

LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN LA RELIGIÓN HARE KRISHNA: UNA APROXIMACIÓN A SU CONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA, SUS CONFLICTOS Y DEBATES ACTUALES

Néstor Nuño Martínez
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El interés que ha suscitado en las ciencias sociales el estudio de las religiones desde una perspectiva de género ha puesto de manifiesto distintas realidades asociadas al rol de las mujeres dentro de las religiones y las distintas estrategias que estas han articulado con el fin de hacer frente a distintas situaciones de discriminación percibida. Este artículo tiene como finalidad principal el revisar los diferentes enfoques y debates clásicos con respecto a la cuestión de género en la religión. Para ello se analizará la cuestión de género en el culto Hare Krishna a través de dos ejes principales: la descripción de los conflictos internos que ha suscitado la creación de grupos de devotas que reivindican una mayor inclusión en el culto y la reinterpretación alternativa de las doctrinas establecidas como estrategia para construir una visión y percepción femenina de espiritualidad.

PALABRAS CLAVE: religión, antropología, Hare Krishna, feminismo.

ABSTRACT

«The gender issue in the Hare Krishna cult: An approximation to its theological and anthropological construction, conflicts and recent debates». The emphasis social sciences have put on the study of religions from a gender perspective has revealed different realities associated to the position of women within religions and their strategies articulated to deal with situations of discrimination. This paper seeks to review the different approaches and classical debates of the studies of gender in religion. To this end, this paper analyses the question of gender in the Hare Krishna cult through two main perspectives: the description of the internal conflicts that the creation of female devotees groups claiming for major inclusion in the dynamics of the cult has generated, and the analysis of an alternative reinterpretation of the established doctrines as a strategy to propose a female experience of spirituality.

KEYWORDS: religion, anthropology, Hare Krishna, feminism.



INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX las ciencias sociales se han interesado de manera activa por el estudio de los fenómenos religiosos y la regulación que desde ellos se proponía de los diferentes ámbitos de la vida social e individual (Durkheim 1982; Frazer 2006; Weber 1973, 1993). El surgimiento en las sociedades industrializadas de los denominados «nuevos movimientos religiosos» (NMR) durante la segunda mitad del siglo (Cresswell y Wilson 1999; Díez de Velasco 2000; Glock y Bellah 1976) conllevó un cambio radical en la forma de concebir y entender la religiosidad en la postmodernidad. Por un lado, el desarrollo de estos movimientos propició que las teorías clásicas weberianas que abogaban por la progresiva secularización de la sociedad en detrimento de la ciencia fueran desbancadas progresivamente por enfoques que enfatizaban la individualización de la religión (Beck 2009; Luckmann 1973; Vallverdú 2001a). Por otro lado, la particularidad y dinamismo de estos movimientos religiosos dio lugar a propuestas analíticas que replantearon teórica y epistemológicamente las premisas que tradicionalmente habían estado asociadas al ámbito de lo religioso, pasando a abordar dimensiones como el estudio de los procesos de conversión, la mercantilización o el dinamismo de los procesos de secularización de las sociedades postindustriales (Antón Hurtado 1999; Heelas 1996; Heelas y Woodhead 2005; Lofland y Stark 1965; Norris y Inglehart 2004). Uno de los enfoques significativos fue el de aplicar una perspectiva de género al estudio de las religiones con el fin de visibilizar el papel y posición que las mujeres tenían en dichos grupos. Si bien esta orientación ha tenido una gran acogida desde la década de 1970 (sobre todo en el mundo anglosajón), también resulta de especial relevancia el reconsiderar la construcción de género de la religión a partir de nuevos enfoques y paradigmas teóricos que han emergido en las últimas décadas en el campo de los estudios religiosos. De esta manera, este artículo pretende principalmente complementar los enfoques de género en la religión que podrían considerarse «clásicos» atendiendo a su construcción y contextualidad a través de la revisión de la cuestión de género en la religión a través de paradigmas analíticos que enfatizan en la importancia y necesidad de entender las religiones como procesos dinámicos en continuo cambio y redefinición que se encuentran sujetos a condicionantes, interpretaciones y variaciones sociohistóricas. A su vez, este ejercicio teóricodescriptivo también pretende incentivar y potenciar la importancia de promover estos enfoques en «periferias investigadoras» como es el caso de España, en donde los estudios religiosos desde una perspectiva de género son aún considerados emergentes¹.

¹ A pesar de que en España ha existido una tradición de científicos sociales próximos a la antropología desde finales del siglo XIX, no se puede hablar de una «antropología española» propiamente dicha hasta finales del siglo XX, cuando se institucionalizó la disciplina, surgieron publicaciones diversas y se reguló su enseñanza en algunas universidades (Jiménez de Madariaga y Checha y Olmos 2012; Ortiz 2003).



Para llevar a cabo estos objetivos, el artículo está dividido en dos partes. En la primera se propone una breve revisión teórica de los diferentes enfoques de género aplicados a la religión que han sido utilizados para analizar el papel de la mujer en diferentes movimientos religiosos. A su vez se hace hincapié en las limitaciones de los mismos. En la segunda, se introducirán los principios de los nuevos paradigmas de los estudios religiosos a través de la presentación de un estudio de caso concreto, el de la religión Hare Krishna. En esta sección se revisará la construcción teológica y sociohistórica que se ha hecho de la cuestión de género de dicho culto (sus fundamentaciones, reinterpretaciones y conflictos) y se describirá una reinterpretación de las doctrinas del culto que hacen las devotas con la finalidad de construir una visión más «femenina» de las creencias y la espiritualidad. El presente artículo ha sido elaborado a través de una revisión bibliográfica sobre la cuestión de género en diversos cultos y movimientos religiosos y un trabajo de campo realizado en varias comunidades Hare Krishna de Madrid y Guadalajara (España) entre los años 2011 y 2013. Dicho trabajo de campo se basó principalmente en observaciones a participantes en diversos espacios pertenecientes al culto Hare Krishna y otros espacios públicos y privados frecuentados por devotos (como plazas públicas, congresos de yoga, restaurantes, etc.), así como entrevistas en profundidad a devotos Hare Krishna. Al mismo tiempo, se emplearon técnicas de carácter cuantitativo: cuestionarios que fueron rellenados por diferentes sujetos que si bien no se consideraban devotos Hare Krishna, frecuentaban sus espacios para comer. Con el fin de mantener el compromiso ético y de confidencialidad que fue pactado con los participantes en la investigación, cualquier referencia que pudiera permitir la identificación de los participantes de la misma (nombre, edad, procedencia, etc.) ha sido omitida.

1. LA MUJER EN LAS RELIGIONES, UNA VISIÓN GLOBAL

El surgimiento de los estudios de género en la segunda mitad del siglo xx (Bowles y Klein 1983; Moncó 2011) y la incipiente conversión de mujeres a los NMR suscitó un interés por parte de las ciencias sociales hacia el papel de la mujer en la religión, dando lugar a una extensa bibliografía que puso de manifiesto las diversas formas de dar sentido y entender el papel de las mujeres dentro de los cultos religiosos.

Dentro de la extensa bibliografía existente, destacan distintos ejemplos en los que se analizan los motivos e intenciones que motivaban a las mujeres a acercarse, o a desligarse, de distintos movimientos religiosos (Jacobs 1984; Matin, Zablocki y Gunter 2012). Partiendo de la base de que cada culto en concreto presentaba una idea del género que detallaba los diferentes estatus, roles, obligaciones familiares, matrimoniales o incluso restricciones que tanto hombres como de mujeres deben seguir (Aidala 1985; Jacobs 1984; Puttick 1999), estos trabajos buscaron visibilizar distintas dimensiones relacionadas con el imaginario que las mujeres construían antes de entrar en los cultos religiosos y la posterior realidad que encontraban en ellos. Bajo construcciones de género que las autoras de los citados trabajos describen como





«cerradas»², las autoras expresan que la gran mayoría de las religiones mundiales y NRM confieren a la mujer un papel de inferioridad con respecto a los hombres en tanto que reflejan restricciones a la hora de acceder a determinados estatus y a participar en rituales, un condicionamiento de la vida sexual y una difusión de valores de género que eran considerados por las autoras como «tradicionales» al estar centrados en la exaltación de la importancia de la familia nuclear, la crianza y cuidado de los hijos, la cocina y la limpieza del hogar³. Si bien estos enfoques se popularizaron de manera importante, las limitaciones principales de los mismos residen en su marcada tendencia a intentar justificar una intrínseca «bondad» o «maldad» de las religiones con respecto a la cuestión de género, en el uso unitario de técnicas cuantitativas para la recogida de información y en el gran peso que las autoras atribuyen al análisis de fuentes secundarias para formular sus conclusiones. Por otro lado, otro grupo de autoras (Haywood 1983; Palmer 1993, 1994) plantean cómo a pesar de la concepción más o menos «cerrada» de la cuestión de género que se puede apreciar en las escrituras religiosas, es importante tener en cuenta que estas fluctúan por la propia interacción de los actores sociales. Según sus planteamientos, a través de determinadas reinterpretaciones que las mujeres hacen de las propias escrituras religiosas, estas pasan a establecer y promover estrategias frente a los modelos hegemónicos de género, poniendo de manifiesto diferentes matices de carácter individual (y a veces colectivo) de la supuesta inamovilidad de los mismos (Godelier 1986). Si bien este enfoque representa un significativo cambio con el primero, una de las principales limitaciones que se puede observar en el mismo es su enfoque centrado en la perspectiva de las mujeres y no de otros actores individuales o colectivos que influyen en la cuestión de género y su análisis contextual, restringido al momento singular sin que se examine el propio desarrollo histórico de dichas estrategias y cómo influyen en los cambios a nivel institucional.

Actualmente, las religiones en la modernidad tardía se acercarán a las bases y fundamentos descritos por el segundo enfoque descrito. Las religiones son descritas como procesos dinámicos en los que las doctrinas, los mensajes, las identidades y los espacios se encuentran en continuo cambio, expansión y redefinición y en donde atender a la diversidad de interpretaciones y agencialidad de los sujetos a la hora de dar sentido, reinterpretar y promover cambios institucionales se vuelve central (Arweck 2006; Mahmood 2005). Este paradigma, que algunas autoras denominan la «religión en movimiento» (Cornejo *et al.* 2008), propone entender el género dentro

² Existen diversas clasificaciones; sin embargo, la más recurrente y explícita que usan las autoras que manejan este posicionamiento de las religiones como instituciones discriminadoras es la de Allen (1987). Dicha autora establece tres «visiones» de la cuestión de género en la religión: *sexualmente complementarias* (cada sexo tiene cualidades espirituales únicas que se unen mediante el matrimonio), *sexualmente separadas* (existen categorías de género marcadas y diferenciadas) y *sexualmente unidas* (el cuerpo y el género es entendido como superficial y portador de una falsa identidad material).

³ Esta categorización no se aplicaría a movimientos como el Rajnessh, Brahma Kumaris y a tradiciones Wiccanas y paganas. Según estas autoras, las mujeres en estas religiones tendrían un papel más relevante tanto en los rituales como en la propia cosmología.

de la religión como un proceso dinámico y en continua reinterpretación, en donde las tensiones entre distintas partes y las evoluciones sociohistóricas en las sociedades son necesarias para dar sentido a los cambios internos (Andújar Chevrollier *et al.* 2008; Sharma y Young 1999).

Esta aseercción nos sirve para presentar el caso concreto del culto Hare Krishna, un culto religioso en el que si bien su cosmología *a priori* se acercaría al primer enfoque descrito en este apartado, la aplicación de estos nuevos paradigmas advierte cómo el desarrollo de la cuestión de género en el culto a través de los años ha puesto de manifiesto cambios en la forma de entender la igualdad y diversidad de género, dando lugar incluso al nombramiento de mujeres en posiciones de cierta relevancia dentro del culto a pesar de que en ciertas partes de la historia del culto se les prohibiera incluso entrar a los templos.

2. LA CUESTIÓN DE GÉNERO EN EL CULTO HARE KRISHNA

Retomando algunos análisis sobre el género que algunas autoras realizan sobre el culto Hare Krishna (Aidala 1985; Jacobs 1984, 2006; Puttick 1999), puede decirse que este culto plantea una idea de género en donde el hombre y la mujer son construidos como sujetos «sexualmente dispares» y cuyo contacto debe ser regulado. El hombre y la mujer son considerados como sujetos disociados y, por lo tanto, cada parte tiene adscritos determinados valores, ideas y roles concretos que *a priori* no podrían romperse (Jacobs 1984, 2006; Morris 2009). En este sentido, la mujer es descrita como en posición de desigualdad frente al hombre en tanto que debe obedecer las órdenes de los varones de manera unánime. Al mismo tiempo, con respecto a las cuestiones familiares los papeles de la mujer descritos por la cosmología Hare Krishna son los de cuidadora de la familia, educadora de los niños y encargada de las labores del hogar (en contraposición, según los textos sagrados, la vida del hombre debe regirse por las prácticas religiosas y de servicio devocional⁴). Esta desigualdad, manifestada en las prácticas cotidianas, se justifica a través de la propia génesis del hombre y la mujer que se propone desde las tradiciones védicas del *Srimad Bhagavatam* (Prabhupada 1994) y el *Bhagavad Gita* (Prabhupada 2005), pilares centrales del culto. Por poner algunos ejemplos, en dichos textos se describe cómo la mujer debe ser dependiente del marido o de su padre (Prabhupada 1994: versos 3.22.25, 3.24.40), no debe tener libertad (Prabhupada 2005: verso 16.7) y que su deber es el de mantenerse casta, justificando que los hombres duden de ella en caso de que no lo sea (Prabhupada 1994: versos 8.9.9 y 5.6.4). Al mismo tiempo, esta diferencia entre las «naturalezas» del hombre y de la mujer se relaciona con restricciones concretas sobre su asociación. Esto implica a su vez concebir a la

⁴ El servicio devocional implica realizar actividades en el templo con el fin de adorar, dar las gracias y mostrarle respeto a Krishna. Es uno de los principios del *bhakti-yoga* (o yoga de la devoción) y que tiene una relevancia central en el progreso espiritual y el acercamiento a Krishna.





mujer como un sujeto de «naturaleza inferior» a la del hombre: «El instinto natural de una mujer es disfrutar el mundo material. Ella induce a su esposo a disfrutar este mundo por medio de satisfacer su lengua, estómago y genitales» (Prabhupada 1994: verso 6.18.40); «las mujeres como clase son como niños, y, por ende, no tienen la capacidad discriminatoria de un hombre» (Prabhupada 1994: verso 1.7.42); «se dice que la mujer es como el fuego y, el hombre como la mantequilla. La mantequilla tiene que derretirse al asociarse con el fuego, y, en consecuencia, sólo se les debe juntar cuando sea necesario»⁵ (Prabhupada 1994: verso 1.10.16). En estos extractos se observa la clara distinción y clasificación construida por los Hare Krishna sobre los «ideales» de hombre y mujer, lecturas que han llegado a servir incluso para que ciertos científicos sociales hayan considerado al culto Hare Krishna como «antifeminista» en su fundamentación (Morris 2009). Sin embargo, más allá de centrarse literalmente en estas escrituras, es necesario hacer hincapié en la propia evolución sociohistórica del culto y en las experiencias y vivencias de los devotos y devotas, lo que nos permite mostrar el dinamismo y variabilidad de estas clasificaciones.

Desde su surgimiento en la década de 1960, el culto Hare Krishna se ha caracterizado por una profunda conjunción de cambios e interpretaciones con la finalidad de «adaptarse» al contexto sociocultural de las sociedades industrializadas (Bryan *et al.* 2013; Dwyer y Cole 2007, 2013). Si bien el culto se fundamenta en los principios védicos descritos anteriormente, la interpretación y prácticas que propone el gurú y fundador del movimiento, Srila AC Bhaktivedanta Swami Prabhupada, han diferido de las escrituras. Por ejemplo, Prabhupada reivindicó la igualdad de hombres y mujeres como seres espirituales (a pesar de las diferencias materiales, espiritualmente los definía como «almas iguales»), lo que se tradujo en una invitación a que las mujeres participaran de la vida espiritual en los templos junto a los hombres (aunque separados en diferentes espacios). Al mismo tiempo, también propició que las mujeres pudieran ascender dentro de la jerarquía del culto hasta llegar a ostentar cargos de relevancia. Si bien estas prácticas y dinámicas se llevaron a cabo mientras Prabhupada vivió, tras su muerte los discípulos que él había asignado para que le sucedieran retomaron los «ideales» védicos como principios de referencia, dando lugar a importantes casos de discriminación hacia devotas (Rochford 2007). Algunas autoras, como Palmer (1994), enfatizan que esto se debió a que la educación de muchos de los discípulos de Prabhupada se había centrado de manera tan encarecida en las escrituras védicas que estas eran tomadas como verdades inquebrantables, hasta el punto de que Anna King (2007) expone cómo devotos Hare Krishna procedentes de la India incluso llegan a expresar «orgullo» y «respeto» hacia los conversos Hare Krishna de las sociedades industrializadas ante la capacidad de estos últimos para cumplir de manera más estricta todos los principios, derechos y deberes estipulados

⁵ Esta metáfora era la más recurrente entre devotos y devotas a la hora de explicar las diferencias de género.

en las escrituras védicas con respecto a las cuestiones de género⁶. Por otro lado, autores como Rochford (2007) declaran que este cambio no debe considerarse «radical» si se toma en consideración la actitud que Prabhupada mantenía en sus clases al comentar las escrituras:

El estudio de Lorenz (2004: 122) encontró que el 80 por ciento de los comentarios de Prabhupada a las escrituras describían a las mujeres como «negativas» de manera sustantiva. Prabhupada de manera rutinaria se refirió a las mujeres como menos inteligentes, lozanas, inferiores y dañinas para el avance espiritual de los hombres. Atribuyendo estas cualidades, Prabhupada enfatizaba que las restricciones deberían recaer en las mujeres, que a su vez debían ser agrupadas con otras clases inferiores» (Rochford, 2007: 126) [traducción a cargo del autor].

A raíz de esta represión de las mujeres, desde algunos sectores femeninos del culto surgieron voces a favor del cambio. Estas primeras voces de carácter individual fueron formando pequeños grupos de mujeres que reivindicaban una mayor libertad como forma de recuperar el estatus que poseían antes de la muerte de Prabhupada⁷. Estos grupos fueron ganando adeptas, hasta que finalmente se reconoció su posición dentro de la estructura de ISKCON⁸ en 1996 con la creación del «ministerio de la mujer». Como se ha mencionado, el principal motivo que motivó la creación de estos grupos fue el de reivindicar una mayor «libertad» para las devotas con la finalidad de construir un clima de respeto mutuo entre hombres y mujeres en donde no se considerara a las mujeres como meros instrumentos del poder masculino y objetos sexuales. En ningún momento la idea «libertad de la mujer» que propugnaban estos grupos iba encaminada a un replanteamiento de los roles de género como constructo social y político. Las devotas renegaban de esa visión constructivista de los mismos, ya que adherirse a ellos implicaba acercarse al mundo material (entendido como *maya* o ilusión), lo que retrasa el progreso espiritual y aleja de la conciencia de Krishna; es más, estos grupos criticaron de manera activa al feminismo occidental, describién-

⁶ Esta hipótesis también es mantenida por Jaume Vallverdú (2001b), quien en el análisis de los procesos de conversión en el culto identifica una primera etapa en la que los devotos tienden a proponer una visión «radicalizada» de las creencias de manera generalizada, llegando a «sentir la necesidad» de convencer al resto de personas sobre la bondad del culto y la falsedad del mundo en el que viven. Con el paso del tiempo, los devotos van suavizando estas posturas, abrazando actitudes cercanas al respeto y la tolerancia hacia la diversidad de creencias.

⁷ Este análisis es realizado especialmente por Burke Rochford (2007), el cual centra su análisis en los grupos de devotas Hare Krishna de los Estados Unidos y Canadá y su influencia en los organismos internacionales de ISKCON. Al mismo tiempo, algunos devotos mencionan que en esa época (años 70 del siglo xx) también surgieron voces de respuesta en otros lugares del mundo como Sudamérica; sin embargo, no existen análisis al respecto.

⁸ La International Society for Krishna Consciousness (Asociación internacional para la conciencia de Krishna) fue creada en 1966 por Prabhupada y es la organización que aglutina a todos los miembros e instituciones del movimiento Hare Krishna a nivel mundial.



dolo como perjudicial para la propia espiritualidad y la práctica religiosa⁹. La idea de «libertad» era asociada con la de la liberación del *karma*¹⁰, que se interpretaba con no estar siempre al servicio del marido para así poder disponer de tiempo para realizar prácticas devocionales que les permitieran progresar espiritualmente. Para estos grupos, era esencial reivindicar la idea de la mujer como seres psicológicos y espirituales con libertad para la práctica devocional:

[...] trascender la concepción corporal de la vida y pasar a ser liberadas de la mundana categorización socio-sexual. Y, por supuesto, los hombres tienen que elevar su conciencia. La vida espiritual comienza al darse cuenta de que cada uno no es un cuerpo material sino un alma espiritual eterna. Las designaciones «hombre» y «mujer» se refieren solo al mundo material. Por lo tanto, no tienen nada que ver con el alma, con la esencia. La mera concepción de que «yo soy un hombre» o «yo soy una mujer» es maya, una ilusión. Y la atracción sexual es producto de esa ilusión, una ilusión que obviamente afecta tanto a hombres como a mujeres¹¹.

Estas reivindicaciones, sin embargo, fueron interpretadas de forma negativa por un gran número de devotos masculinos, lo que dio lugar a un fuerte movimiento contestatario. Los principales argumentos de este movimiento eran que las reivindicaciones de los grupos de devotas resultaban muy «radicales», cercanas al «feminismo» y «contrarias» a los principios védicos y a las enseñanzas de Prabhupada. La propia idea de «libertad» que promulgaban los grupos de mujeres fue vista por estos grupos de devotos como una completa «ruptura religiosa»: «El actual Ministerio de las Mujeres y su movimiento en ISKCON parece estar influenciado por el demoníaco feminismo de la sociedad karmi [de la sociedad material], que ha sido y continúa siendo un factor importante de la degradación moral del mundo»¹².

Las tensiones y conflictos entre ambos grupos se materializaron principalmente en acciones del segundo grupo contra el primero: prohibición y denuncia pública de devotas, negación de participación en rituales y ascenso jerárquico a través de discursos que, recurriendo al «tradicionalismo» de las escrituras védicas y la necesidad de no desvirtuar las enseñanzas de Prabhupada, buscaron desacreditar las reivindicaciones de las devotas (Rochford 2007: 148-151). Estas posiciones enfrentadas dieron lugar a un largo debate cargado de altibajos que se alargó hasta

⁹ Para las devotas, el feminismo era un vestigio del mundo material que entrañaba peligros considerables con los principios védicos, como la ruptura de la idea de familia, el aborto, la explotación o el tener poco tiempo para servir a Krishna.

¹⁰ La ideal del *karma* se puede definir como una energía trascendente (invisible e inmensurable) que se deriva de los actos de las personas. Puede ser tanto positivo como negativo, y dependerá de si las acciones del sujeto se ajustan a los principios del culto Hare Krishna. De acuerdo con las leyes del *karma*, los actos en vida determinarán el cuerpo material de la siguiente reencarnación (el ciclo eterno llamado *Samsara*), del que se puede «escapar» acercándose a la conciencia de Krishna y realizando acciones sin reacciones *kármicas* negativas.

¹¹ Traducción a cargo del autor (Sitarami Devi Dasi 1982).

¹² Traducción hecha por el autor (Swami Bhakti Vikasa 1998, en Rochford 2007: 139).



2005, cuando las devotas consiguieron que el Governing Body Commission¹³ (GBC) reafirmara una resolución redactada en el año 2000 sobre la igualdad entre devotos y devotas a la hora de realizar las prácticas religiosas en ISKCON (Rochford 2007: 158-159).

Tras la reafirmación de la citada resolución, podría parecer que los debates entre los derechos y las obligaciones de las devotas dentro del movimiento Hare Krishna están resueltos pero, sin embargo, la mencionada resolución no ha sido puesta en práctica de forma activa por los devotos, maestros espirituales e incluso representantes del GBC de manera unitaria. Uno de los casos más relevantes que ejemplifican este hecho ocurrió en 2008, cuando Caitanya Das (miembro del GBC desde 2002 y coordinador del ISKCON Dole Project en Francia desde 2008) escribió un editorial en una página web asociada a ISKCON titulado «Feminist Theories and their Effect on ISKCON» (Teorías feministas y sus efectos en ISKCON) (Caitanya Dasa 2008). En dicho texto, Caitanya expone cómo la corriente «feminista» de ISKCON estaba cambiando los valores y las bases filosóficas de las enseñanzas de Srila Prabhupada, llegando incluso a plantear temas como el divorcio o la asociación libre entre devotos y devotas. A su juicio, Caitanya atribuye estos cambios a la excesiva «libertad» y permisividad de la que disfrutaban las mujeres en ISKCON desde hacía algunos años:

Otra razón [de que exista una corriente «feminista» dentro de ISKCON] podría ser que muchas de las devotas de ISKCON son occidentales, y por eso todavía estarían condicionadas por su cultura occidental, en donde la igualdad de género o el feminismo son un pilar importante. Otra razón podría ser que estas devotas se han estado asociando en exceso con lo no devotos, lo que ha erosionado su creencia en las enseñanzas de Srila Prabhupada y, por lo tanto, ellas han empezado a suscribirse más a las ideas de la sociedad liberal, secular y de no devotos que a las enseñanzas de Srila Prabhupada, totalmente opuestas a la sociedad occidental moderna (Caitanya Dasa 2008 [traducción a cargo del autor]).

Este artículo fue respondido en otro editorial en la misma página web escrito por Radha Krishna Dasa, y titulado «Women Hating and its Effect on ISKCON» (El odio hacia las mujeres y sus efectos en ISKCON) (Radha Krishna Dasa 2008). En este texto, Radha se posiciona como una no defensora del feminismo occidental recurriendo a discursos sobre el papel de la mujer en la conciencia de Krishna anteriormente planteados por otras devotas (Sitarani Devi Dasi 1982):

Si Caitanya fuera un pensador libre con educación (en vez de un gurú que solo habla), seguramente se daría cuenta de que ha habido mujeres que han recibido abusos en la estructura familiar de ISKCON durante los últimos 40 años. Ellas han sido golpeadas, maltratadas y han recibido abusos por parte de devotos y después han

¹³ Es la autoridad que dirige ISKCON. Fundada por Prabhupada en 1970, se reúne anualmente, normalmente en Mayapur, India.



sido abandonadas sin dinero ni protección. Personas como Caitanya Das (y su gurú Bhakti Vikas Swami) las culpan por «divorciarse de sus maridos» [...]. Entonces, Caitanya Das menciona que las malvadas mujeres feministas van a la universidad a aprender cosas malas. Él dice: «¿Cómo estas devotas se contaminaron con los despojos de la sociedad material? Una gran causa podría ser porque muchas de ellas fueron a universidades de la sociedad karmi, en donde el humanismo es la base de sus enseñanzas (el feminismo moderno es un brote de las filosofías humanistas)». Para que quede constancia, ha habido gurús de ISKCON que han ido a «universidades de la sociedad karmi» a sacarse títulos. Hay una larga lista de sannyasis¹⁴ de ISKCON que lo han hecho durante los últimos años, tirando a la basura millones de dólares del dinero de ISKCON. Después de todo, tras ser abandonadas por el sistema social de ISKCON, las mujeres nunca habrían podido permitirse ir a las universidades. Eso es solo cosa de los gurús ricos y de los llamados sannyasis que pueden permitirse esos lujos. Pero, siendo ignorante como él es, Caitanya concluye que la fuente de los problemas de la mujer es que ellas han sido educadas [...] y por lo tanto habría que mantener a las mujeres sin educar, abusadas y silenciadas (Radha Krishna Dasa 2008 [traducción a cargo del autor]).

Aparte de este cruce de respuestas, la devota Radhika Candra Devi Dasi (2008) también escribió otro texto en la mencionada página web arremetiendo contra Caitanya y el blog que este escribía¹⁵, tachándole de misógino y homófobo. En contestación, otro devoto llamado Arjuna Dasa respondió a este último artículo postulándose en contra de las reivindicaciones de las mujeres:

Radhikacandra dd escribe, en un tono anti-vaisnavi, que «él (Caitanya Dasa) demandaba de manera violenta que las mujeres debían conformarse con las ideas tradicionales de ser tratadas como esclavas. Lo que no quiere es simplemente limpiar y cocinar, convertirme en su esclava. Lo que no quiero es que me usen como una máquina de producir bebés. Este me repulsa». Esto suena como un consejo que uno podría encontrar en un libro feminista. Sería interesante conseguir alguna idea más clara sobre la persona que autorizó este artículo (cuya cita he mencionado). Ella dice que no quiere cocinar, limpiar o convertirse en una máquina de hacer bebés. Un matrimonio bajo la conciencia de Krishna —para su información— no gira en torno a las prácticas materiales o la relación carnal con un hombre, gira en torno al Dios Krisna, la suprema deidad¹⁶.

Observando los ejemplos descritos, podemos afirmar que el debate sobre el rol de género dentro del culto Hare Krishna está lejos de resolverse. Esta compleja situación también se refleja en el caso español. Desde el mes de abril de 2013, en

¹⁴ Es un rango de ISKCON y diferentes tradiciones hindúes llamado el renunciante. El *sannyasi* es una persona célibe que vive sin posesiones materiales y que concentra todas sus energías en la práctica devocional y en la prédica de la palabra de Krishna. Es el estatus más elevado dentro de la religión Hare Krishna.

¹⁵ Su blog se titulaba *Hare Krishna Diary*, pero actualmente se encuentra cerrado.

¹⁶ Traducción realizada por el autor (Arjuna Dasa 2008).

el templo Hare Krishna de la ciudad de Madrid se ha creado un grupo de devotas que se reúnen una vez por semana para «potenciar» su unión (ya que su número es menor que el de los devotos varones)¹⁷ y su participación, así como el recoger pensamientos e iniciativas¹⁸. Este grupo busca desarrollar el progreso espiritual de las devotas, pero a su vez el trabajo de campo realizado también pone de manifiesto posibles objetivos latentes, como es el de hacer frente a la prevalente discriminación. Si bien los devotos manifiestan nociones de igualdad entre hombres y mujeres, en repetidas ocasiones, estos también realizan comentarios despectivos hacia mujeres:

Era domingo por la mañana, y me encontraba en el templo con otro devoto preparando dulces de coco que después se repartirían a los transeúntes en el *Harinam*¹⁹. A pesar de ser enero y que el tiempo era frío, devotos y devotas comenzaban a acercarse al templo. La gran mayoría de ellos no llevaban sus *dhotis* y *saris*²⁰ puestos, por lo que había una cola de alrededor de 10 personas frente al único baño de la sala. En un determinado momento, salió una devota del templo, ante lo que un devoto que estaba guardando la fila exclamó en voz alta: ¡venga mujer, date más prisa, que se hace tarde! Momentos después, mientras este devoto se encontraba aún para entrar al servicio, pude escuchar como conversaba su compañero de delante al respecto de lo sucedido:

- Es que esta mujer se cree que todo el espacio es suyo [con tono indignado].
- Ya, no sé qué tipo de cosas sin sentido debe estar haciendo en el baño para tardar tanto y tenernos al resto esperando. Deberían venir preparadas de casa.
- Sí. No es normal que esté 20 minutos para cambiarse (Extracto del diario de campo, enero de 2013).

A su vez, estas expresiones de descrédito de las mujeres también se reflejan en los comentarios que manifiestan algunas devotas, las cuales se quejan de la forma en la que algunos devotos las tratan (gritando sin motivo o tratándolas de forma diferente en comparación con los devotos sin ningún motivo aparente). En contraposición, también hay devotas que no consideran que se encuentren en una posición de desigualdad con respecto a los hombres, ni tampoco que hayan sido tratadas de manera poco respetuosa.

A través de esta sección se ha puesto de manifiesto la variabilidad y dinamismo que existe a la hora de hablar de la cuestión de género en el culto Hare Krishna.

¹⁷ Desde las autoridades del templo no pueden concretar un número de devotos, ya que actualmente existen distintas categorías dependiendo de su compromiso con el culto; sin embargo, exponen que la proporción de mujeres es aproximadamente 1 a 4 en relación con los hombres.

¹⁸ A pesar de que conversé con las devotas integrantes del grupo sobre la posibilidad de realizar observaciones en el mismo, no me fue permitido el acceso por mi condición de hombre. Por otro lado, las devotas sí que expresaban su conformidad para que investigadoras femeninas acudieran a las reuniones.

¹⁹ Salida que hacen los devotos y devotas por las calles de las ciudades cantando el santo nombre de Krishna.

²⁰ Indumentarias masculinas y femeninas respectivamente.





Si bien es un debate todavía abierto en el que se entrelazan cuestiones de orden sociopolítico, culturales y religiosas, ha quedado patente la importancia de tomar en consideración las perspectivas de los actores sociales como modeladores del sentido y cambio de los roles de género y su percepción. En este sentido, el centrarse en el caso del culto Hare Krishna resulta un ejemplo interesante para su extrapolación debido a su inherente propensión al cambio descrito anteriormente. Actualmente, el culto Hare Krishna debe ser entendido como un culto pluralista que atrae no solo a devotos y devotas sino a gente de otras confesiones religiosas (budistas, cristianos), buscadores espirituales o incluso a ateos que, de alguna forma, sienten interés por los templos motivados por el «exotismo» de sus prácticas o la comida (King 2013). Con el paso de los años, el culto Hare Krishna ha sabido romper su inicial hermetismo (Prat 2001; Rochford 1991), abriéndose hacia el exterior acorde al contexto actual de diversidad existente en las sociedades industrializadas. Este cambio se traduce simultáneamente en un incipiente debate interno sobre cuestiones como son la homosexualidad, la transexualidad y la experiencia de la sexualidad dentro del culto, las cuales tradicionalmente han sido reprimidas (Vrsabha das 2005). Para dar cuenta de este proceso de cambio, Anna King (2013) expone el caso de Bhavananda Das, que en 1989 fue destituido de su estatus de gurú al confesar haber participado en conferencias homosexuales mientras ostentaba ese rango. Por otro lado, actualmente es el director creativo del proyecto Temple of the Vedic Planetarium (templo del planetario védico) en Mayapur, India, el centro más importante de ISKCON a nivel mundial. Al mismo tiempo, se ha creado dentro de ISKCON la asociación Gays and Lesbian Vaishnava Association (asociación de gays y lesbianas vaishnavas)²¹, cuya función principal es la de estudiar las escrituras védicas para poner de manifiesto la igualdad de su condición de género en el culto Hare Krishna²² y la de abrir debates sobre temas relacionados con la sexualidad y el género en el seno del movimiento. Otro ejemplo sustancial es el que se ha producido en el proceso de debate abierto sobre el reconocimiento de la homosexualidad como «compatible» con el estatus de devoto/a. En noviembre de 2008, Hridayananda Das Goswami²³ bendijo y casó a dos devotos homosexuales en la ciudad de Los Ángeles²⁴. Al mismo tiempo, en

²¹ Cuya página web es www.galva108.org/ (último acceso, junio de 2013).

²² Este tipo de ejercicios también se han llevado a cabo por parte de otros colectivos religiosos, como las *waria* (travestis femeninos) musulmanas en Indonesia. Un grupo de *waria* de la ciudad de Jogjakarta lleva organizándose desde el año 2008 en una escuela con el fin promover una lectura alternativa del Corán para acabar con la discriminación social y religiosa que sufre este colectivo en el país (Safitri 2013; Koeswinarno 2007, 2014).

²³ También miembro del GBC y que unos años antes escribió un libro titulado *Vaisnava Moral Theology and Homosexuality* (la teología moral de vaisnavismo y la homosexualidad) (Hridayananda Das 2005), en donde se posicionaba a favor de la homosexualidad dentro del movimiento Hare Krishna. Este texto suscitó diversas críticas, como las formuladas por Danavir-Goswami (2005) y uno de sus discípulos, Krishna-kirti das (2007).

²⁴ Suceso que además indujo a Caitanya Dasa (mencionado anteriormente en el debate sobre la posición de la mujer en el culto) a dejar ISKCON en 2009 debido al grado de permisividad que el GBC tenía tanto hacia las propuestas de las «mujeres feministas» como a las de estos temas como

la comunidad de devotos Hare Krishna de España existe un singular número de devotos y devotas que se declaran abiertamente homosexuales y consideran que cada vez son más respetados dentro del movimiento.

Por último, entre los devotos Hare Krishna también se vienen promoviendo distintas actitudes con respecto a los roles de la mujer en el hogar y en la familia (King 2013). Actualmente, las devotas Hare Krishna poseen un alto grado de libertad que contrasta con las declaraciones de Prabhupada expuestas anteriormente con respecto a su sumisión y renegación a determinadas tareas. La propia evolución sociohistórica de los movimientos feministas en las sociedades industrializadas y el hecho de que gran parte de los devotos y devotas Hare Krishna sean conversos incide en que esté más que aceptado el hecho de que las devotas tengan estudios universitarios, trabajen fuera de casa sin que sea necesario recibir el «visto bueno» de las autoridades masculinas o se inicien y asciendan dentro del movimiento. Aún hoy en día siguen existiendo casos en donde, aunque no exista un «control» explícito de la mujer, hay hombres que sí que defienden la idea de que las mujeres deben encargarse primordialmente de la crianza de los hijos porque «son las que saben» o de otras tareas determinadas como es el cambio de vestimenta de las deidades; sin embargo, poco a poco estas actitudes están cambiando hacia posiciones que abogan por la igualdad entre hombres y mujeres.

Si bien esta sección nos sirve para presentar una descripción sociohistórica de la cuestión de género dentro del culto Hare Krishna, también es importante atender a otras dimensiones de la religiosidad y espiritualidad que históricamente no se han tratado de una manera considerablemente extensa por los estudios de género en la religión, como es el caso de la experiencia religiosa y resignificación de las creencias por parte de las mujeres. En este sentido, la reconstrucción de la importancia de las deidades femeninas de la teología hindú ha sido una herramienta de empoderamiento utilizada por devotas Hare Krishna para reivindicar una visión más femenina de las creencias y encontrar un recurso para sentirse cómodas y reafirmarse en su progreso espiritual.

2.1. LAS MIL CARAS DE RADHA

Como indica Salvador Rodríguez (2012), la supuesta homogeneidad de las religiones debe discutirse a través del contexto sociocultural o la experiencia de los creyentes, lo que daría lugar a lo que el autor considera la religión común:

Toda religión, aunque fuera única en su doctrina, que en la práctica no lo es, se vive de forma diferente por cada sociedad; estas diferencias no son de menor cuantía, aunque se diga lo contrario, sino que afectan incluso a la concepción doctrinal bá-

la homosexualidad, lo que, en su opinión, implicaba un cambio total en las bases del movimiento predicadas por Srila Prabhupada.



sica. Las diferencias en las formas de vivir la religión no solo afectan a los rituales, forma exteriorizada y fundamental en las sociedades, sino también a los contenidos doctrinales (Rodríguez 2012: 2).

En la sección anterior se ha hecho hincapié en la variabilidad y multiplicidad que caracteriza al culto Hare Krishna desde su creación en lo que respecta a la interpretación de tradiciones védicas. En esta subsección, se analizará una reinterpretación de las doctrinas del culto que han promovido a lo largo de los años las devotas y algunos de sus cometidos.

Según la teología Hindú (Chandra 1998; King 2007), Radha es una diosa cuyo papel fundamental es el representar el amor divino con el Krishna. Sin embargo, la propia construcción que se hace de ella es muy variada y diversa. Con respecto a su creación, pueden identificarse dos relatos diferentes. Uno que cuenta cómo Krishna se dividió en dos partes, siendo una de ellas Radha, y cómo desde ese momento la unión entre ambos trascendió el plano material hasta convertirse en divina. Ambas partes —a través del sudor y de sus relaciones sexuales, que duraron un año— fueron las encargadas de crear los océanos y los vientos. Por otro lado, la otra interpretación relata cómo Radha disfrutaba de la relación ilícita de Krishna como adolescente en la aldea de Vraja y sus bosques de alrededor antes de que Krishna la tomara como su consorte²⁵. Estas dos construcciones sobre la idea de Radha nos presentan distintos caminos para utilizar a esta deidad como posible «estrategia» para proponer reivindicaciones entre las devotas²⁶. La primera estrategia partiría de la reinterpretación del concepto del deseo desde una perspectiva del feminismo postcolonial en la que Radha podría llegar a concebirse como un «icono» proveniente de la teología²⁷ que, de alguna manera, reta a los fundamentos del patriarcado a través de una «agencialidad provocativa» (Dhar 2007). En este caso concreto que nos propone Dhar (2007), la autora argumenta que el deseo adúltero de la deidad Radha puede servir para reivindicar una agencia feminista, ya que la corporalidad de la deidad, su deseo sexual y su posición «dominante» en el acto sexual —que se relata en textos tradicionales como el *Gita-Govinda* o novelas más

²⁵ A su vez, en la tradición *bhakti* (a la que se adscribe la religión Hare Krishna), Radha simboliza el deseo del alma humana de ser asociada a Krishna.

²⁶ En este sentido es importante tener presente la historia del feminismo en India y las diferentes corrientes que actualmente existen (Navarro 2009; Zare y Sajjadi 2012), ya que se puede hablar tanto de corrientes que se acercan más a los planteamientos y reivindicaciones del feminismo «occidental» como de otras que, de alguna manera, ven esos planteamientos como «negativos» ya que no toman en consideración las particularidades locales y culturales de las mujeres en las distintas zonas del país, de ahí que este tipo de corrientes promuevan el cambio de la posición de subordinación de las mujeres desarrollando estrategias y planteamientos teórico-prácticos particulares a nivel local.

²⁷ Este tipo de estrategias con comúnmente desarrolladas por una de las corrientes del feminismo indio, centrada en la revisión de los textos tradicionales con el fin de elaborar estrategias de resistencia para las mujeres (Ghosh 2005).

recientes— desafiarían las normas sociales androcéntricas²⁸. Por otro lado, desde el culto Hare Krishna se enfatiza a través de las doctrinas y enseñanzas de Prabhupada la idea de Krishna como único dios verdadero al que adorar para progresar espiritualmente, dejando de lado estas exégesis paralelas de Radha. En este sentido, Krishna se representa como el flautista, el cuidador de vacas, el hermano menor de Balarama y el amante de Radha. Sin embargo, Radha es representada únicamente en relación con Krishna. Para ISKCON, Radha representa el rendimiento del alma femenina al dios masculino, de ahí que la mujer quede relegada a ilustrar la realidad de las relaciones divinas-humanas. Por ejemplo, Anna King enfatiza esta monopolización de la figura de Krishna a través de los saludos. El tradicional saludo *vaishnava* «*Radhe Radhe*» (y que hacía mención directa a Radha) fue cambiado desde el culto Hare Krishna por el de «*Hari Bob*», que traducido significa «saludos/reverencias al señor». Al mismo tiempo, King describe cómo virtudes femeninas tradicionalmente atribuidas a Radha (el amor, la lealtad y el deseo) son asociadas a Krishna²⁹. Estas ideas del amor y del deseo también son matizada de forma sugerente por el propio Prabhupada (2005), que establece una clara distinción entre la vida sexual de la condición material y espiritual: el sexo en el mundo material es siempre mundano y abominable (el deseo humano es mundano, una forma de usar a una persona como objeto para darse placer individual), por lo tanto, es necesario entender la idea del deseo y el amor con las deidades como las «verdaderas» acepciones de los términos. En ese sentido, Radha es presentada como la diosa suprema (*purna-shakti*) que controla el amor espiritual, y su poder es la principal extensión, expansión y encarnación de Krishna. Radha es el poder por el que Dios siente placer, y es también la potencia por la que los devotos disfrutan del placer espiritual más elevado. En consecuencia, Radha es la conexión entre los devotos y Krishna, y también la portadora del amor eterno (que solo puede ser comprendido por Krishna y las almas más avanzadas en el camino espiritual).

En comparación con otras tradiciones védicas como la *Shaiva* o *Shakta*, en donde las mujeres tienen más recursos para buscar su independencia amparándose en la figura de Radha, en el culto Hare Krishna este hecho se oculta salvo en el contexto de la relación con Krishna (aunque, como se ha descrito, no se plantea que la deidad de Radha pueda ser adorada independientemente). Como se ha descrito, la concepción de Radha que se plantea desde el culto Hare Krishna es puramente instrumental, al igual que las relaciones conyugales del mundo material. Para ISKCON, Radha no debe ser un modelo a seguir, sino simplemente debe entenderse como el nexo de unión con Krishna y debe ser honrada como una representación de la madre cósmica

²⁸ Las cuales, a este respecto, negarían la posibilidad de la mujer al disfrute sensual de la vida, a sentir placer en las relaciones sexuales o incluso a decidir libremente con quién practicarlas.

²⁹ Con respecto a esto, Haddon sugiere que estos planteamientos de ISKCON sobre la mujer y su instrumentalidad se deben a que el culto Hare Krishna se acerca a un «monoteísmo masculino» en donde la gran mayoría de prácticas religiosas van enfocadas a reforzar la figura masculina (en King 2007: 225).



y espiritual. Sin embargo, como apuntaba al comienzo de la subsección, a pesar de esta construcción tan concreta de la deidad, los propios devotos reconstruyen y desarrollan la propia singularidad y relevancia de Radha a través de la construcción espiritual que mantienen con Dios. En este sentido, desde esta visión y experiencia que proponen las devotas Hare Krishna de la deidad, la adoración de Radha no podría tener implicaciones feministas debido a las críticas propuestas en la anterior sección, pero pasa a ser central para algunos devotos y devotas. Esto se traduce en que devotos y devotas declaran que honran a Radha antes y por encima de Krishna; que antes de que un alimento sea «aceptado» por Krishna, creen que debe recibir las bendiciones de Radha; que Radha y Krishna son realmente la misma persona pero están separadas eternamente con el fin de disfrutar de sus pasatiempos; que en el *mahamantra*³⁰ Hare Krishna la palabra Hare es sinónimo con Radha; que realmente Radha «controla» a Krishna con su devoción en el mundo físico y espiritual; que las almas son en realidad «eternamente femeninas»; que realizar el servicio devocional significa seguir los pasos de Radha o que solo a través de Radha se puede entender la naturaleza de Krishna y su identidad eterna (King 2007: 206). Como se muestra aquí, a pesar de que en el culto Hare Krishna Radha no puede ser concebido dentro de los procesos de adoración, la propia agencialidad y experiencias de los devotos y devotas a la hora de resignificar los fundamentos teológicos convierten a la figura de Radha en transgresora del orden establecido y un símbolo femenino referenciado de manera recurrente en tanto que devotos y devotas interpretan que Radha es una figura significativa para el avance espiritual y el apoyo en momentos de dificultad.

3. CONCLUSIÓN

En este artículo se ha buscado poner de manifiesto una redefinición de los paradigmas clásicos aplicados al estudio del género en la religión. Si bien algunos de estos enfoques buscaban poner de manifiesto la «opresión» intrínseca que la religión ejercía sobre las mujeres, las tendencias actuales abogan por hacer hincapié en la gran diversidad de interpretaciones, particularidades y variaciones que tienen lugar dentro de los grupos religiosos. En este sentido, el análisis de la cuestión de género en el culto Hare Krishna resulta relevante por varios motivos. En primer lugar, la propia «esencia transformadora» que se distingue en el culto desde su creación. En segundo, por la gran variedad de discursos y debates que han tenido lugar (y que aún siguen abiertos) en el mismo con respecto a la cuestión de género. En estas páginas se plasma una aproximación a los conflictos y tensiones actuales y sus distintas justificaciones e interpretaciones que existen por parte de devotos y devotas. Este análisis, consecuentemente, se puede extrapolar y aplicar a la amalgama de religiones existentes en la actualidad. Si bien las tradiciones védicas en las que

³⁰ Traducido como «gran mantra», es una repetición de 16 palabras en sánscrito que los devotos y devotas Hare Krishna deben repetir diariamente con el fin de progresar espiritualmente.



se basa el culto Hare Krishna enfatizan la sumisión y dominación de la mujer por parte del hombre, distintos grupos de devotas a lo largo de los años han reivindicado su derecho de inclusión y libertad para seguir las doctrinas de la conciencia de Krishna, lo que ha conllevado conflictos con posiciones masculinas que han visto en estos grupos un ataque a la estabilidad del culto Hare Krishna y sus principios. Al mismo tiempo, en este artículo también se ha propuesto una breve descripción de las reinterpretaciones de las deidades *vaisnavas* a partir de la experiencia de los devotos y devotas Hare Krishna. A través de esta representación, se hace hincapié en la relevancia de la agencialidad de los creyentes como generadores de prácticas y cambios a nivel individual y colectivo dentro de las religiones, aseveración que reafirma los fundamentos teóricos con respecto a la religión en la modernidad tardía aplicados en este artículo.

Recibido: 27-6-2014
Aceptado: 13-9-2015



BIBLIOGRAFÍA

- AIDALA, Angela. «Social change, Gender roles and New Religious Movements». *Sociological Analysis*, vol. 46, núm. 3 (1985), pp. 287-314.
- ALLEN, Prudence. «Two medieval views on women's identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas». *Studies in Religion*, vol. 16 (1987), pp. 21-36.
- ANDÚJAR CHEVROLLIER, Ndeye et al. *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008.
- ANTÓN HURTADO, Fina. «Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido». *Estudios de Juventud*, vol. 53, núm. 1 (1999), pp. 33-43.
- ARWECK, Elisabeth. *Researching New Religious Movements. Responses and Redefinitions*. Londres: Routledge, 2006.
- ARJUNA, Dasa. «To Those who find Caitanya dasa's Blog Objectionable». <http://www.harekrishna.com/sun/editorials/05-08/editorials2996.htm>.
- BECK, U. *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.
- BOWLES, Gloria y DUELLI KLEIN, Renate (eds.). *Theories of Women's Studies*. Londres: Routledge, 1983.
- BRYANT, Edwin F. y EKSTAND, Maria L. (eds.). *The Hare Krishna Movement. The Post-charismatic Fate of a Religious Transplant*. Nueva York: Columbia University Press, 2013.
- CAITANYA Dasa. «Feminist theories and their effect on ISKCON». www.harekrishna.com/sun/editorials/05-08/editorials2928.htm.
- CHANDRA, Suresh. *Encyclopaedia of Hindu Gods and Goddesses*. Nueva Delhi: Sarup & Sons, 1998.
- CORNEJO, Mónica, CANTÓN, Manuela y LLERA, Ruy (coords.). *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. San Sebastián: Ankulegui, 2008.
- CRESSWELL Jamie y WILSON, Bryan (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres: Routledge, 1999.
- DANAVIR-GOSWAMI. «Caste Halots». www.krishna.org/chaste-halots/.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco. *Las Nuevas Religiones*. Madrid: Del Orto, 2000.
- DURKHEIM, Emil. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
- DWYER, Graham y COLE, Richard (eds.). *Hare Krishna Movement: Forty Years of Chant and Change*. Londres: Tauri & Ltd., 2007.
- *Hare Krishna in the Modern World*. Londres: Arktos Media Ltd., 2013.
- FRAZER, James G. *La rama dorada*. México: Fondo de cultura económica, 2006.
- GLOCK, Charles Young y NEELLY BELLAH, Robert. *The New Religious Consciousness*. California: University of California Press, 1976.
- GODELIER, Maurice. *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Editorial Akal, 1986.
- GOSH, Raghunath. *Facets of feminism: studies in the conception of Woman in Indian tradition*. Nueva Delhi: Northem Book Center, 2000.
- HAYWOOD, Carol Lois. «The authority and empowerment of women among spiritualist groups». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 22, núm. 2 (1983), pp. 157-166.



- HEELAS, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- HEELAS, Paul y WOODHEAD, Linda. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Wiley, 2005.
- HRIDAYANANDA Das Goswami. «Vaisnava Moral Theology and Homosexuality». www.howardjresnick.com/articles/essay_moral_theology_&_homosexuality.pdf.
- JACOBS, Janet. «The economy of love in religious commitment: The deconversion of women from nontraditional religious movements». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 23, núm. 2 (1984), pp. 155-171.
- «Gender and ower in new religious movements: A feminist discourse on the scientific study of religion», en Darlene JUSCHKA (ed.), *Feminism in the Study of Religion*. Londres y Nueva York: Continuum, 2006.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste, CHECA, Francisco y OLMOS, Francisco. «Treinta años de antropología en España. Memoria desde la Gazeta». *Gazeta de Antropología*, vol. 28, núm. 3 (2012).
- KING, Anna. «Theologising Radha: The feminine and feminist dimension of deity», en Graham DWYER y Richard COLE (eds.), *Hare Krishna Movement: Forty Years of Chant and Change*. Londres y Nueva York: Tauris & Ltd., 2007.
- «Interview with Dr Anna S. King», en Graham DWYER y Richard COLE (eds.), *Hare Krishna in the Modern World*, Londres: Arktos Media Ltd., 2013.
- KOESWINARNO, Oleh. *Kehidupan Bergama Waria Muslim di Yogyakarta*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2007.
- «Islam and maginalization of waria. An effort to reconstruct Islamic law about transgender», 2014 (en prensa).
- KRISHNA-KIRTI, Das. «A Responde to Hridayananda das Goswami's 'Vaisnava Moral Theology and Homosexuality' & Srila Prabhupada Sanctioned». www.dandavats.com/wp-content/uploads/response_to_gay_monogamy.pdf.
- LOFLAND, John y STARK, Rodney. «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective». *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 6 (1965), pp. 862-875.
- LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MARTIN, John, ZABLOCHI, Benjamin y GUNTER, Tod. «Charisma, Status and Gender in Groups with and without Gurus». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, núm.1 (2012), pp. 20-41.
- MONCÓ, Beatriz. *Antropología del Género*. Madrid: Editorial Síntesis, 2011.
- MORRIS, Brian., *Religión y antropología: una introducción crítica*. Madrid: Akal, 2009.
- NAVARRO, Antonia. «Las claves del Feminismo en la India contemporánea: una mirada desde dentro». *Clepsydra*, vol. 8 (2009), pp. 173-188.
- NORRIS, Pipa y INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ORTIZ, Carmen G. «Antropología en España 1970-2000». *Anuario. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 2003, pp. 13-24



- PALMER, Susan. «Women's 'Cocoon Work' in new religious movements: Sexual experimentation and feminine rites of passage». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, núm. 4 (1993), pp. 343-355.
- *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers Women's Roles in New Religions*. Siracusa: Syracuse University Press, 1994.
- PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. *Srimad-Bhagavatam (vols. I-VIII)*. Los Ángeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1994.
- *Bhagavad Gita*. Madrid: Editorial N.A., 2005.
- PRAT, Joan. *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 2001.
- PUTTICK, Elizabeth. «Women in new religious movements», en WILSON, Bryan y Jamie CRESSWELL (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres: Routledge, 1999.
- RADHIKA, Candra Devi Dasi. *Hare Krishna Diary, a Textbook Example of Misogyny*. <http://www.harekrishna.com/sun/editorials/05-08/editorials2991.htm>.
- ROCHFORD, E. *Hare Krishna in America*. New Brunswick: Rutgers, 1991.
- *Hare Krishna Transformed*. New York: New York University Press, 2007.
- RODRÍGUEZ, Salvador B. «Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces». *Gazeta de Antropología*, vol. 28, núm. 3 (2012).
- SAFITRI, Dian M. «The politics of piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta. Negotiating the Islamic religious embodiment», en Jajat BURHANUDIN and Kess van DIJK (eds.). *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- SHARMA, Arvind y YOUNG, Katherine (eds.). *Feminism and World religions*. Nueva York: State University of New York, 1999.
- SITARANI, Devi Dasi. «What's the role of women in Krisna conciousness?». *Back to Goodhead*, vol. 17, núm. 12 (1982), pp. 11-13.
- VALLVERDÚ, Jaume. «Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna». *Alteridades*, vol. 18, núm. 9 (1999), pp. 57-70.
- «Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad». *Gazeta de Antropología*, vol. 17 (2001^a).
- *El cant de la devoció: un estudi antropológic sobre els Hare Krishan*. Tarragona: Arola Editors, 2001b.
- VRABHA Das. «A Sociological Study of Homosexuality in ISKCON». <http://www.sonic.net/~jor-donez/dharma/0068.htm>.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica, 1993.
- *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- ZARE, Esmail y SAJJADI, Fatemeh. «Literary feminism in India». *Journal of Subcontinent Researches*, vol. 4, núm. 11 (2012), pp. 107-117.

