

# La imatge social de les sectes.

## Hare Krisna: un cas paradigmàtic



Jaume Vallverdú

Aquest article intenta presentar com els mitjans (escrits) de comunicació projecten, a nivell de representacions socials, una imatge essencialment negativa dels grups religiosos minoritaris i de Hare Krisna en particular. Es descriuen els punts principals del procés d'estigmatització i deslegitimació a què són sotmesos, així com les hipotètiques motivacions socio-ideològiques dels sectors d'interès que l'impulsen i alimenten.

*This article attempts to show how the print media project, at the level of social representation, an essentially negative view of minority religious groups illustrated here with the case of the Hare Krishna. It describes the main points of the stigmatization and discrediting process to which the groups are subjected, together with the hypothetical socio-ideological motivations of the interest groups that promote and nourish this process.*

*«Les he visto en todas partes, pero a pesar de mi curiosidad nunca me había atrevido a acercarme a ellos, porque hay algo que impide la comunicación, no sé si el temor de importunarles o el miedo a un maleficio» (R.V.M., El Comercio, 27-5-84).*

Minoria, diferència, contrast d'estructures cognitives, contaminació, tabú, asimetria de condicions socials... tots aquests i molts altres, són conceptes subjacents a la situació descrita i que, convenientment aprofundits en la seva anàlisi, atorguen sentit a aquell «no sé quien» que obstaculitza la comunicació. Caracteritzats pel seu impacte socio-cultural, han estat a bastament estudiats en antropologia i, en general, dins del pensament humanista més introspectiu. De fet, ja a final del segle XVI, Michel de Montaigne apuntava als seus *Essais* que hom acostuma a considerar bàrbar allò que no es correspon als costums propis; que només es troba la veritat i la raó dins el model, la idea d'opinions i els usos del país al qual es pertany:

*«Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo.» (Montaigne, 1985, pàg. 267)*

Certament, des d'una perspectiva cultural, no presenta cap novetat especial el fet que determinats rols o situacions socials caracteritzades per la seva liminaritat o indefinició estructural vagin acompanyades, per part de qui les observa, d'un cert distanciament o de desconfiança. Amb la inseguretats o la por com a teló de fons, aquests comportaments desconeguts i singulars solen atribuir-se a poders incontrolables que, d'efectes també de naturalesa incerta, tendeixen a produir suggestions discordants amb l'esquema de supòsits personals i a provocar reaccions de caràcter essencialment preventiu.

En efecte, les cosmovisions mediatitzen i legitimen les experiències de l'individu proveïnt-lo prèviament d'un conjunt de categories elementals que el determinen com a membre i actor social. D'aquesta manera, tant els processos subjectius com els esdeveniments quotidians resulten pre-coordinats en models que s'imposen a l'aprehensió de les persones; en altres paraules, la realitat acceptada com a «normal» i corresponent al «món del sentit comú», apareix objec-



Predicació de l'Hare Krisna i actituds de vianants.  
Fotografies: Quim Farrero.

tivada amb antelació, és a dir, es presenta a l'individu com a quelcom que li és literalment exterior. Abans del seu naixement ja *hi era* i continuarà *essent-hi* un cop hagi mort. Les tipificacions i el seu significat sòcio-institucional s'han constituït abans i amb independència de l'existència present de la persona.

Tot això, que *a priori* pot resultar molt teòric o abstracte, té una traducció eminentment pràctica i manifesta en els processos d'interacció «cara a cara»; és allí on poden observar-se amb més intensitat les tipificacions socials i la reciprocitat simultània dels actes comunicatius. En aquest sentit, per exemple, el sol fet d'acompanyar un grup de devots de Krisna en el seu habitual *harinama* pels carrers d'una gran ciutat, és tota una garantia d'expressionisme simbòlic. Entre la catarsi col·lectiva d'una quinzena d'espiritualistes no legitimats i la reacció social a la seva presència s'estén un ampli camp d'impressions i avaluacions en canvi continu i la virtualitat d'unes pautes de conducta que ens remetent a importants factors de construcció, transmissió i reproducció d'imatges culturals.

En aquest context general s'hi insereix el tema que emmarca el contingut d'aquest article: el relatiu al paper dels mitjans de comunicació pel que fa a la selecció i projecció de representacions socials, enteses com el conjunt d'idees al voltant de fenòmens socials o individuals partint del sistema cultural i els seus codis de valor.

Les implicacions d'aquesta dimensió representativa quant a transmetre una determinada informació, establir els límits i característiques d'un

objecte o acció social i vehicular diferents actituds (algunes de basades en els estereotips i prejudicis més explícits), queden patents en una altra expressió textual també dirigida a Hare Krisna. Encapçalant un article significativament titulat «Caperucita naranja o los capullos del albaricque» llegim el següent:

«Murmullo. Bacanal. Abejorreo amarillo. Chusma churrigueresca. Mojigatos. Aquelarre. Zumban como moscas a mi alrededor. Beatería frailunga. Oído por ahí, en cualquier esquina, cual canción del verano: Hare Krisna, Hare Krisna, Krisna Krisna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare. Liberaos tíos, cantad el Hare Krisna.» (M.A., Canarias 7, 18-8-84).

I és que si a l'interior del pluralisme religiós quotidià hi ha un col·lectiu minoritari que personalitza l'estereotip general de l'alteritat i l'extravagància, aquest no és altre que Hare Krisna. Parlar o escriure sobre sectes sense tenir *in mente* la colorística imatge d'uns individus de cap rapat i cua, vestits de manera estrofolària, i que es passen el dia cantant i ballant coses estranyes, decididament, ja no seria el mateix. És evident que, com a col·lectiu, Hare Krisna esdevé el referent simbòlic del sectarisme per excel·lència i que, per tant, la majoria dels seus membres queden enquadrats dins una categoria específica que inclou la marginalitat i la desviació: la dels «adeptes programats». És sobre aquesta base que, a l'actualitat, la reputació/legitimació de la identitat «real» i autònoma del grup com a tal i de l'experiència vital i espiritual dels individus que l'integren passen a dependre no sols de la seva prò-

pia evolució institucional i social, sinó també de la «redempció» d'una imatge denegatòria fortament impresa al teixit social.

Però si a nivell quotidià predomina una idea negativa de qualsevol col·lectiu definit com a «sectari», com es valida o valora aquest descrèdit general des del pla teòric?; quins són, sintèticament, els guiats explicatius de les diferents perspectives disciplinàries que s'ocupen del tema? La interpretació psico-mèdica (la més estesa i implacable) limita els seus arguments a l'eficàcia sorprenent d'una manipulació cerebral en profunditat que, maquiavèl·licament calculada, permet introjectar en l'individu qualsevol doctrina ideològica (fins i tot la més oposada a les seves idees anteriors). El criteri psico-social més «raonable» acostuma a confondre's entre el reconeixement de l'amplitud sòcio-institucional del fenomen i els típics casos extrems o els tòpics de les pre-categoritzacions. Finalment, amb grans interrogants que haurien de validar-se mitjançant l'anàlisi empírica *in situ*, l'orientació sòcio-cultural i històrica planteja d'entrada la dificultat general d'establir els límits entre una socialització «saludable» i una socialització «patològica». Així mateix, si és cert, són moltes les instàncies socials que funcionen a partir de sistemes coactius, la mesura del grau d'aplicació d'aquests sistemes no deixa de ser un fet bastant relatiu, com també ho és (sobretot per factors de poder) la seva definició i caracterització; és sabut que l'efectivitat de tals processos pel que fa a implicacions en la personalitat depèn no tan sols de la institució i les seves «tècniques» sinó també de l'individu que les experimenta. Igualment, que molts grups perfectament legítims (religiosos o no) seguint les definicions assignades a «les sectes» haurien d'integrar-se de ple en aquesta categoria, amb la qual cosa es fa imperativa una delicada i exhaustiva revisió conceptual. Tanmateix, caldria tenir més en compte que els orígens i les orientacions de la majoria de nous moviments religiosos són no cristians i amb freqüència no occidentals, per la qual cosa s'han d'estudiar dins el seu context de referència i no partint dels paràmetres cristians; serà en tot cas el treball comparatiu posterior al tractament

empíric el que ens porti a analitzar i a valorar la dicotomia clàssica Església/secta i, en definitiva, els fonaments de la tradicional perspectiva «eclesiocèntrica» en l'abordatge del sectarisme.

Resumint: les pàgines que segueixen volen esbossar les línies de construcció d'una imatge social determinada sobre les anomenades sectes i, en aquest context, al voltant d'un grup concret, el moviment Hare Krisna. A aquest efecte, s'han confeccionat analitzant un focus específic per mitjà del qual aquesta imatge es projecta socialment: els mitjans de comunicació escrits. Com és ben sabut, els *mass media* i, entre ells, la premsa, en qualitat de socialitzadors secundaris i en tant que són portadors fonamentals d'ideologia, tenen un paper decisiu en la creació i la difusió de les imatges culturals i, per tant, en la fixació i reproducció de les cosmovisions dominants.

Així doncs, s'ha procedit a efectuar un buidatge de diverses fonts corresponents al període 1983-1985, moment en què es gesta i s'expandeix amb més intensitat una determinada imatge social sobre els grups religiosos minoritaris. A partir d'aquí, s'ha tractat d'englobar en diferents grans punts i de manera esquemàtica els elements temàtics recurrents que presenten aquestes fonts, els qual s'han il·lustrat mitjançant fragments literals intercalats al text. Malgrat que, com es veurà, moltes de les expressions utilitzades no fan referència directa a Hare Krisna, s'han d'entendre com a totalment aplicables al grup en qüestió, ja que en aquest cas, el camp genèric i l'específic resulten indistingibles a l'hora d'analitzar les fonts; és a dir, la majoria d'articles sobre sectes inclouen en primer pla Hare Krisna i els dedicats en exclusiva a Hare Krisna solen al·ludir al món de les sectes en general.

## **1. La distinció respecte de l'«altre» i l'oficialitat**

L'Església establerta s'afanya a desmarcar-se clarament de qualsevol possible element vinculatiu amb les sectes, ja sigui a partir de terminologia d'identificació, com per exemple en el cas de

l'anomenada secta Moon (Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo), la qual «había causado confusión entre sacerdotes y fieles católicos» i «podría presentarse como si fuera una religión de verdadera inspiración cristiana» (El Alcázar, 15-9-85), o a partir de plantejaments estructurals: «el obispado ha dispuesto de dos números de teléfono para que los católicos puedan solicitar información sobre la desvinculación total entre la Iglesia y la secta (en aquest cas Hare Krisna) (...) incluso se espera que la delegación diocesana de medios de comunicación emita un comunicado aclarando posibles confusiones» (Diario de Mallorca, 22-7-83). Així mateix, mentre que l'Església hegemònica constata públicament la seva reconeguda oficialitat (i disposa de mecanismes per fer-ho), quan els devots de Krisna pretenien instal·lar-se a Mallorca «un periodista especializado (Pepe Rodríguez) en el tema de las sectas (...) señaló que es costumbre de esta organización el fotografiarse con las autoridades para conferirse a sí

misma un carácter de oficialidad», essent presentat això com un fet no sols insòlit sinó astutament calculat amb antelació.

## 2. La identificació i el millor control

Tots els grups minoritaris es posen al mateix sac (les sectes) i s'associen a la mateixa pràctica coercitiva-destructiva sense considerar factors d'origen ni d'argumentació doctrinal: «Edelweis, Hare Krisna, CEIS, Moon... los mismos sistemas de lavado de cerebro» (Deia, 25-1-85), «Existen en España más de 45 sectas seudoreligiosas. Los mismos perros con distintos collares» (Garbo, 2-3-85) o, fins i tot, «los investigadores creen que estos grupos tienen una cabeza común» (El Adelanto, 10-1-84). Reben un nom genèric de forma més o menys arbitrària que els identifica: «Fue por los años 60 cuando empezaron a aflorar en Estados Unidos una serie de grupos aureolados de mística y religión, y en muchos casos



tambien de filosofias orientales, que al poco tiempo se fueron expandiendo por todo el mundo. Aquí les dimos el nombre de sectas religiosas» (Garbo, 2-3-85). Es conceptualitzen com «una plaga» (Diario 16, 6-7-84), «una amenaza social» (La Crónica, 13-9-85), «un peligro para la sociedad» (Garbo, 12-9-84), «la otra droga» (Diario 16, 26-2-84), etc. Una vegada situats (les sectes representen un nucli homogeni nociu per a la societat en general i per a determinades persones en particular), el missatge qualificador és concís però de densa connotació. Alguns fragments dels molts que es repeteixen en un joc «riquíssim» de combinació de paraules són prou significatius en aquest sentit: «grandes engaños colectivos» (La Crónica, 13-9-85), «grupos mafiosos» (Diario 16, 10-6-83), «mafias del espíritu» (Diario de Barcelona, 29-11-83), «demencia encubierta» (El Correo Catalán, 6-8-84), «el más sofisticado método de esclavitud del siglo XX» (Garbo, 2-3-85), etc. En aquest context, s'aparellen amb termes que, tot i la discreció freqüent de posar-se entre cometes, queden patents i tenen una funció marcadament caracteritzadora partint del contrast: el mateix «secta», o bé «grupos totalitarios pseudoreligiosos» (Religió/Església), «adeptos» (fidels), «proselitismo», «captación» (prèdica o divulgació doctrinal/incorporació), per citar-ne només alguns.

### 3. La pèrdua social i la desatenció dels valors dominants

Per a la persona «captada» o «víctima» d'una secta s'emfatitza l'allunyament de la societat «normal» i la pèrdua de contacte amb les seves normes objectivades d'associació i comportament (família, amistats, estudis, treball, etc.). Però mai no es fa sobre la base d'hipotetitzar una actitud volitiva d'aquesta persona i una identificació identitària respecte a un sistema de creences determinat o a una experiència espiritual més o menys estricta i ascètica; d'altra manera, en canvi, s'afirmen sistemes d'engany, manipulació, coacció i repressió sistemàtica d'informació i comunicació amb l'exterior. Així, pel que fa a Hare Krisna, es conclou una situació que no hem pas verificat a l'experiència etnogràfica actual: «se trata de impedir por todos los medios posibles cualquier

contacto con el mundo exterior, con sus familiares y amigos más allegados (...) cuando el alumno ya está a disposición de aceptar cualquier cosa que se le proponga en la comunidad se procede a su bautizo. Se le cambiará el nombre y se le hará repudiar a sus padres y amigos, prohibiéndole cualquier contacto con los mismos excepto cuando se trata de obtener fondos para la congregación» (Balears, 10-7-84). El simplisme d'aital afirmació oblida el fet essencial de com i per què es produeixen certs processos d'identificació i construcció identitària a l'interior d'una institució estructuralment «diferent» en la perspectiva occidental i que resulta ajustar-se en oferta ideològica i pràctica a determinades demandes individuals i col·lectives. D'altra banda, sembla que no és la liminaritat o «passivitat social» dels sectaris el que realment preocupa, sinó més aviat la desatenció (traduïda com a contradicció) que aquesta implica dels valors dominants i les institucions tradicionals on se sustenten: «La pérdida de contacto del neófito con la realidad social y familiar no se da nunca en el ejército, el seminario o la Universidad, instituciones donde nadie discute los valores de la familia y la sociedad civil» (La Crónica, 13-9-85).

### 4. El perfil del sectari potencial

L'alerta social i familiar s'elabora a partir de la presentació d'un perfil de potencial sectari. Aquest, no sols s'ajusta perfectament a un model pre-configurat de «víctima», sinó que, al seu torn, es correspon amb el model «rapaç» de la secta que el «capta»: «Si alguien de su familia es toxicómano, tiene problemas psicológicos o le atraen las religiones extrañas corre el riesgo de ser captado por una de las numerosas sectas que se han instalado en España» (El Alcázar, 15-9-85). Així, es redueixen les possibilitats que una persona amb unes mínimes facultats intel·lectuals i amb els més elementals valors socials pugui ser «enganyat» per les sectes. Primerament perquè només quan «decaen el prestigio social de la inteligencia, de la cultura y del trabajo honesto, la sociedad busca refugio en el iluminismo» (Diario 16, 6-7-84). I després perquè «para que los promotores puedan realizar lavados de cerebro es necesario que los candidatos sean personas inseguras, va-



*cías de valores y con problemas de integración» (El Correo Catalán, 25-1-85). D'aquesta manera, «utilizan fuertes métodos de persuasión y se aprovechan de los jóvenes débiles psicológicamente, vacíos, sin trabajo y sin objetivos» (Hogar y Moda, núm. 2.016, octubre 1985). La legitimació de la deslegitimació per extensió a la marginalitat és torna així sòlida i eficaç.*

## 5. La patologia de la secta i del sectari

Sectari és sinònim de patologia; una patologia resultat d'un literal «asesinato psicológico» (*Diario de Mallorca*, 22-7-83) que pot esdevenir irreversible si no es cura fonamentalment amb afectivitat (desprogramadora): «*El proceso consiste en desvincular al paciente del grupo y darle otra alternativa afectiva; es decir, que se sienta querido fuera de la secta» (El Alcázar, 12-8-84). El motiu d'aquest procediment és que «El individuo "programado" no se da cuenta de que la parte más consciente de su cerebro ha sido anulada, por lo que generalmente debe ser obligado a someterse al tratamiento» (El Alcázar, 12-8-84). Per això, les denúncies d'integrants de CEIS després de ser sotmesos a desprogramació no són més que el resultat que «El lavado puede haber calado tan hondo en la conciencia de los miembros de la secta que su fidelidad a ésta aguante más de una desprogramación» (El Alcázar, 12-8-84). En aquesta línia, el retorn al grup d'un membre de Hare Krishna després d'haver estat subjecte a desprogramació intensiva s'explica mitjançant un patètic diagnòstic psicològic que sol·licita el seu tractament psiquiàtric immediat i que no va ser secundat pel diagnòstic definitiu en la revisió del cas. Igualment, es diu que tal retorn va ser degut*

a un moment de «*flotación*», un estat en què la realitat encara no està fixada i que sol donar-se després d'una desprogramació (*El Adelanto*, 12-1-84). En definitiva, incidint en un dels punts que alteren la viabilitat de la llibertat religiosa, la salut pública, les sectes es consideren «*grupos de alto riesgo para la salubridad física y mental de las personas que caen bajo su influjo» (Diario de Barcelona, 12-11-83).*

En aquest marc, i pel que fa a la major o menor vocació objectiva que es requereix en l'estudi dels grups definits com a sectes, l'argumentació següent és prou orientativa: «*interesantes y dignas de estudio en un sentido, entiéndase bien: en el sentido de que son interesantes y dignas de estudios el cáncer y la bomba de neutrones para así poder mantenerse respetuosamente alejados de ellos» (La Crónica, 13-9-85). El camp queda doncs reduït a «les sectes», que són homogeneïtzades en termes de «multinacionals del crim i la patologia» i confinades a un únic territori analític per facilitar-ne la prevenció i, el que és més important, el control. Així mateix, les acusacions puntuals mostrades com a prova fidedigna procedeixen sempre d'ex-membres, amb tot el biaix informatiu i interpretatiu que això comporta. Malgrat tot, es pensa que l'adepte desprogramat «*es el único que puede darse cuenta de lo que le han hecho y el único que puede contar el funcionamiento interno del grupo» (El Adelanto, 11-1-84).**

## 6. La producció i reproducció del discurs antisectari

Les pautes específiques del missatge antisectari projectades des dels mitjans de comunicació social i a partir del discurs psicomèdic de les organitzacions de lluita contra les sectes (a Espanya, Pro-Juventud/AIS) és reproduït a títol individual pels pares o familiars de sectaris (als quals no els satisfà ni comprenen la situació dels seus fills o parents) o pels ex-sectaris (que han tingut experiències negatives amb els grups en qüestió). Aquests, no sempre utilitzen amb fluïdesa i coneixement de contingut la terminologia especialitzada i solen centrar la seva càrrega acusatòria en desacreditacions generals: «*Demasiado*

*les estamos aguantando sus impertinencias, su horrible presencia, sus abordajes en plena calle, su idiotez» (Diario de Lérida, 24-5-84), «con su sistema de castas (?), con sus rituales insensatos y mecánicos, con su horrenda falta de humanidad» (Dunia, 13-12-83), o bé en termes d'utilitat i adaptació social: «Creo sinceramente que los métodos utilizados por la secta hacen temer lo peor; que no se esté a tiempo para reincorporarlos a la sociedad a la que pertenecían. Además, si volvieran serían regresivos, con inteligencia infantil, inadaptados para siempre, inútiles» (Diario de Lérida, 24-5-84). En altres ocasions ho fan absolutament fora de context, com és el cas d'una altra expressió dedicada a la presumpta situació socio-laboral dels Hare Krisna: «sin salario alguno, sin seguridad social, ni pensión para la vejez, sin futuro» (Diario de Lérida, 15-6-84).*

## **7. La ignorància del sistema de creences i del context**

El perill de les sectes i la seva proliferació s'entén que no resideix tant en les creences com en allò que amaguen sota el segell religiós. Per això, el contingut doctrinal d'aquests grups, bé es deixa totalment de banda (com succeeix en la majoria dels casos), bé queda relegat a un segon pla, o, quan s'intenta esbossar, sol reflectir desconeixement i falta de rigor; així, se subratllen els aspectes més «cridaners» (per al cas de què tractem, llevar-se a les quatre de la matinada i recitar 1728 vegades al dia el *maha-mantra* Hare Krisna, sobretot), es desconsidera el context on se situen i obtenen significat i s'encaixen en l'anàlisi psicològica de la manipulació i el control mental. Respecte als Hare Krisna es diu: «Utilizan el psíquico de las personas por medio de sesiones de filosofía confusa, largas horas de meditación, pocas horas de descanso, repetición constante de mantras (slogans típicos de la secta), etc.» (Diario de Barcelona, 29-11-83). «La habilidad es grande, ni una palabra en los comienzos sobre los fines político-religiosos de la secta (?). Con las primeras visitas en su centro la trampa se cierra suavemente. A continuación vienen las razones doctrinales que motivan la adhesión a la secta, que serían largas de enumerar. Por eso nos limitaremos a alertar a la juventud, para que reciba información su-

*ficiente para defenderse de los ataques de las sectas» (Diario de Lérida, 15-5-84). Com queda patent en aquest subjectiu comentari, resulta més que suficient un tipus d'«información suficiente». Amb tot, Pro-Juventut aclareix: «No pretendemos sacar a nadie de una creencia para instalarla en otra. Todas las creencias son respetables, siempre y cuando no se convierta a la persona en un esclavo o sirva para hacer chantaje» (El Alcázar, 12-8-84). No hem acabat mai d'entendre com s'explica això quan «el blat ja és al sac i ben lligat», és a dir, quan totes «les sectes» ja han estat encapsulades i estigmatitzades per un discurs que les unifica invariablement en el delictes i la patologia.*

## **8. La reacció i el control social**

L'impuls de la reacció i el control social respecte a les sectes en general i Hare Krisna en particular, prové bàsicament de tres punts que s'interconnecten en l'afer: la família, l'organisme antisecta i els mitjans de comunicació. Els seus missatges particulars, centrats al voltant de les experiències personals negatives i el discurs de la manipulació i el control mental generalitzats, projecten una «foto fixa» de les sectes i convergeixen en la demanda de control jurídic dels grups sectaris per part de l'Estat. Els portaveus de la institució familiar afirmen que, com que no es disposa de suficients mecanismes de defensa jurídics per afrontar la situació, «La única posibilidad, por el momento, de dificultar su actividad es la difusión (a la que ustedes —la prensa— estan contribuyendo) de la verdad, a fin de que la sociedad se concienzue del daño que estan realizando y se prevenga ante sus actividades de captación, esperando que nuestros gobernantes actuen consecuentemente» (El Correo Catalán, 3-1-84). O de manera molt més concreta per al cas que tractem i en el sentit de prevenció social: «Haría falta que la gente supiera de una vez qué son estos grupos que van cantando y vestidos con atuendos extraños, con la cabeza rapada por las avenidas, o por cualquier calle de nuestro país (...) puede encontrarse que uno de sus hijos o parientes que era muy normal, de golpe se convierta en uno de aquellos locos» (Diario de Lérida, 8-5-84). Des de la psicologia de Pro-Juventut es reafirma: «El "lavado de

*cerebro, según José Luis Jordán, es ampliamente utilizado por la mayoría de las sectas, por lo cual es necesario un marco jurídico que las controle» (Deia, 25-1-85). Finalment, la premsa, després d'aclarir que, tot i la llibertat religiosa, l'Estat té el deure de controlar que determinats moviments religiosos no atemptin contra la integritat física i intel·lectual de les persones, remarca: «Pero si el Estado debe ejercer su tutela, ha de ser, sobre todo, la sociedad la que se preserve de las posibles agresiones de esta índole, desconfiando por sistema de mesianismos pintorescos que repugnen cualquier análisis razonable» (Diario 16, 6-7-84).*

Fins aquí, els punts bàsics entorn dels quals gira la informació consultada. Però no voldríem acabar aquesta revisió documental sense donar una dada que sembla bastant important pel que fa a la qüestió «imatge» i a les seves implicacions: del total de notícies explotades, 193, 50 són generals, és a dir, no estan específicament dedicades a Hare Krisna, i entre aquestes 50, 27 contenen una o més fotografies d'alguna secta; doncs bé, en 18 d'aquestes 27 notícies hi apareix Hare Krisna. La proporció parla per si mateixa.

Com hem vist, els mitjans de comunicació són un dels grups institucionalitzats més importants pel que fa a la creació i recreació de la simbologia cultural; encarregats de codificar els esdeveniments socials, són en bona part responsables que molts d'aquests codis, en última instància, enquadrin les persones i els col·lectius. En aquest sentit, Clifford Geertz (1973) argumentant sobre la capacitat intrínseca dels símbols (sagrats) de sintetitzar els valors i creences individuals amb els aspectes existencials i cognitius globals, afirmava que els significats només poden ser emmagatzemats en símbols, i que el poder d'aquests símbols rau en la seva capacitat d'identificar en el nivell més fonamental un fet amb un valor, de donar una importància normativa a allò que d'altra manera seria simplement factual o anecdòtic.

En efecte, les interaccions materials, com a resultat de la comunicació, de les determinacions culturals, històriques, etc., produeixen significats socials concrets que queden establerts, és a dir, codificats d'una determinada manera a nivell social. Així, no és el fet aïllat en si mateix el factor



determinant dels diferents processos de significació, sinó la seva codificació contextualitzada per part dels grups socials encarregats d'explicar-lo i, des d'aquí, legitimar-lo o deslegitimar-lo i sotmetre'l a una dinàmica de control més o menys intensa.

Respecte d'això, ens pot ser d'utilitat la matisació analítica en l'estudi de la desviació feta per Taylor, Walton i Young (1990) als teòrics de la reacció social en la seva distinció entre actes físics i actes socials, essent els primers l'exteriorització de la iniciativa individual i els segons la resposta d'identificació i interpretació d'aquesta per part dels membres més convencionals i conformistes de la societat. Reprenent aquests termes, els tres autors esmentats parlen de conducta física o acte, d'una banda, i d'acció o significat socialment donat, de l'altra, però assenyalant que determinats significats socials només són acceptables dins de certs contextos socials, i que aleshores els significats socials dels actes i la decisió de cometre'ls no són tan variables i arbitraris com pensen molts d'aquells teòrics.

Traslladem ara aquesta bifurcació conceptual al tema que ens ocupa. D'una banda, tindríem que l'acte *per se* (pertànyer a un grup religiós legalment inscrit en un marc constitucional que garanteix la llibertat de culte) tant pel que fa a l'adhesió i al compromís individual com pel que fa a la dinàmica organitzativa institucional, resulta perfectament parell (i discutible en igual





mesura) a molts altres actes de vinculació a institucions (no solament religioses) que funcionen en el mateix marc. Però d'una altra banda també ens trobaríem que, per al cas de Hare Krisna, el significat socialment donat a aquest acte no té motiu o descripció «racional» que el sostingui dins el context socio-cultural on es du a terme. En conseqüència, no sols adquirirà un caràcter desviat quan, per mitjà dels processos de reacció social, es consideri públicament inadequat i preocupant, sinó que mediatitzarà la consciència de desviació per part de qui el realitza i, així, la seva opció individual.

Des de l'anàlisi etnogràfica, en línies generals, aquest fenomen es traduiria en una mena de «retroalimentació positiva i pro-sectària» en virtut de la qual els papers s'invertirien; l'elevació d'estatus (convertir-se en devot de Krisna) atorgaria la «tranquil·litat intel·lectual i moral» de pensar que són els «altres» els que estan equivocats (els desviats) i que la conducta que els porta a estigmatitzar no és més que un dels resultats d'aquesta equivocació (la falta de consciència de Krisna). Tanmateix, i a títol individual, l'insistent procés representatiu de deslegitimació d'una «microrealitat social alternativa» a la «macrorealitat global», ha determinat en més d'un cas l'accés decidit cap a aquesta «alternativa» (assumint la naturalesa públicament declarada «desviada» de l'acte) en la recerca d'identificació amb els orígens històrico-culturals propis i d'uns paràmetres existencials adequats a una particular visió del món.

Però sense estendre'ns més en detalls i per acabar, ens remetrem a dos plantejaments teòrics

molt afins als resultats de contingut d'aquest assaig i que fan referència al camp de la marginació social i als sistemes organitzats de poder i control.

Teresa San Román, introduint la hipòtesi preliminar del seu projecte d'investigació sobre marginació social, diu:

«El punto inicial de partida fue la idea de que la marginación social arraiga en un proceso que va de la competencia a la suplantación y se afianza en una progresiva formación ideológica que justifica el proceso y lo alimenta, una ordenación de elementos estereotipados que van negando progresivamente los atributos de personalidad social, de "persona" al marginado» (1991, pàg. 152).

Si més amunt dèiem que l'acte del sectari no troba, pel que fa a la significació social, una descripció «racional» que el sostingui, ara tenim que, segons l'autora, existeix una marcada seqüència d'estereotips que confereix suport racional i justifica moralment la sistemàtica de desqualificació i, en suma, de marginació. Convenim en el fet que aquest procés roman a la mateixa base dels mecanismes de poder, «del instituido y del capilar en el sentido de Foucault» (op. cit., pàg. 155).

D'altra banda, Jock Young (1987) desenvolupa la teoria del «paradigma consensual», que escindeix el món dels normals (la majoria dotada de lliure arbitri) del món dels desviats (determinat per forces alienes al seu control). Segons aquesta teoria, les realitats desviades, perilloses per al consens, son desvaloritzades i interpretades com a subhumanes pels mitjans de comunicació, els

quals no suposen mai per a elles el poder de lliure elecció atribuït a la majoria. En paraules de l'autor, els *media* ofereixen:

«*La representación consensual del mundo, en la cual las violaciones son consideradas atípicas y conforman el primer plano explícito de las noticias y son contrastadas con la mayoría hipertípica de la población (la cual forma el trasfondo implícito o menos conspícuo de la noticia). (...) Lo que se ofrece a través de tal lente consensual es la percepción de la normalidad y la anormalidad (...) una interpretación de la realidad a través de la mediación ideológica del consenso.*» (1987, pàg. 62).

En aquest context, la nostra visió del problema distingiria dues qüestions centrals: a) Els trets socio-ideològics que, comuns a la majoria dels grups «sectaris», bateguen darrere de la sistemàtica de descrèdit a què són sotmesos serien: el seu caràcter minoritari, perifèric, innovador, inconformista, etc., i el seu rol dissonant o inharmoníic respecte a certs valors socials essencials i a determinades institucions tradicionals. b) La conjuntura que es desprèn d'aquesta situació seria: la reacció social sectorial (per condicions de competència i subversió) i la mediatització de les percepcions generals partint d'uns interessos i per mitjà de la projecció de representacions socials en consonància amb ells.

Sintetitzant: amb les pàgines precedents s'ha volgut presentar com s'ha anat construint i solidificant una imatge fonamentalment negativa sobre Hare Krisna. En el marc genèric de presentar les sectes com un problema social agut, s'ha fet calar socialment una sensació d'alarma i prevenció envers el que s'interpreta com una associació malsana i envers dels seus integrants, projectant-los com a «no-persones» (manipulats amb coacció) o «desviats involuntaris» (captats amb persuasió) que el grup general ha de rescatar i «repurificar» al més aviat possible. En poques paraules, la institució representa la patologia col·lectiva i intencional; el membre, la patologia sota pressió i la pèrdua social.

El rerefons de tot això: la imposició de certs interessos socials basats en una determinada concepció del món, que requereix la tasca de convèncer, persuadir i suscitar en l'ànim dels

destinatariis que aquests interessos són els millors per a la majoria i asseguruen l'estabilitat i continuïtat de l'ordre social. Si això es fa efectiu, el conflicte de legitimacions queda difús o mixtificat per un clima consensual que en realitat és «dominació consensuada» i, per tant, no resulta justificable com a equitatiu en la seva manifestació pràctica, aquella que inclou els diferents processos socio-polítics d'oportunitats i sol traïr-se en diferents condicions materials d'existència.

## BIBLIOGRAFIA

ACKERMANN, W. i DULONG, R. i JEUDY, H. P. «Les équivoques de l'insécurité». A: *Imaginaires de l'insécurité*. Paris: Librairie des Meridiens, 1983.

ALLPORT, G. W. «Teorías del prejuicio». A: *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.

BERGALLI, R. «El origen de las teorías de la reacción social». *Papers. Revista de Sociología* (1980), núm. 13.

— «La información como instrumento de la sociedad del espectáculo». A: *V Jornades droga-delinquència*. Barcelona: Comissió Droga-delinquència, 1993.

BERGER, P. i LUCKMANN, T. *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder, 1988.

DOUGLASS, M. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1991.

DURKHEIM, E. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Los libros de Plon, 1983.

FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.

GEERTZ, C. «Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados». A: *Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 1973.

GONZÁLEZ, C. [et al.]. «Sociedad y símbolos: el proceso de creación y transmisión de las imágenes culturales». A: *Repensar las drogas*. Barcelona: Grup IGIA, 1989.

MAYER, J.F. *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1990.

MONTAIGNE, M. *Ensayos I*. Madrid: Cátedra, 1985.

PRAT, J. [coord.]. «Antropología de la religión: ortodoxos, heretges i sectaris» *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (1993), núms. 8 i 9.

SAN ROMÁN, T. «La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso». A: PRAT, J. [et al.] *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991.

TAYLOR, I. i WALTON, P. i YOUNG, J. *La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.

YOUNG, J. «Más allá del paradigma consensual: una crítica al funcionalismo de izquierda en la teoría de las comunicaciones de masas». A: *Poder y Control. Revista hispanolatinoamericana de disciplinas sobre el control social* (1987), núm. 1.