

Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna

JAUME VALLVERDÚ*

Los procesos de conversión al movimiento Hare Krishna en España responden a un modelo gradual, causal y revivista. Este modelo subyace de las narraciones autobiográficas de sus miembros actuales, si bien tales relatos son reconstrucciones ideológicas determinadas por las pautas organizativas, simbólicas y doctrinales que ofrece el grupo y que sus integrantes interiorizan como garantía del sentido de pertenencia y compromiso. Los mecanismos de motivación y de compromiso institucionales tienen una influencia decisiva dentro de este modelo evolutivo de conversión, que sigue cinco grandes etapas cada una de las cuales incluye, a su vez, diferentes pasos hacia la adscripción definitiva al movimiento: alienación, búsqueda, crisis, descubrimiento, y conversión y compromiso. Una tras otra van dibujando una secuencia completa de conversión religiosa, y culminan en un proceso que tiene como fin último encontrar un sistema de significados satisfactorio y ajustado a determinadas demandas o necesidades individuales, en este caso, esencialmente de tipo socioemocional y existencial.

El verdadero iniciado es quien sabe que el secreto más poderoso es un secreto sin contenido, porque ningún enemigo logrará hacérselo confesar, ningún fiel logrará sustraérselo.
Umberto Eco.

En las páginas que siguen** no voy a tratar los procesos de conversión a los nuevos movimientos religiosos desde el punto de vista de la controversia que han suscitado en los últimos años, especialmente en el contexto europeo y anglosajón. Dicha polémica, como es sabido, se desarrolla junto al paradigma del “lavado de cerebro” y se articula en tomo al descrédito sis-

temático de los grupos religiosos minoritarios o no convencionales, llamados “sectas” o “cultos” en idéntico sentido peyorativo, y entendidos, casi sin distinción, como instancias totalitarias, manipuladoras y explotadoras que atentan contra la libertad física y psíquica de los incautos o inocentes que día a día caen en sus redes. Estas personas suelen representarse como “víctimas de las sectas”, cuya personalidad y responsabilidad individual han sido anuladas o diluidas en la dinámica patológico-destructiva de esos grupos y que, por lo tanto, deben restaurarse y reintegrarse nuevamente a la sociedad general cuanto antes.¹ Es evidente que la amplitud y complejidad de la temática que

* Antropólogo. Departamento de Antropología Social y Filosofía, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona (España). Quiero dar sinceramente las gracias al Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa por la calurosa acogida que siempre me ha brindado durante mi estancia en México, y especialmente a los profesores investigadores Carlos Garma Navarro, Juan Pérez Quijada y Eliseo López Cortés, con quienes he tenido un mayor contacto, por su amistad y amabilidad permanentes. A ellos va dedicado este artículo.

** Este artículo es una versión reducida y adaptada del capítulo *Procesos de conversión y compromiso al movimiento Hare Krishna* de mi tesis doctoral (Vallverdú, 1997).

¹ Existe una abundante literatura científica sobre este modelo explicativo y sus defensores vinculados a las organizaciones antisecta o anticulto. Para una primera aproximación general al tema pueden consultarse por ejemplo los estudios de

acabo de esbozar puede ser motivo de otro artículo. Es por eso que aquí simplemente me limitaré a presentar y analizar el modelo de conversión que a mi modo de ver mejor se ajusta al caso del movimiento Hare Krishna en España (o, lo que es lo mismo, que las conversiones al movimiento dibujan), si bien dicho modelo contradice el paradigma coercitivo e involuntario del lavado de cerebro que normalmente se le ha asociado.²

Los modelos básicos de conversión religiosa

Nuestra perspectiva en relación con los procesos de conversión y compromiso en el movimiento Hare Krishna se inscribe en el marco del modelo de *conversión voluntaria, activa y procesual* establecido por Lofland y Stark (1965) y resistemizado en Lofland (1977). Este enfoque, ligado al ámbito sociológico, ve al individuo como un personaje activo en la búsqueda del verdadero motivo de su conversión y es el más clásicamente otorgado a la conversión religiosa no propiamente coercitiva. Hardin (1983) lo describe como el que presupone la actuación personal del sujeto en la formación de su identidad, entendiendo que si bien la construcción de la identidad personal es un proceso largo con intercambios continuos y modificaciones de rasgos parciales, dicha identidad y el comportamiento no son el resultado de meros determinismos.

Contrario a este modelo, el enfoque de la *conversión coercitiva* incluye básicamente dos variantes: una de carácter *biológico*, según la cual si se oponen al cerebro pruebas emocionales intolerables se produce una “inhibición protectora” que desorganiza los reflejos adquiridos y causa en el sujeto el abandono de sus creencias, a la vez que lo vuelve vulnerable y lo predispone a creer en todo lo que se le diga; y una segunda de carácter más propiamente *psicológico*, que gira alrededor de la persuasión coercitiva y parte de una concepción de la conversión en la cual se atribuye mucha importancia a la influencia del ambiente, así como a la separación del medio social habitual y la posterior integración en un nuevo contexto. Se trata de la perspectiva habitualmente utilizada en el análisis

de las llamadas “sectas coercitivas o destructivas” que se supone operan a través del lavado de cerebro y determinan la conversión siguiendo cinco fases principales: ruptura total con el medio normal, sentimiento de culpa, abdicación, cambio de perspectiva y reeducación, todas ellas directamente relacionadas con la aplicación de técnicas específicas de persuasión coercitiva (cf. Rodríguez, 1992). Este modelo *pasivo*, según Hardin (1983), pone el acento en el juego de mecanismos externos (control mental, manipulación, explotación...) atribuyendo a la persona una mínima iniciativa o intervención en cuanto a favorecer la conversión. El llamado “modelo médico” es una de sus versiones.³

Así pues, se podrían distinguir dos grandes modalidades de conversiones religiosas: las conversiones *repentinas* o *súbitas*, caracterizadas por una mayor pasividad o sometimiento ante las expectativas de fe, y las conversiones *graduales*, resultantes de un proceso cognoscitivo de búsqueda de propósito y sentido y asociadas a una actitud voluntaria activa de valoración de las perspectivas espirituales. Éste sería, por ejemplo, el planteamiento de Bryan Wilson respecto a la afiliación sectaria:

Becoming a sectarian is a voluntary choice: it implies exposure to sect ideology and practice; some sort of conscious decision or set of decision; and a subsequent process of socialization that leads the individual to express his needs, and to meet his needs, in different ways from those of the majority of men (Wilson, 1990: 196).

Dentro de esta segunda variante, el modelo de John Lofland destaca dos tipos de condiciones o factores para explicar el proceso de acercamiento previo a la conversión; las *condiciones predisponentes*, que comprenden los atributos de la persona antes del contacto con la “secta”, y las *contingencias situacionales*, es decir, aquellas condiciones que se desarrollan a través de la confrontación e interacción directa entre el potencial converso y los miembros del grupo, y que pueden favorecer el éxito en la adscripción. En el marco de estos dos tipos de condiciones, la conversión

Melton y Moore (1982), Beckford (1985) y Robbins (1988). Una buena síntesis de algunos de estos materiales puede encontrarse en Carozzi, Frigerio y Tarducci (1993) y en Prat (1997), que dedican parte de sus trabajos a los procesos de conversión en los nuevos movimientos religiosos. Para el caso de Hare Krishna en particular véase Shinn (1987), Bromley y Shinn (1989) (y más concretamente en el artículo de Bromley *Hare Krishna and the Anti Cult Movement*), o mi propio análisis (Vallverdú, 1995) sobre la imagen social del movimiento en España.

² Dicho modelo subyace del análisis de las 18 historias de vida que obtuve durante mi trabajo de campo en la comunidad Nueva Vrajamandala (Brihuega, Guadalajara) entre los meses de octubre de 1992 y febrero de 1993, y que están incluidas en el volumen anexo de la tesis doctoral antes citada.

³ González-Anleo (1990: 20 y ss.) sintetiza su ideario original de la siguiente forma: “Sólo personas débiles, extremadamente vulnerables y con predisposiciones patológicas pueden llegar a ser miembros de estas sectas. Y como ejemplo de estas

acontece en un proceso en el que intervienen siete factores determinantes: 1) *El sujeto experimenta tensiones fuertes y persistentes* que responden a un sentimiento de discrepancia entre algún estado ideal de las cosas y las circunstancias reales vividas. La diferencia entre el potencial converso y el amplio sector de la población que puede sufrir esta situación de tensión es básicamente cuantitativa; esto es, los preconvertos se sienten frustrados en sus aspiraciones y experimentan la tensión de una forma más aguda y durante periodos más largos que la mayoría.⁴ 2) *La solución a estas tensiones es analizada desde una perspectiva religiosa*, una de las opciones disponibles en la sociedad moderna para hacer frente a los problemas personales. 3) *Esta perspectiva lleva al sujeto a definirse como un "buscador religioso"*. Cuando la religión convencional no proporciona las soluciones adecuadas o deseadas, los potenciales conversos empiezan a percibirse a sí mismos como buscadores de algún otro sistema religioso o de un último significado satisfactorio para interpretar y resolver su descontento. 4) *El individuo encuentra el grupo o el movimiento en cuestión en un punto crucial de su vida*. Según el análisis empírico de Lofland, este momento clave puede derivar de una emigración, una pérdida o abandono del trabajo o institución educativa, etcétera, y normalmente va unido a planes de futuro vagos e insatisfactorios. Esto produce un incremento de la conciencia y del deseo de afrontar los problemas mediante una acción determinada, en combinación con una oportunidad concreta para hacerlo. 5) *El sujeto establece vínculos afectivos con uno o más miembros del grupo*, de manera que la presencia o el desarrollo de alguna respuesta positiva, emocional o interpersonal tiende a actuar de puente entre la primera exposición del potencial converso al mensaje del grupo y su orientación a aceptarlo de forma definitiva. 6) *Los débiles o nulos vínculos con el exterior* hacen que con frecuencia la reacción del entorno sociofamiliar al proceso de incorporación y conversión, de darse, no tenga demasiada trascendencia como condicionante emocional negativo en la opción del nuevo miembro. Es más, en muchos casos, las afecciones positivas externas pueden estar

depositadas en otros buscadores ideológicos o religiosos que antes que prestar oposición animan a dar el paso de conversión. 7) *El sujeto queda sumergido en una intensa dinámica interactiva dentro del grupo*. Es entonces cuando ya la conversión va pasando de ser solamente *verbal* a *total*. La mayoría de los conversos verbales ponen finalmente su vida a disposición de la "secta" en forma de compromiso absoluto. En este nivel, la interacción intensiva, producto de una asociación estrecha, diaria y prolongada, ofrece la oportunidad de reafirmarse en la nueva fe experimentando en la vida cotidiana el asentimiento concedido a la visión del mundo y a la perspectiva del grupo. *Los conversos totales*, pues, a diferencia de los *conversos verbales*, adoptan un papel activo dentro del grupo y demuestran sus compromisos a través de palabras y actos. De acuerdo con Lofland, este segundo grado, identificado con el compromiso en sentido estricto, es consecuencia directa del último estadio en la secuencia de conversión.

La conversión causal y los mecanismos de compromiso

Si las trayectorias de conversión de la mayoría de los miembros actuales de Hare Krishna concuerdan con los factores acumulativos señalados por Lofland, lo mismo podemos decir respecto a su extrema similitud con la secuencia de Downton (1980) para el caso de la Misión de la Luz Divina. Este autor escalona diez etapas con sus correspondientes subpasos. 1) *Desilusión general* con los valores convencionales, la organización social y las soluciones a los problemas. 2) *Confianza* en que la salida a los problemas particulares implica la inmersión en algún tipo de fe o práctica espiritual una vez fracasados otros ensayos con las religiones convencionales, las actividades sociales, las drogas, etcétera. 3) *La determinación creciente* por tomar una dirección espiritual se refleja en el desarrollo de un nuevo ego ideal espiritual y de una nueva autoimagen:

patologías sociales se citan la pérdida de amigos, una mala socialización, un fracaso escolar, un 'yo' subdesarrollado... No existen investigaciones que permitan corroborar empíricamente este modelo, muy popular en ciertos ambientes". Por otra parte, las estrategias y las pautas discursivas que lo caracterizan han evolucionado con el paso del tiempo y con la propia evolución paralela de los grupos a los que habitualmente se ha dirigido, haciéndose menos radicales, dilatándose y trasladando progresivamente su foco de atención desde las predisposiciones individuales a la potencia coercitiva de las organizaciones en cuestión.

⁴ En realidad, como afirman Gordon y Moore (1982), a pesar de que a menudo existe un sentimiento de frustración, anomia y alienación en los momentos previos de muchas incorporaciones a los grupos sectarios, cualitativamente hablando, estos factores describen a un amplio segmento de generación joven como un conjunto, cuando solamente unos pocos de estos jóvenes optan por adherirse a una religión alternativa. Por otro lado, el análisis exhaustivo ha confirmado que los miembros de las nuevas religiones no tienen un nivel más alto de problemas de crisis y alienación que los que no se unen a ningún nuevo movimiento religioso.

es el momento en el que el hippy, el ateo o el radical se convierte en buscador espiritual. 4) El descubrimiento de la incapacidad personal para alcanzar estas nuevas metas y la aceptación de tal ineficacia favorecen la atracción por proyectos comunitarios y por líderes espirituales no convencionales que hacen grandes promesas de cambio. 5) Contacto e incremento de afinidad con un movimiento religioso no convencional como resultado de interacciones positivas con sus miembros y de la compatibilidad ideológica con sus creencias. 6) Aceptación de la perspectiva *solving problem* del movimiento y construcción del deseo de pertenencia hasta llegar a la decisión de incorporarse a él. 7) Iniciación y conversión; se da un proceso de transformación de la conciencia producto de un cambio en la identidad personal y de una orientación hacia la experiencia espiritual y del absoluto. 8) El sujeto se rinde completamente a través de un proceso específico de socialización. 9) Intensificación del compromiso, fuerte inversión de tiempo y de recursos, sacrificios y mortificación del ego, y aumento de la comunión social con los miembros a la vez que reducción de los vínculos sociales con el exterior. 10) Se produce un auténtico cambio de la personalidad, se transforman profundamente la identidad, el mundo de las creencias y el comportamiento, y se asegura la perseverancia del nuevo miembro y su acumulación de experiencias consideradas esenciales para sellar el compromiso con el movimiento.⁵

En este sentido, no cabe duda de que la interacción comunitaria estrecha y regular es fundamental en la implantación de un compromiso religioso firme y estable, como también parece serlo en la determinación de los individuos por alcanzar propósitos ideológicos y prácticos comunes en el seno de ciertas instituciones de carácter particularista. Al respecto, Wilson (1990) considera que el por qué de esta motivación individual, a menudo basada en la aceptación y en el mantenimiento de rigurosos estándares de conducta debe analizarse en primer lugar por referencia a los términos ideológicos en los cuales el grupo "sectario" busca legitimación. Estos argumentos legitimadores, según el autor, pueden ser principalmente intelectuales o

primariamente experienciales (en el sentido de experiencia emocional) y pueden incluir una mención directa a la escritura como fuente de conocimiento y, en ocasiones, como profecía en torno a la "secta" en sí misma. Además, Wilson precisa las dos formas del compromiso religioso: los motivos conducentes al compromiso y las experiencias subsiguientes que lo refuerzan, y sugiere que el lenguaje de tal compromiso puede variar según sean las orientaciones prioritarias de cada grupo (intelectualistas, emocionalistas, terapéuticos...), sus estrategias de reclutamiento de nuevos miembros y los mecanismos de socialización empleados.

Desde nuestro punto de vista, las experiencias que sostienen el compromiso en el movimiento Hare Krishna tienen que ver, esencialmente, con lo que podríamos llamar una *simbiosis individuo-comunidad-asociación* que implica una legitimación, primeramente de experiencia, sellada después por la aprehensión intelectual del dogma, la interacción estrecha y continuada con los pares, la práctica religiosa disciplinada, el servicio comunitario o extracomunitario y la asunción del rol y *status* adquiridos junto con su propósito trascendental. Esta simbiosis determina una racionalización de todas las actividades individuales y colectivas a partir del sistema de creencias del movimiento, un sistema que se refuerza diariamente con las clases de filosofía y las oportunidades particulares de prédica, y periódicamente con más contundencia, a través del trabajo formativo de gurús o maestros espirituales encargados de fortalecer la estructura de plausibilidad en el seno de las comunidades. Edificada sobre dos pilares de autoridad centrales, la escritura sagrada y una sucesión discipular genuina, la solidez de la simbiosis asegura la constancia en el mantenimiento de los principios regulativos, de las pautas de conducta y, en suma, el compromiso y la fusión personal con todos los valores y metas de la institución. La nueva identidad que propone el grupo va pareja a la adquisición de unas bases de conocimiento adaptadas a la demanda individual, las cuales, rememoradas en la vida cotidiana, cimientan los procesos de identificación y aprendizaje de rol y llevan a la consolidación cognoscitiva y de *status* en que se fundamenta el compromiso.

⁵ En una línea similar, Gordon y Moore (1982) mencionan cinco elementos principales que activan la atracción hacia los nuevos movimientos religiosos: 1) una oferta de contacto inmediato con una realidad transpersonal en la que se enfatiza la experiencia personal directa e intensa de tipo espiritual; 2) una interacción estrecha de afirmación y apoyo entre los diferentes miembros que satisface las necesidades de contacto íntimo con otra gente y de relaciones de grupo primario; 3) una remitologización de vida para sus conversos, que buscan una salida sólida y viable a sus incertidumbres de futuro personal y una perspectiva de último significado que aclare el sentido de su existencia; 4) su dimensión terapéutica, incluida en el intento del movimiento de atender las necesidades pastorales y de desarrollo de sus miembros. En este sentido, el apoyo, la guía y la disciplina del grupo proporcionan el contexto (con frecuencia en la forma de un alivio temporal de tensiones pasadas) en el cual el individuo puede reorientar su vida y tomar nuevas direcciones. 5) Su rol embrionario de la afirmación de la identidad adulta e independiente del sujeto, que podrá encontrar en el grupo un marco de expresión y comprensión más acorde con sus motivaciones o intereses.

A través del cuerpo doctrinal de la institución el devoto de Krisna aprende el por qué de sus actos y el por qué de la experiencia vivida previamente a la conversión. Y lo hace en un sentido que le tranquiliza, por un lado, porque obtiene la explicación razonada de tal experiencia (insatisfactoria) en términos de un resultado no casual provocado por la realización de actos pecaminosos (*ley del karma*) y por otro, porque interioriza el antídoto del sufrimiento o la infelicidad mediante la aceptación de los principios espirituales de la Conciencia de Krisna y de los votos de compromiso. Este compromiso significará apartar de una vez los problemas personales (reinterpretados como subproducto de una falta de autocontrol, responsabilidad, norma y propósito directamente relacionada con *maya* o ilusión, la causante de una satisfacción efímera y no verdadera) y comprender, desde la situación presente, que satisfaciendo todos los deseos de la mente lo que se hacía antes no sólo no tenía ningún sentido sino que acababa siendo la causa de la propia infelicidad o frustración. De ahí que la única forma de salir de la espiral de confusión, alienación y angustia sea la fe religiosa en Conciencia de Krisna y la voluntad personal de acatar y seguir los principios que la rigen.

Por otro lado, el compromiso, a pesar de la trascendencia de la “asociación con devotos” para mantenerlo, adquiere finalmente una significación individualista acorde con la filosofía personalista del movimiento y que, en última instancia, se orienta a la reforma de la personalidad/identidad individual mediante el control mental de los perturbadores deseos “materiales” y la práctica rigurosa del *bhakti-yoga* o yoga de la devoción. De hecho, el núcleo doctrinal del movimiento, *no somos el cuerpo sino almas espirituales al servicio eterno de Krisna* (Dios en sentido absoluto y mono-teísta), y el modelo ideológico-simbólico que representa gira fundamentalmente en torno del individuo y de la transformación personal antes que orientarse hacia la colectividad.

El análisis de los procesos de conversión y compromiso al movimiento Hare Krisna hace que coincidamos también con los supuestos generales (no explícitamente psicoanalíticos) de Poling y Kenney (1986), según los cuales, por un lado, la situación previa a la adhesión al movimiento se caracteriza mayoritariamente por una tendencia a buscar la propia identidad en relación con algún principio sagrado, trascendente y último y, por otro lado, un factor clave en la conversión a ISKCON⁶ es la estrecha congruencia entre el sentimiento

y la orientación individual y el sentido institucional expresado en términos de mitología, ritual y estilo de vida. Asimismo, concuerda con otros estudios sobre el movimiento Hare Krisna (Judah, 1974; Daner, 1976; Rochford, 1985...) el desencanto que sienten los preconvertidos por la sociedad en general y por los valores y objetivos dominantes, así como por aquellas expectativas o esperanzas tradicionalmente centradas en la carrera educacional, ocupacional y doméstica, o el deseo de provocar un cambio profundo en sus vidas y de localizar un medio social y cultural alternativo a los modelos convencionales occidentales. De acuerdo con estos sentimientos y orientaciones, la estructura ideológica y organizativa de ISKCON proporciona un marco de referencia y pertenencia en el que se localizan las imágenes de identidad deseadas, un sistema bien articulado de último significado y, en definitiva, un conjunto de directrices orientadoras satisfactorias y de respuestas claras a los dilemas existenciales.

Conversión y reconstrucción biográfica

A pesar de que las primeras afiliaciones al movimiento Hare Krisna en España, en la mayoría de los casos, no provenían directamente del ámbito contracultural, se pone de manifiesto una identificación o afinidad genérica con su ideario. O, como mínimo, se puede hablar de un común *background* contracultural relativo a la insatisfacción existencial y a la búsqueda de alternativas sociales y culturales. Las conversiones posteriores parece que han mantenido esta línea temperamental o de experiencia, hecho que de alguna manera revela la existencia de factores recurrentes de fondo que las determinan con una cierta constancia a lo largo de los procesos de cambio social, cultural e histórico. Estos factores, como hemos visto, giran en torno a una búsqueda activa y sincera de nuevos valores y estilos de vida con el fin de resolver sentimientos personales de alienación, y se concretan en conflictos socioemocionales de distinta índole que predispondrán cuantitativamente a un cambio radical cuando se encaran la comunidad y el movimiento como opción disponible. En definitiva, la persona acaba localizando un contexto adecuado a sus demandas o necesidades que le proporciona una base de seguridad, conocimiento y prestigio, un entorno solidario y unos principios de vida saludables y que resuelve las eventualidades de la propia experiencia en todas sus dimensiones (bio-

⁶ ISKCON: International Society for Krishna Consciousness. Denominación fundacional y formal del movimiento Hare Krisna; en España, registrado como Asociación para la Conciencia de Krisna (ACK).

psicosociales): la respuesta teísta-existencialista proporciona la estructura intelectual racional a partir de la cual el comportamiento individual adquiere un sentido inequívoco y una legitimación sólida, sin fisuras; al mismo tiempo, el soporte de la interacción continuada con otros miembros (en términos *emic*, la asociación con devotos), permite recordar y reiterar constantemente los significados del compromiso individual y de la causa conjunta.

En esta dinámica, las irregularidades emocionales y la necesidad de certezas y verdades absolutas se ven plenamente satisfechas: las primeras, a través de una práctica espiritual en la que la emotividad, la devoción y la comunión de acción constituyen elementos esenciales; las segundas, por la interiorización de los códigos teológicos y morales del movimiento y la participación en la rutina normativa y ritual. Una vez internalizados los principios, el compromiso con el movimiento significará, en la mayoría de los casos, una oportunidad de desplazar los recuerdos desagradables del pasado asociados a la sociedad y legitimar y racionalizar la actual implicación ideológica. Una ideología que se convierte en un intento de transformar el mundo bajo un paradigma genuinamente espiritual de forma simultánea a la subversión de las propias imágenes negativas y experiencias problemáticas anteriores.

Ahora bien, para hacer un análisis exhaustivo y crítico de los relatos de conversión a la Conciencia de Krisna, hay que remarcar una cuestión tan importante como delicada. Nos referimos al grado de fiabilidad empírica de las historias de vida y conversión tal como son narradas por los miembros. En relación con esto, y siguiendo la línea interpretativa de Beckford (1978) en su estudio de la conversión en los testigos de Jehová, Bryan Wilson (1990) defiende la idea según la cual cada grupo "sectario" tiene su propia concepción de la conversión y la motivación religiosa y, por lo tanto, precisa los términos en que la experiencia individual debe ser comprendida y explicada. De este modo, sugiere que los actores aprenden subjetivamente los propios motivos de conversión o, al menos, la manera de articularlos en una dirección satisfactoria tanto para sí mismos como para sus correligionarios. Y más concretamente:

They bring their reasons for conversion into conformity with group expectations, gradually eliminating idiosyncratic elements and reiterating in-group justifications. There may be, for many, predisposing events —bereavements, illness, intellectual or emotional confusion— but the sect has to find those who are thus afflicted, and finding them, to convince them of its offer to make all things new by the transformation of values that it proposes

(...) It offers a context of concern and fellowship for people who, once experiencing life in the sect, become conscious that formerly there was something missing in their lives. Just as recounting conversion experience involves learning a language, so undergoing conversion is itself a process of learning (and unlearning). Individuals are socialized to conversion, and subsequently they learn how to express, in appropriate language, just what has happened. If this leaves us in some doubt about the motivations that have prompted men to accept a sectarian commitment, that is perhaps because we do not accept entirely at their face value the explanations which sectarians themselves offer us or the language and the concepts in which these explanations are uttered (Wilson, 1990: 200).

Desde esta perspectiva, pues, el discurso en torno a la conversión religiosa no es simplemente un relato objetivo sobre la realidad, sino primordialmente la forma que tienen aquellas personas que lo emiten de utilizar los recursos disponibles para construir un punto de vista apropiado de la realidad (Beckford, 1978). La búsqueda de lo "apropiado", es decir, de lo que se ajusta al comportamiento ideal del miembro ideal y competente en situaciones determinadas, según este autor, emerge cuando la conducta y la experiencia personal son explicadas en términos de reglas tácitamente entendidas, convenciones o anteproyectos que responden al sistema ideológico y a la racionalidad organizativa del grupo, al tiempo que sirven para poner a prueba la adhesión pertinente del individuo. De este modo, si se acepta sin tono crítico las narraciones de los miembros sobre los factores que han influenciado sus reclutamientos y conversiones se desconsideran las formas en las cuales los relatos autobiográficos son constantemente revisados, redefinidos y reconstruidos por tales miembros de acuerdo con sus experiencias presentes (Rochford, 1985). En relación con estos procesos de reconstrucción biográfica en el contexto de las conversiones ideológicas o religiosas, Peter L. Berger nos dice lo siguiente:

...existen algunos casos en que la reinterpretación del pasado forma parte de una actividad deliberada, totalmente consciente e intelectualmente integrada. Esto sucede cuando la reinterpretación de nuestra vida es una fase de la conversión de un nuevo *Weltanschauung* religioso o ideológico, éste es, un sistema de significado universal dentro del cual puede situarse nuestra biografía. Así, el converso a un credo religioso puede considerar ahora toda su vida anterior como un movimiento providencial hacia el momento en que la niebla se disipó de sus ojos (...). Inevitablemente el periodo anterior al acontecimiento que ahora señalamos como definitivo o decisivo, se consi-

dera como un periodo de preparación (...). En otras palabras, la conversión es un acto en el que el pasado se transforma dramáticamente (Berger, 1979: 91).

Así, según Beckford, los testigos de Jehová suelen recurrir a su conocimiento de la racionalidad formal organizativa cuando buscan dar sentido práctico a las condiciones bajo las cuales tuvo lugar la conversión. Este conocimiento les servirá para ir construyendo parcialmente sus propias experiencias como una forma de conversión apropiada. En el caso del movimiento Hare Krishna, la reconstrucción biográfica preparatoria tiende a explicarse por referencia directa a la ley del karma y a predisposiciones fruto de vidas pasadas: “nada sucede por casualidad” y “Krisna hace los arreglos” son dos expresiones muy repetidas por los devotos al referirse a su conversión y evolución dentro del grupo:

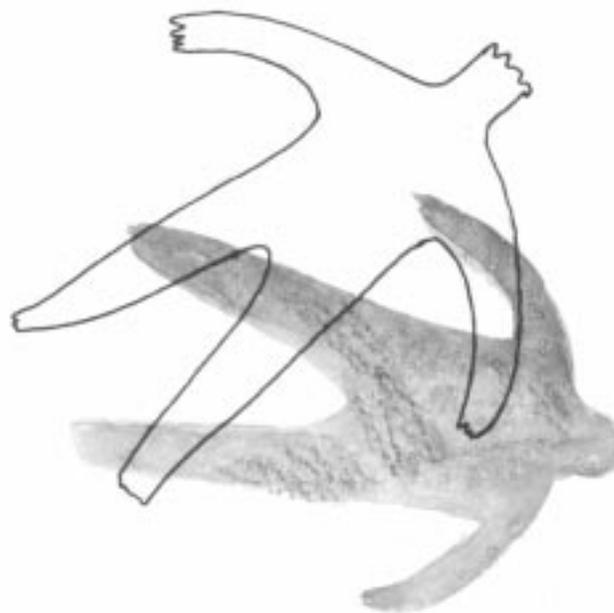
Mi convencimiento es que hay un *karma* ahí que me ha llevado aquí ¿no?, o sea, que pienso que no es por casualidad que yo tuviera una madre vegetariana y un padre que me duchaba con agua fría... Todas estas cosas son coincidencias que yo he visto claro que fueron como una preparación para que luego yo... para que la Conciencia de Krisna fuera algo fácil de adoptar ¿no? Porque además la forma en la que conocí a los devotos y en el momento en que fue... todo fue como muy... no fue una casualidad para nada. Estoy convencido de que no fue una casualidad, que todo estaba ahí como un plan ¿no? En mis vidas pasadas pues algún contacto tuve que tener con este tipo de práctica que me llevó a tomar la Conciencia de Krisna (...). Krisna hizo los arreglos. Sí, pienso que nada es por casualidad. Por supuesto hay un libre albedrío ahí, pero en fin, yo creo que hay una serie de situaciones que se van sucediendo que para mí es claro que no fueron casuales (Haridasa, lo. de febrero de 1999).

Sin embargo, la evidencia de estos mecanismos de reinterpretación selectiva y de que los relatos biográficos de los conversos sean básicamente construcciones ideológicas no significa que sus percepciones subjetivas y sus “experiencias motivantes” (particulares) de fondo hayan desaparecido, se hayan borrado. Por el contrario, convenimos con Lofland y Skonovd (1983) en que todavía *están ahí* presentes, *son reales* y, lo que es más importante, *son objetivables empíricamente* a pesar de que tales percepciones y experiencias sean moldeadas o pautadas por el paradigma y las expectativas de conversión que proporciona la organización religiosa. Así, para estos autores, es necesario apuntalar la experiencia subjetiva en términos objetivos, ya que es bien probable que éste refleje “la cruda realidad” que

se esconde detrás del telón institucional, una realidad por otra parte tan variable y diversa como lo son las “experiencias motivantes” individuales. Desde este punto de vista, pues, el moldeo del relato de conversión a partir del modelo proporcionado por un grupo determinado no sería un problema insuperable para el análisis, siempre que éste se haga con la máxima cautela y el rigor empírico necesario. La extracción selectiva y precisa de los significados implícitos, particulares y recurrentes, que van trazando una tendencia personal subjetiva y una expresión práctica hacia una determinada conversión religiosa se considera un buen método de análisis en este sentido.

El modelo evolutivo de conversión al movimiento Hare Krishna

Al narrar su conversión, el miembro formal del movimiento Hare Krishna afirma que antes de conocer y de sumergirse en la realidad social y religiosa que éste representa, en realidad no encontró nada particularmente significativo, nada que le motivara de una manera especial. O bien que todo lo emprendido con algún interés le acabó cansando, no resultó ser lo que se esperaba ni tuvo el sentido finalmente deseado. El atractivo inicial de aquella novedad o alternativa a la que aferrarse en momentos críticos se desvanece pronto y el ciclo insatisfactorio no acaba de romperse. Pero el gran “descubrimiento” cuando todo parece más oscu-



ro ya no tiene parangón con todo lo anterior. No sólo supera cualitativamente las experiencias vividas sino que las perfila, define y explica palmo a palmo. Pone punto y final a la “búsqueda” y a la ansiedad generada por el hecho de “no encontrar”. Se trata, pues, de un descubrimiento directamente relacionado con la situación de crisis y con los sentimientos y significados que proporciona para contrarrestarla o subvertirla, de manera que estimula una determinación real del sujeto más allá de la simple curiosidad o simpatía:

Cuando conocemos a Krisna y el movimiento podemos reconocer realmente que eso era lo que en realidad buscábamos, que eso es lo que nos hacía falta, que estábamos perdidos y que, por primera vez durante mucho tiempo, entendemos las cosas. La vida cobra sentido, cobra lógica, empieza a tener transparencia y empieza a tomar coherencia. Uno empieza a desarrollar una visión detallada y global de todo lo que ocurre a su alrededor. Porque cuando uno está en la calle, lo primero que uno comprende es que evidentemente no vale para nada. Así de sencillo. Para estar ahí tienes que cantar Hare Krisna, tomar refugio (Dhruvanatha, 8 de enero de 1993).

La mayoría de los nuevos conversos al movimiento Hare Krisna en España es de origen nacional u occidental. El paso decisivo de incorporación se da a una edad media aproximada de 25 años, procede de una franja socioeconómica media o media-alta, y se caracteriza primordialmente por su contenido emocional. En efecto, el “despertar” emocional y extático del descubrimiento o encuentro aparece en casi todos los relatos de conversión. La experiencia interna intensa, sobre todo con el canto colectivo del *maha-mantra* Hare Krisna,⁷ es la que predomina en el primer contacto y va unida a la identificación de lo descubierto con un completo estado de energía, alegría y bienaventuranza.

Pero el impacto e impulso emotivo es solamente una de las posibles razones que pueden llevar a la conversión religiosa. Lofland y Skonovd (1983) distinguen seis modalidades principales de conversión según sea el tipo de motivación o atracción hacia ella: intelectual, mística, experimental, afectiva, “revivalista” o revivificadora y coercitiva. Para definir esta tipología se consideran cinco dimensiones distintas: 1) el grado de presión social que implica la conversión; 2) la duración temporal de la experiencia; 3) el nivel de despertar

emocional durante el proceso; 4) el contenido afectivo del mismo; 5) la secuencia creencia-participación. Cada una de las formas de conversión mencionadas puede variar a lo largo de estas cinco dimensiones. Por lo tanto, no se trata de modalidades o variantes necesariamente exclusivas e inmutables, sino que pueden darse de forma combinada y variable. Vale decir, por tanto, que los motivos particulares de un tipo de conversión se ajustan a ciertas características organizativas y prácticas rituales y no a otras, y de la misma manera que funcionan o encajan en una época determinada pueden no hacerlo en otra. De acuerdo con esto, los autores aportan la utilidad de analizar la afinidad de ciertas ideologías y organizaciones religiosas con determinados motivos específicos de conversión. De este modo, aquellos sistemas que afectan menos la vida individual parecen coincidir con las conversiones menos estimulantes (por ejemplo, las intelectuales y experimentales), mientras que los que afectan más al individuo se caracterizan por una conversión más dramática, como es el caso del tipo revivalista. Precisamente, el análisis de las dinámicas de conversión al movimiento Hare Krisna nos remite de forma prioritaria a la variante revivalista o revivificadora con un importante componente afectivo en cuanto a relevancia del entorno y de los vínculos interpersonales. El tipo revivalista hace referencia a las conversiones motivadas por profundas experiencias en el contexto de un despertar emocional público. Se trata, en definitiva, de despertares extáticos de efectos potencialmente transformadores en algunos individuos. En la conversión revivalista y extática, según Lofland y Skonovd, la presión social y el “contagio”, aunque breves, pueden producir estados de miedo, culpabilidad y alegría de mucha intensidad, con frecuencia asociados a las conversiones de signo fundamentalista. La duración temporal de la experiencia suele ser corta, el nivel de despertar emocional alto y cargado de intensidad, y la participación en el ritual y en la práctica organizativa precede a la asunción de las creencias.

Llegados a este punto, a continuación voy a tratar de sistematizar el proceso de conversión al movimiento Hare Krisna proponiendo un esquema evolutivo por etapas y pasos similar al de Downton (1980).⁸ Dicho esquema surge de la captura de las mencionadas “experiencias motivo” individuales en el contexto del modelo de conversión proporcionado por el movimiento.

⁷ El *maha-mantra* Hare Krisna o “gran canto de liberación de la mente” contiene, según la filosofía del grupo, los “santos nombres de Dios” (Krisna, Rama) y de su energía interna (Hare), y se recita en la secuencia: *hare krisna, hare krisna, krisna krisna, hare hare, hare rama, hare rama, rama rama, hare hare*.

⁸ Cada uno de los pasos que se presentan se podría ilustrar con diversos fragmentos extraídos de las historias de vida de nuestros informantes. No obstante, se ha optado por no introducirlos para no aumentar en exceso la extensión del artículo.

Etapa 1. Alienación

Paso 1. Tendencia a la automarginación, la introversión y la introspección desde un sentimiento de no integración, de “ser diferente de los demás” y una persona “inquisitiva y buscadora” en un entorno que es percibido como esencialmente vacío e insatisfactorio. Predomina la educación privada religiosa (católica) sin que exista una influencia adoctrinadora especial de los padres en una fe determinada. Durante la adolescencia y primera juventud emergen sentimientos de inseguridad, confusión e inconstancia que alternan con la búsqueda de significados profundos, de modelos a seguir, etcétera, y destaca una sensibilidad especial hacia los valores de autonomía, honestidad y autenticidad. Se hace patente también una falta de comunicación estrecha con la familia y, en particular, la desavenencia con la figura paterna, principalmente por discordancia con sus expectativas o demandas. En realidad, no se detectan vínculos demasiado fuertes con el núcleo familiar, si bien tampoco puede hablarse de elementos de desestructuración. La superficialidad de los “otros” y la falta de sentido que se atribuye a sus acciones se combinan con la imagen hipócrita y falsa que habitualmente se tiene de la sociedad en general, derivada del propio sentido de desidentificación.

Paso 2. Desilusión general con los valores convencionales y fascinación creciente por soluciones y estilos de vida no convencionales. Sentimientos generales de alienación sociocultural y sensación de “sin sentido” y “sin propósito” de la carrera educativa, doméstica y ocupacional convencional, la cual, en principio, se descarta dentro del incierto y confuso plan de vida personal. Los estudios no se completan (se abandonan en la enseñanza secundaria o mientras se cursan estudios universitarios) y los trabajos temporales no satisfacen. El desencanto con la sociedad convencional arraiga en la falta de respuestas a las preocupaciones individuales sobre el significado de la vida y la existencia más allá de las meras pautas de comportamiento tradicionales, de los valores dominantes y de las instituciones establecidas. Las inquisiciones personales en torno al sentido de las cosas y de la propia ubicación existencial empiezan a tomar forma. Asimismo, la falta de directrices orientadoras se traduce en una situación anómica y de inestabilidad emocional que no hace más que incrementar el distanciamiento respecto a los grupos de relación más próximos (familiares, de amistad, etcétera), así como la sensación de incompreensión ajena respecto a la propia forma de ser y de pensar.

Etapa 2. Búsqueda

Paso 3. Participación (o aspiración de participar) en proyectos comunitarios o núcleos de sociabilidad alternativos en cuanto a estilo de vida, tendencia espiritual o ideología política (mayoritariamente de signo anarquista o revolucionario), en los cuales no se emprenden un compromiso y un activismo reales y que en poco tiempo se abandonan porque no ofrecen las respuestas esperadas o deseadas, siempre relacionadas con la sinceridad, el compromiso, el ejemplo y los resultados prácticos, entre otros. Esta afiliación alternativa responde básicamente a factores de idealismo y búsqueda utópica, que incluyen tanto el ánimo de conseguir un estado de felicidad perfecta como la atracción temperamental por propuestas y metas de transformación global dirigidas a edificar un “mundo mejor”. Los viajes también forman parte de esta etapa de búsqueda y es frecuente la simpatía por estilos de vida y valores contraculturales diversos.

Paso 4. En un momento emocionalmente delicado y con el objeto de encontrarle una salida, se accede a prácticas espirituales relacionadas con el yoga, el vegetarianismo y la filosofía y la cultura oriental en general. Asimismo, el interés creciente por las alternativas a la oferta convencional acerca cada vez más a “gente espiritual” o a personas con inclinaciones también diferenciales y separa simultánea y progresivamente de aquellos círculos críticos o no afines a esta tendencia. Dicho en otras palabras: las redes sociales comienzan a cambiar en la medida en que la persona decide participar en vías alternativas a fin de encontrar más equilibrio para sí misma. El consumo de drogas como opción esencialmente evasiva también puede ir vinculando, en algunos casos, a la experiencia religiosa como medio de acceso a una realidad trascendente. Con todo, éstas también acabarán desilusionando conforme mejora y crece la experiencia con las mencionadas prácticas espirituales o pseudoespirituales. Esto hace que este tipo de opción religiosa empiece a percibirse como válida en potencia y aumente el interés personal por profundizar en ella, si bien de una manera aún fundamentalmente privada y poco definida.

Etapa 3. Crisis

Paso 5. Previa o paralelamente a los inicios de la indagación espiritual, muchos de los convertidos han experimentado trastornos en los patrones vitales, a menudo combinados con periodos de frustración, angustia, infelicidad o pérdida de significados que pueden llevar a auténticas situaciones límite. Los sentimientos de

fatalidad personal en los convertidos derivan, en general, de la fuerte experiencia de alienación social y confusión sobre los significados y la dirección a dar a sus vidas; y como en el caso analizado por Downton, muchas veces parecen la extensión natural de un idealismo excesivo que se contradice con la incapacidad de la persona para alcanzar las elevadas metas y condiciones ideales a las que aspira. En este marco de sufrimiento e insatisfacción generalizada, la autoimagen inconformista y buscadora se intensifica cada vez más e incluye la intuición de que “debe haber algo más”, alguna solución viable y definitiva a los problemas personales, ya que, hasta el momento, las vías utilizadas para intentar resolverlos no han hecho más que agravar los sentimientos de infortunio y el desencanto. Esta solución tiene como base la respuesta a la duda existencialista y, de acuerdo con las experiencias positivas previas (tanto en el plano físico como mental), la búsqueda se concentra ya prioritariamente en el dominio espiritual. Por otro lado, como reacción frontal a la situación de crisis personal, el “remedio” deseado es aquel expresado en términos claros, absolutos y ajustados (en lo práctico) a la propia demanda y capaz de acabar definitivamente con las inquietudes y las ansiedades individuales.

Paso 6. La determinación en la búsqueda aumenta. En este sentido, incrementa también la receptividad hacia las propuestas alternativas precisas y decididas (del gurú, predicador, texto doctrinal...) y la predisposición al cambio dramático se convierte en una realidad: se está completamente preparado para él, se desea con fuerza. El primer contacto con el conocimiento espiritual que después se abrazará da sentido profundo a la práctica del yoga, del vegetarianismo... y explica sin ambigüedades el método para conseguir la felicidad y la autorrealización. Teniendo este método al alcance, sólo falta decidirse a sumergirse en él de una forma más rigurosa o disciplinada. Además, el sentido de fatalidad personal de los potenciales conversos, las pocas presiones compensatorias disuadiendo su implicación en un nuevo movimiento religioso y los débiles compromisos sociales, son factores que los convierten en personas especialmente proclives a la incorporación.

Paso 7. En este periodo de tensión predisponente, el preconverso puede hacer todavía otros intentos espirituales o asociativos diversos. De hecho, muchos de los actuales miembros, antes de oír hablar del movimiento Hare Krishna ya han empezado a buscar un gurú o una comunidad espiritual para unirse a ella. Pero estas tentativas no acaban resultando del todo

satisfactorias, especialmente por la falta de disciplina y compromiso o porque no ofrecen respuestas claras y prácticas resolutorias a las necesidades personales. Aún así, sin embargo, no se desiste y la búsqueda continúa. Entre el repertorio de opciones disponibles destaca como foco de interés una comunidad armónica, honesta y desinteresada en la que se establezcan unas metas bien definidas de transformación personal y donde se pueda obtener la guía y el ejemplo práctico de modelos respetables y espiritualmente autorizados. La tradición oriental-hindú brilla con luz propia dentro de este repertorio, dada la relativa familiaridad que ya se tiene con su filosofía de vida y sus prácticas religiosas. Sólo falta encontrar en su interior una comunidad vinculatoria e integradora que se ajuste a los requisitos citados favoreciendo la subversión de los problemas personales, y que al mismo tiempo proporcione una estructura de oportunidades y recompensas satisfactoria. Cuando finalmente dicha comunidad se encuentra todo cambia. La oscuridad deja paso a la luz.

Etapa 4. Descubrimiento

Paso 8. El hecho de entrar en contacto directo con los Hare Krishna (de forma autónoma o por la influencia de algún miembro o simpatizante) o de sentirse atraído por algún aspecto relacionado con ellos (en especial su amistad y el canto del *mantra* Hare Krishna) se convierte en un descubrimiento extraordinario, el encuentro de aquello que “siempre se había estado buscando” (la frase que lo expresa es siempre la misma: “encontré lo que buscaba”). En este mismo instante se activa un interés firme por el movimiento y por su propuesta de estilo de vida y práctica religiosa. Así pues, en el momento decisivo (*turning point*) en que se encuentra a los devotos de Krishna la experiencia del primer contacto siempre se describe como muy positiva, y el entorno de alegría, paz y armonía descubierto contrasta vivamente con cualquier aspecto del pasado.

Paso 9. Entre el primer contacto y la decisión de incorporarse definitivamente al grupo puede abrirse un paréntesis temporal (de semanas o meses) en el que se sopesan los pros y los contras de esta posibilidad, ya que la persona es consciente de que la conversión implica aceptar un cambio bastante radical de vida. En este momento, la saturación del “mundo material” se contradice emocionalmente con el interés por el “mundo espiritual” y con la identificación creciente con los conceptos del movimiento. No se pierde el contacto con el grupo, la afabilidad y la alegría de los devotos no se olvidan, se empieza a cantar de forma privada el *mantra* Hare Krishna..., todo ello sin que los débiles o poco

significativos vínculos familiares o de amistad presen-
ten mucha resistencia en el otro lado de la balanza.
Además, la participación satisfactoria en las actividades
y prácticas rituales del movimiento antes de decidir la
conversión formal prepara el camino para la adopción
de la ideología y el estilo de vida del grupo. Conociendo
ya la perspectiva básica del movimiento, no se ve nada
que perder y sí mucho que ganar. Al final, las posibles
dudas se diluyen y todo empuja a la conversión: la
interacción positiva con los miembros, el estilo de vida
de la comunidad en general, la compatibilidad ideoló-
gica con muchos de los conceptos del movimiento o el
ajuste de éstos a las necesidades personales, la expe-
riencia emocional-personal-directa asociada a la prác-
tica religiosa... o incluso, como colofón, las palabras
justas en el momento adecuado de algún líder o la lec-
tura casual de un pasaje doctrinal que invitan a ren-
dirse al conocimiento representado por la institución.
La elevada predisposición y la verificación día a día
de la insatisfacción personal o la falta de integración
social hacen cada vez más atractiva la propuesta de
cambio radical del movimiento y, en definitiva, que el
individuo quede situado en un punto de decisión en
el cual sólo tiene una alternativa ante sus ojos.

Etapa 5. Conversión y compromiso

Paso 10. El individuo abraza la perspectiva *problem-
solving* del movimiento y toma la decisión final de unir-
se a él. Siente que la Conciencia de Krisna encarna “lo
que buscaba desde hacía mucho tiempo”, los signifi-
cados y las respuestas existenciales que deseaba, la
tranquilidad y la estabilidad emocional, la sensación
de una completa ubicación personal y el marco social
y religioso adecuado a sus necesidades. La elección,
pues, es voluntaria, autoconsciente y parte de una
cierta familiaridad previa con el movimiento que facilita
la integración progresiva del sujeto. Supuestamente,
el nuevo converso consigue liberarse de la anomia y la
ansiedad mediante el aprendizaje de rol, la práctica
religiosa y el aparato simbólico-conceptual proporci-
onado por la institución. La disciplina religiosa, junto
con el simbolismo de la rendición, el servicio y la re-
nuncia, proporcionan las directrices de comportamien-
to a seguir y las metas a alcanzar, como también los
significados que evitan la relajación del compromiso
y sancionan la desviación. La comprensión del dog-
ma de fe y la experiencia religiosa intensa se combinan
durante los primeros pasos de la iniciación del devoto
neófito con el objeto de que interiorice los principios de
conducta adecuados a la nueva visión del mundo en
que es resocializado, así como los rituales, símbolos y
significados que se le presentan para que modifique

sus creencias, actitudes y perspectivas e incorpore sin
fisuras la interpretación de la realidad del grupo. Este
proceso iniciático adopta una forma gradual *in cres-
cendo* y genera un importante cambio en la persona-
lidad del sujeto a través de una experiencia subjetiva
transformadora que lleva a la comprensión de la iden-
tidad personal (“yo no soy este cuerpo sino una alma
espiritual”) y a la asunción de la identidad social de
devoto de Krisna. O dicho de otra manera: el cambio
de conciencia hace emerger una nueva identidad y es-
tablece las bases para una serie gradual de cambios
posteriores.

Paso 11. La confirmación en la experiencia subjetiva
de los principios ideológicos del movimiento y la con-
cordancia de éstos con algunos hábitos previos (yoga
y vegetarianismo especialmente) favorecen una in-
tegración que, a pesar de la alteración significativa del
ritmo de vida que implica, es vivida esencialmente como
natural, progresiva y no traumática en un contexto
comunitario en el que predominan la armonía, la coo-
peración y la unidad de acción y que se percibe como
diferente e incomparable a cualquier otra situación
antes experimentada. Según la propia doctrina Hare
Krisna, la interacción estrecha con otros miembros
(“asociación con devotos”) y el seguimiento de la rutina
ritual comunitaria favorecen el avance en la Conciencia
de Krisna, mucho más dificultoso fuera del ámbito
monástico y comunal. De hecho, la construcción y la
consolidación de la nueva identidad de “devoto” se va
desarrollando con base en los vínculos de grupo pri-
mario con otros devotos, lo cual, a su vez, irá forjando
una considerable dependencia posterior del grupo para
la satisfacción de las necesidades personales e incluso
para el mantenimiento del compromiso. Por otro lado,
la conversión y la trayectoria iniciática favorecerán la
reforma individual en un sentido psicosocial y deter-
minarán finalmente un cambio de identidad desde
la personalidad (ego) hacia el espíritu (alma-Dios). La
conversión se convierte en una experiencia de “re-
nacimiento”.

Paso 12. La asunción de la identidad de “devoto de
Krisna” implica la inmersión en unas nuevas relaciones
con la organización social del movimiento y situarse
bajo la influencia de sus mecanismos de motivación
y compromiso. El convencimiento, la determinación y
la constancia son interiorizados como la base de este
compromiso, el cual asegura la adhesión a las normas
y prácticas espirituales así como la acumulación de
experiencias consideradas esenciales para conseguir
un cambio completo de carácter y de perspectiva. De
hecho, el compromiso y la determinación tienden a de-

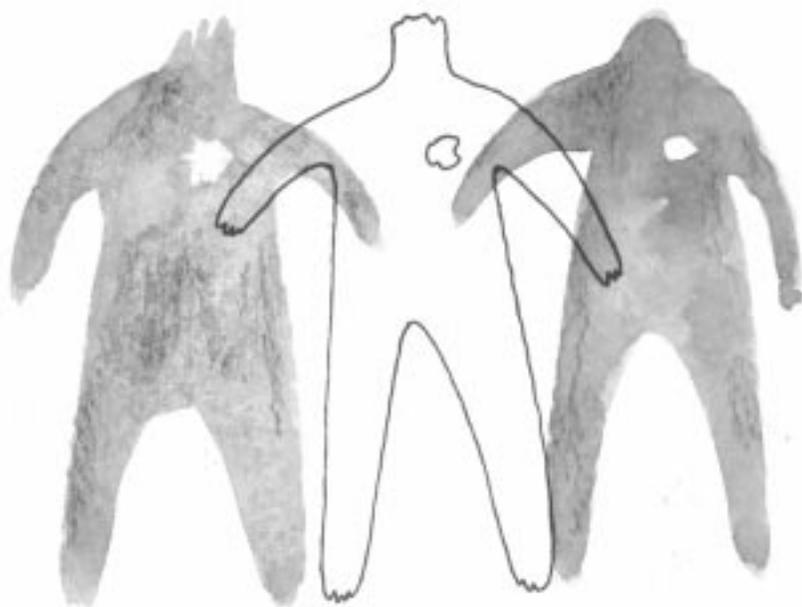
bilitarse cuando no se asume completamente la desidentificación con el ego y, en especial, la renuncia a los propios deseos. Las inversiones y los sacrificios personales hacia el grupo aumentan, como también aumenta la comunión social con los miembros y se reducen los vínculos sociales con el exterior. A través de las diversas prácticas de mortificación del ego, que van desde la aceptación de un *status* servil hasta la completa renuncia a la gratificación de los sentidos, los rasgos de identidad previos de comportamiento y creencia son progresivamente transformados y sustituidos de acuerdo con los lineamientos sociales y religiosos dictados por el movimiento. Esto no excluye, sin embargo, la posibilidad de que persistan problemáticas anteriores, sobre todo en los casos de mayor trastorno emocional previo a la conversión. La maduración personal-devocional y la comprensión filosófica en el “sacrificado” camino espiritual se consideran una materia de grado que depende de la autodisciplina en el canto del mantra Hare Krisna, la rendición al gurú y el seguimiento de los principios regulativos en el marco del servicio devocional desinteresado, a la vez que se identifican con el beneficio creciente de la persona en todas las dimensiones de su vida. Por otra parte, el hecho de satisfacer las elevadas demandas del movimiento en forma de principios reguladores y austeridad sirve para enfatizar el valor y el privilegio que representan el propio compromiso y la conducta ideal por oposición a los referentes sociales o religiosos exteriores.

La mayoría de los procesos subyacentes a la secuencia descrita parecen reflejar la necesidad de muchos de los convertidos de encontrar una “identidad de síntesis” (Erikson, 1992) que les permita, en el mejor de los casos, afrontar y resolver sus problemas o inquietudes personales. Esta identidad se forjaría más fácilmente a través de la inmersión en una especie de “totalismo integrador” tendiente a definir, en mayor o menor grado, fronteras inclusivas y exclusivas, cuando no conducente a formas de maniqueísmo exacerbadas y totalmente estereotipadas. De hecho, como ponen de relieve las experiencias de conversión, el movimiento y la comunidad suplirían determinados “déficits sociales” de los conversos, especialmente en el ámbito emocional y afectivo, aunque también en otros niveles de oferta (comprensión, valores, significados, entre otros) que en su momento condicionaron la formación de su identidad personal. Finalmente hay que decir que, en este contexto, las trayectorias iniciáticas de los miembros suelen ir siempre desde el sentimentalismo y el fanatismo iniciales, resultantes del despertar espiritual, la reacción frente al pasado y la resocialización bajo parámetros que confrontan los planos *in-group/out-*

group, hasta una mayor moderación emocional e ideológica, según los casos.

En relación con la influencia de los mecanismos de compromiso institucionales sobre los miembros, las iniciativas personales después de la conversión se circunscriben básicamente a los márgenes de actuación permitidos por la Conciencia de Krisna y sus principios religiosos, y es sólo dentro de este marco que obtienen legitimación y razón de ser. Además, individualmente el compromiso procura fortalecerse para evitar un retorno al pasado o a las experiencias insatisfactorias que quieren olvidarse por completo. Esto hace que, inicialmente, el converso se revista con la típica “armadura” de radicalismo autoprotector respecto al exterior (el mundo de la ilusión y las actividades pecaminosas) para asentarse en el entorno que le presta apoyo y le anima en el cambio de identidad y de perspectiva. Los rasgos anteriores de personalidad y conducta se redefinen entonces como negativos (malas cualidades) y se internaliza que mediante la “asociación con devotos” y la asunción de los principios de la Conciencia de Krisna estas malas cualidades (ligadas a la identificación corporal) se van puliendo paulatinamente dentro de un proceso de enseñanza-aprendizaje que culmina en el cambio de identidad personal y social.

En este proceso, y con la rendición a los mecanismos de motivación institucionales, las “fluctuaciones mentales” previas que conducían a la insatisfacción se someten a control a través de la concentración máxima en Krisna, la interacción con los pares y la práctica espiritual sistemática y disciplinada, los puntos de apoyo que supuestamente se deben capacitar para evitar cualquier paso atrás. En efecto, mediante el yoga de la devoción y de su práctica regular y regulada (*sadhana-bhakti*) se trata, en síntesis, de desarrollar una conciencia de la divinidad como persona en relación íntima-amorosa con el devoto (concepto que encierra una mitología y una simbología sensual-corporal muy elaboradas) y, al mismo tiempo, de poner en marcha un proceso de desidentificación con el ego y el cuerpo físico para explicar y desplazar el pasado, al tiempo que se trabaja en el cambio de identidad y de perspectiva. En definitiva, pues, estamos hablando de una reorientación completa de los sentidos y las emociones desde el “mundo profano” hasta el “mundo sagrado”, con base en la oposición fundamental entre materia y espíritu y en una traslación simbólica que, a partir de la concepción individualista de la persona como alma espiritual, transforma invierte-sacraliza los aspectos sensoriales y emocionales asociados al cuerpo y a la sociedad en un sentido negativo y los sublima en Krisna: el Ser Supremo, el Supremo atractivo y la Suprema persona. Finalmente, el soporte básico de



este modelo simbólico individualista personalista lo encontramos en los procesos de interacción, pertenencia y compromiso que tienen lugar en el seno de la comunidad (*Gemeinschaft*) y la asociación (*Gesellschaft*), ambas entendidas como un abrigo protector inseparable de la experiencia individual.

En este sentido, dichos procesos tenderían a culminar, a su vez, en una desvinculación fundamentalmente *simbólica* y *fluctuante* antes que *material* y *drástica* con los exteriores a la comunidad de miembros. La misma dinámica de integración y vinculación al movimiento, con sus prácticas y creencias religiosas específicas, va generando poco a poco un sentimiento de desafección e indiferencia general respecto al entorno y las redes sociales previas a la incorporación. En la mayoría de los casos el converso no dudará en acogerse al estereotipo materialista ofrecido por el movimiento (opuesto punto por punto al modelo espiritualista de la Conciencia de Krisna) y lo racionalizará en términos de incompatibilidad ideológica y práctica esencial con su nueva orientación vital. Factores a tener en cuenta a este respecto son: el habitual ánimo de desvinculación del pasado, el distanciamiento físico y la alteración de los hábitos durante el noviciado, la identificación de la experiencia personal con la ideología del grupo y el grado de sintonía conseguido en la interacción comunitaria con otros miembros. Posteriormente, el conocimiento de los significados últimos en la institución, puestos en relación con la propia experiencia, permitirá al converso explicar el comportamiento equivocado e ignorante de los exteriores y fomentará la voluntad

de ayuda al prójimo como base del espíritu misionero.

Así pues, como decíamos en otro lugar (Vallverdú, 1994), la debilitación de los vínculos anteriores a la conversión y la alternación de la red social de los comprometidos totales no estaría, al menos en la coyuntura actual, motivada por presiones institucionales o por el impedimento normativo de contactos con no devotos o con la sociedad. Más bien creemos que la disonancia simbólica respecto al mundo y la sociedad tiene su origen o gestación en experiencias subjetivas insatisfactorias previas y en sentimientos de incompreensión, alienación y desubicación general que se viven o sufren en un grado cuantitativamente significativo. Unas experiencias y unos sentimientos que *estaban ahí* y que *eran reales*, a pesar de la reconstrucción biográfica e ideológica actual que justifica la “desave-

nencia con el mundo” y enfatiza sus motivos según la perspectiva del movimiento. Lógicamente, esta desavenencia acabará consolidándose en el plano ideológico producto de un proceso iniciático de identificación y construcción identitarias, y adquirirá pleno sentido en el marco de un trasvase cultural y filosófico de tipo estructural que repercute sobre todos los roles y actitudes del individuo.

Bibliografía

- ANDERSEN, SUSAN
1985 “Identifying coercion and deception in social systems”, en Brock K. Kilbourne, ed., *Scientific Research of New Religions: Divergent Perspectives*, San Francisco, Proceedings of the Annual Meeting of the Pacific Division of the American Association for the Advancement of Science.
- BECKFORD, JAMES A.
1978 “Accounting for conversion”, en *British Journal of Sociology*, vol. 29, núm. 2, pp. 249-262.
1985 *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, Tavistock, Londres.
- BERGER, PETER L.
1979 *Introducción a la sociología. Una perspectiva humanística*, Limusa, México.
- BERGER, PETER L. Y THOMAS LUCKMANN
1984 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu-Murguía, Buenos Aires-Madrid.
- BROMLEY, DAVID G. Y, LARRY D. SHINN, EDS.
1989 *Krishna Consciousness in the West*, Bucknell University Press, Londres-Toronto-Lewinsburg.
- BROOKS, CHARLES
1995 “Understanding ISKCON”, en *ISKCON Communications Journal*, vol. 3, núm. 2, pp. 77-81.

- BURR, ANGELA
1984 *I Am Not My Body. A Study of the International Hare Krishna Sect*, Vikas Publishing House, Nueva Delhi.
- CAROZZI, M. J., A. FRIGERIO, Y M. TARDUCCI
1993 *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, 2 vols., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- COSER, LEWIS
1978 *Las instituciones voraces*, Fondo de Cultura Económica, México.
- DANER, FRANCINE J.
1976 *The American Children of Krishna*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.
- DOWNTON, JAMES V.
1980 "An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: The case of Divine Light Mission", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 19, núm. 4, pp. 381-396.
- ECO, UMBERTO
1989 *El péndulo de Foucault*, Lumen, Barcelona.
- ERIKSON, E. K.
1992 *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Madrid.
- GOFFMAN, ERVING
1988 *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ-ANLEO, JUAN
1990 "El 'zoco' del espíritu", en *Cuadernos de Realidades Sociales. Las sectas en España*, núm. 35-36, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid.
- GORDON, J. Y MOORE, R.
1982 "Understanding Cults", en *The Cult Experience. Responding to the New Religious Pluralism*, The Pilgrim Press, Nueva York.
- HARDIN, B.
1983 "Aspects des nouveaux mouvements religieux en Allemagne Fédérale", en *Social Compass*, vol. 30, núm. 1.
- JUDAH, J. STILLSON
1974 *Hare Krishna and the Counterculture*, John Wiley and Sons, Nueva York-Londres-Sidney-Toronto.
- KANTER, R.
1972 *Commitment and Community*, Harvard University Press, Cambridge.
- LA FONTAINE, JEAN S.
1985 *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Lerna, Barcelona.
- LOFLAND, JOHN
1977 *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization and Maintenance of Faith*, Irvington, Nueva York.
- LOFLAND, JOHN Y L. N. SKONOVĐ
1983 "Patterns of Conversion", en E. Barker, *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Mercer University Press, Macon Georgia.
- LOFLAND, JOHN Y RODNEY STARK
1965 "Becoming a World-Saver: a theory of conversion to a deviant perspective", en *American Sociological Review*, núm. 30, pp. 862-875.
- LONG, THEODORE E. Y JEFFREY K. HADDEN
1983 "Religious conversion and the concept of socialization: integrating the bainwashing and drift models", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 22, núm. 1, pp. 1-14.
- MELTON, J. GORDON Y ROBERT L. MOORE
1982 *The Cult Experience: Responding to the New Religions*, Pilgrim Press, Nueva York.
- POLING, TOMMY H. Y FRANK J. KENNEY
1986 *The Hare Krishna Character Type. A Study of the Sensate Personality*, The Edwin Mellen Press, Lewinston-Queenston.
- PRAT, JOAN
1997 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona.
- ROBBINS, THOMAS
1988 *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, Sage Publications, International Sociological Association, Londres, Newbury Park.
- ROCHFORD, E. BURKE
1985 *Hare Krishna in America*, Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey.
- RODRÍGUEZ, ÁLVARO
1992 *El lavado de cerebro. Psicología de la persuasión coercitiva*, Boixareu Universitaria, Barcelona.
- SHINN, LARRY D.
1987 *The Dark Lord: Cult Images and the Hare Krishnas in America*, The Westminster Press, Filadelfia.
- SINGER, M., ED.
Krishna: Myths, Rites and Attitudes, University of Chicago Press, Chicago-Londres.
- STARK, RODNEY Y W.S. BAINBRIDGE
1979 "Of churches, sects, and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, núm. 2, pp. 117-133.
- 1986 *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley.
- TÖNNIES, FERDINAND
1979 *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.
- TURNER, VICTOR
1988 *El proceso ritual, estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- 1992 "Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas", en P. Bonannan y M. Glazer, eds., *Antropología Lecturas*, Mc Graw-Hill, Madrid-Toronto.
- VALLVERDÚ, JAUME
1994 "Hare Krishna", en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya. Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*, vol. 8, pp. 86-106.
- 1995 "La imatge social de les sectes. Hare Krishna: un cas paradigmàtic", en *Revista d'Etnologia de Catalunya. Sabers i pràctiques religioses a la Catalunya contemporània*, núm. 6, pp. 70-79. Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, Barcelona.
- 1997 *El moviment Hare Krishna a Espanya. Un estudi antropològic*, 2 vols., tesis doctoral, Departament de Antropologia Social y Filosofia, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona.
- WILSON, BRYAN
1990 *The Social Dimension of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon Press, Oxford.