

Cos i espiritualitat

In-corporant rituals i creences
en les noves formes de religiositat



Informe Final del TFC

Àmbit Temàtic: Estudis Culturals

Alumna: Montse Torné Novell

Consultora: Anna Juan Cantavella

Professora: Begonya Enguix Grau

Data de lliurament: 16 de gener de 2011

Agraïments

A *Sesha*, per la presència, atenció i el temps dedicat. Per retrobar el plaer de la conversa

Als/les *informants*, per la generositat en compartir històries, emocions i moltes coses més...

A "*Cal Maya*" i a *Pilar*, per l'idealisme i la coherència, pel recolzament i la disposició

Al *president de l'AFVAS*, per l'amabilitat i promptitud de resposta

Als *metges col·laboradors*, per l'empatia, simpatia i l'interès mostrat

A *Anna Juan Cantavella*, per la direcció, el recolzament i l'amabilitat, al llarg d'aquest TFC

A *Begonya Enguix Grau*, pel mestratge i compromís

Índex

Índex	3
Resum i Paraules clau	5
1. Introducció	6
1.1. Presentació del tema de recerca.....	6
1.1.1. Títol del projecte de TFC.....	7
1.1.1.1. Títol.....	7
1.1.1.2. Subtítol.....	7
1.1.2. Paraules clau.....	7
1.1.3. Tema de recerca.....	7
1.1.4. Tipus de recerca.....	7
1.1.5. Interès.....	7
2. Objectius i justificació	8
2.1. Objectiu general.....	9
2.2. Objectius específics.....	9
2.3. Preguntes de recerca.....	10
3. Marc teòric	11
3.1. Enfocament teòric.....	11
3.2. El fenomen i la funció de la Religió.....	14
3.3. Cosmovisió. Mites i creences.....	15
3.4. Rituals.....	16
3.5. Afectivitat i emocions.....	17
3.6. <i>Communitas</i> i <i>societas</i>	17
3.7. Identitat i subjectivitat.....	18

4. Metodologia	21
4.1. Camp d'estudi	21
4.2. <i>Corpus</i> de dades	22
4.2.1. Observació participant	24
4.2.2. Elaboració del diari de camp.....	24
4.2.3. Les entrevistes	25
4.3. Model d'anàlisi.....	27
4.4. Anàlisi de les dades.....	29
4.5. Procés de codificació.....	30
5. Anàlisi de l'etnografia	33
5.1. Cosmovisió o la incorporació d'idees i creences.....	33
5.2. Rituals o la forja de cossos espirituals	38
5.3. Afectes i emocions. <i>Bhakti</i> devocional.....	41
5.4. Identitat i subjectivitat. <i>Feedback</i> i reajustament.....	44
6. Conclusions	52
6.1. Continuitat i <i>habitus</i>	52
6.2. Mecanismes de control i de poder.....	54
6.3. Relacions entre nivells.....	57
7. Bibliografia	59
8. Webgrafia	64

Resum i Paraules clau

RESUM: El fenomen de les noves religions posa de relleu la importància del cos i les emocions com a elements constitutius de la subjectivitat. En aquest treball s'estudia el procés de construcció de la identitat espiritual, a través de la *in-corporació* de nous valors i creences, i de la *corporeïtzació* dels rituals. Es parteix d'una aproximació etnogràfica, a través d'un treball de camp al sí d'un grup d'orientació oriental. A partir de l'observació participant i la celebració d'entrevistes, es proposa analitzar com es forja l'espiritualitat. En tant que experiència corporal, es posa de manifest la rellevància de les emocions en els processos d'interacció i socialització de la persona en un grup donat.

PARAULES CLAU: Rituals. Creences. Emocions. Cos. Subjectivitat.

1. Introducció

1.1. Presentació del tema de recerca

Des de principis de l'any 2009, he realitzat un procés d'immersió¹ en el grup «*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha*»², amb el propòsit d'estudiar com s'articulen les pràctiques discursives i corporals en el procés de construcció de la identitat i subjectivitat espiritual³.

Podem considerar que el grup d'orientació oriental forma part del fenomen de les noves religions que representa l'intent de donar resposta a les inquietuds personals i als desitjos d'autorealització i recerques de plànols nous de consciència de les persones que hi fan part (Vallverdú, 2003: 412).

Per una banda, planteja conèixer i aprofundir en la comprensió i vivència dels postulats que planteja la *Vedanta Advaita*⁴ i, per l'altra, disciplinar-se en la pràctica de la *Meditació*⁵ per assolir i instaurar-se en l'estat de *Samadhi*⁶.

¹ Per dur a terme un treball d'aquestes característiques, és important aquest procés d'immersió. És un procés llarg, que vaig iniciar el mes de març de l'any 2009, però necessari, per poder aprofundir en l'experiència a través de l'observació participant i també per poder crear i establir vincles relacionals i també emocionals amb les i els informants.

² <http://www.vedantaadvaita.com/>.

³ Malgrat que des de l'Antropologia de la religió podríem parlar de "grup religiós", la meua referència serà "espiritual". La "religió" no forma part de la narrativa dels i les informants; més encara, han manifestat el seu rebuig a la utilització del concepte 'religió' i, clarament, el procés d'identitat i subjectivació gira al voltant de "l'espiritualitat".

⁴ La *Vedanta* és un dels Sis Sistemes o *Dharsanes* de la Filosofia Índia: *Nyaya*; *Vaishesika*; *Samkhya*; *Ioga*; *Mimamsa*; i *Vedanta* (Rajadhyaksha, 1997). El seu màxim exponent d'aquesta *Dharshana* o punt de vista és Shankara, anomenat Shankaracharya –Shankara, el savi–. És un sistema filosòfic considerat altament intel·lectual i que utilitza l'anàlisi lògic per escodrinyar la Veritat, la Realitat. Parteix de la consideració de que només *Brahman*, en tant que Absolut No-dual, és Real, la resta és Il·lusió –*Māyā*–. El mestre d'aquest grup, pertany a la línia de pensament de la *Vedanta Advaita*.

Una de les principals màximes de la *Vedanta Advaita* que esdevé en element discursiu de primer ordre, afirma que: «*Des del punt de vista de l'Absolut, l'univers no existeix; des del punt de vista de lo relatiu, l'univers és real*».

⁵ La pràctica de la *Meditació*, passa per diferents estadis o estats de la consciència –Somni, Pensament, Observació, Concentració i *Meditació*– (Sesha, 1998). A partir d'estabilitzar-se en l'estat de *Meditació*, pot donar-se l'estat de *Samadhi* o estat de fusió amb l'Absolut.

1.1.1. Títol del projecte de TFC

1.1.1.1. **Títol:** Cos i espiritualitat

1.1.1.2. **Subtítol:** *In-corporant* rituals i creences en les noves formes d'espiritualitat.

1.1.2. Paraules clau

Rituals. Creences. Emocions. Cos. Subjectivitat.

1.1.3. Tema de recerca

El tema d'aquest treball gira al voltant del **cos i les noves formes d'espiritualitat** i s'emmarca dins l'àmbit temàtic dels "Estudis culturals", en particular, en els *Estudis socials sobre el cos*, tema transversal en diferents disciplines de les ciències socials.

1.1.4. Tipus de recerca

Es tracta d'una recerca qualitativa i d'una aproximació etnogràfica al treball de camp, a partir de l'observació participant i la celebració d'entrevistes, per tal d'estudiar el procés de construcció de l'espiritualitat, a través del cos.

1.1.5. Interès

L'interès rau en estudiar l'articulació entre pràctiques discursives i corporals, en el procés de construcció de la subjectivitat. Per tant, el cos esdevé en objecte d'estudi, i ha de permetre aprofundir en un ampli ventall de temes que s'hi insereixen de forma transversal: Rituals i símbols; valors, creences i mites; normes explícites i implícites; sentiments, emocions i afectivitat; així com els processos d'aprenentatge i socialització.

⁶ L'estat de *Samadhi* es correspon amb els estats d'*Il·luminació* o l'*entrada al Cel* del cristianisme, al *Nirvana* del budisme i al *Al-Fanaa'* del sufisme.

2. Objectius i justificació

La recerca s'entronca, de forma transversal, amb els estudis del cos com a objecte d'estudi de les ciències socials. En particular, es planteja esbrinar com s'articula en el cos i quin paper juga en la interiorització de normes i valors dins del procés de socialització i creació del sentit d'identitat i pertinença al grup, a través de rituals i les disciplines, tenint en compte que:

- a) sorgeix de l'interès per entendre com es construeix l'espiritualitat a través de la *in-corporació* de creences i rituals propis de la cosmovisió vedantina.
- b) s'insereix directament en l'assignatura d'Etnografia i, de forma indirecta, en el treball final d'un màster en psicobiologia i neurociència cognitiva, sobre els efectes de les pràctiques d'atenció (*mindfulness*).
- c) centra l'interès en l'estudi de l'articulació entre les pràctiques discursives i corporals, i la subjectivitat (identitat), a partir del cos (i les emocions)⁷ com a objecte d'estudi. L'objectiu és de poder aprofundir en un ampli ventall de temes que s'hi insereixen: ritus i símbols; valors, creences i mites; normes explícites i implícites; sentiments, emocions i afectivitat; religiositat; processos d'aprenentatge i socialització; i mecanismes de control i relacions de poder.
- d) gira al voltant el cos i les emocions com a constructor de la subjectivitat espiritual:
 - **El cos**, a partir de la *in-corporació* de símbols i creences (cosmovisió) i de pràctiques rituals i disciplinaries compartides, en particular, a través del ritual de la meditació.
 - **Les emocions i l'afectivitat**, en general, en la transmissió de normes i valors; la interacció i creació de vincles, actituds, motivacions i les relacions de poder i de conformitat.

⁷ Actualment, per a la psicobiologia, les emocions són cos. És a partir de la interacció de l'individu amb l'entorn que es genera una resposta neurofisiològica en l'organisme. Per tant, el cos i les emocions estan estretament relacionats. A partir de l'experiència corporal de les emocions, la persona les identifica i agència com a pròpies, dins del procés de subjectivitat.

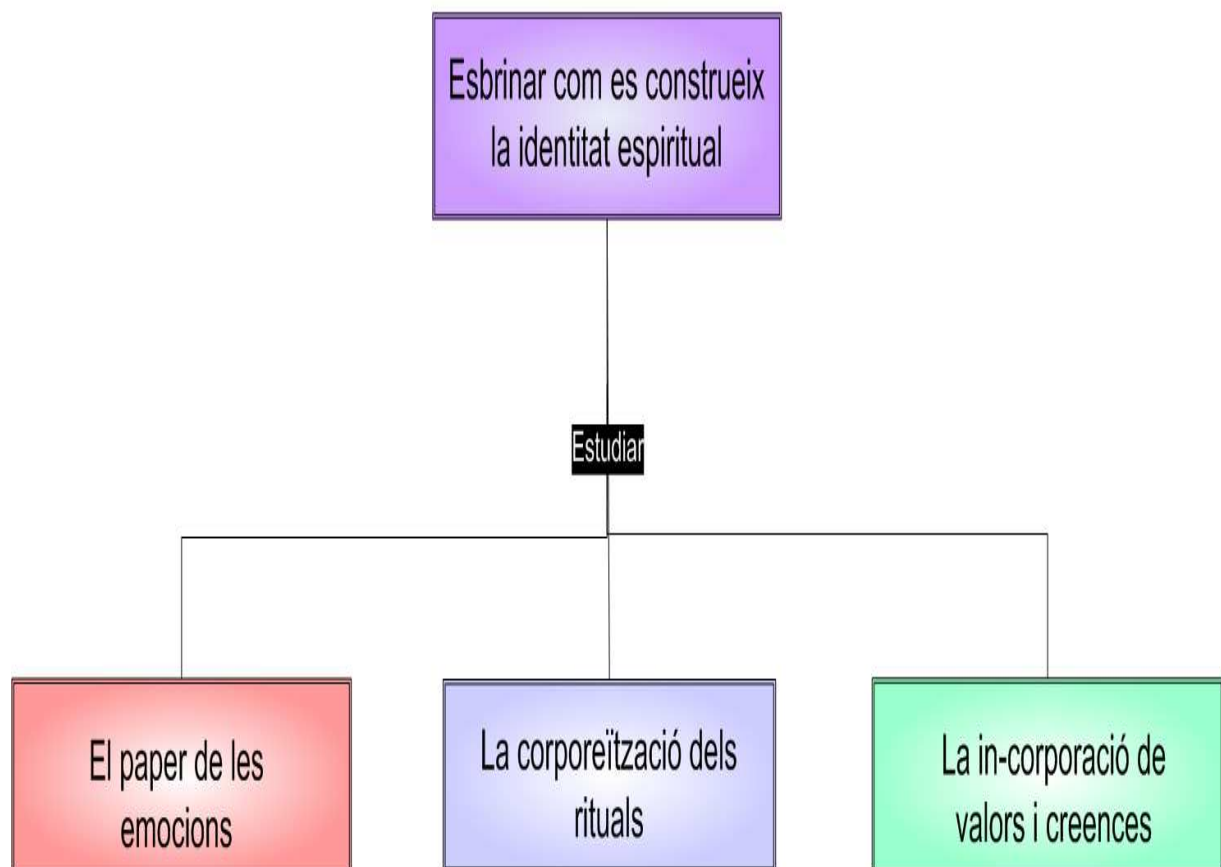
2.1. Objectiu general

Esbrinar com es construeix la identitat i/o subjectivitat espiritual, a través de la *in-corporació* de valors i creences i la *corporeïtzació* dels rituals que practiquen les persones que fan part del grup espiritual.

2.2. Objectius específics

Aquests objectius passen per estudiar:

- El paper de les emocions en el procés de socialització dins del grup.
- Com es va forjant l'espiritualitat en el cos, a partir dels rituals.
- Com s'interioritzen els (nous) valors i les (noves) creences.



2.3. Preguntes de recerca

2.3.1. Pregunta principal

¿Com es construeix la subjectivitat espiritual a partir de la *in-corporació* de creences i l'exercici de pràctiques rituals?

2.3.2. Altres preguntes que es podran respondre

- El paper de les emocions en el procés de socialització.
- Com s'articulen els sentiments i emocions en la transmissió del nou "coneixement".
- La importància de *corporeïtzar* els valors i els símbols a partir de la repetició dels rituals, en la creació de la subjectivitat.
- La *in-corporació* i *corporeïtzació* del pensar i sentir (cosmovisió), a través la transmissió afectiva dels pensaments i les creences.



8



9

⁸ <http://adreampuppet.wordpress.com/2006/12/15/spanda-all-day-long/>

⁹ <http://www.coma-toes.com.au/index.php?room=3&subRoom=10%3CBR%3E>

3. Marc teòric

3.1. Enfocament teòric

L'interès pel fenomen religiós fa possible l'accés a importants fonts de conceptualització teòrica, fruit dels nombrosos estudis que s'han dut a terme al seu voltant. Però res es dona en el buit. Per dur a terme un projecte, cal partir d'un model teòric que possibiliti una manera de veure, d'entendre i interpretar la realitat, a partir de la pregunta d'investigació plantejada i que doni resposta als objectius fixats. El marc, d'aquesta manera, esdevé en guia i rector que dota de sentit i rellevància la informació. I, és en aquest sentit que, són presents tota mena d'"a priori"; no els defujo sinó que els reconec i incorpore com a part del *procés d'investigació* que esdevé en *contextual i situat*.

Són diferents els àmbits que s'articulen, de forma transversal, en aquest treball. Alguns, fan referència de forma directa a la temàtica religiosa, on el treball d'Émile Durkheim (2007) sobre *les formes elementals de la vida religiosa*, o els manuals d'Antropologia de la religió coordinat per Elisenda Ardèvol i Glòria Munilla (2003), i el monjo benedictí, Lluís Duch (1997; 2010), hi són ben presents.

D'igual manera, s'hi conjuga la visió psicològica, donada la meua "adscripció" professional a aquesta disciplina; en aquest sentit, les emocions i la concepció de la identitat i la subjectivitat des de la perspectiva de la psicologia social hi són presents, així com els estudis del cos, on Josep Martí (2008) i Mari Luz Esteban (2004), plantegen com els valors i els significats s'*in-corporen* a la pròpia identitat, mentre que David Le Breton (1990; 1998; 2002) incorpora l'aspecte emocional i afectiu a la construcció de la dimensió simbòlica del cos, contactant amb *l'interaccionisme simbòlic* d'Erving Goffman (1967; 1987; 1993), respecte la presentació de la persona en la vida quotidiana. En aquest sentit, el cos s'adequa a partir de la carga simbòlica de les normes i els valors que el configuren, en diferents espais i temps.

La fenomenologia de la percepció i Maurice Merleau-Ponty (2000), també és un clar referent, sovint ignorat, per l'estudi del cos. De igual manera, Antonio Ariño (1997) recull la rellevància del món simbòlic i posa de manifest, com William A. Haviland (1993), que la cultura és, a més de *simbòlica, compartida, s'aprèn* i és *integrada*.

Per acabar, la idea de purificar el cos també forma part de la cultura de l'espiritualitat (Mary Douglas, 1966), per tal d'assolir el control i la puresa en les formes de pensar i de ser. A través d'aquestes pràctiques compartides "culturals", s'adquireixen maneres

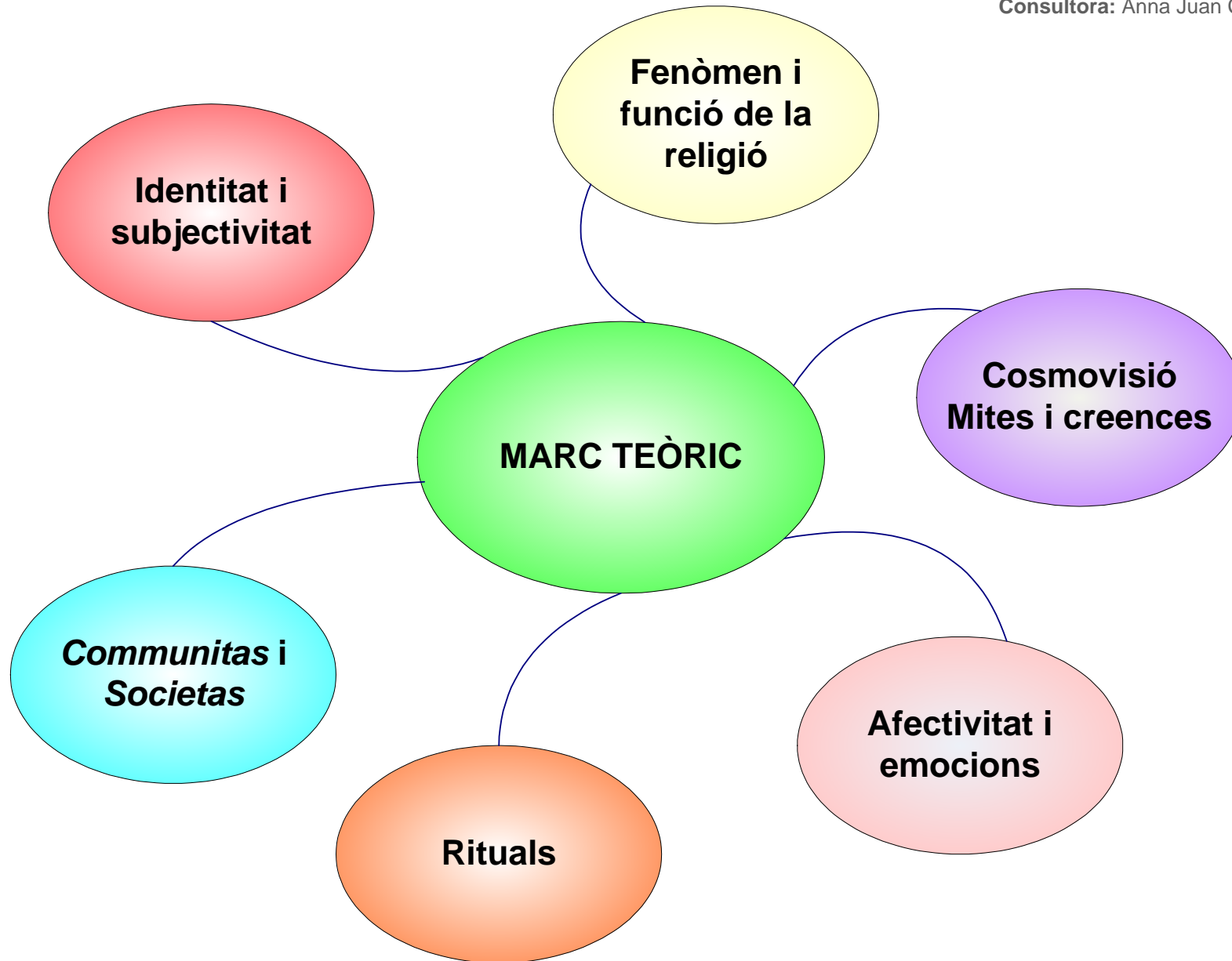
de ser i de fer que s'encarnen en els cossos, a través de l'*habitus* que planteja Pierre Bourdieu (1980; 1991; 2000). D'aquesta manera, es van interioritzant els nous valors i creences que fan part d'una nova cosmovisió i es materialitzen en el "cos", a través dels rituals i pràctiques, tot *performant* un cos "espiritual" (Butler, 1997; 2001).

A partir d'aquest ampli plantejament i des d'una posició eclèctica, em situo en un marc proper a l'etnografia interpretativa, on el cos esdevé en motor i indicador d'aquest procés de construcció de l'espiritualitat (Vallverdú, 2003, 2008a, 2008b; Turner, 1998; 2008; Geertz, 1989, 2003), tenint en compte que el fet social no apareix fins que es constitueix un món de significats socialment compartits (simbòlics), a partir dels quals es van forjant noves maneres d'estar, de sentir i de relacionar-se *efectivament* i *afectivament* dins del grup, reinterpretant i reajustant sabers mil·lenaris en un cos de pensaments i de creences noves.

En aquest cos de pensaments i de creences noves, s'articulen i condueixen, empíricament, les més diverses activitats rituals i simbòliques, així com voluntats, emocions i intensos sentiments devocionals, que tenen capacitat d'aglutinar, enfrontar, calmar o turmentar, evocar sentiments i emocions i incitar a l'acció (Vallverdú, 2008: 174), i és en aquest cos on es vertebrava l'organització jeràrquica (Vallverdú, 2003: 403).

I, "[c]omo es bien sabido, la observación participante como estrategia de investigación implica unos niveles de intervención personal en la vida cotidiana de los individuos mucho más altos de los que se requieren en otras formas de aproximación a la realidad social" (Prat, 1997: 90), a l'observar aquestes noves pautes d'adquisició, el cos les expressa com "estranyesa" (Ferrándiz, 2004; Prat, 1997; Barley, 1994). En aquest sentit, l'antropologia simbòlica esdevé un eix important, a partir dels treballs de Victor Turner (1988; 2008) reelaborant els rituals de pas d'Arnold Van Gennep (1986) i Brian Morris (1995).

Amb tot, sovint em sento "vinculada" i reflectida en Joan Prat (1997) i Jaume Vallverdú (2003; 2008a; 2008b), els quals, juntament amb Francisco Ferrándiz (2004), són els més clars inspiradors i punts de referència per a dur a terme aquest treball, per la capacitat de transmetre vivesa i rigor metodològic en els seus treballs de camp i també per la dimensió simbòlica del seu plantejament, mentre que la interacció entre creences i emocions s'articula des de la mirada antropològica de Carles Salazar (2010) i la de la psicologia social de Kenneth J. Gergen quan planteja que el cos social és emocional (Gergen, 1996: 273) i d'altres autors d'aquesta disciplina (Harré, 1984, 1989a, 1989b, 1997; Harré i Stearns, 1995; Gil, 1999, 2005).



3.2. El fenomen i la funció de la Religió

Parteixo de l'obra *Les formes elementals de la vida religiosa*, d'Émile Durkheim (2007), al considerar la religió com un fet social, on totes les religions són instructives en tant que "manifestación natural de la actividad humana" (Durkheim, 2007: 22).

Al llarg de l'obra, Durkheim emfatitza en el fet de que la religió no és una simple qüestió de creença, sinó que s'hi impliquen activitats cerimonials i rituals de forma regular, que reuneixen un grup de creients, on el cos hi és present. És en aquests cerimonials col·lectius, on s'afirma i es referma el sentit de solidaritat amb el grup.

Durkheim (2007), a partir de l'estudi amb els Arunta d'Austràlia, sobre la cohesió social, considera que la funció social de la religió és la de conformar les persones en un seguit de valors i creences, a través de "allò sagrat", i a partir de l'adscripció a pràctiques socio-grupals que generen categories de pensament quotidianes "comuns" al grup. L'adscripció i identificació de les categories grupals com a pròpies, conforma el sentit d'identitat i, alhora, de comunitat.

Sense entrar en profunditat en l'anàlisi de l'*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Seshā*¹⁰, que superaria en escreix els objectius plantejats per aquest TFC, hi ha diferents aspectes que he tingut present a l'hora de plantejar el treball:

- Cosmovisió o interpretació del món: orígens, mites, sentit de la realitat.
- Estabilitat social, dirigida al propi grup, a través de sacralitzar determinats valors, de la moral i l'autoritat, les institucions, rituals de pas, sacrifici i renúncia, etcètera.
- Funció econòmica i de control, a través de l'associació, d'aportacions voluntàries, pagament de quotes fixes i, puntualment, per l'assistència als seminaris i internats.
- Funció psicològica, d'estabilitat emocional, dirigida a la persona individual: sentit de la vida, "salvació" individual a través de la disciplina mental, dissolució en *Brahman*¹¹ i alliberament de la ignorància –*Avidya*–¹² del *Samsara*¹³.

¹⁰ Presentació de Seshā, en un conegut programa d'entrevistes de la televisió basca, Eitb2. <http://video.google.com/videoplay?docid=4137181771215887374#>. Seshā explica el sentit del seu nom i també què és la Vedanta Advaita i en què consisteix la meditació.

¹¹ Brahman: L'Absolut No-Dual.

¹² La funció d'*Avidya* és suprimir la naturalesa real de les coses i presentar quelcom diferent en el seu lloc. En essència, no és diferent de *Māyā* (Il·lusió còsmica). *Avidya* es relaciona amb el Ser

L'interès per endinsar-me en la realitat d'un grup d'aquestes característiques fa especialment interessant (i necessari) plantejar el treball des de la perspectiva antropològica i, específicament, a partir de l'ús del mètode etnogràfic d'observació participant, per captar com els rituals, els gestos, les disciplines, les accions i les pràctiques sistemàtiques en les quals el cos està implicat, i arribar a reconèixer, al menys en part, l'ordre implícit present en el grup.

3.3. Cosmovisió. Mites i creences

La major part de les estructures ideològiques religioses es construeixen a partir de la fonamentació que aporta la mitologia, els rituals i les pautes de comportament pròpies de les estructures socials de les quals deriven, tot desenvolupant *sistemes de relació* entre els membres, a partir de principis ideològics bàsics, que tendeixen a *incrementar la cohesió social interna*, on el ritual esdevé en l'element bàsic de reafirmació d'aquestes relacions (Gracia, 2003: 186).

A poc a poc, es van introduint nous valors, mites i creences que van construir un món de significats socialment compartits i simbòlics, previ a la constitució del fet social. En aquest sentit, els seminaris i internats, tutelats i dirigits pel mestre, Sesha¹⁴, són un clar exponent de com prenen sentit i forma altres creences, a través del discursos i de l'estudi d'escriptures sagrades que fan part de l'hinduisme i d'altres textos propis de la filosofia Vedanta¹⁵. Així, el *Bhagavad Gita*¹⁶, el llibre més sagrat de d'hinduisme,

Infinít (*Atman*) mentre que *Māyā* és un complement del Jo Còsmic, És a dir, quan la ignorància s'estén a tot l'Univers, s'anomena *Māyā*. En ambdós casos comporta el principi de diferenciació que està implícit en el pensament humà. Significa que l'engany o la il·lusió trenca la unitat original (No-dualitat) d'allò que és Real i el presenta separat com a subjecte i objecte i com el realitzador i el resultat del fet. *Avidya*, manté a la humanitat captiva del *Samsara*: <http://es.wikipedia.org/wiki/Avidya>.

¹³ En la majoria de les tradicions filosòfiques de la Índia, el cicle de mort i renaixement, s'entén com un fet natural. Aquests sistemes difereixen en la terminologia amb que descriuen el procés i en la forma d'interpretar-lo. La majoria de les tradicions veu el *Samsara* de forma negativa, una condició per a ser superada. Per exemple, en l'escola *Advaita* de *Vedanta* hindú, el *Samsara* és vist com la ignorància del verdader jo, *Brahman* (la divinitat), on el *Jiva* (l'ànima individual) és portat a creure en la falsa realitat del món temporal i fenomenològic: <http://es.wikilingue.com/pt/Samsara>.

¹⁴ Presideix i instrueix durant els internats: <http://www.vedantaadvaita.com/cms/es/quien-es-sesha>.

¹⁵ <http://es.wikilingue.com/pt/Vedanta>.

¹⁶ <http://www.bhagavad-gita.org/index-spanish.html>.

mereix especial atenció i estudi, i fins i tot es memoritzen algunes parts. Els i les participants als internats, demostren el seu coneixement recitant en públic diferents *slokes* (versos) del text, fins i tot diverses persones estan estudiant *sànskrit*¹⁷ per llegir els Vedes amb la llengua pròpia de la litúrgia hinduista.

A poc a poc, es van desenvolupant noves maneres de ser, estar i pensar, i de relacionar-se, efectivament i afectivament, reinterpretant i reajustant sabers mil·lenaris, a partir del conjunt de significats compartits.

3.4. Rituals

Els rituals es fonamenten en la repetició de pràctiques dotades de significat simbòlic i compartit. En aquest sentit,

[e]s sabido desde Durkheim que la participación en los rituales funciona como elemento de cohesión comunitaria de primer orden, pues favorece la interacción de los actores y les refuerza en su sentimiento de pertenencia colectiva [...], las representaciones colectivas y las creencias religiosas son símbolos y sistemas de ideas a través de los cuales los miembros de una determinada organización representan la sociedad a la que pertenecen y sus relaciones con ella (Prat, 1997: 102).

De manera que és a partir de *l'acció ritual entesa com a pràctica social*, que es tradueixen i verifiquen les pròpies creences en l'acció, preservant d'alguna manera, la unitat del grup. En aquest sentit, el fet de ser un grup nou facilita l'estudi, en donar-se una coimplicació entre *acció ritual* i *narració mítica*, fa que el ritual no sigui mer ritualisme (Duch, 1997: 181). Conseqüentment, la cerimònia i el ritual són elements claus a l'hora de vincular els membres del grup (Durkheim, 2007).

En aquest punt, és interessant entendre que el cos es va *performant* a partir dels rituals que reedifiquen un cos de creences, a través de la repetició, fins que solidifiquen i prenen forma, tal com diu Judith Butler "la performativitat no es un acte únic, sino una repetició y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto del cuerpo" (Butler, 2001).

Al final, el cos no és quelcom aïllat sinó *socialment informat*, com diria Bourdieu (1991). D'aquí podem entendre que es corporeïtzen les maneres de ser, fer i pensar, a través de la repetició de pràctiques habituals i compartides. Les pràctiques que els

¹⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Sanskrit>.

habitus generen són mútuament intel·ligibles e immediatament ajustades a les estructures, per tant, tot i traspasar les intencions subjectives i els projectes conscients, es doten de significació objectiva a través del consens social que proporciona el significat compartit i el reforç continuat d'experiències idèntiques o similars (Bourdieu, 1991: 58).

3.5. Afectivitat i emocions

Des de la psicologia social (Gergen, 1996; Harré, 1984, 1989a, 1989b, 1997; Harré i Stearns, 1995; Gil, 1999, 2005), considero les emocions com a part constitutiva del cos social. És a partir dels sentiments i les emocions que s'estructuren els vincles afectius com a part del procés de conformació i socialització en el grup.

Les emocions comporten reaccions fisiològiques, per tant, són un clar exponent de la corporeïtzació i de la incorporació de lo social en l'individu. En aquest sentit, Gergen afirma que les emocions no només fan part del teixit social sinó que el constitueixen (Gergen, 1996: 273).

El fet que moltes persones emprenen el camí espiritual en moments de crisi personal, fa que el suport que és rep socioafectiu dins d'un grup, sigui significativament important i que hem de tenir ben present que les emocions i l'afectivitat s'articulen en la dimensió simbòlica del cos. Alhora, és especialment interessant d'estudiar el desenvolupament de l'amor pel mestre, així com el *bhakti devocional*, l'amor vers la divinitat. Aquí ens trobem amb una contradicció, donat que la *Vedanta Advaita*, al considerar que l'individu és idèntic a Brahman, l'Absolut No-dual, està contraposat a la devoció, perquè no hi ha Déu en qui creure. Malgrat això, hi ha moltes manifestacions devocionals, que es projecten en la figura del mestre.

La figura del mestre esdevé en una figura on fàcilment es projecten desitjos i anhels, sovint inconscients, de les persones. En aquest sentit, la idea d'una "incorporació" de les lògiques estructurals en les pràctiques de la persona suposa processos "misteriosos" d'internalització i introjecció, que entronquen clarament amb la psicologia.

3.6. *Communitas* i *societas*

Victor Turner planteja en dues formes, *societas* i *communitas* (Turner, 1988), dos models de convivència que coexisteixen i que es fan presents en el grup estudiat.

Turner, a diferència de la distinció ideal típica entre *Gessellschaft* i *Gemeinschaft* que estableix Ferdinand Tönnies (1987), suggereix no una successió històrica i exclusivament temporal entre ambdues formes, sinó una coexistència, interpretació i alternança.

Segons planteja Turner, a partir de l'anàlisi dels *rites de passage*, la *communitas* es presenta regularment de forma oberta, i es dona, fins i tot en societats fortament organitzades, quan una persona o un grup passen, o són transportats, d'un lloc a d'altre de l'estructura social. El pas per la *communitas*, des de la mirada de la *societas* és un limb, un buit, un no-res.

A nivell simbòlic, es reflecteixen les diferències entre *communitas* i *societas*, en la manifestació ostentosa d'oposicions, en una sobresimbolització i subsimbolització de les diferències entre ambdues, que fa que la *communitas* dissolgui allò que la *societas* intenta forjar i solidificar, mentre que la *societas* modela i solidifica allò que a l'interior de la *communitas* és líquid i mancat de forma (Bauman, 2009: 135).

3.7. Identitat i subjectivitat

Els estudis sobre la identitat i la subjectivitat ocupen un lloc destacat en les ciències socials, juntament amb els estudis del cos. Són molts els antecedents teórico-històrics que s'han ocupat de la identitat, des de l'interaccionisme simbòlic de George Herbert Mead (1968) que, l'any 1934 estableix les tesis centrals al voltant de la identitat (*Self*) passant per la perspectiva de la psicologia social, a l'obra *Esperit, persona i societat*. Els postulats de G. H. Mead, van estar desenvolupats, als anys seixanta, per Erving Goffman (1967; 1987; 1993) i Ralph H. Turner (1979) sobre la *concepció en sí* i la *imatge en sí*. També resulten rellevants els treballs de Thomas Luckmann i Peter L Berger (2004) i l'aportació neo-freudiana de Parsons (1979). En tots aquests autors, la identitat s'ubica en l'àmbit individual, tot i tenir present les interaccions quotidianes.

També destaca la teoria de Durkheim de l'any 1953, sobre la "consciència col·lectiva" (Durkheim, 1963) i la de la "memòria col·lectiva" de Maurice Halbwachs de l'any 1950 (Halbwachs, 2004). Coincident amb l'emergència dels moviments socials (Touraine, 1984; Melucci, 1985; i Pizzorno, 1983) i migratoris (Bourdieu, 1980), es planteja una dimensió col·lectiva de la identitat i, més actualment, Jürgen Habermas (1987) introdueix la identitat en la seva teoria de l'acció comunicativa, assignant-la a l'"esfera de subjectivitat" dels actors socials.

De manera que la identitat constitueix la dimensió subjectiva dels actors socials. La subjectivitat emergeix d'una intersubjectivitat, per tant, per analitzar la formació de la dimensió *performativa* de noves identitats, necessàriament hem de tenir present aquesta dimensió intersubjectiva.

Són molts els aspectes a considerar al voltant del sorgiment de la identitat. Una de les que resulta interessant de cara a entendre la construcció de la subjectivitat espiritual en el grup i que podem lligar amb la idea d'*habitus* de Bourdieu (1980; 1991), és la dimensió de la *continuitat* de les relacions socials en la vida de la persona.

Bourdieu entén l'*habitus* com el conjunt d'esquemes generatius a partir dels quals els subjectes perceben el món i actuen en ell. Aquests *esquemes* estan *socialment estructurats*. Es conformen al llarg de la història del subjecte i suposen la interiorització de l'estructura social, del camp concret de relacions socials en el qual l'agent social s'ha conformat com a tal. Però, al mateix temps que *estructurats*, aquests *esquemes* són *estructurants*; són les estructures a partir de les quals es produeixen els pensaments, les percepcions i les accions de l'agent. És a dir, els esquemes generatius són estructurats i, alhora, estructurants.

L'*habitus* s'aprèn mitjançant el cos, mitjançant un procés de familiarització pràctica, que no passa per la consciència. La incorporació inconscient de l'*habitus* suposa l'apropiació pràctica dels esquemes que serveixen per a produir les pràctiques adequades a la situació i per a incorporar l'interès per a reproduir-les. A cada posició social diferent li corresponen diferents universos d'experiències, àmbits de pràctiques, així com categories de percepció i d'apreciació. Cada posició social té el seu propi *habitus*, d'aquesta manera es crea un marc adequat a cada posició social.

En cada *habitus* pren forma el sistema de significats que la persona fa de la posició que ocupa dins del grup, i que orienten el sentit de les accions. En aquest sentit, l'*habitus* s'articula amb la perspectiva que planteja la psicologia social i l'interaccionisme simbòlic.



¹⁸ <http://www.relaxing-tranquility-moments.com/zen-meditation.html>

Des de la psicologia social, Margot Pujal (2007: 130-137) presenta, de forma sintetitzada, les característiques de la identitat:

- La identitat és situada, canviant i dependent del context, i alhora és múltiple, en el sentit que sorgeix en el procés d'interacció i de significació del context específic en el qual es dona la interacció.
- La identitat és emergent i no preexistent a les relacions, en tant que sorgeix en el procés local de les interaccions socials concretes i particulars.
- La identitat és recíproca, definint-se per mitjà de les interaccions concretes i respon en part a les respostes que sobre nosaltres mateixos ens donen els altres.
- La identitat és negociada, mitjançant els ajustaments successius que construeixen la intersubjectivitat o significació compartida, talment com una sala de miralls, on tots els agents s'emmirallen mútuament, repercutint l'un en els altres.
- La identitat és, així, causa i resultat de la interacció social, de manera que el *self* o la identitat no preexisteix a les interaccions socials, és a dir, la identitat sorgeix en el transcurs interactiu.

Des de l'interaccionisme simbòlic, Erwing Goffman (1967; 1987; 1993) desenvolupa els postulats de George Herbert Mead (1968), i. des de la tradició teòrica de la dramàtica, planteja una idea estructural de la identitat, i manté que els individus actuen de diferents forma en escenaris canviats de la vida quotidiana, representant diferents rols. Quan les persones entren en l'espai simbòlic del grup, que té una estructura molt definida i marcada, resulta senzill entendre que es deixa molt poc espai per la improvisació, de manera que, fàcilment, les persones es reajusten en els rols assignats.

Per tant, el sentit del jo, pot ser el resultat de la construcció de l'estructura social en la qual estem inserits i dels rols representats en els diferents contextos d'interacció.

Per últim, una aproximació que aporta sentit a aquest treball, és l'aproximació que fa Loredana Sciolla al concepte de la identitat, al definir-la com un sistema de significat que comunica a la persona amb l'univers cultural –valors i símbols socials compartits– i que atorga sentit a l'acció, i permet realitzar eleccions i donar coherència a la pròpia biografia (Sciolla, 1983: 6).

4. Metodologia

4.1. Camp d'estudi

Em remeto a l'apartat d'objectius i justificació del treball de recerca, per a una explicació més ampla. A mode de resum, el tema d'aquest treball gira al voltant del cos i les *noves formes d'espiritualitat* i s'emmarca en l'àmbit temàtic dels "Estudis culturals", en particular, en els *Estudis socials sobre el cos*, situant el tema principal en el cos i les emocions com a constructor de la subjectivitat espiritual:

El treball tracta d'una recerca qualitativa de tipus etnogràfic, que parteix de la metodologia qualitativa i, específicament, d'una aproximació etnogràfica al treball de camp (Taylor i Bogdan, 1987; Hammersley i Atkinson, 1994; Velasco i Díaz, 2006; Turner, 1988; Mallart, 1992; Prat, 1997; Geertz, 2003; Ferrándiz, 2004; Vallverdú, 2008a, 2008b), a partir del procés d'immersió¹⁹ en el grup religiós «*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha*»²⁰, un grup d'orientació oriental que, a partir del coneixement de la *Vedanta Advaita* i de la pràctica de la *Meditació*, tracta de donar resposta a les inquietuds personals i als desitjos d'autorealització i recerques de plànols nous de consciència de les persones que hi fan part (Vallverdú, 2003: 412).

Així, tot i que fa temps que estic dins del grup i participo regularment en activitats i reunions que es plantegen, he centrat l'anàlisi a partir de l'assistència en dos internats, dirigits per Sesha:

- 1) **Internat de meditació**, amb la intenció d'**analitzar el rituals**. L'internat s'ha realitzat del 28 d'abril al 2 de maig del 2010, al Monasterio de la Virgen de Angosto (Álava).
- 2) **Internat de filosofia Vedanta**, per poder endinsar-me en **la cosmovisió**. Aquest segon internat, s'ha celebrat del 21 al 24 d'octubre de 2010, a la ciutat de València.

¹⁹ Per dur a terme un treball d'aquestes característiques, és important aquest procés d'immersió. És un procés llarg, que vaig iniciar l'octubre del 2009, però necessari, si es vol aprofundir en l'experiència a través de l'observació participant i també en poder crear uns vincles relacionals i també emocionals amb les i els informants.

²⁰ <http://www.vedantaadvaita.com/>

L'objectiu general d'aquest treball ha estat **estudiar el procés de construcció de l'espiritualitat**, a través de la *in-corporació* i *corporeïtzació* de noves formes de pensar i sentir (cosmovisió) i de la pràctica compartida del ritual de la meditació (pràctica corporal disciplinària), a partir de la transmissió i interiorització *afectiva* i *efectiva* de noves creences i valors (emocions i afectes).

4.2. *Corpus de dades*

Perquè res es dóna en el buit, cal elaborar un cos de dades que permeti analitzar i estudiar aquest fenomen. Un *corpus* que està orientat i delimitat a partir del tema de recerca, la pregunta d'investigació i els objectius, juntament amb el marc teòric i metodològic plantejat. En aquest sentit, les dades són originals i fruit del treball de camp, com a resultat del procés d'immersió en el grup.

Parteixo de la metodologia qualitativa i dels *usos propis de l'etnografia*. Mirada i conversa s'entrellacen en la recollida de dades, on “[j]unto con la observación participante, la entrevista aparece como la técnica estelar por excelencia” (Prat, 1997: 102), en una descripció densa i interpretativa dels fets, com apunta Clifford Geertz (2003).

En *La interpretación de las culturas*, Geertz proposa la substitució dels mètodes de classificació i d'interpretació del fet cultural a partir de l'anàlisi semiòtic mitjançant la descripció densa dels fets, que ens mostren els protagonistes a través del llenguatge: “La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros” (Geertz, 2003: 40).

La descripció densa apunta a interpretacions que encara que no són infinites poden ser-ho, i són interpretacions d'interpretacions que en interposar-se, esdevenen complexes i, per tant, denses. Cal desxifrar les estructures que es formen en la descripció densa per a poder-les interpretar.

L'exemple que dóna Geertz de descripció densa és el de l'etnografia.

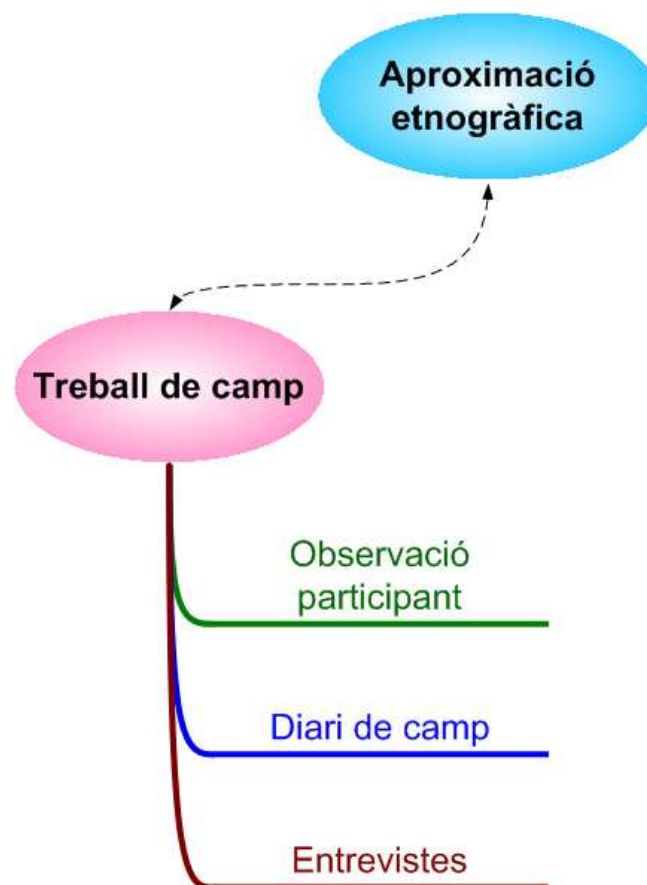
“[Q]uiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe

ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después (Geertz, 2003: 24).

És molt important esclarir el paper de la cultura en la vida dels homes i només podrem copsar-la a través de la descripció denses, en tant que la cultura no és un estat psicològic social sinó que: “la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas” (Geertz, 2003: 26).

El marc on realitzar l'estudi és el de l'«*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha*». Aquest grup, com la resta de comunitats religioses i/o espirituals, és un marc ideal per a realitzar un estudi antropològic, en tant que:

microcosmos cargada de significados y muy diferenciado del exterior, lo que la acerca al ideal de estudio antropológico más tradicional, convirtiéndose así en una cultura marginal y exótica, respecto a la cultura del investigador, que suele además pertenecer a la cultura hegemónica (Prat, 1997: 83).



En aquest sentit, les dades obtingudes per a ser analitzades, han estat recollides a partir de les tècniques de:

4.2.1. Observació participant. L'observació participant és una estratègia fonamental dins de l'etnografia, en la qual l'investigador/a està immers en un escenari triat per un període de temps, per tal d'obtenir una perspectiva interna de l'escenari o la cultura del grup. En aquest sentit, he focalitzat l'atenció en *el conjunt de creences i pràctiques rituals* (Durkheim, 2007: 32) que remetien als *models de conducta i de comprensió del món que es donen en el context social on es produeixen*.

Per tal d'estudiar les característiques de l'«*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha*», resulta necessari participar activament en les activitats del grup, de forma conscient i sistemàtica, per tal d'engegar un procés de comunicació i comprensió amb un model de realitat diferent del propi. En aquest sentit, he participat regularment en les reunions que es fan, setmanalment, a ciutat de Barcelona (també en altres ciutats de l'estat), així com en altres reunions i sortides més lúdiques (sopars, concerts, òpera, etc.) que s'organitzen i que responen i enforteixen els vincles afectius que s'estableixen entre les persones que pertanyen al grup.

L'observació participant m'ha permès obtenir dades rellevants que donen resposta a la pregunta i objectius plantejats per a la investigació, a través del contacte directe. Aquest contacte directe i continuat, m'ha permès l'observació de conductes, converses, rutines i pràctiques, així com de les interaccions, la comunicació que s'estableix, a través de paraules però també de silencis, de la participació i d'una part de l'activitat quotidiana practicada gairebé de forma ininterrompuda per totes les persones que pertanyen al grup, específicament, l'activitat dedicada a les pràctiques espirituals.

Per tant, en l'observació participant no es tracta només de mirar, sinó de cercar de forma activa. És una exploració intencionada que passa per una pre-ocupació del context i una focalització selectiva de l'atenció, i que porta a descobrir i/o interpretar allò que passa i que és rellevant per a la investigació. Tal com ho expliquen Jean-Marie De Ketele i Xavier Roegiers (1995: 21), “[o]bservar es un proceso que requiere atención voluntaria e inteligencia, orientado por un objetivo final y organizador y dirigido a un objeto con la finalidad de obtener información”.

4.2.2. Elaboració del diari de camp, anotant els detalls, dubtes, impressions, etcètera, succeïts durant el treball de camp que he considerat rellevants

per a l'estudi, amb el propòsit de captar el punt de vista de "l'altre", *la seva posició* davant la vida i comprendre *la seva visió del seu món*, per tal de realitzar el posterior procés reflexiu i d'anàlisi.

El diari de camp ha representat una font important pel que fa a les dades, i m'ha servit de material explicatiu, així com de nexa entre la part teòrica i l'experiencial.

4.2.3. Les entrevistes han significat una forma d'entrar i fer-me present com a "investigadora" dins del grup i, alhora, obtenir valuosa informació respecte als objectius plantejats. Seguint el fil conductor del guió plantejat, han estat transcrits parcialment, per tal de ser analitzades.

Plantejades com a individuals i grupals, les entrevistes, han estat realitzades durant els internats. Les realitzades als "cuidadors" i al mestre Sesha, han estat individuals, obertes i semiestructurades, en tant que són persones que ostenten autoritat dins del grup i són les úniques que he "pactat" abans dels internats, per tal d'assegurar-ne la realització.

En concret, les entrevistes han estat realitzades a:

- 1. Els i les participants²¹**. Les entrevistes, tant individuals com en grup, han estat realitzades durant els internats, aprofitant els descansos i les sobretaulas i adequant-me a les circumstàncies i situacions que han sorgit, per tant, han estat informals, tenint en compte el guió.
- 2. Els cuidadors²²**. Són dos metges que acompanyen el grup i tenen cura de les persones (física, mental i emocional) durant els internats; també són els encarregats de corregir la postura que adopten els

²¹ Són més nombroses les que els participants. La proporció de dones és de 3:1. Des de que l'Associació porta registre de les persones que hi fan part o que hi estan relacionades a través de l'assistència als diferents seminaris de Sesha, aquesta és una proporció que es manté (Dades aportades pel President de l'Associació).

²² Els "cuidadors", així els anomenen els participants en les trobades (tot i que ells prefereixen l'apel·latiu de "col·laboradors", són dos metges que acompanyen al mestre Sesha durant els internats. Tenen cura de les persones, a nivell físic, mental i emocional. També tenen assignada la tasca de corregir la postura i reajustar d'una determinada (i "correcta") manera, els cossos durant les pràctiques de meditació. Donen explicacions a les persones sobre el sentit del dolor i la salut o malaltia del cos, i validen (o no) les experiències i vivències de les persones en el procés d'enculturació espiritual.

cossos durant les pràctiques de meditació. Alhora, donen explicacions i consells per tal d'adequar les persones a la pròpia ideologia del grup, respecte als problemes de salut (física, mental i emocional) que plantegen.

Representen diferents dinàmiques de poder: a) relació entre iguals, entre ells; b) relació de superioritat, en relació a l'àmbit del coneixement; c) d'inferioritat, respecte del mestre.

Tenen el respecte i el reconeixement del grup, però no fan part de l'organització i, per tant, no tenen accés a les decisions que s'adopten des de la directiva.

- 3. El mestre Sessa**, és qui presideix i instrueix durant els internats. És la màxima autoritat del grup i el seu discurs és el que dota de sentit i de contingut el grup. Tothom accepta el seu discurs, a més de ser una font discursiva clau per entendre la dinàmica grupal que s'estableix.

Les entrevistes representen una important eina d'investigació que m'ha permès apropar-me a les idees i creences de les persones que fan part del grup, així com als significats compartits atribuïts als objectes, les situacions i els esdeveniments quotidians. Alhora, m'han permès explorar en les explicacions íntimes respecte dels motius o les circumstàncies que els han posat en contacte amb el grup²³.



²³ http://wapedia.mobi/es/Vedanta_Advaita_Sesha

Guió d'entrevista:

Ha girat al voltant dels dos eixos a través del quals gira el procés de construcció de l'espiritualitat: Cos i Emocions, que s'han reflectit en:

a) El cos:

1. La importància que té el cos per a recórrer el camí interior de la meditació:
 - Per a l'entrevistat.
 - Per a les persones que fan part del grup.
2. El cos adquireix (o no) importància per a les persones quan comencen a meditar.
3. Canvien els cossos en el procés d'espiritualització:
 - Quins són els indicadors?
4. Paràmetres que segueixen per a la comprensió i correcció de les posicions corporals durant la pràctica de meditació.

b) Les emocions:

1. Quin paper juguen (si és que en juguen), les emocions en l'espiritualitat.
2. Interpretació de l'estat (anímic, emocional) a través de la postura corporal:
 - Indicadors: simetria, posició, etc.
 - Té alguna lectura l'expressió facial?
3. Relació entre emoció i posició corporal.

4.3. Model d'anàlisi

Per dur a terme l'anàlisi del *corpus* resultat del treball de camp, em situo en un marc teòric proper a ***l'etnografia interpretativa*** per tal d'estudiar el procés de construcció de l'espiritualitat, on el cos esdevé en motor i indicador d'aquest procés (Vallverdú, 2008; Turner: 1988; Geertz, 2003).

A l'hora de plantejar l'anàlisi, em resulta molt pràctic pensar en el marc teòric i metodològic com "una caixa d'eines", donat que l'estudi recull diferents perspectives

teòriques i metodològiques, a partir del propi bagatge acadèmic i epistemològic, i de les característiques de les dades a analitzar, recollides a partir de les tècniques esmentades pel treball de camp.

Situar-me en aquesta metàfora de “la caixa d’eines”, em permet una posició eclèctica per dur a terme el procés d’anàlisi. Tot i que, si bé tot hi cap en aquesta “caixa”, això no significa que es pugui utilitzar tot alhora ni de qualsevol manera. En aquest sentit, he emprat diferents eines al llarg del procés d’elaboració de l’anàlisi per tal poder donar resposta a la:

multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario (Geertz, 2003: 24)

Per a dur a terme l’anàlisi, es fa present la relació i interacció dels diferents nivells d’informació del corpus, a partir de l’articulació de l’acció simbòlica dels rituals amb el sistema ideacional abstracte (Vallverdú, 2008: 115). El propòsit, d’acord amb el marc teòric plantejat, és el d’arribar a assolir una descripció densa i interpretativa dels fets (Geertz, 2003), en un text que ha d’estar encarnat en la pròpia riquesa contextual de la vida social del grup.

En aquest sentit, he tingut present que, entre les dades i a partir del procés d’anàlisi i reflexió, es fan presents els següents processos:

1. **El procés d’articulació entre mirada i conversa** que, al llarg del treball de camp, m’ha permès observar i dotar de sentit el llenguatge corporal. **El diari de camp** ha estat de gran ajuda per poder copsar els detalls semiòtico-culturals del **treball de camp**.

En aquest sentit, faig meu el concepte semiòtic i interpretatiu que fa de la cultura Geertz, on la persona s’insereix en les trames de significació que ell mateix ha teixit i, per tant, la cultura no és una ciència experimental que cerca lleis, sinó una ciència interpretativa que busca significacions (Geertz, 2003: 20).

2. **El procés de triangulació** entre els diferents nivells d’informació (Denzin, 1989; Arias, 2000), presents en la recerca, des del propi marc teòric i

metodològic, passant pels diferents processos de recollida fins arribar anàlisi de les dades.

3. **El procés de cristal·lització** entre les diferents dades (Richardson, 2000). Més enllà del procés de triangulació entre les diferents fonts d'informació, Richardson planteja un procés de cristal·lització que es va donant a mesura que es va portant a terme la recerca. Richardson entén que les dades, a mesura que es van elaborant, permeten un aprofundiment en el fenomen estudiat, així com la descripció densa dels fets.

En aquest punt, entenc que el plantejament de Richardson (2000) respecte a l'anàlisi de les diferents dades, es complementa amb la proposta que fa Geertz (2003) respecte a la descripció densa. Podríem dir que són perspectives similars dirigides, una al procés d'anàlisi de les dades (Richardson, 2000) i l'altra, al d'interpretació i descripció dels fets (Geertz, 2003).

4.4. Anàlisi de les dades

L'anàlisi de la informació segueix una perspectiva d'anàlisi propera a la *Grounded Theory* (Denzin i Lincoln, 1994, 2000; Strauss, 1996; Strauss i Corbin, 1998; Glaser i Strauss, 1999; Andréu, 2002; Coffey i Atkinson, 2005; Andréu, García-Nieto i Pérez, 2007; Lapum, 2008), i s'aplica el tractament informàtic de les dades textuais resultants, a partir del software ATLAS.ti (Muhr i Friese, 2004; Muñoz, 2003), que facilita la codificació del *corpus* pel posterior anàlisi, a partir de la transcripció parcial de les entrevistes realitzades i enregistrades i de les anotacions del diari de camp (detalls, dubtes, certeses, impressions, etc.), succeïts durant el treball de camp que he considerat rellevants per a l'estudi.

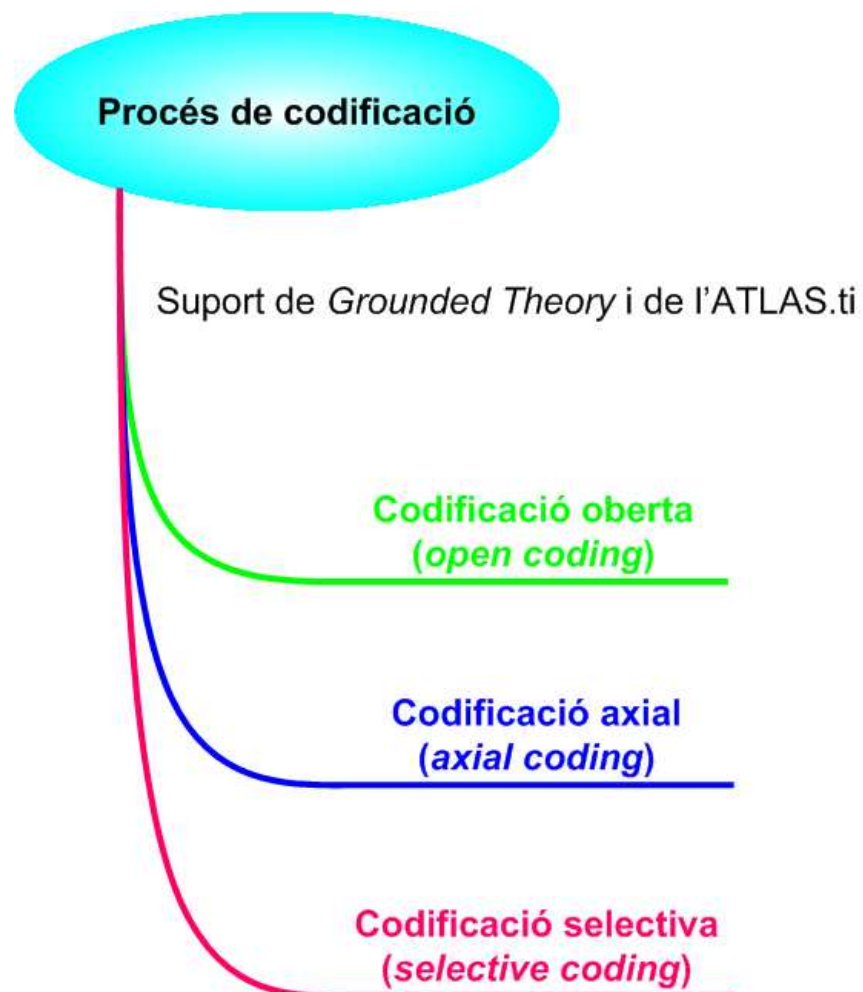
Les dades amb que he treballat, *el corpus*, són originals i fruit del treball de camp; han estat gestionades amb el suport del software ATLAS.ti i són el resultat de:

- Pel que fa a l'**observació participant**, focalitzar l'atenció en *el conjunt de creences i pràctiques rituals* que remetent als *models de conducta i de comprensió del món que es donen en el context social on es produeixen* perquè, tot i pertànyer a categories diferents, els mites es refermen mútuament en els rituals.
- Pel que fa a **les entrevistes**, focalitzar el sentit, el significat i les interpretacions que en fan les persones, a partir del cos i les emocions.

4.5. Procés de codificació

Seguint la *Grounded Theory* i a partir de les eines de l'ATLAS.ti, es distingeix entre:

- (a) *Codificació oberta (open coding)*, o el procés analític que consisteix en “obrir” el text i treure a la llum les idees i els significats que contenen les dades, amb el propòsit de descobrir, etiquetar i desenvolupar conceptes, a partir de l'assignació d'un codi (Strauss i Corbin, 1998: 102).
- (b) *Codificació axial (axial coding)*, o el procés de relacionar les categories amb les respectives subcategories, segons llurs propietats i dimensions; es denomina axial perquè pren una categoria com a eix i sobre ella s'estableix una estructura de subcategories (Strauss i Corbin, 1998: 124).
- (c) *Codificació selectiva (selective coding)*, o la integració de conceptes al voltant de la *categoria central (core category)*. Permet actualitzar i revisar les categories per tal que aquestes quedin més definides i desenvolupades (Strauss i Corbin, 1998: 236).



A mode d'exemple, a partir de la següent cita, extrec en primer lloc la categoria 'tasca':

- 012. Marta:** Trabajo de 8 a 3. Siempre como en casa porque sigo una dieta rigurosa ya que mi intestino no funciona muy bien... Las tardes las dedico a la Vedanta. La vida me ha dado la posibilidad de que no tenga que ocuparme de la casa, o sea, que tengo tiempo para dedicarme a lo que realmente deseo.
- 013. Entrevistadora:** ¿Y qué es lo que deseas?
- 014. Marta:** Anhele la liberación, por encima de todas las cosas. Por esto a lo que dedico bastante más tiempo que al resto es a estudiar Vedanta, reflexionar las enseñanzas de la Vedanta y sobre todo y por encima de todo, a meditar. A eso "dedico el tiempo libre..." ¡ja ja! (fa la melodia de la cançó de José Luis Perales) ¡Nada más y nada menos...!

'Dedicar-se' comporta ocupar-se en alguna cosa i suggereix una activitat; d'aquesta idea de dedicació sorgeix aquesta primera categoria 'tasca'.

De l'acció de 'dedicar-se', es poden extreure diferents dimensions o propietats: si la dedicació és desitjada o s'imposa... si és senzilla o complicada, si és pot eludir o és ineludible, si genera frustració o satisfacció... si crea vincle o relacions o individualitza...

Aquestes altres dimensions de la 'tasca' permeten plantejar diferents preguntes que poden respondre o no als objectius marcats que han de guiar l'estudi, i obrir noves línies de recerca de cara a altres investigacions.

Amb tot, «las tardes las dedico a la Vedanta» i «a lo que dedico bastante más tiempo que al resto es a estudiar Vedanta, reflexionar las enseñanzas de la Vedanta y sobre todo y por encima de todo, a meditar», suggereixen una altra categoria mes "sensitiva" teòricament: 'Rol assignat'.

Per a la *Grounded Theory*, la sensibilitat teòrica té a veure amb la persona que investiga, i té dues característiques:

- (a) la capacitat d'involucrar-se en la investigació, i
- (b) la destresa per aplicar lucidesa teòrica al tema que s'investiga i obtenir resultats teòrics (Glaser i Strauss, 1999).

Així, la categoria de '*Rol assignat*':

- a) Per una banda, es pot relacionar amb la necessitat de dispensar atenció, temps i dedicació a una filosofia, la Vedanta, que obre línees interessants de cara a la investigació del procés de subjectivitat espiritual.
- b) Per l'altra, també suggereix una sèrie de comparacions explícites sobre la interacció coneixedora-coneixement, en últimes entre la Marta i el mestre, ja que Sessa personifica l'ensenyança de la Vedanta:
 - ¿la Marta treballa pel grup (transcrivint cursos, o altres activitats que acostumen a fer els integrants del grup)?
 - ¿quines obligacions comporta ser "vedantina"?
 - ¿s'autoexigeix d'alguna forma en el compliment d'aquesta dedicació?
 - ¿a quins cànons respon la dedicació?
 - ¿obté alguna gratificació emocional?

Aquestes preguntes plantegen comparacions implícites sobre les condicions i les conseqüències de la dedicació respecte al '*rol assignat*', ja que els membres del grup pressionen per a que els que ens fan part (la Marta) segueixin el model d'espiritualitat vigent en el grup, que fa que les persones interioritzin els rols i visquin a través d'ells d'una manera determinada, excloent-ne d'altres. D'aquesta manera, la categoria '*Rol assignat*' es va integrant, a través de l'*habitus*, en la *categoria central*, '*cos*'.



5. Anàlisi de l'etnografia

5.1. Cosmovisió o la incorporació d'idees i creences

Donar una única resposta respecte a què porta o a què motiva a les persones a interessar-se per assistir a un curs de meditació, resulta certament difícil, perquè són moltes les respostes donades.

Aquesta pregunta, però, respecte a les motivacions subjacents que porta a les persones a integrar-se en un grup d'aquestes característiques, ha estat present en les interaccions que he fet al llarg d'aquest procés d'immersió i les respostes han estat múltiples i variades, des de qui no ho saps ben bé al que ho té molt clar, passant pels que ja estaven, d'alguna manera, interessats per l'orientalisme, i fins i tot hi ha persones a qui les hi va recomanar el seu metge o terapeuta.

També, m'he trobat persones que presenten algun tipus d'afectació emocional o de l'estat d'ànim lleus. Alguns, com a resultat d'un període de dol o de pèrdua afectiva, sigui per la mort d'algun familiar, o com a conseqüència de trencament amb la parella i/o de separacions d'altres persones pròximes. I, també he pogut parlar amb persones amb problemes (físics i mentals) greus o molt greus. Però, res que no sigui representatiu de la societat en la que estem inserits.

- María és senyora d'una certa edat, discreta, educada, pulcra, culta i molt reflexiva. En un moment de la conversa, em diu que és agradable estar amb el grup i que tothom és mostra molt amable amb ella i que li fa bé poder parlar i sentir-se escoltada. M'explica que fa un temps, després de quedar-se vídua, va prendre la decisió de cuidar-se: —«Si no lo haces tú, ¿quién lo va a hacer por ti?»— I, va començar a anar al gimnàs i una de les activitats eren les sessions de ioga. La professora de ioga li van parlar d'aquests seminaris de Vedanta i va assistir a dos seminaris curts, que es van fer a la seva ciutat. Aquest era el primer internat, però havia decidit no tornar a cap més:

«Soy mayor. Tengo una vida hecha, unos amigos, una familia y una religión, también. Para seguir aquí, tendría que renunciar a muchas cosas en las que creo y a las que no quiero renunciar porque me dan seguridad y confianza. Me han enseñado a creer que después de la muerte hay un cielo y un infierno y yo espero ir al cielo...

Respeto todo eso del karma y la reencarnación..., pero no creo ni quiero creer en esto... Me he dado cuenta de que éste no es mi mundo...».

La María és va adonar que, per estar en aquest grup, malgrat sentir-se recolzada, havia de canviar la manera d'entendre el món i va ser a l'internat quan se'n va adonar. La seva opció de canvi passava per retornar a les seves pràctiques rituals, d'anar a missa i peregrinar a Lourdes, any rere any, acompanyant als malalts. A més, ella té el desig de retrobar-se amb el seu marit i aquesta esperança només li dóna el catolicisme. La María va optar per refermar les pròpies creences i no ha tornat a cap internat. No sé si haurà deixat d'assistir a les classes de ioga o ha canviat de gimnàs, per tal d'eliminar tota connexió...

- És l'hora d'esmorzar. A les 6 del matí hem iniciat la primera pràctica de meditació. Gairebé no he dormit. El llit és incòmode i em fa mal tot. Més o menys, aquest és el sentiment de les persones que no estem habituades a aquestes sessions maratonianes de pràctica rere pràctica... De 9 a 10, hi ha espai lliure que gairebé tothom aprofita per esmorzar o dutxar-se (no hi ha dutxes a l'habitació i cal fer filigranes per poder assaborir aquest moment d'intimitat higiènica que resulta tan difícil de trobar, en aquest Monestir d'Angosto). Un cop al menjador, m'assec al primer lloc que trobo buit. A l'esquerra hi ha un senyor que respon amb un lleu somriure i inclinació del cap, al saludar. Està molt centrat en l'esmorzar i penso que potser continua fent alguna pràctica d'atenció... però poc a poc, iniciem la conversa (no feia cap pràctica, simplement era tímida). M'explica que és professor d'ètica a la universitat i que, en unes jornades que s'hi van celebrar de "Filosofía y Espiritualidad", va assistir a la conferència que donava Sesha i li van impactar tan profundament les seves paraules que, des de llavors, assisteix a tots els seminaris i internats que s'organitzen a nivell de l'estat.

En Ramón ja estava interessat per la filosofia oriental i practicava zen des de feina anys, però que mai havia conegut un místic i, en les seves paraules, va reconèixer el Mestre... Li pregunto què és realment el que el commou d'aquesta manera i em respon, amb una mirada serena i els ulls brillant per l'emoció que

«No es tanto lo que dice sino desde dónde lo dice. No es tanto su persona sino que esta persona està en contacto con la "verdad».

Li pregunto, a què es refereix amb això de "la verdad", i respon:

«la Verdad, en mayúscula»

- Hi ha persones que s'hi han apropiat per altres circumstàncies, com ara per recomanació del seu metge o terapeuta, com el cas de l'Eva.

L'Eva és una de les informants més importants. Forma part del grup de Barcelona i, des del primer moment, s'ha mostrat molt disposada a participar en aquesta recerca, a l'hora d'informar i facilitar tota mena d'informació i detalls aclaridors. Ha estat de gran ajuda per la realització d'aquest treball.

L'Eva, va entrar-hi, com diu ella per la via de dolor.

«Hay dos vías para lograr la liberación: la del dolor y la del discernimiento. La elección es de cada quién. Aquel que no tiene discernimiento, ha de pasar por la vía del dolor».

La via del discerniment està relacionada amb el món de les idees i és la via més "adequada" per a les persones d'intel·lecte profund i de naturalesa reflexiva. És a través d'escodrinyar la realitat que és pot arribar a penetrar el vel de *Māyā* i arribar a copsar la Real naturalesa de Brahman, l'Absolut No-dual.

Diu Sesha, al respecte:

«Cuando te das cuenta de que todo es *Māyā*, te conviertes en un liberado, en un buda. Nada te ata, eres libre en la acción, y sólo actúan las leyes del *Karma* pero no te afectan».

Però qui no té aquesta naturalesa (fruit de vides passades), ha d'optar per l'acció o pel servei. Aquí, el ritual esdevé en el principal exponent. Cada una de les naturaleses humanes responen a un esquema de categories de la realitat. Així, a partir de les tres naturaleses del hinduisme, i en el nivell més bàsic de relacions, l'univers s'estructura (i estructura a través de) les diferents categories mentals:

Divinitat (Ishwara)	Gunes ²⁴	Castes	Naturalesa
Vishnú (∅)	Satwas	Brahmans	Intel·ligència
Brahma (+)	Rajas	Kchatryes	Acció
Shiva (-)	Tamas	Banies	Servei

²⁴ La matèria té tres qualitats o naturaleses, que ressonen amb les Tres Gunes o els tres braços de Ishwara; són les tres divinitats que mouen el mon: Brahma o la Guna Rajas (acció); Shiva o la Guna Tamas (inèrcia) i Vishnu o Guna Satwas (quietud i puresa).

Un cop interioritzada aquesta estructura de pensament, la forma d'interpretar la realitat, canvia necessàriament. I el que resulta realment interessant és com les persones aprenem a viure en la contradicció, l'anomalia i fins i tot la incoherència, silenciament allò que genera fricció. Per tant, l'element crític no resulta ben vingut en el grup i, davant la manca d'arguments a qualsevol interpel·lació al discurs compartit, queda el recurs de la "fe en el mestre", perquè ell és el que "coneix" i la resta som "ignorants". El que diu Sessa, va a missa...

Un altre dels elements importants per entendre la cosmovisió present en el grup, és el Karma. Tot té un sentit i una raó de ser. Tot es filtra per aquest tamís intel·lectual que tot ho justifica... El que passa avui, és fruit del passat, per tant, toca acceptar-ho. Aquesta idea em provoca una reacció intensa i no puc deixar de valorar-la com a "perversa", des de diferents òptiques. És una creença fortament instaurada en el grup. Així, formar part del grup i poder tenir contacte directe amb una persona alliberada és el màxim que et pot passar, i és el karma que "dóna la possibilitat de ser-hi", conseqüència directa d'una "bona o adequada conducta" en les vides anteriors. I si no pots arribar a comprendre plenament les ensenyances del mestre, et pot alliberar la seva misericòrdia. Per tant, hi ha persones que han "entregat la voluntat al mestre" com a única via d'alliberament...

Tornem a les contradiccions. Per una banda, es planteja tot des d'una òptica "essencialista" –tot té la seva pròpia naturalesa i hem d'actuar d'acord a ella–, d'acord a la lògica de "lo natural", mentre que per altra banda, es planteja la realitat des d'una òptica antiessencialista, perquè la realitat només és aparença però no és Real.

Li pregunto a Sessa sobre aquestes contradiccions que percebo i em respon:

«En la frontera entre lo Dual y lo No-Dual, surgen las paradojas»

Un altre dels puntals per a comprendre com la nova cosmovisió va instaurant-se, és a través de l'aprenentatge dels textos sagrats de l'hinduisme. En aquest sentit, el Bhagavad Gita (text transcrit del sànscrit, per Annie Bessant, 1990) és el text més sagrat pels hindús i cal aprendre'n el contingut i entendre'n el missatge.

Hi ha un conjunt d'*slokes* (versos) que cal aprendre i recitar davant del grup. Aquest ritual d'iniciació, és d'obligat compliment. Els que fa temps que hi són, els coneixen perfectament. La pressió per a que l'apreguis és tal que ningú pot anar a dormir fins que tothom el recita correctament, el que pot arribar a ser un suplici per a les persones noves, i han esclatat amb crisis quan es veuen en la impossibilitat

d'aprendre els versos. Es realitza en dos dies diferents, durant l'internat. Són les paraules de Krishna en la simbòlica batalla que lliura Arjuna per conquerir el S²⁵ en el capítol 12 del Bhagavad Gita (versos 13-16, el primer dia; del 17 al 20, el segon).

Per altra part, en el procés d'enculturació cap a una cosmovisió oriental, les persones van incorporant elements propis de la cultura i, especialment important, són tots aquells que provoquen sensacions i emocions. És a través d'aquestes, que la persona es va enculturant amb el conjunt de pensament i de creences que construiran una nova identitat, fins a que la persona queda subjecta.

En aquest sentit, la música esdevé en una important forma de transmissió d'aquests valors i és més en tant que símbol que pròpiament per l'estructura material del so. La música, així com la resta de creacions estètiques, produeix delit en tant que apel·la a la capacitat de sentir i d'experimentar emocions, segons la filosofia hindú Pratima Bowes (1986: 159). No hi ha, doncs, diferències entre les concepció hindú i occidental, pel que fa a l'apreciació emotiva de la música, però des de la mirada oriental, la música india és una música melòdica, con un flux horitzontal de notes independents que sonen en successió.

²⁵ 13. Quien no malquiere a ser alguno, el amable y compasivo, libre de afecciones y egoísmo, ecuánime en la dicha y en la pena, indulgente,

Siempre gozoso, en armonía con su regulado Yo, de voluntad resuelta, con mente y Discernimiento posados en Mí, ¡oh, devoto mío! Él es a quien Yo amo.

15. Quien no conturba al mundo ni el mundo le conturba, que está libre de las inquietudes del goce, del temor y de la cólera, él es a quien Yo amo.

El que nada desea, el que sin pasión, sereno, experimentado y puro renuncia a toda empresa, él ¡oh, devoto mío! es a quien Yo amo.

17. El que ni ama ni aborrece ni se aflige ni desea y con plena devoción renuncia al bien y al mal, él es a quien Yo amo.

Quien inalterable se mantiene ante el amigo y ante el enemigo, en la fama y en la ignominia, en el calor y en el frío, en la dicha y en la pena, libre de afecciones;

19. Que por igual recibe la alabanza y el vituperio, silencioso, del todo satisfecho con lo que le sucede, sin hogar propio, de mente firme y plena devoción, él es a quine Yo amo.

Más, en verdad, aquellos devotos llenos de fe para quienes Yo soy el Supremo Objeto y participan de esta vivificadora Sabiduría que aquí te revelé, ellos son a quienes predilectamente amo.

Así, en el glorioso Upanishad del **BHAGAVAD GITA**, la ciencia del ETERNO, el libro de la Unión divina, en el coloquio entre Shri Krishna y Arjuna, en la duodécima estancia titulada: **YOGA DE LA DEVOCIÓN**.

Además, por su propia concepción, la música india suscita emociones en un plano mucho más sutil, de forma que aunque pueden discernirse, no se anuncian de una manera tan patente como en la música occidental (Bowes, 1986: 159).

Aitor és un membre actiu del grup i molt proper al mestre. Toca el sitar hindú i fa concerts durant els seminaris. S'ha convertit en un "clàssic". Toca sense cap pauta, tal com li ve, des de la més pura improvisació. La creença, alimentada pel mestre, és que toca des del "present" i, per tant, és "capaç" amb el so, d'arrastrar-nos a la vivència d'aquest etern present, fet que provoca estats de delit espiritual extrems, entre alguns dels i les assistents. Dit sigui de pas, gaudeixen molt més les dones que els homes dels sons que surten d'aquest instrument... Però, seminari rere seminari, el so es va fent més familiar i, juntament amb aquest element, es van assimilant tota mena d'objectes representatius de la cultura india: figures, robes, encens, representacions sagrades, ofrenes.

Amb el temps i la pràctica reiterada i interactiva d'aquestes activitats compartides, un dia, la persona se'n adona que se sent a gust a prop d'aquests "artefactes" culturals aliena al propi procés de socialització... S'ha donat la *in-corporació* d'altres formes de sentir i de percebre la realitat, pròpies de la cosmovisió oriental que promou el grup.

5.2. Rituals o la forja de cossos espirituals

«Jóvenes: Tomen la postura»

Aquesta frase la pronúncia ritualment Sesha, abans de cada pràctica. Ens indica que anem a realitzar una nova pràctica de meditació. Aquest ritual és repeteix de forma (exasperadament) continuada, durant els internats. Tothom agafa i situa, disciplinadament, la banqueta o el zafu (coixí de meditació). La postura que predomina és la de mig loto o birmana. El coxis ha d'estar ben situat, l'esquena recta, els ulls tancats... La posició del cos és molt important i només amb el temps, s'aconsegueix disciplinar el cos i assolir una bona posició.

La sala queda en silenci total, malgrat que som més de cent persones:

«Jóvenes: ¡Adentro!», «¡Atentos!» «El que piensa, pierde...»

Aquestes paraules, a força de repetir-les, s'insereixen en el propi ritual i quan les persones mediten a les respectives cases, senten la veu de Sesha. La interpretació és que Sesha és omnipresent i està sempre present, per tant, es s'estructura com a vincle emocional.

Aquest 'Jóvenes', també té una carrega simbòlica important. La categoria 'jóvenes' no va lligat a l'edat física ni és una virtut, sinó que significa que no s'ha assolit el nivell de maduresa espiritual necessari per accedir a nivells superiors de consciència, i és que recorda Sesha:

«...hacen falta muchas vidas, para poder estar aquí... meditando...»

D'aquesta manera, el sentit del karma s'articula en la pràctica. L'interès per meditar no el té pas tothom, només uns quants elegits... Moltes persones, s'aferran a aquesta idea...

La tasca és observar els pensaments. El procés d'enculturació per entendre on i en quin punt estàs durant la pràctica meditativa, és llarg. Es necessari construir un conjunt de **significats compartits**. Aquesta construcció, tot i que s'exercita durant els internats, és especialment present en les reunions que fan les diferents agrupacions, durant les reunions setmanals.

En aquest procés, **s'aprèn** a emprar un llenguatge compartit que unifiqui l'experiència de la meditació. Amb poc temps, tots som capaços de diferenciar els diferents estats de la consciència que, tot i estar connectats, són mútuament excloents i passen, de menor a major nivell de consciència, pels estats de:

- 1) Somni;
- 2) Pensament;
- 3) Observació;
- 4) Concentració;
- 5) Meditació.

Amb poc temps i a través de la disciplina i l'estudi, es pot **interpretar la realitat** de la pràctica i experiència meditativa **de forma conjunta, compartida i unívoca**.

Així, es van adquirint habilitats per "navegar" entre els diferents estats i poder reconèixer en quin d'ells et trobes, i el que és més important, l'experiència tot i ser subjectiva **és intersubjectiva** i, per tant, es podrà compartir. Tothom discrimina entre els estats de somni i de pensament, perquè formen part de l'experiència quotidiana. Ara bé, els dubtes s'inicien a partir de l'estat d'observació. Diferenciar entre 'Observació' i 'Concentració', resulta difícil ja que no corresponen amb el que entenem (en el nostre llenguatge) com a tals. Són els més avantatjats (carinyosament, el mestre els anomena "Jurásicos", en contraposició a la categoria

“Jóvenes”), els que eduquen als més novells a l’hora d’unificar el significat de les paraules per poder-les compartir. No podem oblidar que **la cultura és compartida**, i en aquest sentit, les reunions setmanals que es celebren en diferents ciutats, són el principal exponent a l’hora d’exercitar i educar el llenguatge i l’experiència per tal d’adequar-lo i dotar-lo d’aquest significat compartit. Aquestes trobades, tot i que mostren un cert pla d’igualtat propi de la *communitas*, sempre hi ha una persona encarregada pel mestre que dirigeix i exerceix la tasca formativa (i *performativa*) de les estructures de pensament.

Poc a poc, aprenem que, a més, aquests estats, es donen dins i fóra de l’individu. Aquesta situació fa que, amb la pràctica compartida, diferenciem entre la pràctica de *meditació interior*, i la *meditació externa* en l’acció. Se suposa que hem d’estar sempre en aquest estat de meditació, aquesta és l’aspiració de les persones del grup. Les condicions per a que això es doni, són dues, i estan relacionades en que, sigui dins o fóra, l’acció es realitzi:

- Sense egoència (sense egoisme), i
- Sense apetència de fruit (sense buscar el resultat de l’acció)

Aquestes són les condicions per no generar karma²⁶. És en aquest sentit que, difícilment es pot destriar aquests postulats (cosmovisió), propis de l’hinduisme, de les pràctiques ritualístiques. Aquests pensaments motiven i omplen, els moments en que moltes persones inicien la meditació i doten de sentit compartit la pràctica ritual.

I és que:

sobre la superficie de proyección del lenguaje, las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo; sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tienen un sentido; y todo aquello que coloca en torno a él hecho de objetos, ritos, hábitos, discursos, todo el surco de huellas que deja tras de sí constituye un conjunto coherente y un *sistema* de signos (Foucault, 1968: 347).

²⁶ Mentre no som capaços de realitzar les accions d’aquesta manera, es genera karma. És l’*agami karma* (karma futur) que passa a engrossir el karma que tenim acumulat i que és inconscient. És el *sanchita karma*, del qual la vida present només n’és una part que estructura el *prarabda karma*. D’aquesta manera, estem atrapats en la *Roda del Samsara*, i naixem i morim, naixem i morim, fins que ens alliberem. Aquest és el sentit de la Meditació perquè, a partir d’aquesta pràctica i de no generar més karma, ens podrem alliberar. Hinduisme en estat pur.

5.3. Afectes i emocions. *Bhakti* devocional

Resulta sorprenent **la capacitat que tenen els rituals per a transformar les persones**, per a atorgar-les-hi noves identitats, per a reafirmar identitats prèviament adquirides o per a dirimir conflictes d'identitat pendents de resolució.

I, és que **els rituals esdevenen en rituals de pas, amb capacitat de transportar les persones i els grups humans, d'una fase a l'altra** (Turner, 1988; Velasco, 1986; Prat, 1997). Entendre aquest procés, ens ha de donar moltes **claus per entendre el procés de socialització de les persones en el grup** (propri o adquirit).

El vincle emocional estructura, vincula i vehicula el grup. Per moments, la sala és emoció en estat pur. Està a punt de concloure l'internat. S'apropa l'hora. Falten 10 minuts per acabar, Sesha segueix amb la mirada, detenint-se en cada persona de les que estem allí, assegudes a terra, escoltant-lo. La mirada és càlida, serena, tranquil·la i la sensació és quelcom íntim, emotiu i intransferible. I diu:

«Jóvenes, copien el mantram del Bhagavad Gita» (Està escrit a la pissarra).

«Voy a cantarles el mantram».

Es sent un crit contingut d'alegria, la gent es belluga, els uns es miren als altres amb rialles contingudes, es toquen... «¡Va a cantar el mantram...!» L'emoció continguda només la puc comparar al neguit que experimenten els infants a la cavalcada dels reis...

Sesha canta el mantram del Bhagavad Gita. I, si bé la seva veu parlada es càlida i agradable, quan canta, més aviat desafina... Aquest fet, sembla no importar ningú... Les llàgrimes comencen a brollar per les cares de molts dels i les assistents, l'emoció embarga la sala... i l'amor i la devoció pel mestre és realment difícil de definir. És *Prema* en estat pur...

En l'internat celebrat als voltants de la ciutat de València s'ha explicat abastament, el significat de *Prema* o la Devoció per la Divinitat. Si no s'experimenta devoció, la meditació esdevé en un purament acte intel·lectiu i la persona es distancia del món a través de la ment. Això no és "Meditar". Per això, el devot ha de:

«entregarse a la divinidad, entregarse a su maestro... y dejar el destino en sus manos».

Sesha explica que *Prema* és la manifestació més sublim de l'amor. Més enllà de l'amor humà, està l'amor diví.

Les paraules sobre l'amor, sobre el romanticisme, l'amor entre la parella, entusiasma al grup... Quan vaig parlar amb ell a casa seva, li vaig retreure aquesta utilització de l'amor, de les emocions... La seva resposta va ser:

«Estoy de acuerdo contigo, pero recuerda que todo es válido en ocasión, lugar y tiempo. Cuando el maestro no puede llegar a despertar al discípulo a través de Viveka, del discernimiento, tiene que llegar a su corazón a través de la emoción»

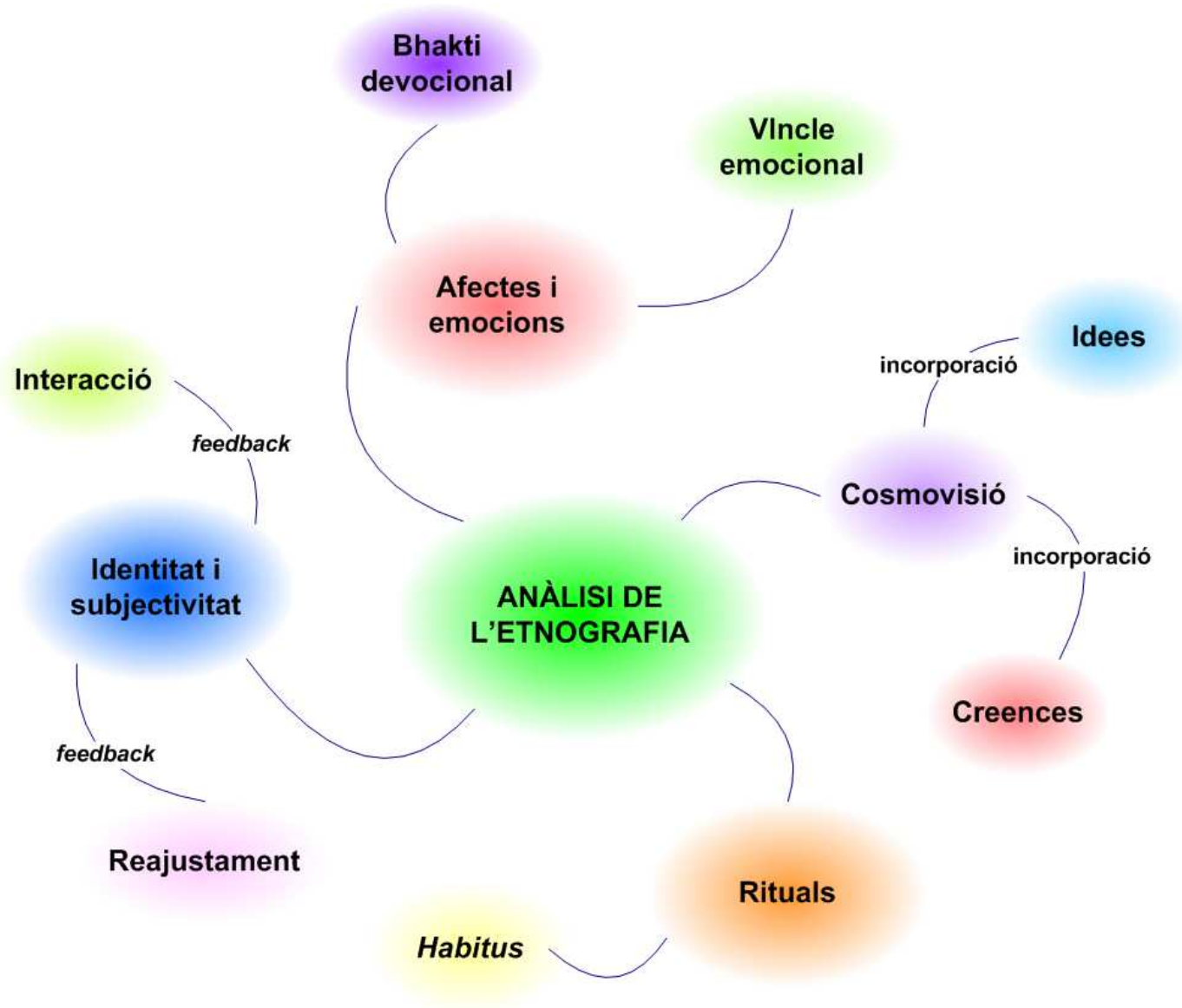
Així, la manifestació devocional, es projecta en la figura del mestre o passa per ell. En aquest sentit, Sessa és capaç de transportar al grup a veritables estats d'exaltació i d'“efervescència col·lectiva” (Durkheim, 2007), i d'alteració de la consciència i de transformació de les persones i del grup a través de l'emoció. Aquest fenomen de relació amb el mestre, mereix un treball apart, ja que sobrepassa els objectius plantejats, tot i que el poso de manifest per la rellevància i l'interès que destil·la i crec que seria interessant endinsar-s'hi, en un futur.

Li pregunto, a Sessa, al acomiadar-me, sobre aquest esclat emocional, donat que n'havíem parlat durant l'entrevista i em va respondre:

«Esta emoción, como tú la llamas, es “Bhakti”, el amor devocional. Es la manifestación de amor más intensa que una persona puede experimentar... Es superior a cualquier otra altra, y sólo se puede sentir en presencia de la divinidad o del maestro...»

L'emoció esdevé en el teixit social per excel·lència i és la principal força cohesionadora del grup. A través d'aquests exemples de conducta modelada del cos, a través de les emocions, es posa de manifest el seu paper a l'hora d'entendre com les persones construïm el sentit d'identitat, i que la subjectivitat no es pot aïllar d'allò social. Les emocions, les creences i els rituals formen un conglomerat que s'articula en el procés de construcció de les identitats. I, és que

[L]a cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (Geertz, 2003: 27).

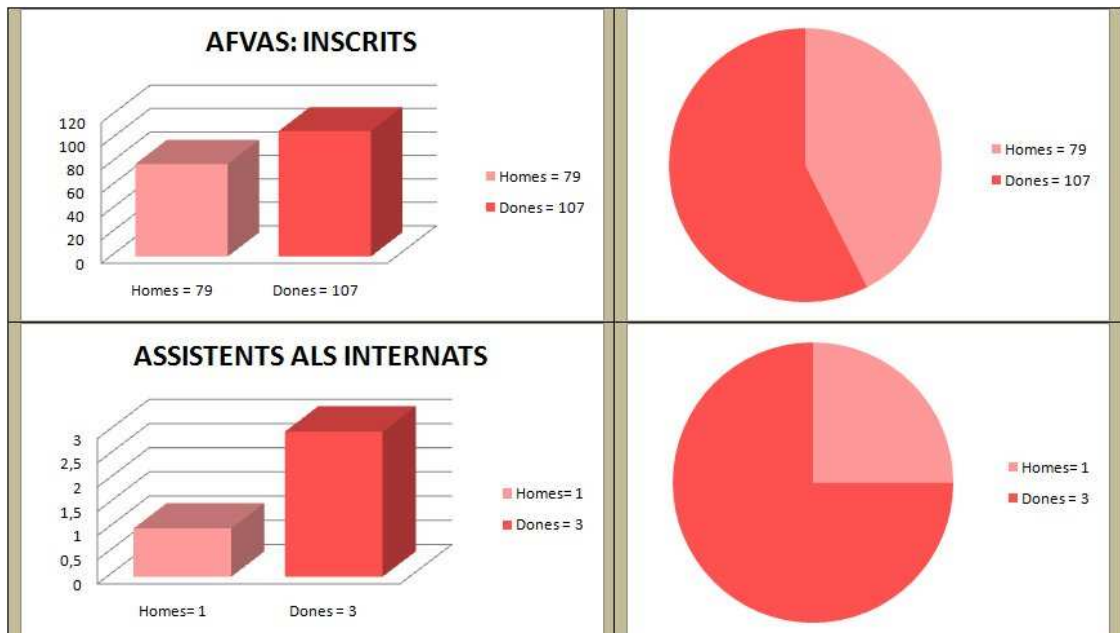


5.4. Identitat i subjectivitat. *Feedback* i reajustament

A mesura que es va interioritzant el rol assignat de “vedantí/na”, la persona es va espiritualitzant i, de forma progressiva, li deixa d'importar i/o interessar aspectes o situacions que ja considera intranscendents. El sentit d'identitat de les persones canvia, a mesura que canvien els valors i les creences i es van corporeïtzant a través de la disciplina del ritual de meditació.

El mite, doncs, es referma en el ritual, i tot i que hi ha una part dedicada a transmetre noves maneres d'entendre i de representar el món, tot sembla indicar que la pràctica prepondera per sobre de la reflexió. Per tant i en aquest grup, resulta més rellevant el cos (a través de l'estructuració dels hàbits) que la cosmovisió (el sentit i la interpretació), tot i que articular-se.

Possiblement, tingui que veure amb el fet de que el grup té una major proporció de dones –3:1– que assisteixen als seminaris i internats que dicta el mestre Sesha, tot i que la proporció d'homes inscrits l'Associació (186 persones) és major que la d'assistents als cursos –a l'AFDAS, el 42,47% són homes, mentre que el % 57,53% correspon a les dones–.



Per als homes d'aquest grup és important poder donar resposta coherent a les qüestions que es plantegen, d'aquesta manera, emfatitzen en l'estudi i la reflexió dels llibres de filosofia Vedanta. A diferència, les dones mostren un major interès per l'experimentació, que les porta a interessar-se més en la pràctica de la meditació que

en assolir una comprensió profunda dels postulats de *la Vedanta Advaita*. Una de les respostes més generalitzades entre les dones, quan no saben donar explicació a algun plantejament netament vedantí, és que no tenen paraules... i repeteixen la pregunta retòrica de Sessa:

«¿No es cierto que se entiende pero no se entiende?»

El cos és important. Es cuida perquè es, a través d'ell, que ens podem alliberar. Si un cos és dèbil, no té força ni recursos per a disciplinar-lo en la meditació. «Es el templo del alma», comenta l'Antonio, i per tant, cal sotmetre'l a disciplina constant, amb el propòsit de disciplinar la ment. Quan algú es queixa del dolor insuportable d'estar hores i hores en la postura de meditació –assegut en un coixí petitó (zafu) o en una banqueta de meditació–, la resposta és: «Observa el dolor, sin identificarlo como tuyo y va a desaparecer» o, simplement: «¡Aguanta!».

Les persones que aguanten estoicament la pràctica, obtenen el respecte del grup. Que no molesti el cos, s'interpreta com que la persona té la ment quieta, que és l'objectiu de la pràctica. Obtenir aquest respecte "espiritual" institueix "caràcter" a les persones i, per tant, és una factor rellevant a l'hora de *performar* la identitat de vedantí i el sentit de pertinença amb el grup.

Aquest "respecte", sovint s'associa amb un cert sentit de superioritat, de "jo espiritual", que es referma constantment en les interaccions amb el grup. Així, la presència del grup fa que tot s'amplifiqui i, en aquest sentit, la *performance* de la subjectivitat espiritual, necessita del *feedback* grupal. En aquesta retroalimentació, la persona pot reajustar pensaments, emocions i accions amb la cosmovisió assumida pel grup. D'aquesta manera, les contradiccions, anomalies i fins i tot incoherències, deixen de generar "soroll" (i, per tant, es deixen d'escoltar), que fa que el sentit crític respecte al propi grup es vagi diluint amb el temps i només hi ha altaveus disposats a reproduir el discurs "oficial".

L'espai idoni per a forjar la *performance* és el de l'internat, on les persones estan "internades" –amb tota la càrrega simbòlica de la paraula– i, per tant, es troben separades del seu entorn i realitat quotidiana. Diria que és adequat considerar els internats com a *rituals de separació* ja que impliquen dolor i sofriment i, alhora, aporten beneficis psicològics als participants.

La salut també és un tema recursiu. El cos reflexa l'estat interior, per tant, és un indicador de quelcom intangible i espiritualitzat. Moltes de les persones són vegetarianes, tot i el mestre no ho és, ni ho promou.

En un dinar, vaig dedicar-me a mirar què menjaven la gent; la majoria no menja carn, però sí peix. Alguns, fan diferents dietes: uns, feien la dieta dels colors (només menjaven un sol color; d'altres, havien de menjar colors diferents), d'altres, menjaven o tot cru o tot cuit, però no barrejat. De fet, moltes de les persones, em van comentar que tenien incompatibilitats varies, i diferents tipus d'al·lèrgies. Les restriccions disciplinaries, respecte a l'alimentació, també són significatives i és generalitzada la pràctica de dietes depuratives extremes.

En aquest sentit i per tal d'experimentar-ho, vaig fer una dieta a la primavera (la millor època, segons expliquen), amb una sèrie de barreges d'aliments (oli, suc de llimona, alls...) i d'herbes, per tal de "netejar" el fetge i depurar l'organisme, i els efectes van ser terribles... Potser em va faltar l'element de la fe o la confiança o la paciència o la perseverança... tot són virtuts que cal assolir...

Podem entendre que la idea de la puresa o impuresa lligat a l'experiència del cos (Douglas, 1973), es cerca la puresa, com a ressonant de la Guna Satwa, la qualitat més "pura" de la matèria, i per tant, la més conscient per tal d'assolir la seva naturalesa.

Varis metges i metgesses pertanyen al grup. Ja he parlat dels "cuidadors" oficials del grup, però són molts d'altres, que treballen amb diferents tècniques i visions: al·lopatia, homeopatia, diferents flors i essències florals, balanç polar electromagnètic, osteòpates, acupuntors, naturistes, etcètera, i molts terapeutes de diferents disciplines.

Algun que altre psicòleg/a, també hi és, però no és significativa la seva presència com en el cas dels metges. Es dona la circumstància de que hi ha molts pacients que comparteixen el curs amb els seus respectius metges o metgesses; en aquest espai, tots són deixebles. És interessant la categoria del "rol assignat", ja comentada, i com en diferents espais, varien les posicions que ocupen respecte a l'altre, així com les relacions de saber/poder.

Jorge és un dels cuidadors, ocupa l'estatus més elevat. Quan li pregunto pel seu rol em diu que és "col·laborador de Sessa". És metge i té cinquanta-un anys:

- 287. Montse:** Entonces, desde tu visión de médico ¿qué importancia tiene el cuerpo en este camino interior, de meditación?
- 288. Jorge:** Bueno, en realidad el cuerpo para nosotros, desde el punto de vista de lo que es la búsqueda interior o la práctica meditativa, no deja de ser un vehículo más, ¿no? Hay varios constitutivos de la formación global del ser humano y,

entre ellos, uno es el cuerpo físico y, por lo tanto, tiene una importancia relativa, pero la tiene en el sentido de que facilita o por lo menos produce menos interferencias el hecho de tener un cuidado con él, tanto a nivel de lo que puede ser la alimentación, el cuidado digamos, higiénico en cuanto a... lo que puede ser tener una práctica diaria de estiramientos, de corrección de posturas y demás... que permiten que los estados meditativos por lo menos sean más estables, tengan menos interferencias tanto en el dolor que podría ser uno de los aspectos físicos como en el estado de mantenimiento de un estado interior.

289. Montse: ¿Y tú, como médico, has visto en tu práctica profesional, si las personas que entran en este mundo, atienden también más su cuerpo?

290. Jorge: Sí, bueno, es que... en realidad como es... como es un camino global, lo uno lleva a lo otro... O sea, hay gente que a través de primero su cuidado físico, empieza a ver que su estado de bienestar no es... no es simplemente el estar bien físicamente y buscan algo más y esto les lleva a una práctica más interior, más meditativa, más de otros aspectos mentales o emocionales y también al revés... Gente que entra en una práctica meditativa pues porque tiene un desequilibrio a nivel emocional o mental y se da cuenta que va unido a un cuidado físico y, por lo tanto, a un cambio en cuanto de hábitos de alimentación, de forma de vida y de práctica física, ¿no?

El dolor i el sofriment són temes presents i moltes persones informen d'aquest punt. Fet que ens remet, altre cop, a l'experiència corporal. Són moltes les persones que han entrat en el grup a partir d'un procés de dolor físic (malaltia o accident) o emocional (sofriment), per la pèrdua d'una persona estimada o altres trasbalsos.

- Natàlia, una psicòloga de 35 anys, m'explica que després de perdre la mare d'un infart fulminant, se li va despertar una necessitat molt gran de trobar un grup com aquest, ja que a través de la psicologia, no trobava consol:

«Y, ahora, puedo volver a sentir y, por lo menos, puedo vivir la muerte de mi madre desde una serena tristeza...»

El recolzament i l'empatia davant del dolor, genera forts vincles entre les persones, especialment a nivell de *communitas*, però en relació a la pròpia estructura del grup, posa de manifest les dinàmiques de poder. En aquest sentit, la figura del cuidador té el poder de resituar els cossos durant la pràctica. D'aquesta manera és va homogeneïtzant una forma d'estar (corporal), des d'una estructura heterogènia (de poder):

294. Montse: Y tú, como observador de los cuerpos que están meditando, ¿puedes reconocer en los cuerpos que hay posiciones que denotan un estado interior

distinto...? ¿Tú puedes reconocer si la persona está en algún estado... de concentración... o de atención o simplemente está pensando...?

- 295. Jorge:** Bueno, si que... a lo largo de todos estos años, pues, la observación y la experiencia te va dando unos puntos de referencia, unos puntos más o menos de por dónde puede estar el individuo en su mundo interior... como estamos hablando siempre de estados de armonía no asociados a procesos mentales, cuando, evidentemente, el individuo no tiene fisuras, crea un estado de unidad pues nos está hablando de que, efectivamente, su estado interior refleja eso y su estado exterior de alguna manera se asocia a ello, ¿no? y cuando hay una ruptura de esa armonía en la preponderancia de una zona sobre otra o de una tensión o simplemente es algo que está forzado porque es una estructura volitiva y no una estructura espontánea y natural, de una forma o de otra, se refleja en la misma imagen que el individuo proyecta cuando está sentado...
- 296. Montse:** Y, al recolocar el cuerpo... ¿cambia algo?... es que ayer me comentaba alguien... que tú o Antonio, le tocó el cuerpo meditando, cuando estaba en postura y que, si recolocar un poco el cuerpo, se centró muchísimo...
- 297. Jorge:** Sí, bueno... en la práctica meditativa ya tenemos como referencia que hay como una especie de guía, ¿no? es cuando uno está fuera de sí o fuera de la atención, pues obviamente está digamos perdido en el sentido de... ocupando un espacio que no le corresponde...
- 298. Montse:** hmm...
- 299. Jorge:** Entonces, en la postura física meditativa pasa algo similar, o sea, cuando estás en un mundo creado pues... pues el estado físico lo mantiene y lo sostiene, entonces el hecho de volver a un centro, a una posición más armónica, más interiorizada, más... más... ecuánime, también hace que la mente pueda, de nuevo volver a recolocarse en el punto de partida y, por lo tanto, el estado interior es más... más profundo y más estable.
- 300. Jorge:** Otra cosa es la dificultad que lleva esta práctica es el mantenimiento de eso, o sea, la tendencia vuelve a surgir y al cabo de un tiempo que pueden ser veinte o treinta minutos, o diez dentro de la práctica meditativa, la tendencia del cuerpo vuelve otra vez a disociarse y a repetir desde su punto de partida. Pero bueno, precisamente, el sostenimiento y la práctica consiste en volver a encontrar otra vez el centro y sostenerte en ello hasta que eso se haga por sí mismo y sin esfuerzo por parte de la persona.

En aquests fragments de les entrevistes, podem entendre:

- a) la importància de realitzar la pràctica ritual en grup, per tal de rebre el *feedback* i assolir, d'aquesta manera, l'homogeneïtat en la interpretació de l'experiència corporal, per tal d'ajustar-se a la manera de ser, fer i pensar del grup.
- b) que les condicions entre ***societas*** i ***communitas*** s'oposen mútuament, en pràcticament tot. Així, si la *societas* es caracteritza per l'heterogeneïtat, desigualtat i diferenciació d'estatus, i el reconeixement, la *communitas* està marcada per l'homogeneïtat, la igualtat, l'absència d'estatus, l'anonimat, tal com ho planteja Victor Turner (1988).
- c) que la humilitat i, sovint, la humiliació, formen part d'aquests rituals de pas, i és que "para que un individuo ascienda en la escala de estatus, debe bajar más que la escala de estatus" (Turner, 1988: 96).
- d) que les persones que ocupen una posició propera al mestre, s'aferren i promouen l'estructuració i les normes internes, perquè des de la *societas* "[e]l deseo último, empero, es actuar en términos de valores de *communitas* aun cuando se desempeñen papeles estructurales" (Turner, 1988: 177).

Vaig preguntar-li a Sessa, li pregunto si es pot reconèixer en quin estat mental es troba la persona quan realitza la pràctica:

138. **Montse:** Entonces, cuando tú miras a las personas cuando meditan, ¿puedes, a través del cuerpo entender, sólo por la posición del cuerpo, si están en un estado o en otro?
139. **Sessa:** Sí, claro, claro... claro. No solamente si están en una posición u otra, evidentemente, físicamente tú tienes una posición por estar sentado... pero... es el... en el gesto... la representación de estar sentada de una manera, demuestra, en cierta medida, lo que está ocurriendo en el mundo interior...
140. **Sessa:** Es decir, es como... como un espejo, la exposición, la posición corporal, la misma capacidad de relajación del cuerpo, la... la presencia o no de arrugas en la frente, la presencia de soltura, la nitidez, inclusive el brillo de la piel, es decir, hay una serie de síntomas que cuando se está practicando *la meditación*, denotan con absoluta nitidez, si una persona está bien o está bien o está mal adentro.

141. **Sesha:** Es decir, se fluye en un tipo especial de... de ausencia de tensión o de ausencia de pensamientos, eso es típico. Sí se nota. Inclusive si es una persona enferma y lo que más se nota es una... es una sensación que expide el cuerpo, expide... el cuerpo aunque esté enfermo, aunque esté doblado... aunque... no tiene que tener una posición perfecta, es algo que expide el cuerpo y se nota en la presencia y mucho en la cara, en las facciones.

Per tant, el món intern i extern es corresponen i, alhora, les manifestacions pròpies de l'emoció són indicatives de la relació d'aquestes pràctiques "espirituals" amb la corporeïtat.

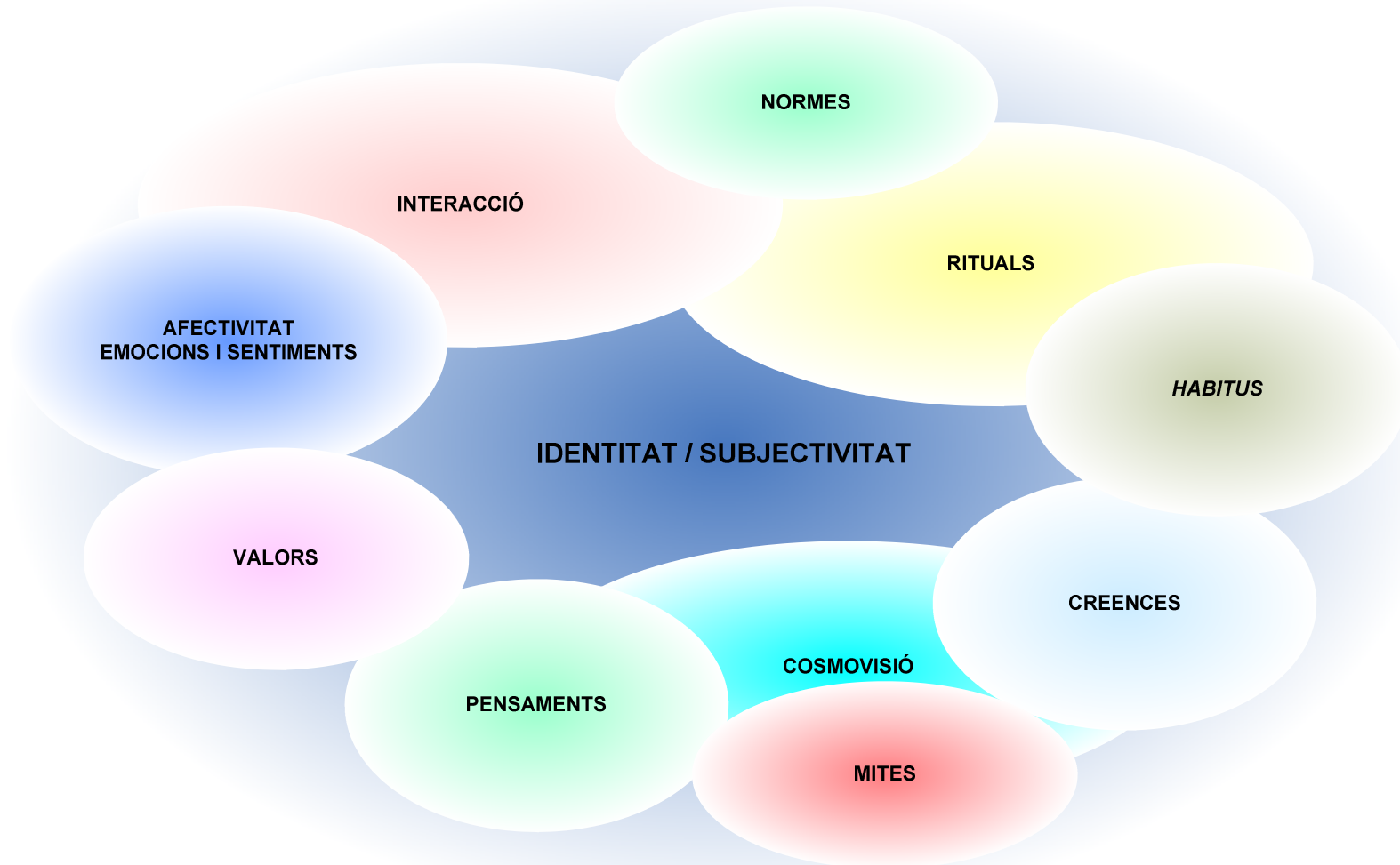
I n'hi ha que tenen aquest "poder" de llegir aquesta relació. Això situa en dos plans diferents a uns i els altres, i estructura unes relacions de poder "singulars", en tant que només es poden donar específicament dins del grup, en tant que l'objecte més anhelat és quelcom intangible i que ningú arriba a poder definir, el que ens situa de ple en la pendent emocional...

Conseqüentment, el control s'exerceix a través de les emocions, perquè és en aquest cos d'emocions i intensos sentiments devocionals on es vertebrava l'organització jeràrquica (Vallverdú, 2003: 403).



²⁷ <http://www.espiritualidadprogresista.blogspot.com/2009/12/no-dualidad-segun-el-vedanta-advaita.html>

Articulació entre pràctiques discursives i corporals i la identitat



6. Conclusions

A partir del treball i l'anàlisi del procés d'immersió en el grup «*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha*», s'ha posat de manifest que el cos juga un paper important a l'hora d'entendre com les persones construïm el sentit d'identitat i que la subjectivitat no es pot aïllar d'allò social. Al mateix temps, es fa palès que les emocions, les creences i els rituals s'articulen en el procés de construcció de les identitats i el procés de socialització. En particular, resulta especialment rellevant remarcar:

6.1. Continuitat i *habitus*

El temps de pertinença al grup és un factor que ha resultat rellevant en l'anàlisi. La continuïtat en l'experiència, per tal d'estructurar-se *l'habitus*, és un factor que dona sentit a que tot procés de socialització, en tant que es requereix d'un temps per a fer efectiva la *performance*. En aquest sentit, he pogut diferenciar tres categories d'identitats:

1. *Identitat estructurada*: Són les persones que fa temps, més de cinc anys, que estan en el grup. La informació que donen els i les informants és nítida i estructurada, amb discursos homogenis respecte a "l'oficial", que és el del mestre. Podem parlar, en termes de categories, "d'identitat estructurada", on la forma de pensar i de sentir la realitat està fiançada i conformada vers el grup. El procés d'aprenentatge s'ha completat.

L'estat d'ànim d'aquestes persones és tranquil i pausat, sense canvis i, des de la perspectiva d'anàlisi psicològic, han après a prendre distància del món i mostren un cert sentit de desconnexió, sense donar importància al que passa.

La interiorització de pensaments tipus "tot és il·lusió", performa un estat d'ànim distanciat dels conflictes externs a la realitat de l'espiritualitat i, consegüentment, hi ha una necessitat constant d'estímul afectius entre els membres del grup, amb trobades de cap de setmana, sortides a concerts, on el tema estrella és parlar de la Vedanta, del mestre o de les experiències espirituals. Aquest grup es pot fàcilment integrar en la idea de "*societas*" de Victor Turner.

2. *Identitat en fluctuació o en trànsit*: Una de les categories que puc reconèixer pel que fa a la interiorització de les idees, és la que anomeno com a "identitat en fluctuació" o "en trànsit". Correspon a les persones que pertanyen al grup, però que estan en un estat de "trànsit", dins-fóra del grup. Aquest no estar en

terra de ningú, comporta un estat de tensió, personal i també relacional, dins i fóra del grup. Es mostren emocional i anímicament inestables i irritables.

En aquest grup, s'hi troba un grup ampli de persones, que tot i que fa temps que estan en aquest món, no acaben ni d'integrar-se ni d'entregar-se, ni a la Vedanta ni al mestre, però tampoc es senten a gust amb la realitat "anterior". No s'identifiquen com a integrants del grup, tot i que poden tenir una relació més o menys compromesa (pagar quotes, assistir a trobades sense el mestre o només quan hi ha el mestre, meditar cada dia, estudiar la Vedanta, etcètera.). Aquest grup, pateix moltíssim en les pràctiques de meditació i, gosen ser crítics amb el grup, deixant fóra de la crítica al mestre. Aquesta situació es manifesta com a estat de conflicte psíquic.

Aquesta categoria, podríem dir que s'està a cavall entre la *communitas* i la *societas*, de Turner. L'anàlisi d'aquest grup és el que ha resultat més complex perquè no mostra un discurs homogeni. Alhora, és un grup especialment interessant d'estudiar perquè mostra clarament les tensions i reajustaments que cal fer per perfilar altres maneres de ser, sentir i pensar. D'aquesta manera, posen de manifest com és el procés en formació de la subjectivitat espiritual –compartida–, a partir de la identitat espiritual –individualitzada–, i pot resultar molt interessant aprofundir-hi, per entendre els processos de conformació identitaria, en especial pel que fa al reajustament respecte al vincle afectiu amb l'antic entorn i, alhora, al de resignificació de la identitat prèvia.

Ha estat el grup que més s'ha resistit de donar-me informació. Es mostren altament controlats i amb patrons de desconfiança.

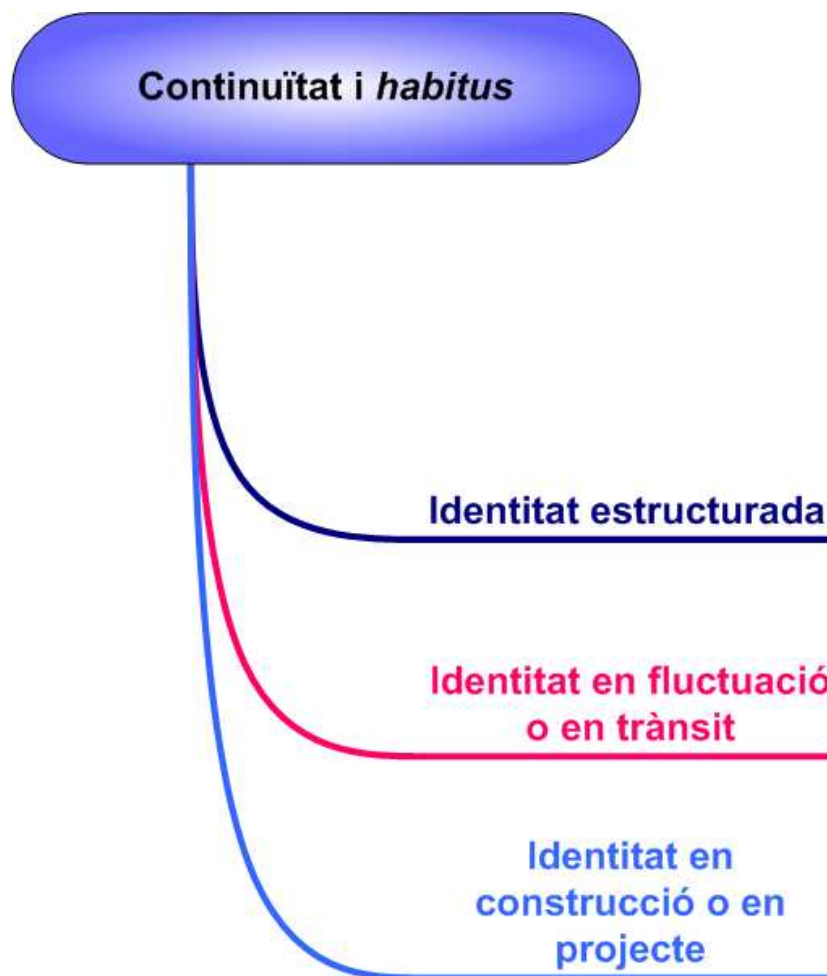
3. Identitat en construcció, o en projecte: Aquesta "identitat" ve a definir una categoria que conforma un sector important de persones noves que s'incorporen al grup, donada l'etapa de gran projecció. En aquest sentit, resulta senzill trobar informació de Sesha ja que és un personatge conegut en els mitjans de comunicació i que surt sovint a la premsa, radio i televisió i que compta un ampli ressò a Internet. Sesha és una gran comunicador, el seu discurs és intel·ligent i elegant i té característiques de líder carismàtic.

Tot plegat fa que, actualment, hi hagi moltes persones que fan part d'una àmplia massa homogènia, indiferenciada i que no sap molt bé de què va ni què vol, però que té ganes d'**experimentar coses i emocions noves en**

l'àmbit espiritual i també interessades en disminuir el nivell de tensió i estrés interior que viu en el dia a dia.

Conscient d'això, Sesha no es cansa de repetir, mig en broma:

« ¡Jóvenes! La meditación no les va a quitar el acné, ni los kilos, ni el estrés, ni el “escuatro”...»



6.2. Mecanismes de control i de poder

A partir de les distincions que estableix Turner (1988), i respecte a l'«*Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha*», tenim d'una banda, la *communitas* que es troba sense estructurar. En l'estadi de *communitas*, les persones es situen en posició d'igualtat, homogeneïtat, absència d'estatus, anonimat i, per tant, queden sotmeses a l'autoritat dels que saben. A diferència, la *societas* és estructurada, diferenciada a

partir d'una estructura jeràrquica que es situa en una posició més o menys propera al mestre, i que ostenta diferents funcions i rols assignats que s'estructuren a partir d'aquesta relació de proximitat amb el mestre.

El grup es divideix entre persones que ostenten l'adscripció a un ampli grup anomenat "Jovens" (que són joves per "la immaduresa espiritual", no pas per l'edat) i d'altres que pertanyen al grup dels "Juràssics".

Així, s'estableixen **mecanismes de control** des del grup "estructurat" respecte a la resta:

- a) El grup consolidat (d'identitat estructurada) es mostra especialment condescendent i amable amb el grup recentment incorporat. A través de la rialla, el grup fa evident que encara no estàs integrat, així, davant d'una pregunta o apreciació que està "fóra" del discurs establert i acceptat pel grup, o que posa de manifest que no coneixes les normes de funcionament internes del grup, la gent respon a "la ignorància" amb el riure; la pròxima vegada segur que cerques la manera d'assegurar-te de no fer el ridícul...
- b) Respecte el grup de persones fluctuant o en trànsit, la condescendència del grup consolidat, no és habitual. El principal mecanisme de control que he pogut observar, és la fredor en la mirada (Le Breton, 1998); i també es genera distància i fa sentir el buit (de vegades, francament, groller), aïllant emocionalment les dissidències. També és una forma efectiva d'eliminar la crítica. Potser aquesta és la raó, aquest grup es mostra excessivament amatent i desconfiat...

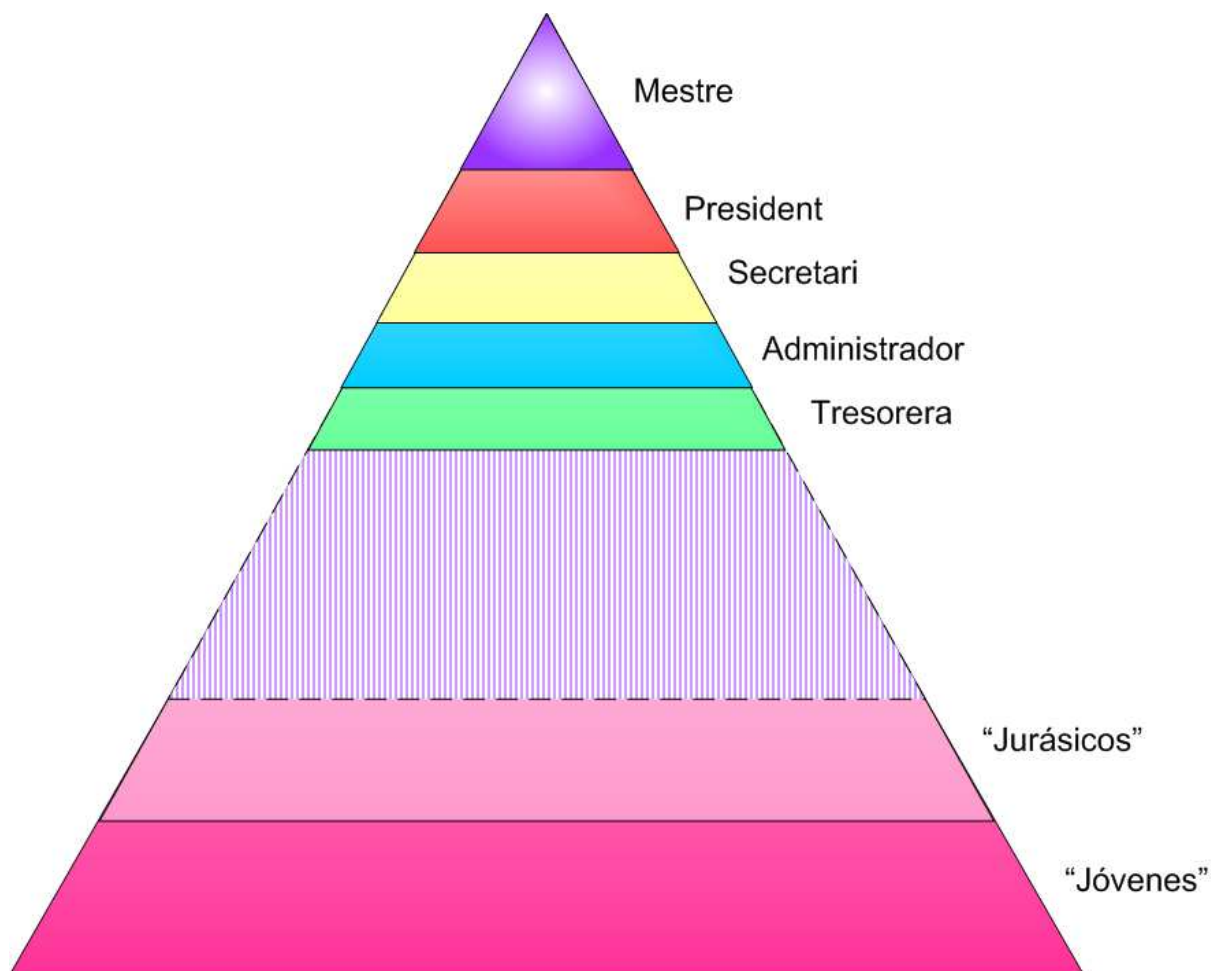
Ambdós mecanismes, clarament emocionals, són intensament efectius a l'hora de reajustar les accions i modelar les conductes.

En aquest punt, vull deixar constància que em resulta molt interessant i engrescador l'estudi de les interaccions que s'estableixen al voltant de la figura del mestre, per la complexitat del vincle emocional que s'hi articula, però aquest estudi queda fóra dels objectius i de l'anàlisi del present treball. Alhora, sóc plenament conscient de que els discursos construeixen realitats i jerarquitzen les societats (Foucault, 1968); aquest punt també requeriria d'un anàlisi més focalitzat a partir de la tècnica d'Anàlisi de Discurs. I, per acabar, també vull fer notar que el grup no fa més que repetir els patrons socials de discriminació respecte del gènere: Si bé hi ha una proporció majoritària de dones (3:1), en els llocs de direcció del grup –sense comptar amb la figura del mestre–, la proporció s'inverteix (1:3) i el càrrec que ocupa (des de fa molt

poc) la única dona que en fa part, no té competències directives, sinó de tresoreria, un rol tradicionalment assignat a la dona.

La discriminació per raó de gènere, es fa també present en altres tasques assignades a membres del grup: Les dones són les que transcriuen les conferències i xerrades que dóna el mestre, mentre que són els homes els encarregats de corregir els possibles errors que fan al transcriure; on el màxim responsable és el president de l'AFVAS.

Per altra part, també destaca la disposició piramidal del grup, amb una ampla base, formada per 186 membres associats i un important grup que està formalment integrat a l'Associació, mentre que a la part superior, es troba els dirigents del grup i que són elegits pel mestre. Així, en aquesta cúpula es troba ocupant el rang superior, el mestre, que elegeix el president, el secretari, l'administrador i la tresorera. També resulta rellevant l'absència d'elements intermedis, podríem dir que el grup disposa d'uns grans peus i un fort cap, però no té cos.



6.3. Relacions entre nivells

Al llarg del treball, he establert **relacions entre dos nivells**:

- a) Per una banda, es troben **les idees, els valors i els símbols** que doten de sentit al grup, i que es fan evidents a través d'una representació discursiva de la realitat compartida per les persones adscrites a ell.

Les idees i els símbols són relativament senzills i es poden resumir en una de les Quatre Màximes de la Vedanta: *“Des de la perspectiva d'allò Absolut, l'univers no existeix, des d'allò relatiu, l'univers és real”*, cal esquinçar el vel de *Maya*, la Il·lusió còsmica, per adonar-se que tot és Real (tot és Brahman, l'Absolut No-dual).

- b) Per altra banda, **els rituals** estan més connectats amb les creences i les emocions, i situen l'experiència en el cos, *corporeïtzant-la*. El ritual per excel·lència és el de la Meditació, tot i que també n'hi ha d'altres que són veritables *rituals de pas*, que busquen a través de situar al límit de l'experiència cercant que el sentit del 'jo' es desdibuixi.

Pel que fa al **ritual** de la meditació és la pràctica social de traducció i verificació de les pròpies creences del grup, a través de l'acció. És a través del comentari de la pràctica que es van contrastant i reajustament les experiències i els significats compartits, i és que els rituals esdevenen en rituals de pas, amb capacitat de transportar les persones i als grups humans, d'una fase a l'altra (Turner, 1988; Velasco, 1986; Prat: 1997).

Els rituals tenen la força, **la capacitat per a transformar les persones**, per a atorgar-les-hi noves identitats, per a reafirmar identitats prèviament adquirides o per a dirimir conflictes d'identitat mai del tot resolts.

Tot i el seu caràcter individual, la pràctica conjunta de meditació és una cerimònia viscuda en grup. Aquesta apreciació del professor Velasco és ben present en el grup:

Y sorprende que eso se consiga mediante formas repetitivas, redundantes y estereotipadas, que fácilmente pueden tornarse vacías e inducir el vértigo de que toda conducta social, toda realidad social no es más que un constructo, un artificio, en el mismo sentido en que Burke nos recuerda que las culturas se construyen al borde del abismo (Velasco, 1986: 66).

També destaca que, tal com va transcorrent el treball de camp, resulta més difícil diferenciar clarament els diferents àmbits i es fa necessari considerar el nexa entre el

significat cognitiu i afectiu dels símbols, a partir de les relacions i interaccions entre creences i emocions, i entre pràctiques rituals, formes de pensar i de sentir. Es fa, doncs, evident que **l'emoció és el teixit social per excel·lència i la principal força cohesionadora en un grup**, on *les emocions, les creences i els rituals formen un conglomerat interactiu que s'articulen* en el procés de construcció de les identitats.

En aquest punt pren força Émile Durkheim, en tant que l'atenció s'ha de situar, de forma conjunta, en el conjunt de **creences i pràctiques rituals** (Durkheim, 2007: 32), que remetent als *models de conducta i de comprensió del context social on es produeixen*. Per tant, tot i pertànyer a categories diferents, els **mites i les creences** es refermen mútuament en els **rituals**.

En aquest sentit, les **relacions i interaccions** que s'estableixen entre **creences i emocions, i pràctiques rituals i formes de pensar i de sentir**, obren una nova e interessant perspectiva a l'hora d'explorar i analitzar el fenomen religiós en la seva vessant relacional i identitaria, que fa viva una de les preocupacions centrals de l'antropologia simbòlica respecte a la necessitat d'intentar explorar el nexce entre el significat cognitiu i afectiu dels símbols (Vallverdú, 2008: 174).

Per concloure i a mode de resum, al llarg del treball s'ha posat de manifest:

- El paper que juguen les emocions i l'afectivitat en el procés de socialització.
- L'articulació dels sentiments i les emocions en la transmissió i interiorització dels nous "coneixements" i en la formació de noves pautes de conducta.
- La construcció de la subjectivitat espiritual a partir de la *in-corporació* de creences i l'exercici de pràctiques rituals, es fiancen en la pràctica, però també amb el temps de pertinença i de relació grupal.
- El cos és, alhora, motor i indicador del procés de construcció de l'espiritualitat, a partir dels rituals, els gestos, les disciplines, les accions i les pràctiques sistemàtiques en les quals el cos està implicat.
- El grup, com a sistema social, imposa als seus integrants un seguit de limitacions a l'hora d'utilitzar el cos. Aquestes limitacions segueixen els esquemes cognitius (ideològics) compartits pel grup, establint-se un *feedback* constant en cada *situació d'interacció*.
- La persona *in-corpora* aquests esquemes de pensament, a través de la pràctica, socialment emmarcada del ritual de la meditació. A través d'aquest marc, el grup exerceix el control, a través de la interiorització de l'*autocontrol*.

7. Bibliografia

- Álvaro, D. (2010). "Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies". *CEIC Papeles*, v. 52. [En línea]. Recuperat el 16 de novembre de 2010, de <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>.
- Andréu, J. (2002). "Las técnicas de análisis de contenido: Una revisión actualizada". (*Documento de trabajo S/2001/03*). Sevilla: Fundación CentRA.
- Andréu, J.; García-Nieto, A.; Pérez, A. (2007). *Evolución de la Teoría Fundamentada como técnica de análisis cualitativo*. Madrid: CSIC.
- Ardèvol, E.; Munilla, G. (Coords.). (2003). *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.
- Arias, M. M. (2000). "La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones". [En línea]. Recuperat el 16 de novembre de 2010, de <http://www.scribd.com/doc/7061189/Arias-MM-La-Triangulacion-Metodologica>.
- Arinó, A. (1997). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Barley, N. (1994). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (2009). *Ética posmoderna*. Madrid: Siglo XXI.
- Besant, A. (comentarios). (1990). *Bhagavad Gîtâ*. Barcelona: Humanitas, 1995.
- Bourdieu, P. (1980). "L'identité et la représentation. Elements pour un reflexion critiquesur l'idée de région". *Actes de la Recherche*, núm. 35, pp. 63-72.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo.
- Bowes, P. (1986). *Entre dos culturas. Dos visiones del mundo: arquitectónica y orgánica*. Varasani: Indica Books.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Coffey, A.; Atkinson, P. (2005). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

- De Ketele, J-M.; Roegiers, X. (1995). *Metodología para la recogida de información*. Madrid: La Muralla.
- Denzin, N. K. (1989). *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Denzin, N. K; Lincoln, Y. S. (Eds.). (2000). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Douglas, M. (1966). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Duch, Ll. (1997). *Antropología de la religión*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, Ll. (2010). *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta.
- Durkheim, E. (1963). *Sociologie et philosophie*. París: Puff.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo*. Barcelona: Bellaterra.
- Ferrándiz, F. (2004). *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gergen, K. J. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Gil, A. (1999). *Aproximación a una teoría de la afectividad*. [Tesis Doctoral], Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gil, A. (ed.). (2005). *Tecnologías sociales de la comunicación*. Barcelona: UOC.
- Glaser, B. G.; Strauss, A. (1999). *The discovery of grounded theory*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Goffman, E. (1967). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.

- Goffman, E. (1987). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Amorrortu.
- Goffman, E. (1993). *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu.
- Gracia, F. (2003). "Fuego. Las acciones, los rituales i la vida", a E. Ardèvol i G. Munilla (Coords.), *Antropología de la religión*, pp. 181-273. Barcelona: UOC.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de l'acció comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hammersley, M.; Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harré, R. (1984). "Social elements as mind". *British Journal of Medical Psychology*, 57, 2, 127-135.
- Harré, R. (1989a). "Emotion and social change". *American Journal of Sociology*, 95, 3, 807-809.
- Harré, R. (1989b). "Language and the science of psychology". *Journal of Social Behavior & Personality*, 4, 3, 165-188.
- Harré, R. (1997). "Are emotions significant in psychology only as motives?". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 27, 4, 503-505.
- Harré, R.; Stearns, P. N. (1995). *Discursive psychology in practice*. London: Sage Publications.
- Haviland, W. (1993). *Cultural Anthropology*. Vermont: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Horta, G. (2004). *Cos i revolució*. Barcelona: Edicions de 1984.
- Lapum, J. L. (2008). "The Performative Manifestation of a Research Identity: Storying the Journey Through Poetry". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9 (2), Art. 39. Recuperat el 15 d'octubre de 2010, de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewArticle/397>.
- Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (1998). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Luckmann, T.; Berger. P. L, (2004). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu.
- Mallart, Ll. (1992). *Sóc fill dels Evuzok*. Barcelona: La Campana, 2007.
- Martí, J. (2008). *La cultura del cos*. Barcelona: UOC.
- Mead, G. H. (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Melucci, A. (1985). "Identità e azione colletiva, a Varios, *Complessità sociale e identità*. Milán: Angeli, pp. 150-163.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Morris, B. (1995). "El proceso ritual", a B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, pp. 300-320. Barcelona: Paidós.
- Muhr, T.; Friese, S. (2004). "User's Manual for ATLAS.ti 5.0". Recuperat el 10 d'octubre de 2010, de <http://www.atlasti.com/downloads/atlman.pdf>.
- Muñoz, J. (2003). "Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS.ti". Recuperat el 10 d'octubre de 2010, de <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0101.pdf>.
- Parsons, T. (1979). "The Position of Identity in the general Theory of Action". C. Gordon i K. Gergen (eds.), *The self in Social Interaction*. New York: Willey, pp. 11-23.
- Pizzorno, A. (1983). "Identità e interesse". L. Sciolla, *Identità*. Turín: Rosenberg & Selier, pp. 139-154.
- Prat, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Pujal, M. (2007). "La identitat (el self)", a T. Ibáñez, *Introducció a la Psicologia Social*. Barcelona: UOC.
- Richardson, L. (2000). "Writing: A method of inquiry", a N. K. Denzin i Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Salazar, C. (2010). *Antropologia de les creences*. Barcelona: Fragmenta.
- Sciolla, L. (1983). *Identità*. Turín: Rosenberg & Selier.

- Strauss, A. L. (1996). *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, A. L.; Corbin, J. (1998). *Basic of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Taylor, S. J.; Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Tönnies, F. (1987), *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Touraine, A. (1984). *Le retour de l'Acteur*. Paris: Fayard.
- Turner, R. H. (1979). "The Self Conception in Social Interaction", a C. Gordon i K. Gergen (eds.), *The self in Social Interaction*. New York: Willey, pp. 93-106.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Turner, V. (2008). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Vallverdú, J. (2003). "El agente humano. La dimensión socioinstitucional de la religión", a E. Ardèvol i G. Munilla (coords.) *Antropología de la religión*, pp. 401-468. Barcelona: UOC.
- Vallverdú, J. (2008a). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: UOC.
- Vallverdú, J. (2008b). *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*. Tarragona: Publicacions URV.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Velasco, H. M. (1986). "Rituales e identidad. Dos teorías y algunas paradojas". *Revista de Occidente*, núm. 56, pp. 65-75
- Velasco, H. M. (2008). *Cuerpo y espacio. Símbolos, metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Editorial universitaria Ramón Areces.
- Velasco, H. M. (2009). *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Velasco, H. M.; Díaz, A. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.

8. Webgrafia

<http://adreampuppet.wordpress.com/2006/12/15/spanda-all-day-long/>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Sanskrit>

<http://es.wikilingue.com/pt/Samsara>

<http://es.wikilingue.com/pt/Vedanta>

<http://es.wikipedia.org/wiki/Avidya>

<http://video.google.com/videoplay?docid=4137181771215887374#>

http://wapedia.mobi/es/Vedanta_Advaita_Sesha

<http://www.bhagavad-gita.org/index-spanish.html>

http://www.coma-toes.com.au/index.php?_room=3&_subRoom=10%3CBR%3E

<http://www.espiritualidadprogresista.blogspot.com/2009/12/no-dualidad-segun-el-vedanta-advaita.html>

<http://www.relaxing-tranquility-moments.com/zen-meditation.html>

<http://www.vedantaadvaita.com/>

<http://www.vedantaadvaita.com/cms/es/quien-es-sesha>