiduría, pero tengo una gran fe en el santo nombre de Krisna. Se me ha designado como Bhaktivedanta, y ahora, si quieres, puedes hacer que se cumpla el verdadero significado de Bhaktivedanta.

Firmado -el más desdichado e insignificante de los mendigos,
A.C. Bhaktivedanta Swami
A bordo del barco *Jaladuta*, Muelle de la Commonwealth
Boston, Massachussets, EEUU
Fechado el 18 de septiembre de 1965

El 19 de setembre, el *Jaladuta* entra al port de Nova York i atraca al moll de Brooklin. "Llevando solamente cuarenta rupias en efectivo, lo que el mismo llamó, 'el gasto de unas pocas horas en Nueva York', y veinte dólares suplementarios que había obtenido de la venta de tres volúmenes del *Bhagavatam* al capitán Pandia, Bhaktivedanta Swami, paraguas y maleta en mano, y aun acompañado del representante de la Ayuda del Viajero, se dirigió a la terminal de autobuses Port Authority para disponer su viaje hacia Butler" (5). Después de passar un temps a Butler (Pensilvània) a casa dels seus avals americans, Bhaktivedanta Swami es dirigeix a Nova

⁵³ Citat també a Satsvarupa Dasa Goswami (1986: 3-4).

York, decidit a predicar la Consciència de Krisna a una de les ciutats més importants del món. Amb molt poques possessions i pràcticament sense recursos econòmics, es traslladarà al número 100 del carrer 72 Oest, a prop del Central Park. Per un curt període, viu al Bowery, on comença a tenir audiència a una golfa cedida per un dels seus primers "descobridors" contraculturals.

Bhaktivedanta s'adona ben aviat de les possibilitats missioneres i escriu al seu germà espiritual Tirtha Maharaja, l'aleshores president de la Gaudiya Math, per recordar-li que Bhaktisiddhanta Sarasvati sempre havia desitjat obrir centres de prèdica als països occidentals. Després d'exposar-li les seves esperances i plans d'implantació del moviment a Amèrica, Bhaktivedanta s'ofereix personalment per dirigir una futura delegació de la Missió Gaudiya a Nova York. Només demana a canvi que els seus germans espirituals li donin el seu vot de confiança i algun "recolzament tangible". Però la resposta final que rep des de l'Índia és desfavorable: "Su hermano espiritual no estaba contra su tentativa de hacer algo en Nueva York, pero le decía cortésmente que los fondos de la Gaudiya Math no se podían emplear en aquel proyecto" (13). Per tant, si la Consciència de Krisna aconseguia arrelar a Amèrica hauria de ser sense cap suport humà ni financer procedent de l'Índia.

De moment, al Bowery, Bhaktivedanta ja ha atret l'atenció de bastants *hippies*, sobretot a través de la música i el cant devocional (*Kirtana*): "La nueva congregación del swami consistía principalmente en músicos y artistas, que respondieron más a la música trascendental que a la filosofía [...] Casi todos los amigos de Bhaktivedanta Swami en el Bowery eran músicos o amigos de músicos. Les encantaba la música. La música, las mujeres, las drogas y la meditación espiritual. Como Bhaktivedanta Swami presentaba el mantra Hare Krisna tanto en una forma musical como meditativa, naturalmente les interesaba" (18-19). Però un atac sobtat de bogeria del seu company de residència, efecte de les drogues, l'obliga a abandonar la golfa apressadament. Bhaktivedanta torna a estar sol, al carrer, i no sap on anar.

Finalment, és ajudat per alguns membres d'aquells primers auditoris, els quals es fan càrrec del lloguer d'un petit local per a les reunions amb un apartament interior on a partir d'ara viurà Srila Prabhupada, com posteriorment l'anomenaran els seus deixebles⁵⁴. El context més

⁵⁴ El biògraf ens explica que fou a Boston on Bhaktivedanta Swami va acceptar el nom de Prabhupada, que significa "aquell als peus del qual seuen els mestres" i, junt a Visnupada o Gurudeva, és un dels noms que acostuma a rebre un mestre espiritual.

immediat és la immigració i la instal·lació massiva de *hippies* en aquella zona, el Lower East Side. Allí se senten lliures per viure en la pobresa i expressar-se a través de l'art, la música, el sexe i les drogues. El mateix Satsvarupa Dasa Goswami exposa molt encertadament els continguts bàsics del moviment *hippy* dels anys seixanta:

Los hippies habían dado la espalda al materialismo suburbano de sus padres, a la inútil felicidad de la tele y los anuncios, y a las efímeras metas de la clase media americana. Estaban decepcionados de sus padres, maestros, clero, dirigentes públicos y medios de comunicación, decepcionados con la política americana en Vietnam, y estaban atraídos por las ideologías radicales que describían América como un gigante explotador, egoísta y cruel, que había que reformar o morir. Y estaban buscando amor verdadero, paz verdadera, existencia verdadera, y verdadera conciencia espiritual [...] El LSD y la marihuana eran las claves que abrían nuevos reinos de conciencia. Estaban de moda las nociones sobre las culturas y las religiones orientales. Mediante las drogas, el yoga, la fraternidad o, sencillamente, estando libres, de alguna manera alcanzarían la iluminación (33).

En aquest context, presidit per l'alteració dels estats de consciència a través de les drogues i la recerca de significats, Prabhupada diu als seus oients en una ocasió: "¿Creeis que tomar LSD puede producir éxtasis y una conciencia superior? Entonces imaginad un cuarto lleno de LSD. La conciencia de Krisna es eso" (65). De fet, la primera congregació fidel a Bhaktivedanta recull el missatge de "viatjar" (*go high*) sota els efectes de la droga i el porta al domini de l'exploració mística. La finalitat, en poques paraules, és fer un "viatge de pujada" sense retorn, és a dir, sense que després hi hagi "baixada". Un butlletí del grup d'aquella època lloa la Consciència de Krisna per sobre de qualsevol altre tipus de "viatge" amb el següent eslògan propagandístic: "¡QUÉDATE SIEMPRE DE SUBIDA! No más bajadas. Practica la Conciencia de Krisna. Expande tu conciencia practicando la 'VIBRACION SONORA TRASCENDENTAL' HARE KRISNA, HARE KRISNA, KRISNA KRISNA, HARE HARE, HARE RAMA, HARE RAMA, RAMA RAMA, HARE HARE" (67).

Progressivament, l'audiència de Bhaktivedanta augmenta en nombre i també en motivació, fins que, finalment, aquest proposa la constitució legal de la International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) al voltant de set objectius prioritaris:

a) Propagar sistemáticamente el conocimiento espiritual en toda la sociedad, y educar a la gente en las técnicas de la vida espiritual, para detener el desequilibrio de valores de la vida, y alcanzar la unidad y la paz verdaderas en el mundo.

b) Propagar la conciencia de Krisna, tal como está revelada en la *Bhagavad-Gita* y el *Srimad Bhagavatam*.

c) Reunir a los miembros de la Asociación entre sí y acercarlos a Krisna, la entidad primordial, y así, desarrollar la idea entre los miembros y la humanidad en general, de que cada alma es parte integrante de la naturaleza de Dios (Krisna).

- d) Enseñar y alentar el movimiento de *sankirtan*, el canto en congregación del santo nombre de Dios, tal como se ha revelado en las enseñanzas de Sri Chaitanya Mahaprabhu.
- e) Erigir para los miembros y para la sociedad en general, un lugar santo de pasatiempos trascendentales, dedicado a la personalidad de Krisna.
- f) Unir más a los miembros, con la intención de enseñar una forma de vida más simple y natural.
- g) Con el fin de lograr los mencionados objetivos, publicar y distribuir periódicos, revistas, libros y otros escritos (43-44).

Prabhupada farà les primeres iniciacions i celebrarà el primers matrimonis entre els seus seguidors inicials. Qui vulgui iniciar-s'hi ha de seguir els principis reguladors relatius al sexe, joc i alimentació i cantar com a mínim setze rondes de *japa* al dia, una quantitat que Bhaktivedanta va anar rebaixant des de seixanta quatre per tal d'adequar aquesta pràctica al context occidental. Pel *swami*, sembla que no hi ha massa impediments a l'hora d'acceptar deixebles i de tolerar noves incorporacions, ja siguin masculines o femenines. En aquest últim respecte, les crítiques més fortes a Prabhupada fetes pels seus germans espirituals de l'Índia se centren sobretot en l'admissió de dones al moviment i en la posterior convivència d'aquestes amb els homes dins els temples. Semblantment, els més ortodoxos no accepten que Bhaktivedanta iniciï en l'orde de *sannyasa* (renúncia) occidentals i, en general, no reconeixen cap de les seves iniciacions.

De tota manera, als Estats Units, el moviment es va fent popular celebrant amb regularitat *kirtanas*⁵⁵ als parcs i a través dels reportatges publicats als diaris. Pel que fa a la difusió del missatge espiritual a través de la revista *Back to Godhead*, l'edició de la qual s'encarrega a dos deixebles, la primera i principal instrucció de Prabhupada és que aquesta ha de publicar-se tots els mesos sense excepció, amb independència dels possibles obstacles que es puguin presentar.

L'any 1967 Bhaktivedanta Swami arriba a San Francisco, on, convidat pels seus seguidors, resideix a un petit apartament a prop del qual s'havia instal·lat el temple de Sri Sri Radha-Krisna. Allí comença a treballar en la traducció de l'*Sri Caitanya Caritamrta*, la principal escriptura vaisnava sobre Caitanya Mahaprabhu. A més, l'organització del festival Mantra-Rock Dance, en la qual participa el famós poeta de la contracultura Allen Ginsberg, serveix per difondre el *maha-mantra* Hare Krisna i la imatge de Prabhupada entre els milers d'assistents al concert.

⁵⁵ Cant congregacional dels sants noms de Déu o *maha-mantra* Hare Krisna.

Però a partir de l'estiu d'aquest mateix any, el delicat estat de salut de Bhaktivedanta comença a fer pensar en la successió al capdavant del moviment, que ja ha començat a créixer de forma considerable. Un devot suggereix la possibilitat que Prabhupada sigui substituït temporalment per un dels seus germans espirituals de l'Índia, el qual, en última instància, pugui fer-se càrrec del lideratge d'ISKCON. Després de considerar aquesta possibilitat, Prabhupada la desestimarà, ja que segons ell, "tan pronto como esta persona dijera solamente una palabra distinta de lo que yo os estoy diciendo, habría una confusión entre vosotros" (130). De tota manera, calmant els temors dels seus deixebles, des de l'Índia "les había asegurado ya que cualquiera que fuera el nivel de conciencia de Krisna que les había dado sería suficiente, incluso si él no volvía" (131).

Així, després d'uns mesos d'estada a Nova Delhi i molt més recuperat, Bhaktivedanta planifica tornar a Amèrica, però deixa un dels seus deixebles a l'Índia a fi que hi prediqui la Consciència de Krisna. En aquell moment, el seus interessos fonamentals són la publicació de nous volums sobre filosofia vèdica i la divulgació sistemàtica del missatge del moviment. L'edició en anglès del *Bhagavad-Gita* per la companyia Mcmillan és el primer gran èxit en aquesta direcció. A més, l'organització l'any 1968 del primer *Ratha-Yatra* o Festival dels Carros al món occidental, serà un pas important per potenciar el reconeixement públic de la identitat cultural i religiosa d'ISKCON.

L'any 1969 Prabhupada envia sis deixebles des de Montreal a Londres a fi d'establir-hi un temple. Aquests contactaran més endavant amb George Harrison dels Beatles, el qual en aquell temps se sent molt atret pel moviment Hare Krisna. D'ell precisament partirà la iniciativa de gravar i publicar un disc amb les cançons espirituals d'ISKCON. A més a més, la companyia discogràfica Apple organitzarà diversos concerts europeus dels Hare Krisna, fet que incrementarà notablement la seva popularitat. Per part dels devots, sens dubte, cal aprofitar la simpatia de George Harrison pel moviment com una bona ocasió per propagar la Consciència de Krisna. Al capdavant, l'aversion per principis a la gent mundana i acabalada pot estar subjecta a excepció o treva quan manen les "exigències missioneres". En aquest sentit, Prabhupada deia: "Si este chico coopera con nuestro movimiento, le dará un buen impulso, porque, después de todo, es un hombre muy adinerado. Y con los hombres adinerados hay que tener cautela en la vida espiritual. A veces tratamos con ellos por exigencias de la predicación; de no ser así, Sri Chaitanya Mahaprabhu prohibió estrictamente que la gente consciente de Krisna tratase con ellos. Pero

tenemos instrucciones de Rupa Goswami de que debemos aprovechar toda oportunidad favorable para promover la Conciencia de Krisna" (167-168).

Posteriorment a l'estada a Londres, Prabhupada torna a Amèrica, on passa set mesos als temples dels Estats Units, en especial al de Los Angeles. Allí, a finals de juny, revela la seva intenció d'instituir un consell d'administració que l'alliberi de la direcció del moviment i el permeti centrar-se en la publicació intensiva de llibres sobre la Consciència de Krisna. A tal efecte, el 28 de juliol de 1970 dictarà l'escrit següent:

Yo, el abajo firmante, A.C. Bhaktivedanta Swami, discípulo de Om Visnupad Paramahansa 108 Srimad Bhaktisiddhanta Sarasvati Goswami Maharaja Prabhupada, vine a los Estados Unidos en 1965, el 18 de septiembre, con la intención de iniciar el Movimiento para la Conciencia de Krisna. Durante un año estuve sin refugio. Visité muchas partes de este país. Después, en 1966, en julio, constituí esta Asociación bajo el nombre y título de Asociación Internacional para la Conciencia de Krisna, en abreviatura, ISKCON... Gradualmente, la Asociación ha aumentado, y una tras otra, se han abierto nuevas sucursales. Ahora tenemos treinta y cuatro sucursales, detalladas aquí. Como hemos aumentado nuestro volumen de actividades, creo que debe constituirse un Consejo de Administración (más adelante mencionado como el GBC). Me estoy haciendo viejo; tengo 75 años; por lo tanto, en cualquier momento puedo dejar este mundo, por lo que creo necesario dar instrucciones a mis discípulos sobre cómo deben dirigir la institución. Ellos ya dirigen, separadamente, centros que están representados por un presidente, un secretario y un tesorero, y en mi opinión, lo están haciendo muy bien. Pero aún queremos mejorar el nivel de la administración de los templos, de la propaganda para la Conciencia de Krisna, de la distribución de libros y otros escritos, de la apertura de nuevos centros y de la educación dada a los devotos para que tengan el nivel apropiado (174).

El GBC (Governing Body Commission) estava integrat inicialment per dotze deixebles antics i va acabar tenint vint-i-quatre, que foren assenyalats per Prabhupada per a la supervisió de l'organització mundial i dels assumptes religiosos d'ISKCON. D'aquests membres antics digué: "Estas personalidades se consideran mis representantes directos. Mientras yo viva, actuarán como mis secretarios de zona, y después de mi muerte se les conocerá como ejecutores" (175). Cada un s'encarregaria d'una àrea específica del món on el moviment tenia implantació. Acte seguit a la mort del fundador, onze membres van actuar com a gurus d'ISKCON iniciant deixebles i mantenint la vella tradició de successió discipular. Així mateix, per revivre la tradició de la Consciència de Krisna en la forma genuïna, promou la formació de comunitats agrícoles autosuficients basades en el principi "vida senzilla i pensament elevat". La primera s'inicia sobre un terreny de més de 153 hectàrees a Virgínia Occidental. Prabhupada l'anomena New Vrindavan.

Cada granja agrícola i temple urbà d'ISKCON s'incorpora separadament com a una entitat religiosa no lucrativa i disposa del propi cos de direcció i gestió, que inclou un president de

temple ocupat dels assumptes diaris de la comunitat. La instrucció de Prabhupada a un membre del GBC il·lustra amb claredat els motius i els propòsits d'aquesta descentralització organitzativa: "Cada templo debe mantenerse independiente y autosuficiente. Este ha sido mi plan desde el principio... Cuando hay burocracia todo se echa a perder. Debe haber siempre esfuerzo individual, y trabajo y responsabilidad, un espíritu competitivo; no es que uno domine y distribuya los beneficios a los demás, y ellos no hagan más que pedirte, y tú les proveas. No; no importa que sea una molestia inscribir cada centro, sacad el certificado de impuesto para cada uno, sed corporaciones separadas en cada estado. Esto entrenará a los hombres a llevar a cabo estas cosas, y ellos tendrán una profunda seriedad y serán responsables" (175).

El maig de 1971 Prabhupada es prepara per viatjar i predicar per diversos països del món: "Lo mismo que había extendido su movimiento en América, visitando las ciudades más importantes, predicando y después dejando allí a unos pocos discípulos leales para mantenerlo, ahora extendía su campo de acción para incluir al mundo entero" (186). El seu pla general és viatjar molt durant uns mesos, després fer un recorregut pels Estats Units, visitar Londres i finalment tornar a l'Índia. En aquell temps, ha enviat dos dels seus deixebles a Mayapur, ciutat on pretén desenvolupar un gran projecte: el temple Mayapur Chandrodaya Mandir. La seva idea és que aquest temple i la ciutat de Mayapur es converteixin en la seu mundial d'ISKCON.

Un any després, ISKCON inaugura el seu sistema escolar (*Guru-kula*) a Texas, i posa en marxa el programa d'ajuda amb aliments als necessitats. Però el focus d'interès prioritari continua sent la construcció de grans temples a l'Índia, tres en particular: el de Mayapur pròpiament dit, un altre a Vrindavan, el que després serà el Krisna Balarama, i un tercer a Bombay, on Prabhupada preveu un Centre Cultural Internacional.

A poc a poc, Bhaktivedanta Swami veu com l'associació creix i es transforma en una confederació mundial de més de cent temples, restaurants, instituts, escoles i comunitats agrícoles. El mateix any 1972 es funda la Bhaktivedanta Book Trust com a unitat independent a l'associació amb seu a Los Angeles, que publica exclusivament obres de Srila Prabhupada. El document de la seva constitució estableix que els administradors han de dividir els ingressos de la distribució de llibres en dues fonts: una per imprimir més llibres i una altra destinada a adquirir propietats d'ISKCON i a construir temples.

En definitiva, a partir de la creació del GBC, el moviment s'orienta envers una major regularització organitzativa general i en termes de pràctiques devocionals i estils de vida de temple. Durant els primers anys setanta, ISKCON experimenta un considerable procés d'expansió. Allò que ha començat com un moviment religiós carismàtic i sovint de difícil *manegement* es converteix en una institució més estabilitzada en tots els àmbits. Al llarg de la primera dècada d'existència del grup, Prabhupada i els seus deixebles havien establert el moviment a escala mundial amb diversos milers de membres compromesos i havien obert setanta cinc comunitats i centres de prèdica. Abans de la seva mort, Prabhupada ha iniciat gairebé cinc mil deixebles (Rochford, 1985).

La primera meitat dels anys setanta, en general, està marcada per la distribució de literatura, especialment als Estats Units, on els tradicionals "maratons" del grup es converteixen en tot un símbol de l'esforç i la constància missionera dels devots. Precisament aquest èxit en la venda de llibres és el que permet sufragar les despeses dels temples, multiplicar l'edició de nous volums i costejar els projectes. Però aquest període favorable i de creixement declina cap a finals de la dècada:

When I began my research in the fall of 1975, ISKCON was reaching its peak in America. The numbers of its membership were high and the movement was economically prosperous. By the end of the decade, however, ISKCON faced decline. The movement's recruitment had dwindled, members had begun to defect, and many of ISKCON's communities faced serious economic problems. These developments led ISKCON leaders to develop a number of practices directed at bringing people and financial resources into the movement. In the short term, the leadership's strategies were largely successful, but, in the long run, they promoted considerable controversy and conflict both in and outside of the movement. Finally, in the fall of 1977, ISKCON's founding leader died, and the movement faced a series of succession crises that further threatened its existence in America and throughout the world (Rochford, *op. cit.*, 8).

En efecte, després de la mort del líder fundador, el 14 de novembre de 1977, i durant els anys de transició en què hi ha el lideratge dels deixebles antics designats per Prabhupada, la sort del moviment canvia. Com hem dit abans, onze successors van rebre el títol de gurus iniciadors i havien d'actuar com a hereus organitzatius i espirituals de Bhaktivedanta. Però aquests nous gurus ben aviat són acusats de ser massa autoritaris, massa immadurs espiritualment o excessivament insensibles envers els seus parells també iniciats per Prabhupada. A més a més, no tarden a aparèixer històries sobre la conducta reprovable d'alguns, circumstància que enfosquirà considerablement la imatge pública del moviment. Les desercions dels deixebles de Prabhupada augmenten i afloren conflictes entre molts dels que hi romanen. Així mateix, dificultats

econòmiques associades amb la distribució de llibres per part dels devots als aeroports o llocs públics forcen la majoria dels temples a adoptar estratègies alternatives, en ocasions qüestionables o fins i tot il·legals, a fi de mantenir els pressupostos dels temples en vies d'expansió (Bromley i Shinn, 1989).

D'altra banda, segons Rochford (*op. cit.*), dues fonts d'autoritat competeixen pel poder dins de l'emergent reorganització del moviment: per un cantó, els gurus assenyalats per Prabhupada, que cerquen autoritat per dictar el futur d'ISKCON, i, per un altre, el moviment burocràticament organitzat, que desafia aquests líders. En definitiva, la mort de Prabhupada havia deixat un buit important de poder a ISKCON i els conflictes a la cúpula de l'associació predominen en un període de tres anys abans que la crisi de successió sigui finalment resolta.

A més, és en aquest període de transició, comprès aproximadament entre els anys 1977 i 1980, quan les organitzacions anticulte s'enfronten a ISKCON amb més intensitat. L'antagonisme envers l'associació culminarà en l'increment de segrestos de devots per part dels seus pares i amb l'ajut de desprogramadors, la institució de nombrosos plets contra el moviment Hare Krisna i la difusió sistemàtica d'una imatge patològica i violenta dels cultes a través dels mitjans de comunicació. D'altra banda, pel que fa al funcionament intern del moviment, faccionalismes, deserció i cisma el condueixen a la vora de la crisi l'any 1980.

Amb tot, durant la primera meitat dels anys vuitanta, el camí cap a la consolidació institucional del lideratge i de la direcció d'ISKCON continua. Així, per exemple, en aquest temps ISKCON aconsegueix mantenir el seu nivell de membres a Amèrica (uns 2.500 a temps complet) i incrementa el nombre de deixebles a l'Índia. Això no obstant, les contínues acusacions als mitjans de comunicació sobre el comportament il·legal o immoral d'alguns alts càrrecs de l'associació i sobre les tàctiques emprades pel moviment per obtenir recursos econòmics, reforcen l'augment d'accions legals i de missatges sensacionalistes, alhora que solidifiquen l'oposició pública envers el moviment.

Pel que fa a organització interna, l'any 1987 ja han estat expulsats del moviment sis dels onze gurus successors de Prabhupada, i d'altres han caigut de la seva posició espiritual. Tot plegat farà que es revisi amb urgència la gestió del GBC i que s'hi duguin a terme diverses reformes organitzatives, a saber: la designació de nous membres del GBC i d'un major nombre

de gurus, la reducció de l'autoritat fiscal i espiritual de qualsevol guru únic sobre una zona geogràfica determinada i la supressió de l'estatus coequitatiu de la majoria d'aquests nous mestres espirituals amb el fundador.

Els primers anys noranta signifiquen haver d'encarar i superar aquest controvertit passat immediat. Això representa un important desafiament per a ISKCON, que haurà de consolidar el procés de reorganització institucional i afrontar els problemes econòmics i d'imatge alhora que tracta d'estendre el seu missatge religiós amb la màxima efectivitat i naturalitat possible. En aquest sentit, les pautes organitzatives adoptades pel moviment variaran en funció de les característiques dels països i dels entorns locals. També les estratègies missioneres i de reclutament canviaran segons els contextos. Ara bé, en general, els esforços es dirigeixen a establir les relacions amb la societat secular sense descuidar els propis signes identitaris i principis religiosos. D'altra banda, cal destacar l'important paper de la comunitat hindú pel que fa a garantir el suport financer i a afavorir la legitimació social del moviment, així com l'èmfasi creixent d'ISKCON en el desenvolupament de la congregació, també important com a font financera i canal disponible de reclutament.

Més recentment, cal remarcar la rellevància quant a cohesió i unitat d'acció institucionals es refereix, de la celebració del centenari de Srila Prabhupada (1886-1996). Amb motiu d'aquest, el GBC, durant la reunió anual de 1992 a Mayapur, establí un equip d'investigació, planificació i coordinació de celebracions diverses per a l'any 1996. Aquest equip va concloure que els actes a dur a terme eren una gran oportunitat perquè els seguidors del moviment de tot el món se centressin en un esdeveniment, i que eren un poderós medi per captar l'interès del públic. Així, els dotze camps d'activitat dissenyats i extensibles a totes les comunitats del món s'encapçalaren de la manera següent: celebrar esdeveniments el 1996, tornar-se més conscients de Srila Prabhupada, elevar els estàndards espirituals, unir a la família de Prabhupada, enfortir ISKCON, difondre el sant nom, produir i distribuir llibres, augmentar la distribució de *prasada* (aliment sagrat), oferir consecucions especials, ampliar la congregació, establir memorials i inspirar el reconeixement mundial.

En relació amb el desenvolupament internacional actual del moviment Hare Krisna, segons la llista facilitada per la revista *Shree Krishna Janmastami* (1994) es comptabilitzen un total de

330 centres a tot el món, 38 dels quals són comunitats agrícoles. Quaranta-dos restaurants en propietat completen la relació.

A EUA, ISKCON a nordamèrica disposa de 51 temples, i com a trets generals, es pot destacar, d'una banda, la baixa proporció de monjos cèlibes en comparació a l'alt índex de devots casats amb residència pròpia i de membres marginals o de congregació, i, d'una altra, el progressiu ressorgiment de la distribució de literatura. A Europa, hi ha 96 centres i porten la capdavantera mundial en la distribució de llibres, en concret, els de Suïssa, Alemanya, Itàlia i Anglaterra. A Anglaterra és precisament on més implantat es troba el moviment gràcies al fort suport de la comunitat hindú. A Amèrica Llatina, es comptabilitzen 64 temples, d'entre els quals 12 dotze comunitats agrícoles, i els països on ISKCON està més desenvolupat són Brasil, Argentina i Perú. Als països de l'Est, inclosos dins de l'anomenada Comunitat d'Estats Independents, n'hi ha 19 en total, i el moviment ha experimentat un creixement considerable des de la caiguda dels règims comunistes. Entre Austràlia, Nova Zelanda i Illes Fidji compten amb 16 centres, tots organitzats fonamentalment de cara al turisme. A Àfrica n'hi ha 21. A Sud-àfrica més concretament, ISKCON té en marxa un programa de distribució d'aliments i, en general, la important proporció de la comunitat hindú afavoreix el creixement del moviment amb el seu suport econòmic. D'entre les diferents comunitats, destaca la de Durban i també la granja vèdica d'Illes Maurici. La resta de temples d'Àfrica tenen poc pes específic. Finalment, Àsia té 63 centres d'ISKCON. Lògicament, a l'Índia és on la Consciència de Krisna gaudeix d'un major establiment. Al llarg dels anys, ISKCON ha organitzat més de 40 temples i complexos culturals, com els de Hare Krisna Land a Bombay, el temple Krisna Balarama a Vrindavan i el Caitanya Chandrodaya Mandir a Mayapur (Bengala occidental).

Quant al nombre total de membres arreu del món o a la seva distribució segons els països, hom ja feia notar a la introducció d'aquest estudi que ISKCON no disposa en l'actualitat de cap estadística que ens permeti donar-ne xifres exactes o mínimament fiables. Dificultats amb què l'associació es troba a l'hora d'elaborar un cens únic o centralitzat són, d'una banda, la pròpia descentralització burocràtica i administrativa del moviment i el permanent flux d'entrades, acostaments, distanciaments i sortides producte de la seva dinàmica evolutiva, i, d'una altra, la gran ambigüitat tipològica i per al recompte derivada de les diverses esferes de compromís; això és, aquelles que diferencien entre els devots de temple, els devots casats que formarien la que podríem anomenar "comunitat" al voltant del temple, i la congregació (amics i simpatitzants), el

volum de la qual depèn, a més, de si s'hi inclou a la comunitat hindú o no. Malgrat tot, fonts etnogràfiques de recompte aproximat (deixant al marge la congregació) ens permeten suggerir uns 40.000 membres iniciats arreu del món.

En el moviment Hare Krisna hom pot distingir dues línies superposades d'autoritat: una línia organitzativa, establerta per sustentar el funcionament de l'associació, i una línia espiritual, que es correspon amb les quatre divisions vèdiques per al desenvolupament del cicle de vida humana. A la primera, en un sentit jeràrquic decreixent, tenim: GBC (Governing Body Commission), secretaris regionals, presidents nacionals i presidents de temple; a la segona, *sannyasa* (renúncia completa), *vanaprastha* (retir), *grhastha* (vida de casat) i *brahmacarya* (celibat i estudi). Els representants de la línia organitzativa es troben en un o altre d'aquests estadis espirituals i, al mateix temps, els representants de la línia espiritual poden formar part de la línia organitzativa; és a dir, els *sannyasis-swamis* i els gurus, per exemple, amb independència que siguin membres o no de la comissió de govern, reben un respecte especial perquè se'ls considera els mestres espirituals de tots els ordes de la societat i, per tant, el seu consell i la seva opinió sempre tenen molt pes.

Però comencem per la línia organitzativa. Com a organisme de govern d'ISKCON, el Governing Body Commission està actualment format per uns trenta membres representants dels diversos països on el moviment té implantació, s'organitza en un marc democràtic de decisions i es reuneix anyalment a Mayapur (Índia) per establir les directrius d'actuació en relació amb el funcionament general dels temples. Cada membre és responsable administratiu i espiritual de les comunitats situades en una àrea geogràfica determinada i la seva funció principal és vetllar per la gestió correcta a través del contacte regular amb els presidents nacionals. Quan les zones assignades a aquests alts càrrecs són molt grans i se'n fa difícil la supervisió, poden ser inspeccionades sectorialment pels secretaris regionals. Pel contrari, si no tenen massa extensió, el membre del GBC pot tractar directament els diferents assumptes amb els presidents nacionals. Per últim, cada temple o comunitat té el president corresponent com a cap administratiu i espiritual.

Els membres del GBC o Consell Mundial aconsellen les entitats religioses de les seves àrees i informen els respectius presidents de les decisions preses per la Comissió de Govern a Mayapur. Els presidents dels centres, per la seva banda, es reuneixen també una vegada a l'any

a fi de reprendre i acceptar democràticament aquestes conclusions. D'altra banda, el GBC disposa d'un comitè executiu que es renova tots els anys i que s'ocupa de controlar d'una forma més estreta possibles irregularitats organitzatives o espirituals a les diferents zones, així com d'aquells assumptes internacionals que requereixin una intervenció immediata o bé la convocatòria d'una reunió d'emergència de la comissió de govern.

Les noves incorporacions al Consell Mundial requereixen l'aprovació plenària del cos de govern i el candidat ha de passar unes fases prèvies abans de ser admès com a nou membre formal del GBC. A partir d'aquest moment, el càrrec és vitalici, per bé que pot abandonar-lo voluntàriament sempre i que la decisió sigui acceptada per la resta de membres de la comissió de govern. També pot succeir que la sortida sigui deguda a la caiguda espiritual o a l'expulsió, buit que aleshores serà habitualment cobert per una nova incorporació des del propi cicle de renovació interna.

D'altra banda, tocant a l'àmbit específicament espiritual, el guru o mestre esdevé un personatge clau en el moviment Hare Krisna, ja que, segons el sistema vaisnava, el primer deure és acceptar com a mestre espiritual un devot i després prestar-li servei. González López (1983) indica molt adequadament les característiques essencials del veritable guru segons la tradició vaisnava: a) la seva ensenyança cal que sigui totalment espiritual; el mestre mai no s'aprofita dels seus deixebles per obtenir béns materials; b) ha d'haver arribat a la més alta realització de la veritat absoluta; c) ha rebut el coneixement d'un mestre espiritual fidedigne i el transmet sense modificar-lo; d) ha de dur una vida santa i observar estrictament tots els principis religiosos; e) glorifica sempre el Senyor Suprem i incita altres persones a fer el mateix, i f) sobretot, s'ocupa de difondre per tota la Terra el missatge de la consciència divina.

Així doncs, tres preceptes bàsics a la Consciència de Krisna són: a) cercar refugi en un mestre espiritual autèntic; b) ser iniciat per ell, i c) aprendre amb el seu ajut a executar correctament el servei devocional. El devot escull un mestre espiritual determinat, al qual entrega el guiatge de la seva vida i li rendeix obediència absoluta; només d'aquesta manera podrà apropar-se gradualment al coneixement de si mateix i a la consciència de l'Ésser Suprem⁵⁶. A

⁵⁶ El guru iniciador únic s'anomena *Diksa-guru*, per bé que el devot pot tenir diferents gurus instructors o *Siksa-gurus*.

partir d'ací, entre mestre i deixeble s'establirà un lligam molt fort, una relació de plena confiança i una reciprocitat comunicativa regular. El mestre es comprometrà a portar el deixeble a nivells espirituals superiors i el deixeble a complir els vots que fa quan accepta el mestre, és a dir, cantar el sant nom un mínim de 1.728 vegades al dia (16 rondes del rosari de 108 grans) i seguir els quatre principis reguladors: no menjar carn, peix ni ous, no consumir cap tipus de droga ni estimulants, no practicar sexe il·lícit (fora del matrimoni i sense finalitat procreadora) i no participar en jocs d'atzar.

Com hem esmentat abans, espiritualment parlant es distingeixen quatre grans ordes (*ashramas*) pel que fa a la classificació jeràrquica dels membres masculins del moviment: *brahmacarya*, *grhasta*, *vanaprastha* i *sannyasa*⁵⁷. Els *brahmacaris* s'anomenen també estudiants cèlibes. Aquesta categoria està integrada pels nascuts dins del moviment en un període que va des dels cinc fins als vint-i-cinc anys aproximadament, o pels adults de procedència externa que, després de rebre la iniciació, entren en preparació espiritual fins que es casen o fan els vots definitius de renúncia. El devot *brahmacari* estudia les escriptures, serveix el mestre espiritual i els altres devots, i cultiva les qualitats contemplatives; posteriorment, decidirà si desitja casar-se o bé romandre en estat de renúncia tota la vida. S'adopta com a indumentària el color safrà, que indica celibat. L'orde de *grhasta* es defineix com la de vida familiar i de treball actiu. Quan el devot es casa, els seus compromisos amb el temple disminueixen, ja que com a cap de família hi ha de dedicar especial atenció al manteniment. En aquest cas, s'adopta el color blanc, símbol de puresa. A partir dels 50 anys, els homes casats poden iniciar un progressiu allunyament de la família. En aquesta etapa, anomenada *vanaprastha*, el devot comença una vida retirada orientada a deslligar-se a poc a poc dels vincles terrenals i a preparar-se per a la renúncia definitiva a la vida familiar i a les obligacions materials, que es veu formalitzada finalment en l'orde de *sannyasa*. Es considera que la persona que està al *sannyasa-ashrama* controla la ment i els sentits i se l'anomena *swami* (abreviació de *goswami*). En aquesta etapa predomina el cultiu espiritual i la prèdica, i totes les activitats es dediquen completament a Krisna.

Fins ací, a grans trets, l'organigrama organitzatiu i espiritual d'ISKCON. D'una banda, uns estaments burocràtics i administratius adaptats operativament als espais i nuclis d'implantació

⁵⁷ Altrament, les dones ("mares") només es categoritzen com a cèlibes o casades. Així mateix, segons la tradició hindú, l'ideal és que quan el marit pren l'orde de *sannyasa* (completa renúncia a la vida familiar i a les obligacions materials) l'esposa visqui protegida pels fills o bé s'instal·li a un *ashrama* (temple) de "vidues".

del moviment i instituïts per supervisar el seu correcte funcionament general. I d'una altra, quatre estadis que marquen i signifiquen l'itinerari iniciàtic a seguir idealment en la Consciència de Krisna. Tot seguit, a tall de cloenda, ens acostarem als factors i processos de construcció de la imatge social dominant sobre les minories religioses en tant que factor contextual clau en la història i desenvolupament del moviment Hare Krisna a Occident.

4.2. La imatge social de les sectes i els cultes: Hare Krisna com a *cult movement* no legitimat

No hi ha dubte que des de la seva fundació als Estats Units, el moviment Hare Krisna, juntament amb d'altres moviments religiosos que emergeixen a la dècada dels seixanta en el si de la contracultura, ha estat un dels més desacreditats i perseguits per les organitzacions anticulte. La resposta a aquests processos d'estigmatització la trobem, d'una banda, en la pròpia evolució organitzativa d'ISKCON, que posteriorment a la mort del seu líder carismàtic inicia una etapa general d'expansionisme que prioritza l'obtenció de fons a expenses del propòsit espiritualista i missioner, mentre conserva quadres exclusivistes i sectaris a les comunitats. Evidentment, cap dels dos desenvolupaments afavoriran per a res la seva imatge pública, ans tot el contrari. D'altra banda, la trobem també en l'oposició dels sectors conservacionistes tradicionalistes i de les associacions familiaristes que, basant-se en un paradigma de tipus criminal mèdic, destaquen la situació de restricció de llibertat física i psíquica dels convertits als nous cultes o minories religioses. Quan parlem d'aquest paradigma ens referim, com veurem a les pàgines que segueixen, a aquell discurs dominant elaborat i articulad al voltant de conceptes i significats especialitzats que associen els grups sectaris i els cultes al delictes organitzat i a la manipulació mental sistemàtica dels seus membres. En aquest context, els mitjans de comunicació social i la literatura també "especialitzada" s'ocuparan, sense massa esperit crític, d'acabar de construir i de fixar una imatge social negativa i perillosa d'aquests col·lectius, els quals quedaran indistintament circumscrits des d'aleshores al terreny de la criminalitat i la patologia.

Però abans d'endinsar-nos en els processos d'estigmatització i deslegitimació dels grups religiosos no convencionals i a mode de premissa aclaridora, intentarem definir el caràcter específic del moviment Hare Krisna com a cas empíric a Occident i com a objecte d'estudi d'aquest treball.

En una de les anotacions introductòries, hom assenyalava l'adopció del terme "culte" en un sentit no pejoratiu per designar aquella *innovació religiosa situada netament fora del corrent religiós dominant en una cultura* (Mayer, *op. cit.*; Gordon i Moore, 1982)⁵⁸. D'acord amb aquest criteri, els cultes es distingeixen clarament de les sectes, que tenen un caràcter cismàtic respecte a una organització religiosa prèvia (eclesiàstica o sectària) o a una tradició espiritual troncal, de les quals se separen a fi de recuperar i revifar la puresa del missatge original que consideren aquelles han adulterat o desvirtuat. D'altra banda, en un àmbit organitzatiu, una definició acurada de "secta" en potència podria ser la de Wilson:

The sect establishes an alternative *Lebenswelt* for its adherents, both in their intellectual apprehensions of reality and in their social relationship. The sect is exclusive, tolerating no dual allegiances, no compromise with its principles, no defections from the standards of conduct that it endorses, and no infringement of the taboos that it maintains. It is a bounded community, ideally allowing no ambiguity, and in actuality allowing very little, with respect to the status of adherents, its claim to a monopoly of truth, and an exclusive warrant for its practice. Above all it claims the transcendent allegiance of all those who belong, and it does so on the basis of its own supernatural legitimation (1990: 179).

No insistirem massa més en la diferenciació conceptual entre cultes i sectes⁵⁹, només per centrar el cas concret que ací ens ocupa. Basti dir, doncs, que les sectes, si bé acostumen a ser més estrictes en la doctrina i en les demandes de comportament als membres, tendeixen a seguir en la majoria dels seus patrons les denominacions eclesiàstiques, alhora que emfasitzen llur desidentificació amb el món i la societat secular. Els cultes, per la seva banda, representen una novetat religiosa dins la cultura i posen en marxa una dinàmica simbòlica i ritual distinta i aliena a la de les comunitats religioses convencionals. En altres paraules, no tenen precedents o lligams històrics i institucionals a l'indret on s'instal·len i volen desenvolupar-se. Representen una tradició religiosa independent en una societat. Tanmateix, tot i que alguns cultes poden aparèixer com a innovació religiosa dins la pròpia cultura, moltes vegades, com seria el cas de Hare

⁵⁸ El terme *culte* fou emprat originàriament per Becker (1932) a partir de la transformació de la categoria *mística* de Troelsch, i feia referència a aquella estructura amorfa i poc vinculativa en què el desig dels seus membres se centrava a "aconseguir la salvació a través de l'experiència extàtica personal, el consol i la salut física i espiritual" (Cf. Díaz, *op. cit.*). Aquesta definició ha estat fins temps recents la més usada en sociologia de la religió per matisar similituds i diferències entre cultes i sectes, en el sentit que la participació o la pertinença al culte és voluntària i al seu si hi ha poca organització formal, però a diferència de la secta, el culte imposa poca o cap disciplina als seus membres, la relació dels quals amb el grup és sovint tènue o transitòria.

⁵⁹ En relació amb les característiques distintives des cultes i de les sectes respectivament, vegeu les obres citades de Gordon i Moore i de Wilson, així com també Gordon (1986). D'altra banda, cal dir que des d'una perspectiva "destructiva" dels cultes, en el marc de la psicologia de la persuasió coercitiva, el culte i la secta (entesa pejorativament) adquireixen una naturalesa virtualment sinònim; vegeu per exemple Kaslow i Sussman (1982).

Krisna, la novetat arriba per *trasplantació* o *importació* d'una tradició religiosa d'una cultura diferent.

En aquest context, doncs, el terme ací utilitzat per definir ISKCON dins de l'espectre d'organitzacions i moviments religiosos contemporanis parteix de la distinció d'Stark i Bainbridge (1979) entre *audience cults*, *client cults* i *cult movements*. Així, els membres dels primers, que poden reunir-se de forma esporàdica, es mantenen bàsicament en una actitud consumista de les doctrines del culte a través de llibres, revistes, diaris, televisió, etc. Un xic més organitzats són els *client cults*, en els quals les relacions entre la doctrina i els participants és més estreta, si bé la majoria dels seus "clients" només hi estan parcialment implicats i poc organitzats i cohesionats entre ells. Finalment, com a forma més organitzada, els *cult movements* es distingeixen dels altres moviments religiosos en els termes precitats per diferenciar "secta" de "culte" i impliquen no solament *novetat* o *innovació* ans també *importació* i *alteritat cultural*. Doncs bé, aquest últim seria el terme que al present estudi hom assigna al moviment Hare Krisna atenint-se a les seves característiques específiques com a organització religiosa no convencional⁶⁰.

Un cop aclarit això, des del nostre punt de vista, els processos d'estigmatització i deslegitimació dels nous moviments religiosos o cultes, ISKCON entre ells, responen primàriament i essencialment al seu rol *mediàtic intersticial* "alternatiu" a les societats complexes. I per extensió, *rival suplantador* de pautes normatives i valoratives establertes i representacions de la realitat dominants. En aquest sentit, coincidiríem de ple amb Thomas Robbins (1985a), segons el qual:

In general, religious movements are becoming more important as *mediating structures* which fill the gap left by the decline of other institutions such as extended families, homogeneous "folksy" neighborhoods, personalistic work setting, etc. Mediating structures 'stand between the individual in his private life and the large institutions of modern society'. Mediating structures provide participants with a sense of belonging and a basis for holistic self-definition, as well as a context for gratifying communal relations and adult "familial" milieux, and a support and transmission system for social values. They provide social services in a non bureaucratic manner, with linkage to overarching social and spiritual values (*op. cit.*, 9).

Aquest plantejament guarda certa afinitat amb la hipòtesi central del nostre projecte preliminar, que concebia les anomenades "sectes" com *estructures intersticials i intermèdies a*

⁶⁰ Al text hem optat per mantenir el terme original *cult movement* d'Stark i Bainbridge a fi de no desvirtuar la precisió del concepte.