



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

# **Truquen a la porta**

Un estudi sociològic sobre les transformacions  
contemporànies d'un monestir

**Tesi doctoral**

Anna Clot Garrell

Director: Joan Estruch i Gibert  
Co-directora: Mar Griera i Llonch

Doctorat en Sociologia  
Departament de Sociologia  
Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia  
Universitat Autònoma de Barcelona

Setembre 2016

*Dedicat al Pep Murtra,  
dedicat al Manel Clot.*

*Amb ells, de maneres diferents, vaig aprendre  
i vaig poder compartir la curiositat i la sensibilitat  
d'on neix tota mirada sociològica.*

La realització d'aquesta tesi doctoral ha comptat amb el suport i el finançament del Programa d'Investigació en Formació del Ministeri d'Economia i Competitivitat del Govern Espanyol (BES-2011-048205). Aquesta ajuda predoctoral s'emmarca en el projecte d'innovació i desenvolupament GEDIVER-IN: *La gestión de la diversidad religiosa en centros hospitalarios y penitenciarios en España* (CSO2010-21248) dirigit pel Dr. Joan Estruch i la Dra. Mar Griera i portat a terme en el grup de recerca ISOR, Universitat Autònoma de Barcelona.

# Taula de continguts

<b>Agraïments</b> .....	9
<b>Summary (versió anglesa per a la Menció Doctor Internacional)</b> .....	12
<b>1. Introducció</b> .....	25
<b>2. Els fonaments de la recerca</b> .....	29
2.1 Introducció.....	29
2.2 El plantejament de la recerca .....	29
2.2.1 L'elecció del tema: motivacions personals i rellevància sociològica .....	29
2.2.2 La definició dels interrogants de la recerca.....	32
2.2.3 Els objectius de la recerca.....	33
2.2.4 La hipòtesi de treball.....	34
2.3 Consideracions teòriques.....	35
2.3.1 L'herència de la sociologia clàssica.....	35
2.3.2 Sociologia i monaquisme: entre l'oblit, la continuïtat i la ruptura .....	48
2.4 Consideracions metodològiques.....	56
2.4.1 Una metodologia qualitativa: etnografia i perspectiva sociològica.....	56
2.4.2 Una estratègia d'estudi de cas: la rellevància d'allò local .....	56
2.4.3 Un disseny flexible: la recerca com a procés viu i reflexiu.....	58
2.4.4 Un anàlisi temàtica i narrativa basada en el mètode comparatiu.....	58
2.5 L'ètica de la recerca.....	59
<b>3. Les arrels històriques del monestir</b> .....	61
3.1 Introducció.....	61
3.2 Arrels etimològiques i històriques: el benedictisme femení.....	61
3.2.1 Unes arrels pregonas.....	61

3.2.2	El monacat cristià i el benedictisme .....	63
3.3	Resseguint les petjades fundacionals: la història del monestir .....	66
3.3.1	El bagatge de la fundació: un segle d'agitacions .....	67
3.3.2	La fundació: la Visita Apostòlica .....	70
3.3.3	La consolidació: el Concili Vaticà II.....	73
3.3.4	Els anhels de canvi: elecció d'una nova abadessa .....	75
3.4	Una base històrica i un mètode comparatiu .....	76
<b>4.</b>	<b>L'entrada al monestir .....</b>	<b>77</b>
4.1	Introducció.....	77
4.2	La 'crida': els relats vocacionals .....	77
4.2.1	El primer període abacial: entre la postguerra i el Concili Vaticà II .....	78
4.2.2	El segon període abacial: entrar a un monestir als anys noranta .....	80
4.3	L'entrada: els criteris d'admissió del monestir .....	84
4.3.1	El primer període abacial: les primeres constitucions .....	85
4.3.2	El segon període abacial: unes noves constitucions .....	87
4.4	Observacions finals: biografia, societat i institució .....	90
<b>5.</b>	<b>El procés d'iniciació a la vida monàstica.....</b>	<b>91</b>
5.1	Introducció.....	91
5.2	El noviciat: consideracions antropològiques i sociològiques .....	92
5.2.1	El noviciat com a ritu d'iniciació: una descripció de l'estructura.....	93
5.2.2	El noviciat com a procés de ressocialització: una mirada sociològica .....	94
5.3	El noviciat com a procés d'expropiació.....	95
5.3.1	La concepció del noviciat i la interpretació del vot d'obediència .....	95
5.3.2	La configuració del noviciat com a procés d'expropiació .....	96
5.4	El noviciat com a procés d'apropiació negociada.....	103
5.4.1	Una reinterpretació del vot d'obediència .....	104

5.4.2	La reconceptualització del noviciat.....	106
5.4.3	La reconfiguració del noviciat com a procés d'apropiació negociada.....	107
5.5	Observacions finals: una reconfiguració com a punt d'inflexió .....	115
<b>6.</b>	<b>Les relacions extracomunitàries.....</b>	<b>117</b>
6.1	Introducció.....	117
6.2	Pertànyer a la comunitat: una mirada sociològica a les fronteres.....	118
6.3	La institucionalització de les fronteres materials .....	119
6.3.1	Els fonaments d'unes fronteres nítides i impermeables.....	119
6.3.2	La materialització de les fronteres.....	121
6.3.3	La regulació de les fronteres: una pertinença total i tutelada .....	124
6.4	Les fronteres materials en qüestió.....	126
6.4.1	De divisions a separacions concordants: una nova mirada del món.....	126
6.4.2	Revisions de l'expressió i la regulació de les fronteres .....	127
6.4.3	Tímides redefinicions: unes noves constitucions .....	129
6.5	La institucionalització d'unes fronteres simbòliques .....	132
6.5.1	Una desnormativització de les fronteres .....	133
6.5.2	La simbolització de les fronteres: la subjectivització de la pertinença .....	136
6.6	Observacions finals: el sentit d'unes fronteres i les seves tensions.....	143
<b>7.</b>	<b>Les relacions intracomunitàries .....</b>	<b>147</b>
7.1	Introducció.....	147
7.2	Viure en comunitat: de l'utopia monàstica a la nostàlgia de la sociologia .....	147
7.3	La institucionalització de la comunitat disciplinar .....	149
7.3.1	L'obediència: submissió i autoritat tradicional.....	150
7.3.2	L'imperatiu igualitari com a fonament de la comunitat .....	151
7.4	L'ordre disciplinari comunitari en qüestió.....	155
7.5	L'emergència de la comunitat expressiva.....	158

7.5.1	L'obediència: llibertat i dimensió simbòlica de l'autoritat.....	160
7.5.2	La diversitat com a instrument de cohesió .....	162
7.6	Observacions finals: Un nou ordre comunitari i les seves tensions.....	168
<b>8.</b>	<b>La realitat quotidiana del monestir .....</b>	<b>172</b>
8.1	Introducció.....	172
8.2	La realitat quotidiana monàstica .....	173
8.3	La fundació i la consolidació de la comunitat.....	175
8.3.1	L'orar: el virtuosisme i la cristallització d'una religiositat tradicional.....	176
8.3.2	El treballar: el treball manual i l'especificitat femenina.....	178
8.4	Un punt d'inflexió: El Concili Vaticà II .....	181
8.4.1	L'orar: canvis en la litúrgia .....	181
8.4.2	El treballar: una reestructuració del treball artesanal.....	183
8.5	El canvi d'abadiat.....	185
8.5.1	L'orar: un nou mode de religiositat .....	186
8.5.2	El treballar: el treball intel·lectual .....	189
8.6	Observacions finals .....	195
<b>9.</b>	<b>La projecció del monestir .....</b>	<b>198</b>
9.1	Introducció.....	198
9.2	Els sentits de l'hospitalitat benedictina: una caracterització.....	199
9.3	La materialització de l'hospitalitat: la construcció de l'hostatgeria.....	200
9.3.1	La fundació del monestir: la impermeabilitat dels llandars .....	200
9.3.2	El Concili Vaticà II: la reconsideració dels llandars .....	201
9.3.3	El nou abadiat: la reestructuració dels llandars .....	203
9.4	La pràctica de l'hospitalitat avui: temes i expressions contemporànies .....	203
9.4.1	L'hostatgeria i la diversificació dels hostes.....	203
9.4.2	La dinamització: noves activitats i redefinicions de velles ofertes .....	207



9.5 Observacions finals: Una plausibilitat renovada .....	219
<b>10. Conclusions .....</b>	<b>221</b>
10.1 La discussió dels resultats principals .....	222
10.1.1 Destotalització.....	223
10.1.2 Retradicionalització.....	227
10.1.3 Espiritualització.....	229
10.2 La reconsideració de la hipòtesi de treball.....	233
10.3 Futures línies de recerca .....	234
<b>Conclusion (versió anglesa per a la Menció Doctor Internacional) .....</b>	<b>238</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>252</b>
<b>Annex metodològic .....</b>	<b>265</b>
1. Les etapes de l'experiència etnogràfica i els processos de recerca.....	265
1.1 La primera etapa: un punt de partida exploratori .....	265
1.2 La segona etapa: treball de camp intensiu .....	266
1.3 La tercera etapa: primera fase d'anàlisi i treball de camp complementari ...	267
1.4 La quarta etapa: segona fase d'anàlisi i escriptura.....	268
2. Detall del procés de la recollida de dades.....	269
2.1 Requadre amb el detall de les observacions participants .....	269
2.2 Requadres amb el detall de les entrevistes a la comunitat religiosa.....	270
2.3 Requadre amb el detall de les entrevistes als hostes .....	271

# Agraïments

*El camí, fatalment, ha d'ésser personal, únic, inventat de nou. Dels altres l'únic que es pot aprendre són les ganes de caminar.*

Guillem Simó

1978

Primer de tot vull agrair la direcció del Joan Estruch i la co-direcció de la Mar Griera. En molt bona part el per què d'aquesta tesi doctoral respon a la possibilitat "d'iniciar-me" amb ells en aquest art i ofici que és la sociologia humanística així com d'aprendre a exercir aquesta mirada particular vers el món. A un nivell més "pràctic" del que representa una recerca d'aquestes característiques, els vull agrair també a tots dos la seva confiança, el seu suport pacient i la seva generositat acompanyant-me en tot moment en aquest camí singular tot compartint la passió sociològica que es troba en el rerefons d'aquest treball.

En segon lloc, un agraïment a la comunitat de Sant Benet de Montserrat, especialment a l'abadessa emèrita Montserrat Viñas que ara fa cinc anys es va avenir amb tota la comunitat a obrir les portes del monestir per dur a terme el treball empíric d'aquesta recerca. Amb una immensa generositat m'han acollit i m'han apropat la complexitat de la realitat monàstica. Moltes gràcies a cadascuna de les monges que s'han avingut a dedicar unes hores a conversar sobre la seva experiència de vida en el monestir. A la Conxita per fer-me conèixer la seva magnífica tesina que documenta un episodi històric inèdit del monaquisme català. Així mateix, a l'arxiu del monestir i a la Coloma, per ajudar-me en la part de la cerca documental que encara ha fet més evident la riquesa del món monàstic al llarg dels segles. Finalment, a cadascun i cadascuna dels hostes amb qui he compartit converses, vivències i algunes caminades.

En tercer lloc, el meu agraïment a l'ISOR. El grup de recerca on he treballat i he col·laborat aquests anys de la tesi i gràcies al qual vaig obtenir el finançament a través del projecte I+D "GEDIVER-IN" per dur a terme aquesta recerca. He après molt a nivell personal i professional amb tots ells i elles, tant amb els qui són a prop com els qui en formen part més des de la distància. Gràcies a cadascun i cadascuna de vosaltres,

especialment a l'Avi, a la Clara, a l'Esther, a la Gloria, a la Julia, a la Maria, a la Marta, a la Meritxell, al Rafael i al Salvador amb qui de diferents maneres i en diferents moments he discutit i he compartit la tesi. Les vostres observacions, comentaris i reflexions han estat importants en el procés així com el vostre encoratjament. Gràcies també de manera especial a la Heide, que m'ha obert les portes de casa seva i m'ha acollit pacientment per les tutories "a domicili" amb el Joan Estruch d'aquests darrers anys. I els companys de doctorat l'Albert i especialment a la Claudia, per compartir les alegries i els neguits d'aquesta etapa.

En quart lloc, també vull donar les gràcies al Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona; a l'equip de secretaria del Departament, a l'Àngela, l'Elisabet i la Mònica que en molts moments han estat un suport humà més enllà del purament administratiu, i a l'equip sempre tan amable de suport logístic. També a aquelles i aquells membres del Departament a qui he donat suport a la docència a diferents assignatures, aquesta part docent del doctorat ha enriquit la tesi i a mi personalment. Així mateix, voldria destacar les jornades i els seminaris amb el GREMHER, la coneixença i els encontres amb els antropòlegs i les antropòlogues de l'UB ha estat molt enriquidora per a aquesta recerca.

En cinquè lloc, vull donar les gràcies al Dr Andrew Dawson, director de la meva tesina de màster, que em va donar la possibilitat de retornar a la Lancaster University i gaudir novament de la seva magnífica supervisió en les etapes inicials de la tesi durant l'estada de recerca al PPR Departament. També a la Dr Deirdre Meintel (Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal) i a la Dr Irene Becci (Chaire d'Émergences religieuses et nouvelles spiritualités, Institut de sciences sociales des religions contemporaines, Université de Lausanne), que em van obrir les portes dels seus centres de recerca i em van acollir esplèndidament en les dues darreres estades breus d'investigació. També a les persones que m'han aixoplugat i que han esdevingut amistats importants al llarg de les estades: Cron, Mariona, Veronika, Iolanda i Isabelle.

En sisè lloc, un gràcies immens a la família extensa (àvies, tiets, tietes, cosines, cosins) però molt, molt i molt especialment al petit nucli familiar, a la meva mare, al meu pare i a la meva germana pel seu suport pacient, total i incondicional en tot moment. Sense vosaltres tres, certament, aquest treball tampoc hagués arribat a port.

Finalment, un agraïment als amics i a les amigues de Granollers, Catalunya, Mallorca i d'arreu, que en aquest anar i venir d'aquests anys hi han estat presents. Especialment, a l'Anne, l'Anna R., la Blanca, la Carolina, la Carla, la Clara, la Marina i la Míriam que de maneres diferents m'han fet costat aquests anys. També, a la comunitat de sociòlegs i politòlegs del pal de pluja pel caliu de les seves trobades. A la Mar B., que m'ha acompanyat anant teixint el sentit de tot plegat els darrers anys. I al Joan C. que ha estat partícip d'una manera molt especial d'aquesta aventura.

# Summary

## (versió anglesa per a la Menció Doctor Internacional)

### 1. The topic

This thesis, *Knocking on the monastery door: A sociological study of contemporary transformations in a monastery*, is an in-depth sociological study of the present transformations in a Benedictine monastery of women that have resulted from the admission of a new profile of postulants in the mid-nineties, who have become the generational renewal of the community. Departing from this conjuncture, the thesis analyses the processes by which this monastery has not only been able to attract but more importantly to keep this new generation of nuns from countering the ageing trend of other traditional monasteries. In this respect, the analysis explores the factual and experiential implications that this new generation of the called, who embodied the typical traits of late-modern projects of the self (Woodhead, 2008), have had in the modification of traditional principles and practices of monastic life, as well as in the transformations in the public projection of the monastery.

Attention is also paid to the associations and tensions between the transformations in this particular monastery and the broader processes and socio-cultural dynamics constitutive of Western late-modern societies (Dawson, 2013). In this regard, this study is framed by one of the central research problems in the sociology of religion: the processes of the transformation and accommodation of religious institutions in a context where the 'plausibility structures' of such traditional and institutional forms of religion have been undermined (Berger, 1967; Estruch, 2015; Hervieu-Léger, 2009). The research thus examines the processes by which the monastery transforms and relates to the contemporary social and religious scene by actively refracting rather than passively reflecting its distinct characteristics. From the detailed analysis of an under-researched religious reality, therefore, the broad changes deriving from processes of secularisation, pluralisation, and individualisation are addressed.

## 2. The rationale

The decision to focus the study on a particular Benedictine monastery of women in Catalonia responds to the mixture of personal and sociological curiosity that usually drives the beginning of a research project. My first experience of the monastery came in spring 2012, after my master's studies and at the very beginning of my doctorate. I had decided to continue my PhD by examining the emergent religious reality beyond organised religion that I had explored in my master's dissertation – on the novel forms of religiosity in Catalonia through the study of an international yoga organisation<sup>1</sup> – when by chance I came across the area of monasticism. I was in the exploratory stage of my research, doing some fieldwork in order to find the centre of my project empirically and to examine my initial theoretical framework critically, when, while discussing my initial ideas with my supervisors, one of them told me about a remarkable monastic community that had recently experienced noteworthy transformations and unpredicted vitality. Following my sociological curiosity, I thus went to explore and visit this monastery for the first time. Nestled in one of the most iconic mountains in Catalonia, the monastery was also quite well known thanks to one of the young nuns in this community, Teresa Forcades, who had become famous after her public appearances denouncing pharmaceutical companies. Also embracing feminist stances, at that time she broke some of the stereotypes, prejudices, and imaginaries that traditionally surrounded monasticism due to Catholicism's historical religious monopoly in Catalonia and the role that nuns traditionally represented in this public religious hegemony.

Beyond the figure of Teresa Forcades, who appealed to a significant portion of the public that was distanced from Catholicism, the unexpected encounter with monastic reality during this exploratory phase in the guest quarters of the monastery called into question my initial schemas for the research. First of all, I realised how she had emerged from a particular community that had made her public appearance as such possible and, in this regard, the intergenerational character of the community drew my attention. She was part of a group of young professed nuns in their thirties and forties who have run counter to the ageing trend of contemporary female monastic communities in Catalonia. These young nuns admitted in the mid-nineties wear trousers under their black habits while attending the Liturgy of the Hours. Breaking

---

<sup>1</sup>Clot-Garrell, Anna. 2011. *Exploring novel religious expressions in Catalunya. A case study in Barcelona*. Unpublished master dissertation, Lancaster University, United Kingdom.

with the traditional domestic and enclosed character of monastic life, some of them have pursued doctoral studies, social initiatives, and other intellectual and artistic activities. Similarly, some of them were in a sense the promoters of new activities organised in the guest quarters, which included, apart from traditional prayers and retreats, courses on therapeutic techniques, theological workshops from an existential perspective, contemplative walks, or contemplative weekends on Sufism, mysticism, or Buddhism.

Second, I was also taken aback by how the apparently harmonious life of nuns contrasted with the dynamism of the guest quarters. The vibrancy of the areas for guests from the general public, of diverse religious and spiritual backgrounds and motivations, staying in the monastery stood in sharp relief to the emptiness of most the traditional churches. I was amazed to discover how a traditional and institutional Catholic religious context such as the monastic one was also a place for new spiritual quests and forms of religiosity. In my first short stay, I had time to begin to grasp the complexity of individual religious practices and narrated experiences that went beyond the 'regular practitioner' (Hervieu-Léger, 1999), as well as the various and creative ways through which people relate to Catholic tradition and monastic heritage that broke the coherence of the 'official religion' by which sociologists sometimes approach organised religion (McGuire, 2008).

Overall, I was fascinated by this chance encounter with monasticism. As Martyn Hammersley and Paul Atkinson note, 'sometimes the setting itself comes first – an opportunity arises to investigate an interesting situation or group of people; and foreshadowed problems spring from the nature of the setting' (2007: 28). This is true of this research as the initial curiosity piqued by the exceptionality of the monastery has become the object of study, in the vein of one of the quintessential concerns of the sociology of religion: the crisis of institutional religion (Estruch, 2015). However, while this crisis has been approached mainly through the flourishing religiosities beyond organised religion or the diminishing numbers in congregational and parochial settings, this research focuses on a monasticism that seems to offer new empirical insights and nuances in this discussion, based on the evidence of the monastery studied and other recent research that has noted how monasticism is currently experiencing a period of innovations and unexpected popularity (Jonveaux et al., 2014).

### 3. The research questions

Taking the contemporary literature on monasticism and the metamorphosis of religion thesis (Beckford, 2003; Estruch, 1981) as its points of departure, this research examines the contemporary transformations in this Benedictine monastery of women in the Catalan region by asking how a traditional, collective, and highly institutionalised religious institution such as a monastery transforms and relates to a contemporary social and religious landscape that has undermined its 'plausibility structures' (Berger, 1967; Hervieu-Léger, 2009).

In order to empirically determine and theoretically address the defined research problem, specific groups of research questions have been defined:

The first group of specific research questions is descriptive in nature so as to examine the particularity of the case and the internal transformations in the monastery: 'What are the main changes identified in the monastery?'; 'When did these changes take place?'; 'Who are the carriers of these changes?'; 'How were these changes justified?'; 'How were these changes brought about?'; 'What are the results and the consequences of these changes?'; 'What has been maintained?'; and lastly, 'How have these continuities, if any, been justified?'.<sup>2</sup>

The second group of specific research questions is comparative in order to determine the relationships between the transformations observed in the monastery and other monasteries by using secondary data (that is, recent empirical work on Catholic monasticism)<sup>2</sup>: 'What changes identified can be seen in other contemporary Catholic monasteries?'; and 'To what extent are these changes different from and/or similar to those observable and experienced in other contemporary Catholic monasteries?'.<sup>2</sup>

The third group of specific research questions are those with a more analytical focus that aim to explore the interface between religion and society through this particular case: 'In what ways are the changes identified and experienced in the monastery related to the contemporary socio-cultural dynamics and processes that are fundamental to Western late-modern societies?'; and 'How do these changes specifically relate to transformations in religious institutions and traditional forms of religion?'.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>As subsequently indicated in the section on the structure and main contents, the publications on empirical research in contemporary monasticism used as secondary data are reviewed in the first part of the thesis.



## **4. The aims**

The aim of this research is twofold:

The first objective is to analyse, at both the micro- and meso-level, the transformations by which the monastic institution has conserved its plausibility for the new generation of nuns who were admitted in the mid-nineties, and for the public who currently visit the guest quarters. The research, therefore, seeks to examine the factual and experiential implications of the changes in relation to the internal logics of the institution and its public projection by considering the relationships between individual biographies, the institution, and the historical context (Berger and Luckmann, 1966; Mills, 1959).

The second objective is a macro-interpretation and discussion of the transformations in the monastery. That is, the study aims to cover both: 1) What late-modern dynamics and processes inform the contemporary changes in the monastery; and 2) What these changes in a particular monastic context say about society in general and the religious landscape in particular. Three interrelated themes have centred the attention and the sociological reflection in this regard: a) the ways of comprehending individuality and their implications for the articulation and understanding of community and authority; b) the role of tradition; c) the relationships between traditional religion and new forms of religiosity.

## **5. The working hypothesis**

Proceeding from sources on the late-modern processes and dynamics that undermine religious institutions and traditional forms of religion, the working hypothesis for dealing with the exceptionality of the monastery selected as a case study has been formulated as follows: the monastery is an exception to the general trend of contemporary female monastic communities in Catalonia because it has been transformed over the last two decades through progressively accommodating and modifying its traditional principles and practices in accordance with Western late-modern socio-cultural dynamics and processes by introducing and institutionalising novel ones. Nonetheless, these changes have been framed, legitimised, and adjusted in continuity with the tradition that the monastery represents.

## 6. Methodology

This study has adopted a qualitative methodology based on an ethnographic approach, due to the scarcity of previous empirical research on this topic, as well as the sociological perspective that interprets social reality from the point of view of the actors involved (Berger, 1963; Cardús, 2005; Estruch, 1997).

The strategy selected for the research was that of a case study. Practical considerations, possibilities of access in the field, and the resources available for conducting the study all played a role in this selection, but the deciding factor was the 'marginality' of the case, as understood from a sociological point of view: that is, conceiving of the singularity of the monastery as an expression that condenses and manifests phenomena considered as central (Léger and Hervieu, 1973). In this regard, the representation of the case and the generalisation of the results have been understood from a qualitative stance that considers that each particular aspect should be informed by the comprehension of broad processes and dynamics (Coffey and Atkinson, 2005; Hammersley and Atkinson, 2007). Consequently, the representation of the case emerges from its relevance in reading the generic and the global through the lenses of the local and the individual, while the generalisation of the results is understood in terms of theorisation through using data to think sociologically (Bourdieu and Wacquant, 1994).

According to the creative and at the same time disciplined interaction with data that this type of methodological strategy requires, I have adopted a flexible and emergent design. Firstly, the flexibility of the design has been expressed in the combination of different theoretical approaches and different methods for the empirical collection of data. During the fieldwork (2012–2015), I conducted seventeen in-depth interviews with nuns from different generations – their ages ranging from the thirties to late eighties – in addition to carrying out participant observations of various monastery activities open to the public and consulting the monastery's archives. Secondly, the 'iterative strategy' has reflected the emergent and reflexive character of the research design (Bryman, 2008). This process of a feedback loop between data and theory has been systematically recorded in the elaboration of a 'research memorandum' that has facilitated the rigorous revision and maturation of the research plan (Hammersley and Atkinson, 2007). The fieldwork and analysis, therefore, have been an interrelated process through which the study has developed. I have also used the tools from

grounded theory, particularly the 'open coding' strategy, so as to systematise the data collected and construct the analytical descriptions of the monastery transformations that have determined the structure of the main chapters of the thesis. Nonetheless, the iterative strategy has constantly been employed in an attempt to critically interpret these categories within the theoretical framework, leading to the inclusion of new and more adequate insights for the analysis and comprehension of the case.

Finally, I would like to conclude these methodological considerations by accounting for the ethical issues of the research. The project has met the standards of the ethics committee of the Universitat Autònoma de Barcelona. The research was also presented to the abbess of the monastery under study and her approval enabled the work, which was performed exclusively and strictly for academic purposes, to be completed. During the development of the research, I informed my interviewees of the research aims and obtained their informed consent to freely collaborate in this study. Throughout the research process, I have protected the confidentiality of my informants and guaranteed their anonymity in the presentation of the results.

## **7. Structure of the thesis and its main contents**

The thesis is divided in three parts and ten chapters, including the introduction and the conclusion. In this section I will present an overview of the structure and main contents.

### **Part I: The research framework and contextualisation of the case study**

The first two chapters form the theoretical and methodological framework of the dissertation, and the historical contextualisation and characterisation of the case:

#### **Chapter 1**

##### ***The research foundations: theoretical and methodological considerations***

The first chapter is a detailed account of the theoretical and methodological foundations of the research. It presents the main research decisions and aims to inform the reader of the assumptions behind the research process, thus ensuring the possibility for further revisions and discussions of the research findings.

First, it presents the research plan and design, which have already been presented, in this summary in English: the rationale for the selection of the topic, the definition of the research questions, the objectives, and the formulation of the hypothesis.

Second, the chapter includes a literature review of the relevant contributions in the sociology of religion that frame the research problem and establish the theoretical basis of the hypothesis. The first section addresses the debate on secularisation and pluralisation, which leads in to the metamorphosis thesis adopted in this study as the means for approaching the transformations in the monastery as a traditional and institutional form of religion. The works of Peter L. Berger (1967), Thomas Luckmann (1990, 1967) and Joan Estruch (2015, 1996, 1981), which contextualise the debate in the Catalan setting, serve as references for a discussion of the implications of the demonopolisation process for traditional religious institutions. Additionally, the novel deregulated religious market where new religiosities beyond organised religion are gaining individual and social significance in Catalonia, as elsewhere (Aupers and Houtman, 2006; Becci and Knobel, 2014; Dawson, 2007; Griera, 2014; Knoblauch, 2008; Prat, 2012), is reviewed. The second section focuses on the debate on individualisation that marks contemporary reflections on religious phenomena (Hervieu-Léger, 1999). The characteristics of a subjectivised religious form are identified beyond and within organised religion (Berger, 1967; Luckmann, 1990, 1967), and also discussed in relation to the debate on 'spirituality' (Fedele and Knibbe, 2012; Flanagan and Jupp, 2009), as it indicates a change in the ways people relate to and participate in religious institutions and express religiosity. The third section focuses specifically on Catholicism. It looks at the relevant contributions on the consequences, responses, and transformations in Catholicism due to the aforementioned processes of secularisation, pluralisation, and individualisation (Casanova, 1994; Estruch, 2015, 1972; Fedele, 2013; Hervieu-Léger, 2008, 2003; Mardones, 2006; Versteeg, 2009; Woodhead, 2012). The last section frames the thesis within the sociology of monasticism through a literature review of the main contributions in this field. I move from an account of classical approaches in the social sciences (Cosser, 1978; Gennep, 1909; Goffman, 1961; Turner, 1969; Weber, 1904-1905) to then focus on how the debates in the sociology of religion have shaped the study of monasticism. I argue how considerations of monasticism have been intimately related to theories of secularisation (Dalpiaz, 2013; Ebaugh, 1993, 1997; Santy, 1969; Stark and Finke, 2000) while also taking into account Jean Séguy's historical

perspective (1971). I conclude by reviewing recent contributions that have gone beyond numbers and examined the relations, adaptations, tensions, and paradoxical dynamics of the monastic institution, which is apparently in contradiction with the processes and socio-cultural dynamics that are fundamental to Western late-modern societies (Collet, 2013; Estruch, 1995; Filoramo and Giorda, 2015; Jonveaux and Palmisano, 2016; Jonveaux et al., 2014; Prat, 1990; Vilariño, 2004). In the discussion of these works I frame my research and examine both the adaptive and creative dimensions of the monastery's changes in relation to this late-modern context.

Finally, the third section of the chapter presents the methodology already noted in this summary. I also conclude with a brief consideration of the aforementioned issues concerning the ethics of the research.

## **Chapter 2**

### ***The historical roots of the monastery: a contextualisation of the case***

The focus of the thesis on contemporary dynamics requires a deep appreciation of the historical formation and development of the Benedictine tradition. Accordingly, the aim of this chapter is to characterise the subject of the case study as Benedictine and contextualise it through the use of historical data. On the one hand, it reflects on the roots that define the monastery as Benedictine. On the other, it traces the evolution of the case in relation to the history of Benedictine monasteries for women in Catalonia by considering its different political, social, religious, and ecclesial contexts.

### **Part II: Analytical description of the findings**

The subsequent six chapters constitute the body of the thesis. They present the analytical descriptions of the results of the research through data from participant observations, in-depth interviews, and historical documentation from the monastery's archives, which have all provided a window onto the objective and subjective dimensions of such transformations.

The research has examined six central and distinctive aspects of monastic life and their transformations: a) the vocational narratives and admissions policy of the monastery; b) the novitiate; c) the cloister and relationships with society; d) the articulation of the community and the abbess' authority; e) the *ora et labora* that structures time and the daily routine of the monastery; f) the hospitality and public projection of the monastery. Each aspect has been selected for its relevance as a means

of empirically approaching the contemporary transformations in the monastery at the micro- and meso- levels, and of theoretically addressing different issues related to this institutional change. Examples are new conceptions of individuality and community, redefinitions of authority and the emergence of inward social forms of control, reconfigurations of tradition, the intersections between monastic religiosity and holistic spirituality, and the outward projection of the monastery.

Every chapter, therefore, deals with the transformations of one of these six monastic aspects, which are approached sociologically through a systematic comparison of two separate periods from the monastery's history: 1) the foundation of the monastery in the mid-fifties after the Spanish Civil War and the impact of the Second Vatican Council under the first abbess within the religious context of a Catholic monopoly; and 2) the era under a new abbess in the mid-nineties and the entry of a new generation of nuns within the context of the consolidation of the secularisation and pluralisation processes in Catalonia.

### **Chapter 3**

#### ***Entering the monastery: reconfigurations of the vocational paths***

This chapter analytically describes the changing profiles of postulants over the last two decades and the related transformations in the admissions policy of the monastery with the aim of validating vocations. It shows how, in contrast to previous generations, the narratives of a new generation of nuns who have entered the monastery since the mid-nineties reflect processes of secularisation, pluralisation, and individualisation. Accordingly, it demonstrates that the monastery has maintained yet adjusted the admissions policy in order to make the acceptance of this new profile of postulants feasible. The traditional fixed norms that formed the criteria of selection and validation of the individual vocations have seen a shift in emphasis toward the reflexive and individualised narratives of candidates so as to institutionally authenticate their vocation, in tune with late-modern dynamics.

### **Chapter 4**

#### ***The monastic initiation: from expropriation to negotiated appropriation***

This chapter focuses on the novitiate from a sociological perspective as a process of re-socialisation through which the monastic institutional order is transmitted. It argues that the traditional structure and phases of the novitiate (postulancy, novitiate and

junioriate) have been maintained but its legitimation and some of its core practices have been modified in order to accommodate the aforementioned new profile of nuns. Also examined is how recent reinterpretations of the vow of obedience have changed what is involved in becoming a nun, as well as what it means. By way of the institutional creative absorption of late-modern conceptions of the individual, the main argument is that the novitiate has shifted from a 'process of expropriation' (Goffman, 1961) to one of 'negotiated appropriation', where the traditional model, which was based almost entirely on the subordination of novices to the institution, has found more balance in one where novices are allowed to accommodate their civil particularities with the construction of particular monastic identities. However, also discussed is that, while these ideological and practical reconfigurations of the novitiate affirm the individuality of novices and enhance their autonomy in the process of monastic re-socialisation, they have also led to new institutional imperatives for successfully becoming a professed nun.

## **Chapter 5**

### ***Extra-community relations: from physical to symbolic frontiers***

This chapter deals with one of the aspects that traditionally characterised living in a monastery of women: the cloister. It approaches the cloister and the monastic *fuga mundi* from a sociological consideration of frontiers as lines that spatially divide the sacred world of the monastery from the profane one of secular life, and as limits that identify community and regulate the relationship with foreigners (Douglas, 1970; Durkheim, 2001; Estruch, 1995; Zerubavel, 2002). It argues that, according to the institutional reconceptualisation and valorisation of the individual already mentioned, frontiers have been maintained as a distinctive element that define community, yet whose expression, permeability, and regulation in symbolic terms (Cohen, 1985) have been redefined and reconfigured. In this regard, the chapter analytically describes how the traditional visible and prescriptive frontiers that characterised the monastery as a 'total institution' (Goffman, 1961) have gradually been deinstitutionalised and reinstitutionalised through enhancing their symbolic character and placing the emphasis on the nuns rather than on the tutelary role of the institution.

## **Chapter 6**

### ***Intra-community relations: from a disciplinary to an expressive community***

This chapter focuses on the community and authority, key aspects that structure social relations in the monastery. Commencing with sociological insights on community and collective forms of religious association in late modernity (Ammerman, 1997; Blackshaw, 2010; Dawson, 2013; Delanty, 2003; Flory and Miller, 2008; Giddens, 1991; Hervieu-Léger, 2001; Kühle, 2014; Bauman, 2001), this chapter reviews and discusses the emergence of an 'expressive model of community', which takes the place of the traditionally disciplinary one. It argues that the form of the abbess' authority has been modified and the established modes of nuns' participation in community life have been recalibrated according to late-modern conceptions of individuality. On the basis of an observed redefinition of the vow of obedience in terms of freedom, the chapter shows how the figure of authority has been maintained yet resignified in symbolic terms (Estruch, 1995). Likewise, how communitarian relationships have become more discursive and expressive by entailing an attention to the body and emotions, which were traditionally neglected (Delanty, 2003; Lichterman, 1996), is demonstrated. At the same time, they have also become more demanding since they involve the individual and reflexive commitment of each nun for the cohesion of the community.

## **Chapter 7**

### ***Daily monastic life: changes in the structure of time, religiosity and work***

This chapter considers the well-known Benedictine formula, *ora et labora*. In a similar vein to previous chapters, the main argument is that the aforementioned institutional conception of the individual has also led to a resignification and reorganisation of the activity that configures the daily life in the monastery and the economic subsistence of the community. On the one hand, the chapter shows the importance that individual responsibility has gained as opposed to prescriptive norms and institutional commandments in the management of time. On the other, it provides evidence of and examines a twofold process of the intellectualisation and subjectivisation of religiosity as a result of the new role of the theological training in the monastery, especially for young generations. This process has had implications for the material subsistence of the community. In this regard, the chapter demonstrates the increasing centrality of intellectual and individual forms of work, in contrast with traditional manual and



collective forms. Additionally, the emergence of new discourse on individual wellbeing with regards to individual needs and poverty, in line with late-modern commoditised understandings (Dawson, 2013; Sointu, 2006), is discussed.

## **Chapter 8**

### ***The public projection of the monastery: transformations in the practice of hospitality***

This final chapter examines the implications of the internal transformations in the monastery for its outward projection. It aims to gain insight into how the monastery has repositioned itself in a plural religious and spiritual market in order to conserve its plausibility for the population. For this reason, the chapter examines transformations in the practice of hospitality and focuses on the thresholds of the monastery: the guest quarters, the traditional point of contact and relationship between the community and society (Irvine, 2010). In the way in which the current practice of hospitality has been refashioned, the chapter shows how nuns have creatively appropriated the motifs of holistic subjectivised religiosity yet framed it in continuity with the monastic tradition. In this regard, it argues how, through the practice of hospitality, the monastery has redefined its role in society as a translator of religious realities and its situation as a mediator between organised religion and holistic spirituality. The chapter addresses the historical materialisation of hospitality and analytically describes it as it is practised by nuns and guests today. It analyses both the diversification of guests' motivations and practices, as well as the themes of the varied activities offered by the community. It concludes by stating how the current transformations of hospitality have enabled the monastery to redefine its public projection by attracting a new public while conserving its plausibility for Catholic guests.

### **Part III: Discussion of the results and concluding remarks**

In the conclusion, I return to the research question and review the hypothesis by engaging in a sociological discussion of the results as a whole while also covering the study's limitations and contributions, including possibilities for further research. The English version of the conclusion can be found at the end of the thesis.

# 1. Introducció

*Ce qui apparaît le plus « en marge » manifeste en clair l'enjeu de phénomènes sociaux considérés comme plus « centraux ».*

D. Léger i B. Hervieu

1983

Quan l'any 2011 vaig començar l'aventura del doctorat, la idea d'una tesi sobre el fenomen religiós no semblava gens descabellada. En el transcurs de les darreres dècades l'interès per la religió ha guanyat pes acadèmic, atenció política i consideració mediàtica (Estruch i Griera, 2007). La pluralitat de les formes i expressions de religiositat, tot i venir de lluny (Griera, 2012), s'ha intensificat i s'ha fet cada cop més visible a casa nostra i arreu del que podríem anomenar el món occidental. Fenòmens com l'integrisme islàmic, jueu o cristià així com el creixent interès per les religions i les filosofies orientals són exemples nogensmenys significatius d'aquest ressorgiment del fet religiós sota diferents formes i expressions. Sembla, doncs, que l'herència de la tradició moderna i il·lustrada no ha ofegat els anhels de transcendència i, com ha assenyalat el sociòleg Peter L. Berger (1999, 1994), el món és avui tant o més religiós que sempre. I, és més, malgrat l'excepció europea, semblaria que, com escrivia el filòsof Eugenio Trías (2015), des de finals de la Guerra Freda el registre religiós ha anat gradualment erigint-se com a lloc d'articulació i alhora d'emergència de les conviccions però també dels conflictes. La religió, per tant, es presenta com un dels temes rellevants després de dècades ja llunyanes del mite d'un aparent declivi irreversible sota les ombres del monopoli religiós del catolicisme (Estruch, 1981).

L'any 2011, per consegüent, embrancar-se a fer una investigació sobre religió podia generar una certa expectació. Ràpidament, però, aquestes expectatives inicials es trencaven en comunicar que la tesi girava a l'entorn de l'estudi de les transformacions d'un fenomen talment petit i aparentment insignificant com el d'un monestir i, per ser més precisos, d'un monestir catòlic de monges. Hagués estat interessant capturar les cares d'estupefacció d'alguns i d'algunes al llarg d'aquests cinc anys. Més enllà de l'anècdota, però, certament la resposta de molts dels meus interlocutors és significativa. Tots i els imaginaris romàntics entorn de monestirs situats a paisatges

llunyans i sumptuosos, el món catòlic –i específicament monàstic– és potser una de les realitats menys cridaneres d'aquest paisatge religiós eclèctic i dinàmic que es dedica a examinar la sociologia de la religió avui. Malgrat l'atenció mediàtica del nou Papa Francesc i les espurnes de certes esglésies carismàtiques catòliques i grups neo-ortodoxos que assalten els carrers de ciutats com Madrid o París contra l'avortament i el matrimoni homosexual reclamant la presència pública de l'Església, el paisatge catòlic és aparentment i a primer cop de vista poc exòtic i encoratjador. I és que mentre les societats del segle XXI bullen religiosament i espiritualment arreu del planeta i a Catalunya mateix com ha il·lustrat el mapa de les religions (Estruch et al., 2004) o l'inventari dels “nous imaginaris culturals” (Prat et al., 2012), les esglésies històriques com la catòlica veuen buidar i envellir les seves files o decreïxer les vocacions religioses (Jonveaux, 2015). Una realitat significativa que no deixa d'indicar i de reflectir com els modes de religiositat tradicional han entrat en crisi i han canviat radicalment les darreres dècades. El declivi de la religiositat eclesial i la disminució progressiva de la participació als cultes i als rituals de la institució eclesiàstica són, doncs, un fet característic de la societat catalana i de l'Europa occidental d'avui malgrat certes diferències entre països (Berger, 1969; Davie, 2000; Estruch, 2015; Henkel i Knippenberg, 2005).

Per què, doncs, investigar quatre gats mal comptats en un escenari religiós i espiritual trepidant? La gràcia –i a moments la desgràcia– de la mirada sociològica que ha motivat aquesta tesi doctoral és la de precisament embrancar-se a no només descobrir allò ja conegut des d'una nova mirada per desvetllar-ne la seva complexitat (Berger, 1963; Estruch, 1997), sinó en precisament estudiar aquells fenòmens aparentment minúsculs i banals com a expressions que condensen i manifesten per la seva pròpia marginalitat sociològicament entesa qüestions centrals del nostre temps (Léger i Hervieu, 1983). Què passa, doncs, en un monestir avui, una institució aparentment tancada i arcaica? Manllevant per uns moments el terme de Claudio Magris (1999), aquesta tesi s'endinsa a estudiar el “microcosmos” monàstic. Concretament, pren l'anàlisi de les seves transformacions com a objecte d'una recerca científica per a l'estudi de les metamorfosis i complexitats del fenomen religiós contemporani.

Aquesta atenció a la realitat monàstica, però, no és quelcom excepcional i s'emmarca en una línia d'estudi emergent en la disciplina de la sociologia de la religió. Una novetat que evidencia, d'altra banda, una omissió històrica poc justificada donat el pes del monaquisme a Occident. En aquest interès recent, són diverses les publicacions

que han assenyalat a partir de l'evidència empírica una vitalitat significativa dels monestirs més enllà de l'envelliment de les comunitats i la pèrdua de les vocacions (Filoramo i Giorda, 2015; Jonveaux i Palmisano, 2016; Jonveaux et al., 2014). Per exemple, han mostrat la creixent popularitat de les hostatgeries amb un públic divers i amb motivacions tant diferents com de tipus espiritual, terapèutic o cultural. Constatant l'exotisme que susciten els monestirs, també hi ha treballs que han destacat el nogensmenys significatiu auge del que Isabelle Jonveaux (2011) anomena "l'economia de la patrimonialització monàstica", amb l'augment de l'interès turístic pels monestirs, com ho mostra la nombrosa oferta de visites guiades o rutes. Així mateix, han posat de relleu el carisma dels productes monàstics que van des de les conegudes cerveses belgues, el formatge o els dolços a l'artesanía i als productes relacionats amb la salut. Aquests exemples aparentment trivials i sovint tan "normals" que quasi passen desapercebuts, apunten a reconfiguracions significatives tant de les lògiques internes de la pròpia institució com dels nous llocs que semblen ocupar els monestirs en l'escenari contemporani marcat precisament per la pèrdua de credibilitat de les institucions religioses tradicionals. I en aquest sentit l'estudi del context monàstic esdevé rellevant ja que permet des d'una realitat religiosa singular, com es mirarà de denotar en el transcurs d'aquest treball, copsar els matisos d'aquesta crisi que sovint massa acotada a l'àmbit parroquial i a plantejaments estadístics ha esberlat l'horitzó del seu estudi que entronca amb un dels problemes per excel·lència de la sociologia clàssica: l'estudi de les transformacions de les formes tradicionals de religiositat en el transcurs de l'adveniment de la modernitat (Berger i Berger, 1972).

La present tesi se centra en l'estudi sociològic de les transformacions d'un monestir femení benedictí en els anys que transcorren entre 1952 i 2015. D'ençà de la fundació d'aquesta comunitat als inicis dels anys cinquanta, com recull el mateix títol, han trucat a les portes del monestir tota mena de canvis: des de canvis eclesials com el Concili Vaticà II a socials, econòmics, culturals o religiosos com la desmonopolització de l'Església catòlica. També han trucat a la porta, quan tot semblava que aquesta no es tornava a obrir, una nova generació de postulants a mitjans dels anys noranta que ha estat portadora d'una nova realitat cultural i religiosa dins els murs monàstics i ha esdevingut el relleu generacional de la comunitat. Així mateix, ha trucat de manera creixent a les portes del monestir un nou públic que ha esta causa i alhora conseqüència d'una redefinició dels seus llindars. Jo mateixa també he trucat les

portes i he vist com se m'han obert per conduir una recerca entre els anys 2011 i 2015 d'un món totalment nou per a mi.

Pierre Bourdieu i Loïc Wacquant en el seu llibre *Per a una sociologia reflexiva* destaquen que “el cim de l'art, és el ser capaç de posar en marxa envits dits <<teòrics>> molt importants a propòsit d'objectes ben precisos dits <<empírics>>, aparentment menors i fins i tot insignificants” (1994: 191). En aquest sentit, aquesta tesi parla d'un monestir i alhora el transcendeix. L'estudi empíric a través d'entrevistes, observacions i consulta de material d'arxiu apropa una realitat desconeguda, rica i complexa. Un món social singular on cristal·litzen canvis de la història cultural de casa nostra. Així, les ulleres sociològiques permeten transcendir la particularitat i prendre les dades com a pretext per reflexionar sobre qüestions de més llarg abast i envergadura entorn als processos de la modernitat tardana: els canvis en les maneres d'entendre la individualitat, d'articular la comunitat, de relacionar-nos amb l'autoritat, d'expressar la vivència religiosa o de vincular-nos amb la tradició. I en aquest viatge, visitar de bell nou obres ja clàssiques en la sociologia com l'estudi *Asylums* d'Erving Goffman (1961) o reprendre i aprofundir els interrogants de sociòlegs com Peter L. Berger i Thomas Luckmann en el camp de l'estudi del fet religiós.

La tesi s'estructura en tres parts. Una part introductòria amb un primer capítol on es presenten els fonaments teòrics i metodològics que articulen i justifiquen el plantejament de la recerca, i un segon capítol que esdevé una contextualització històrica i caracterització del cas. La segona part és la formada pels sis capítols empírics a través dels quals es presenten els resultats; és a dir, es descriuen i s'examinen les transformacions del monestir. El cinc primers capítols posen l'èmfasi en els canvis de les lògiques internes de la institució, és a dir, dels aspectes que defineixen i configuren la institució monàstica. El sisè capítol explora les implicacions d'aquestes transformacions internes per la projecció del monestir cara enfora. Finalment, un darrer capítol de conclusions reprèn els interrogants del plantejament de la tesi i discuteix els resultats així com marca el camí de futures línies d'investigació a partir de les contribucions i limitacions d'aquest treball.

## **2. Els fonaments de la recerca**

### **Consideracions teòriques i metodològiques**

#### **2.1 Introducció**

En aquest primer capítol es presenta teòricament i metodològicament aquest treball: es fan explícites aquelles assumpcions que s'amaguen darrera el procés de la recerca i que n'asseguren la possibilitat de futures revisions i discussions. En primer lloc, doncs, s'exposa el plantejament de la recerca desglossant els motius que han guiat l'elecció del tema, la definició del problema de la recerca, els objectius així com la construcció de la hipòtesi de treball. En segon lloc, es presenten les consideracions teòriques rellevants que emmarquen, justifiquen i fonamenten el plantejament de la investigació exposat. En tercer lloc, s'expliciten els pressupòsits metodològics i les decisions que han configurat el desenvolupament de la recerca. Es conclou amb uns apunts finals sobre l'ètica de la investigació.

#### **2.2 El plantejament de la recerca**

##### **2.2.1 L'elecció del tema: motivacions personals i rellevància sociològica**

Per què un monestir? Quines raons justifiquen l'interès i la rellevància sociològica d'estudiar les seves transformacions recents? Sovint, a l'inici d'una recerca s'hi barregen la curiositat, la interrogació sistemàtica i, també, l'atzar. Aquests tres ingredients també s'amaguen darrera les raons de caire empíric i teòric que motiven l'elecció del tema d'aquest treball.

Seguint el fil de la tesina màster sobre les noves formes de religiositat a Catalunya a partir de l'estudi etnogràfic d'una organització de ioga a Barcelona<sup>3</sup>, començava el doctorat decidida a continuar aquest camí explorant aquesta realitat espiritual emergent. No obstant això, durant el treball exploratori dels primers mesos de concreció del tema i definició del projecte de tesi vaig topar amb una realitat empírica

---

<sup>3</sup>La tesina de màster realitzada a la universitat de Lancaster, al Regne Unit, i dirigida pel Dr. Andrew Dawson, es titula *Exploring Novel Religious Expressions in Catalunya. A case study in Barcelona* (2011).

que em va fer trontollar els meus esquemes inicials. En aquell moment, estava a la fase inicial de la recerca fent un treball de camp exploratori per concretar empíricament el projecte i qüestionar el meu marc teòric de partida quan en les diverses converses amb els directors de la tesi, el doctor Joan Estruch em va parlar d'un monestir singular que recentment havia viscut canvis importants. Seguint les seves observacions i la pròpia curiositat sociològica, em vaig aventurar a explorar i visitar aquest monestir.

La primera experiència amb el món monàstic va ser, doncs, la primavera de l'any 2012, amb la sorpresa de descobrir com un context marcadament catòlic esdevenia espai, també, de les noves cerques espirituals que es popularitzaven als seus confins i que tant em cridaven l'atenció. També d'una pluralitat de maneres d'expressar i de practicar el catolicisme que s'allunyava de la coherència de la "religió oficial" (McGuire, 2008a) i trencava la imatge sovint estereotipada pels mateixos sociòlegs del "practicant regular" (Hervieu-Léger, 1999). El monestir en qüestió era Sant Benet de Montserrat, una comunitat femenina que s'inscriu dins de la tradició monàstica del benedictisme i se situa en la línia dels ordes religiosos que segueixen l'esperit renovador del Concili Vaticà II.

El monestir no només destacava en aquell moment pel fet d'haver esdevingut conegut als mitjans de comunicació a través de la figura de la Teresa Forcades, sinó també pel nombre de noves vocacions que havien professat des de la dècada dels noranta coincidint amb un canvi d'abadiat. Des d'un "agnosticisme metodològic" posant al marge qualsevol definició religiosa d'aquesta conjuntura que vivia el monestir (Beckford, 2003: 29), sí que considerava que aquesta era indicadora de canvis. I és que a part de les hores litúrgiques pròpies de qualsevol monestir benedictí, em va semblar significatiu el fet que la comunitat organitzava altres activitats, com per exemple caps de setmana contemplatius o tallers sobre tècniques terapèutiques com el focusing o la tècnica d'alliberament emocional. Monges joves amb pantalons i carnet de conduir portaven a terme bona part d'aquestes activitats i feien del monestir un cas singular en el mapa monàstic català per haver atret i mantingut aquest relleu generacional.

Més enllà de l'oferta, però, a les primeres estades a l'hostatgeria també vaig poder comprovar amb sorpresa el seu dinamisme, l'heterogeneïtat dels perfils d'hostes i la complexitat de la vivència espiritual relatada i la pràctica religiosa d'aquells que s'acostaven al monestir. Així, de manera notable, molts d'ells m'especificaven una certa distància vers el catolicisme alhora que assistien a totes les pregàries; d'altres, amb una pertinença religiosa molt més explícita, també relataven les seves pràctiques

holístiques a les converses disteses durant els àpats en aquest monestir suspès en una de les muntanyes més emblemàtiques de Catalunya.

Aquest encontre amb la realitat monàstica a través d'aquest monestir particular em va semblar fascinant. Em va cridar l'atenció com en un context tant aparentment petit hi semblaven bategar en cadascun dels aspectes més minúsculs de la seva quotidianitat canvis sociològics de gran envergadura relacionats amb transformacions dels modes vida i de religiositat a casa nostra. En aquest sentit, tal i com expliquen Martyn Hammersley i Paul Atkinson, de vegades una recerca s'enceta amb "l'oportunitat d'investigar un escenari interessant i els problemes d'investigació, en comptes d'establir-se a priori, van emergint de la naturalesa singular del propi context d'estudi" [traducció de l'autora de l'anglès original] (2007: 28). En aquest sentit, la concreció del tema i dels interrogants d'investigació s'han definit de manera estretament relacionada amb la possibilitat d'estudiar aquest monestir concret.

Inicialment, l'atenció la vaig posar eminentment a l'hostatgeria i als hostes per examinar l'imbricat d'oferta del monestir i de les demandes responent –o potser alhora creant– noves percepcions de la societat vers el context monàstic. Si bé el públic i el dinamisme de l'hostatgeria era extrapolable a determinades hostatgeries d'altres monestirs o cases d'espiritualitat, continuava tenint rellevància que els cursos que es realitzaven a l'hostatgeria sobre tradició monàstica o tècniques d'un caràcter terapèutic fossin dissenyats i portats a terme per les mateixes monges de la comunitat. Aquest va ser el primer estadi de la investigació i del treball de camp. No obstant això, ben aviat va urgir la necessitat d'ampliar l'horitzó de l'estudi i intentar comprendre la comunitat i els canvis en les lògiques internes de la institució que havien tingut lloc les darreres dècades per tal de fer intel·ligible la realitat religiosa que s'observava en els seus llindars i en la seva projecció actual que tant em cridava l'atenció inicialment. D'aquesta manera, a partir de la vivència narrada de monges de diferents generacions, em vaig apropar i endinsar a la riquesa i a la complexitat de la vida monàstica, concretament de la seva especificitat femenina. I aquests relats van anar evidenciant més notablement la singularitat que havia pres el monestir entre els anys noranta i inicis del nou mil·lenni en el mapa monàstic<sup>4</sup>. D'una banda, Sant Benet consolidava un relleu generacional mentre molts monestirs veien perillar la continuïtat de les seves

---

<sup>4</sup>Un augment eclipsat per l'atenció a les comunitats més conservadores, com detalla Stefania Palmisano: "more recent, but conservative [communities], which reject Vatican II and retain previous forms and traditions" (2011: 50), que aglutinen nombroses vocacions. Malgrat això, com destaca una informant: "a nivell de benedictines, d'ordes monàstics tradicionals, sí [St. Benet], és una excepció, una excepció molt forta".



comunitats. I d'una altra, refermava una hostatgeria vibrant, fins i tot amb llista d'espera per a algunes de les activitats, que contrastava amb la realitat de certs contextos parroquials.

Per consegüent, l'excepcionalitat del monestir que va esdevenir inicialment una curiositat ha anat erigint-se com l'objecte d'estudi de la tesi entroncant amb un dels temes i debats cabdals en la sociologia de la religió: la crisi de les institucions religioses (Estruch, 2015). L'estudi de les transformacions de les formes tradicionals de religiositat s'ha examinat generalment des del prisma de contextos parroquials –i congregacionals en els països de tradició protestant– o bé des de l'emergència de noves espiritualitats, i en aquest sentit l'estudi del monestir ofereix noves perspectives i indica nous matisos d'aquesta discussió acadèmica; particularment, si es tenen en compte les investigacions recents que han assenyalat com el monaquisme a Occident està vivint un període d'innovació i una inesperada popularitat (Filoramo i Giorda, 2015; Jonveaux i Palmisano, 2016; Jonveaux et al., 2014).

### **2.2.2 La definició dels interrogants de la recerca**

Prenent com a punt de partida la literatura recent sobre monaquisme, i la tesi de la metamorfosi de la religió en el marc de la sociologia de la religió (Beckford, 2003; Estruch, 1981), la present recerca examina les transformacions contemporànies d'un monestir femení benedictí. Concretament, parteix de la pregunta d'investigació de com una institució religiosa tradicional com un monestir s'acomoda i es relaciona en el paisatge tardomodern que n'ha erosionat les seves "estructures de plausibilitat"<sup>5</sup>, és a dir, el recolzament social necessari per mantenir la seva credibilitat (Berger, 1967; Hervieu-Léger, 2009).

Per una aproximació a aquest interrogant més general, s'han definit un seguit de preguntes de recerca més específiques que han orientat i concretat el treball empíric i teòric de la investigació. Aquest conjunt de qüestions es poden agrupar en tres grups:

Un primer grup de preguntes el constitueixen aquelles de tipus més descriptiu, definides per una aproximació a la particularitat del cas: quins són els canvis

---

<sup>5</sup>"Estructura de plausibilitat" és el concepte de Peter L. Berger per denotar com les conductes o idees particulars – fins i tot que conformen les institucions socials– requereixen d'un recolzament social per ser creïbles: "Todo patrón de acción o de pensamiento necesita de una tal estructura de plausibilidad; si es estructura es fuerte, las conductas o ideas respaldadas por ella tendrán una sólida credibilidad; si la estructura se debilita, habrán de aflorar todo tipo de dudas. La idea de "fuerza", en este contexto, significa simplemente el grado de consenso que rodea al individuo" o a la institución (1997: 3).

principals identificats en el monestir?, quan han tingut lloc?, qui són els “portadors” en un sentit weberian del terme (1922 [1965]) d'aquests canvis?, com s'han desenvolupat aquests canvis?, com han estat justificats i legitimats els canvis?, quins són els resultats i les conseqüències d'aquests canvis?, què es manté?, com allò que es manté, si es dona el cas, es justifica?.

Un segon grup de preguntes de recerca específiques fan referència a aquelles de tipus comparatiu per considerar les relacions entre les transformacions observades en el monestir i les evidenciades en d'altres monestirs a través de l'ús de dades secundàries, és a dir, investigacions empíriques recents sobre monaquisme catòlic<sup>6</sup>: en quina mesura les transformacions observades són evidenciades a d'altres monestirs contemporanis?, fins a quin punt els canvis en el marc del monestir analitzat són diferents i/o similars d'aquells observats en d'altres monestirs contemporanis?.

Finalment, un tercer grup de preguntes el formen aquelles qüestions de tipus més analític, per tal d'explorar les relacions entre religió i societat, és a dir, els aspectes micro i meso del monestir respecte les condicions socioestructurals: com els canvis identificats i experimentats en el monestir es relacionen amb dinàmiques i processos socioculturals constitutius de les societats tardomodernes?, i, més concretament, amb les transformacions de les institucions religioses en particular, i els patrons contemporanis de religiositat en general?

### 2.2.3 Els objectius de la recerca

L'estudi de les transformacions contemporànies del monestir té un doble objectiu:

El **primer objectiu** ha estat la descripció i l'anàlisi de les transformacions micro i meso<sup>7</sup> del cas a través de les quals el monestir ha conservat la seva plausibilitat per a una nova generació de monges i el públic que avui dia visita l'hostatgeria del monestir. Considerant història i biografia (Mills, 1959), és a dir, l'experiència narrada i les pràctiques de les monges i dels hostes així com el context històric, social i eclesial del monestir, s'han volgut examinar els canvis respecte la lògica interna de la institució monàstica i la seva projecció pública.

---

<sup>6</sup>L'estat de la qüestió d'aquestes investigacions es detalla a la secció “3.2 Sociologia i monaquisme”.

<sup>7</sup>Es parteix d'una concepció de les institucions com a producte humà (Berger i Luckmann, 1966). Tal i com exposa Peter Wagner sobre la base del treball d'Anthony Giddens i partint d'un enfocament similar al dialèctic de Berger i Luckmann: “Institutions may pre-exist any actual living human being, but they are created by human action and only continue to exist by being continuously recreated. [...] They are capable of continuous creative activities, of working with the rules and resources of the institutions and thereby transforming them” (Wagner, 1994: 19).

Partint de la particularitat del cas, el **segon objectiu** ha estat interpretar i discutir les transformacions del monestir en relació amb les condicions socioestructurals del paisatge religiós tardomodern. En aquesta sentit, la recerca ha volgut copsar com les transformacions del monestir es vehiculen i alhora exemplifiquen qüestions de més llarga envergadura relacionades amb els processos de secularització, pluralització i individualització. Quatre temes han centrat especialment l'atenció i la reflexió sociològica en aquest sentit: les relacions entre individu i col·lectivitat a partir d'un context comunitari basat en uns lligams institucionals estables; les relacions d'autoritat i de poder considerant el vot d'obediència i els mecanismes disciplinaris que són a la base d'una conducta ascètica típicament monàstica; el paper de la tradició en la modernitat considerant l'imperatiu monàstic de la continuïtat; i, finalment, les relacions entre "velles" i "noves" formes de religiositat.

#### **2.2.4 La hipòtesi de treball**

Partint dels processos propis de la modernitat com a font de debilitació de les estructures de plausibilitat per a les institucions religioses, la hipòtesi de treball que s'ha anat construint per abordar l'excepcionalitat del monestir ha estat de considerar les transformacions del monestir en termes d'una resposta acomodativa al context atenent a unes noves condicions socioestructurals (Berger, 1967). En aquest sentit, s'ha formulat en els termes següents: es considera que el monestir s'ha transformat els darrers vint anys a través de processos adaptatius que han modificat progressivament les definicions i els sentits d'un conjunt de principis i pràctiques que configuren el seu ordre institucional en sintonia amb les dinàmiques pròpies de la modernitat tardana<sup>8</sup>. Aquests canvis que s'han anat introduint i institucionalitzant, però, s'han emmarcat i legitimat en continuïtat amb l'herència de la tradició religiosa que el monestir representa.

---

<sup>8</sup>El debat sobre aquesta terminologia no s'aborda però es reconeix i es pren en consideració –per una discussió aprofundida consulte la tesi doctoral *Els tres esperits de la modernitat* (González i Balletbó, 2010). No obstant això, per tractar i fer intel·ligible les transformacions del monestir es considera útil una distinció conceptual entre "la primera modernitat" o "modernitat organitzada" (Wagner, 1994) i la "segona modernitat", "modernitat tardana", "reflexiva" (Beck et al., 1994) o "ultramodernitat" (Willaime, 2006). Des d'una elecció en continuïtat amb la tesina de màster, utilitzaré el terme "modernitat tardana" o "tardomoderna" d'acord amb la concepció en el treball d'Andrew Dawson: "contemporary urban-industrial society is not ... in a radical discontinuity with [modernity]. Rather, [it] is held to be constituted by the radicalisation of the same kinds of processes (e.g. individualisation, detraditionalisation, pluralisation)" (2011: 2).

## **2.3 Consideracions teòriques**

Les següents consideracions teòriques fonamenten el problema de recerca i la formulació de la hipòtesi prèviament exposada a partir dels debats i de les aportacions en l'àmbit de la sociologia de la religió.

### **2.3.1 L'herència de la sociologia clàssica**

La preocupació per l'encaix, pel sentit o per la mateixa desaparició de la religiositat tradicional, és a dir, d'aquelles formes socialment heretades, altament ritualitzades i comunitàries, ha esdevingut el problema per excel·lència de la sociologia de la religió des dels mateixos inicis de la disciplina (Hervieu-Léger, 2009). Seguint Peter L. i Brigitte Berger (1972), diríem que la sociologia s'ha desenvolupat precisament com a resposta intel·lectual al cataclisme del canvi social que representà el xoc de la modernitat per a les societats occidentals. La mateixa sociologia clàssica des del principi ha pres en consideració l'estudi del fet religiós en els esforços de comprensió i explicació d'aquesta societat canviant marcada per processos de gran envergadura com la industrialització. I la sociologia de la religió, al seu torn, des d'enfocaments diversos i de manera més o menys reeixida, s'ha dedicat a examinar i explicar del dret i del revés com aquests canvis socioestructurals han afectat les expressions religioses en el decurs del segle XX fins a dia d'avui (Estruch, 2015); quan, d'acord amb les puntualitzacions d'alguns autors, les dinàmiques pròpies de la modernitat s'han intensificat i radicalitzat accentuant la versatilitat i la complexitat del fet religiós (Dawson, 2007; Hervieu-Léger, 1999).

En aquest marc estructural de discussió acadèmica a l'entorn de la modernitat tardana, s'emmarca el tractament i la discussió de les transformacions del monestir. Tot seguit, es resseguiran aquells debats i aquelles aportacions rellevants per analitzar i fer intel·ligibles les transformacions del monestir que s'abordaran empíricament en els propers capítols.

### **2.3.1.1 La tesi de la metamorfosi: entre l'esclat de la religió i la crisi de les institucions**

*"[...] voldria recordar ací aquella frase de Durkheim, oblidada potser perquè tendeix a passar desapercebuda enmig de la fullaraca de les seves elucubracions: "Cap evangeli no és immortal, però tampoc no hi ha cap raó per a pensar que la humanitat no sigui capaç d'inventar nous evangelis." La meua convicció és que, en contra del que diuen tots els apòstols i militants de la secularització, tot desencantament del món suposa i implica a la vegada l'emergència de noves formes de reencantament. Que la religió no desapareix, sinó que es transforma. Que la nostra època és una època de crisi religiosa: però crisi en el sentit que hi ha una metamorfosi de la religió i no pas en el sentit de la seva aniquilació."*  
(Estruch, 1981)

L'evidència empírica de les darreres dècades ha posat sobre la taula les teories de la secularització que apuntaven a una incompatibilitat entre religió i modernitat. Certament, els processos de modernització i secularització –que a Catalunya, a diferència d'altres societats europees, arribaren amb retard degut al franquisme però que agafaren ràpidament embranzida a partir de la dècada dels setanta (Estruch, 1996)– han conduït a una recomposició del paisatge religiós d'Occident. La fisonomia de les societats dominades per l'Església com "l'única manifestació institucional legítima del religiós" ha canviat radicalment (Estruch, 2015: 28). Per aquesta raó són diversos els científics socials que, prenent l'herència durkheimiana, subscriuen la "tesi de la metamorfosi" (Beckford, 2003: 52) apel·lant a que més que una eradicació es pot constatar una transformació i dispersió de la religió, ja que cap institució religiosa pot erigir-se per reclamar-ne el seu monopoli (Hervieu-Léger, 2009). I en aquest sentit sí, els canvis que ha comportat la modernitat, i en especial els processos entrelligats de secularització i pluralització, han tingut conseqüències importants per a les diferents tradicions religioses (Berger, 1969: 36) i, particularment, per a les expressions institucionalitzades (Luckmann, 1967). En aquest escenari, i subscriuint la tesi de la metamorfosi del fet religiós, s'ubica l'anàlisi del monestir en tant que institució religiosa tradicional.

D'acord amb Peter L. Berger (1967), la secularització esdevé a grans trets el procés pel qual sectors notables de la societat i de la cultura són sostrets de la dominació de les institucions religioses i dels símbols religiosos. La secularització, per tant, esdevé un procés socioestructural que afecta de manera especial les institucions religioses com a expressions històricament específiques del fet religiós (Luckmann, 1967). No obstant

això, aquesta transformació es connecta amb un canvi de més llarg abast en la vida cultural i ideològica de les societats occidentals que esdevé rellevant per a l'anàlisi del monestir.

Aquest canvi històric i cultural significatiu, que sintetitza la coneguda expressió de Nietzsche "Déu ha mort"<sup>9</sup>, el recull Joan Estruch en abordar les definicions de la paraula secular o secularització. Estruch especifica que la paraula secular deriva del llatí *saeculum*, el segle, entès com "la realitat del món en la seva dimensió temporal" que s'oposa a l'*aeternum*, referent a l'eternitat: "El segle és aquest món d'aquí per contraposició al món etern que vindrà el dia de demà" (2015: 122). Avui és incontestable que la realitat que compta és la d'aquest món però aquesta valorització positiva del secular és important destacar que ha estat històricament variable. Durant segles, seguint l'explicació d'Estruch, l'*aterenum*, la preocupació per l'altre món i per la salvació de l'ànima, per la importància de la vida després de la mort, ha prevalgut a Occident. La litúrgia de l'Església catòlica reflecteix aquest neguit amb la coneguda expressió del món "com una vall de llàgrimes". Així mateix, la mateixa vida monàstica, amb l'adopció de la conducta ascètica extramundana de la qual parla Max Weber (1904-1905), esdevé com cap altra un exemple de l'abast d'aquesta preocupació i mirada posada a l'eternitat. Sota aquesta preeminència de la concepció negativa del món, del seu caràcter temporal i efímer, Peter L. Berger ubica la plausibilitat de "la teodicea cristiana del sofriment" (1967 [2006]: 180), que donava sentit i fins tot valoritzava el dolor mentre esdevenia una de les claus per a la conservació de l'ordre institucional eclesial. La noció tradicional de pecat que imperava en la moralitat de generacions no gaire llunyanes n'és un exemple. Des d'aquest prisma, la secularització esdevé un canvi substancial de la connotació negativa de la realitat mundana i temporal:

"Quan l'aspecte temporal de la realitat és percebut amb una connotació *negativa*, el *saeculum* designarà el món secular com a contraposat al món sagrat, que és el més important i l'únic real en darrera instància. Secular és aleshores igual a temporal en el sentit de passatger, de limitat. La secularització serà per tant el procés d'usurpació del regne del sagrat, de la mística, dels valors religiosos concebuts com allò que és permanent i intemporal. En canvi, quan l'aspecte temporal de la realitat és percebut amb una connotació *positiva*, el *saeculum* esdevindrà el símbol de la recuperació o de la conquesta per l'home d'aquelles realitats de les quals la religió havia tingut anteriorment el monopoli." (Estruch, 1981: 40)

---

<sup>9</sup>Tal i com especifica Peter L. Berger, "the death of God is an historical event, that God has died in our cosmos, in our history, in our *Existenz*." (1979: 97).

La secularització comporta aquest canvi fonamental que és la revalorització del present com a realitat primordial. Les definicions religioses del món tradicionals perden plausibilitat. La realitat social “s’humanitza” (Berger i Luckmann, 1966: 129; Berger, 1967 [2006]: 180), que en el sentit l’individu pren rellevància i centralitat, pren consciència de la seva condició d’actor del món humà emancipant-se del pes de les forces sobrenaturals, és a dir, del desig delerós per salvar-se del pecat i del foc etern que descriu Peter L. Berger (1969). La mencionada “teodicea cristiana del sofriment” que regulava la vida de bona part de la població i de manera virtuosa de les monges i dels monjos amb la mirada posada en el més enllà, per tant, s’esquinça (Jonveaux, 2011a). Aquestes implicacions culturals i ideològiques de la secularització esdevenen una de les claus de volta per fer intel·ligible les transformacions d’institucions religioses com el monestir, erigides sobre la lògica del *aterenum* i garants d’aquesta ordenació del món (Estruch, 1995).

No obstant això, la secularització també té implicacions institucionals més específiques per a les tradicions religioses que havien gaudit del status de monopoli religiós (Berger, 1992, 1979, 1969, 1967), com el cas de l’Església catòlica en el context català i espanyol. La secularització, per consegüent, comporta un procés pel qual les institucions religioses deixen de tenir un paper clau en “l’articulació de les creences legítimes, la defensa dels valors dominants, la preservació de la cohesió social i la construcció de la identitat personal dels individus que integren aquesta societat” (Estruch, 2014: 127-128). Més enllà d’una ruptura –amb més o menys matisos– de la tradicional aliança entre Església i estat (Estruch, 2015, 1996), la “desmonopolització” del fet religiós és paral·lela a una extensiva “desanonització” de la societat, implicant una relativització dels vells sistemes i esquemes d’interpretació del món (Berger i Luckmann, 1997). És a dir, com detalla Thomas Luckmann (1967), les representacions religioses congelades en els models oficials de les esglésies i que els monestirs vetllaven d’una manera especialment intensa, deixen de ser les úniques possibles en l’univers del sagrat a les societats occidentals.

La desmonopolització de les tradicions religioses que comporten els processos secularitzadors típics de la modernitat, per consegüent, condueix a la fi de la delimitació nítida del camp religiós amb l’emergència de possibles cosmovisions així com de nous administradors de la salvació legítims (Berger, 1979; Bourdieu, 1988). Paral·lelament, doncs, a la visibilitat i a la diversificació de les confessions religioses a l’ombra dels antics monopolis, la mirada de Luckmann (1967) esdevé central per fer

evident l'amplitud d'aquest nou mercat religiós. Un "nou supermercat espiritual i del sentit" es popularitza més enllà dels confins institucionals aglutinant tot un reguitzell de pràctiques i creences amb ressonàncies orientals i esotèriques (Vallverdú, 2001). Aquest circuit espiritual en auge arreu del món occidental que guanya significació social (Aupers i Houtman, 2006, Becci i Knobel, 2013), també té lloc a casa nostra (Griera, 2014; Griera i Urgell, 2002; Prat et al., 2012). Tal i com destaca Hubert Knoblauch (2008), s'erigeix com a alternativa a les expressions de transcendència tradicional degut a l'ús de formes de comunicació que no es reconeixen inicialment com a religioses donada la distància construïda vers la memòria col·lectiva d'allò religiós concebut en termes cristians. En aquest marc religiós complex i plural, les institucions religioses tradicionals s'han de reposicionar i sovint lluitar per aconseguir un lloc que ha deixat d'ésser donat per descomptat entre els sistemes legítims de sentit últim i d'interpretació del món que proliferen fruit de la desmonopolització de la tutela eclesiàstica del sagrat. Per tant, crisi de les institucions religioses però no del fet religiós en el sentit ample (Estruch, 2015).

Aquesta crisi afecta de ple els monestirs en tant que institucions religioses tradicionals en el si del catolicisme. Els esquemes proposats per Peter L. Berger esdevenen una eina conceptual i analítica útil per caracteritzar, comprendre i explicar les reconfiguracions que emanen d'aquesta crisi des del punt de vista de la institució. Berger en el seu llibre titulat originalment *The Sacred Canopy* (1967) assenyala dues respostes ideals típiques de les institucions religioses al que defineix com el problema per mantenir-se en un medi plural que ja no dóna per descomptat les seves definicions de realitat: "l'acomodació" i "la resistència". L'acomodació és l'intent de resoldre el problema de la plausibilitat modificant la legitimació de la institució i el seu producte; la resistència és sostinguda per un reforç de les velles objectivitats. Entre aquestes dues respostes ideals típiques hi ha diversos graus d'acomodació i d'intransigència així com dificultats pràctiques i teòriques en els processos de reorganització institucional tant per a la renovació de les institucions com per a la seva resistència al canvi. En aquest sentit, anys més tard, en el llibre *A far glory*, identifica i discuteix quatre opcions bàsiques que denomina: "negociació cognoscitiva", "rendició cognoscitiva", "atrinxerament cognoscitiu defensiu" i "atrinxerament cognoscitiu ofensiu" (1994: 58). Mentre les dues primeres desglossen l'intent de resoldre el problema de la plausibilitat a través d'una resposta "acomodativa", les dues darreres fan referència al tipus ideal de la resistència i reafirmació de l'ortodòxia malgrat la secularització i la



pluralització moderna. Totes les opcions d'alguna manera subratllen el context social que les institucions religioses no poden defugir. En aquest cas, la situació de pluralisme que comporta irremeiablement el que ell anomena una "contaminació cognoscitiva", és a dir, la convivència i mescla de diferents estils de vida, valors i creences (1994: 55). Un fenomen que si bé ha tingut lloc al llarg de la història, pren especial intensitat en el context modern (Estruch, 1996), amb implicacions importants per a les institucions però també per als individus com s'aborda tot seguit.

### **2.3.1.2 La individualització i el gir subjectiu: l'emergència d'una nova forma de religiositat**

*"Le paysage religieux de la modernité est caractérisé par un mouvement irrésistible d'individualisation et de subjectivisation des croyances et des pratiques. «La modernité religieuse, c'est l'individualisme»: cette proposition, déclinée à l'infini à partir des observations conduites dans toutes les sociétés occidentales, constitue aujourd'hui le leitmotiv de la réflexion sociologique sur le religieux." (D. Hervieu-Léger, 1999)*

Seguint l'esquema de González i Balletbó, les institucions religioses com els monestirs, de la mateixa manera que d'altres contextos institucionals, en aquest entorn plural "han de fer front a canvis en la seva legitimitat, per adequar-se a una sensibilitat emergent desplaent amb un intervencionisme agressiu i coercitiu sobre la pròpia individualitat" (2010: 92), que marca la conquesta de la modernitat tardana i l'escenari religiós contemporani. De manera complementària a l'enfocament previ al nivell institucional, doncs, cal tenir en compte les implicacions de la secularització i la pluralització per als individus, per als qui conformen i es relacionen amb les institucions religioses. Aquesta mirada es durà a terme des de les consideracions teòriques dels processos d'individualització i de subjectivització.

Una manera de pensar la transformació contemporània del fet religiós és en termes de l'auge i la institucionalització de l'individualisme, que també té lloc a d'altres esferes de la vida social (Beck i Beck-Gernsheim, 2002), com al·leguen algunes aportacions ja clàssiques en el camp de la sociologia de la religió (Bellah et al., 1985; Luckmann, 1990, 1967). La "modernitat religiosa és individualisme" assenyala Danièle Hervieu-Léger (1999) tot especificant com aquesta proposició, forjada a partir de l'evidència empírica de les darreres dècades, constitueix el *leitmotiv* de la reflexió teòrica entorn a l'estudi de la religiositat contemporània.

Si bé Hervieu-Léger matisa que l'individualisme religiós<sup>10</sup> no és un fenomen nou, sí que ho és la seva absorció per part de l'individualisme típicament modern que comporta una valorització de la tradicional concepció negativa de la realitat mundana i, de retruc, una afirmació del subjecte pensant i autònom tradicionalment concebut en termes de subordinació respecte a Déu (2008a: 33). Aquesta absorció que entronca amb la consideració prèvia de la secularització, és essencial per fer intel·ligibles els canvis en les maneres de comprendre la vida monàstica que s'evidenciarà en els propers capítols.

L'afirmació típicament moderna d'autonomia i llibertat de l'individu esdevé, doncs, íntimament lligada a les implicacions culturals i ideològiques de la secularització prèviament mencionades (Estruch, 2015, 1981). La "secularització de les consciències" que anomena Berger (1967 [2006]: 157,183), recull el procés que debilita les tradicionals definicions religioses de la realitat i les legitimacions dels lligams comunitaris indefugibles que configuraven els destins individuals. La consciència moderna, escriu Berger, comporta aquest moviment del "destí cap a l'elecció" (Berger, 1979: 11). Des de la teoria de la individualització (Beck i Beck-Gernsheim, 2002), per tant, s'evidencia una de les conseqüències principals del procés de secularització com a procés desmonopolització. Aquest és el canvi de la relació de l'individu vers la institució religiosa que es té en compte a l'hora de considerar tant les noves vocacions com els hostes del monestir. La tradicional afiliació religiosa obligatòria i donada per descomptat pel sol fet d'haver nascut a un determinat context geogràfic es voluntaritza i esdevé una elecció individual. La religió s'individualitza alhora que es privatitza en el sentit que l'opció i la pertinença religiosa esdevé un afer privat de la consciència –com recull la mateixa constitució espanyola–; una adhesió que la institució no pot imposar coactivament i, per tant, una elecció individual (Berger, 1967; Estruch, 2015, 1996).

---

<sup>10</sup>Danièle Hervieu-Léger puntualitza que l'individualisme religiós precedeix el modern i ens remet a la història del misticisme cristià que segons la sociòloga francesa pot llegir-se com la història de la construcció religiosa del subjecte: "The search for the union with God, from a mystical perspective, is achieved through the work of self-renouncement. We must seek to rid ourselves of passions, interests, thoughts, sentiments and ideas which carry within them the singularity of the individual. But this renouncement [...] paradoxically constitutes, for those who go down this road, a more intimate pathway to their innermost self. It leads to the highest possible consciousness of the self: that which proceeds from the experience of union with the One. From third century on, Plotinus, whose experience, impregnated as it was with neo-Platonist influences, decisively oriented the entire Christian spiritual tradition, clearly expressed the movement of the 'negative affirmation' of the believing subject" (2008a: 29-30). Danièle Hervieu-Léger fa referència al calvinisme per traçar també una connexió amb la dimensió ètica i no tant sols mística d'aquest individualisme religiós. La negació de l'autonomia i la individualitat típica de l'individualisme religiós contrasta amb l'individualisme modern que neix precisament del reconeixement positiu de l'autonomia del subjecte i, en aquest sentit, l'individualisme religiós s'hi distingeix en un doble sentit: "first, it constitutes individuals in the very movement that they relinquish themselves to give themselves over to God; and, secondly, it absolutely rejects the mundane realities that impede such a union with the divine" (2008a: 30-31). El individualisme tardomodern el concep com una radicalització de l'individualisme modern incorporant l'aspecte de la cerca de realització personal que va més enllà de concepcions clàssiques de l'autonomia del subjecte (2008a: 31).

Amb aquest gir sota unes noves condicions socioestructurals a través de les quals desapareix la tutela del sagrat per part de la institució eclesiàstica i es fa accessible de manera immediata a l'individu, és a dir, es "democratitza", Thomas Luckmann emmarca l'emergència d'una nova forma social de la religió: la religió privatitzada (1967). Luckmann emfatitza com el canal de les grans tradicions religioses ha deixat d'ésser l'únic socialment reconegut com a legítim vers l'expressió i la vivència de la religiositat. Els individus poden remenar i escollir "exercint el seu propi criteri en allò que volen creure o com volen implementar aquestes creences a la pràctica" construint de manera reflexiva la seva biografia religiosa (Beckford, 2003: 209). Els processos imbricats de desmonopolització i privatització condueixen, doncs, a una pèrdua de plausibilitat de les nocions d'ortodòxia i ortopraxi. La institució no té cap capacitat coactiva vers els individus i els individus cap obligació a respondre a les instàncies oficials vers el tipus o forma de creença i pràctica religiosa sinó al criteri de la seva pròpia consciència (Estruch, 2015: 161). Tal i com destaca Peter L. Berger (1979: 20, 22) en la línia de Thomas Luckmann, la modernització ha portat imbricat un accent a la dimensió subjectiva de l'existència humana i a la reflexivitat inherent a la necessitat d'escollir. En un to provocatiu Peter L. Berger afegirà que si per l'individu premodern l'heretgia era una possibilitat, pels contemporanis esdevé una necessitat ja que elegir avui esdevé un imperatiu (1979: 27).

Les anàlisis d'aquest nou mode de religiositat contemporani, per consegüent, posen l'accent en com s'individualitzen i es subjectivitzen les dinàmiques entre els individus i la institució religiosa tant pel que fa la naturalesa del vincle comunitari com amb la relació amb l'autoritat i la tradició (Dawson, 2013, 2007). Aquest gir subjectiu o expressiu propi del context i condició tardomoderna (Berger, 1979; Giddens, 1991a; Taylor, 2007) ha marcat la identificació, la caracterització i el debat d'aquesta nova religiositat sota el paraigua de la noció àmpliament debatuda d'"espiritualitat" (Heelas et al., 2005; Sointu i Woodhead, 2008). Giuseppe Giordan revisa aquest concepte i explica com el terme "espiritualitat" travessa l'àmbit teològic on estava en crisi i es converteix en un dels conceptes de moda i centrals en el marc de la sociologia de la religió. Aquest ús té lloc de manera remarcable a partir dels noranta –sobretot en el context anglosaxó– com a "nova" categoria en sociologia per descriure i interpretar la relació amb el sagrat de l'era contemporània, és a dir, aquest canvi "de la institució religiosa cap a l'individu" (2010: 162, 170). Si bé el terme "espiritualitat" ha volgut designar un fenomen específic al marge de la religió tradicional i institucionalitzada,

com recull l'influent obra de l'equip de Paul Heelas i Linda Woodhead (2005), aquesta tesi de "la revolució espiritual" que apuntava a un declivi de la religió tradicional i un augment d'aquestes expressions de religiositat desinstitucionalitzades designades com a "espiritualitat" recollint la terminologia *emic* dels individus, no és exempta de discussió i rèplica sobre la base de nova evidència empírica (Fedele i Knibbe, 2012; Flanagan i Jupp, 2009). Són diversos els treballs que han assenyalat els darrers anys la complexitat d'aquest debat tot apuntant com aquesta religiositat subjectivitzada pren relleu de manera relacional, dins i fora de les grans confessions religioses (Ammerman, 2013, 2010; Berger, 1967, 1979; Cornejo, 2012; Fedele, 2013; Klassen, 2001; McGuire, 2008b; Meintel, 2011; Roof, 1993).

Els trets típics d'aquesta religiositat contemporània han estat extensivament descrits, examinats i discutits recentment. Meredith McGuire destaca que un element clau és l'eclecticisme (2008: 223)<sup>11</sup>. Tant membres d'esglésies com buscadors espirituals més nòmades, puntualitza McGuire, comparteixen el fet de combinar de manera més o menys explícita pràctiques i creences de diferents tradicions religioses, corrents espirituals i/o terapèutics. Aquests bricolatges, sincretismes i hibridacions típiques de "l'imperatiu herètic" (Berger, 1979) van acompanyats d'un altre aspecte comú que destaquen moltes aportacions en aquest camp: la tendència immanent que situa a les interioritats de l'individu el sagrat (Dawson, 2007). La font d'autoritat passa de l'enfora aliè a les profunditats de la consciència individual (Berger, 1967 [2006]: 216). La veritat és quelcom que se sent i es valida individualment a través de l'experiència sensorial més que mitjançant l'autoritat externa i normativa de la tradició o dels representants de les institucions religioses. L'experiència, doncs, pren rellevància com a font d'autenticació i vehicle d'expressió de l'encontre amb allò religiós. "La cultura de l'autenticitat", seguint Charles Taylor (2007), configura el camí espiritual com un retrobament amb una veritat individual única i una realització personal com a fita per desenvolupar aquesta autenticitat. El diví s'humanitza i l'humà es divinitza mentre la frontera entre salut i espiritualitat es difumina (Lenoir, 2003: 55). I aquest element du a un darrer aspecte: l'èmfasi en la felicitat marca la centralitat del present, l'aquí i l'ara, així com la revalorització del cos i de les emocions en la vivència espiritual (Griera, en premsa; Prat et al., 2012; Giordan, 2009; McGuire, 2008a).

---

<sup>11</sup>Tot i la particularitat del context modern, la religiositat individual ha estat eclèctica en d'altres períodes històrics (Lenoir, 2003; M. McGuire, 2008a) dins i fora de les grans tradicions religioses (Hervieu-Léger, 2008b).

Tal i com subratlla Danièle Hervieu-Léger, totes les descripcions sociològiques del paisatge religiós occidental comparteixen d'una manera o altra el mateix focus que recullen aquests trets típics de la nova forma social de religió ja apuntada per Thomas Luckmann (1967): l'horitzó d'una "irresistible progressió de l'individualisme i la subjectivització de les creences i les pràctiques que ha alterat de dalt a baix els modes de religiositat i el rol de les institucions" [traducció de l'autora de l'anglès original] (Hervieu-Léger, 2008a: 29). Una tendència cultural que travessa les fronteres d'allò religiós i reflecteix unes condicions socioculturals que donen plausibilitat a aquest nou mode de religiositat i concepció del sagrat en forma d'una espiritualitat individualitzada (Beckford, 2003). Aquest *ethos* de l'individualisme expressiu, que escapa de les accepcions més instrumentals<sup>12</sup>, es pren en consideració en la manera d'abordar la institució monàstica i els individus que la freqüenten i/o hi relaten una pertinença estable, com el cas de les monges.

### **2.3.1.3 Conseqüències i respostes en el si del catolicisme**

*"El cristianismo cesa, parece, de ser un sistema globalizante y unificado, para mostrarse despiezado y a merced de la polisemia que se adscribe a la mayoría de términos religiosos. [...]. Queda así el cristianismo occidental actual desgarrado por dos tendencias polares y opuestas: las tendencias difusas y desreguladoras, y las tendencias fundamentalistas o integristas."* (Mardones, 1994)

L'Església entoma no sense matisos i resistències les implicacions de la desmonopolització i del nou paper d'institució secundària en el context plural on els temes religiosos perden obligatorietat i passen a articular-se de manera generalitzada a l'esfera privada com a béns simbòlics de consum individual (Estruch, 1972: 146; Luckmann, 1967: 104). Aquesta reconfiguració institucional de l'Església en el

---

<sup>12</sup>Esdevé rellevant el reconeixement que fa Paul Lichterman (1996) de diferents tipus d'individualisme. D'una banda, l'individualisme "utilitari" que remet implícitament a l'acció instrumental de Max Weber. D'una altra banda, l'individualisme "expressiu" típic de la modernitat tardana que Hervieu-Léger també ha distingit i senyalat en el camp religiós (2008a). Lichterman hi fa referència en termes d'aquell individualisme que els individus practiquen quan cerquen la realització personal i una expressió individualitzada, un "creixement" en el desenvolupament personal més que un creixement en un pur sentit de benestar material. Aquest individualisme, afegeix Lichterman, és el que ha tingut crítics, com el mateix Charles Taylor, que han interpretat aquestes característiques en termes de narcisisme i el temor dels seus efectes corrosius pel compromís amb el bé comú. Lichterman en el seu estudi aborda aquest tipus d'individualisme en termes de "personalisme". Es considera rellevant la seva definició i enfocament a l'hora d'abordar els vincles institucionals: "Personalism refers to ways of speaking or acting which highlight a unique, personal self. Personalism supposes that one's own individuality has inherent value, apart from one's material or social achievements, no matter what connections to specific communities or institutions the individual maintains. Personalism upholds a personal self that lives with ambivalence towards, and often in tension with, the institutional or communal standards that surround it. [...]. But we should not reduce personalism to its most selfish or privatizing manifestations: personalism does not necessarily deny the existence of communities surrounding and shaping the self, but it accentuates an individualized relationship to any such communities. [...] the personal self gets developed by reflecting on individual biography, by establishing one's own individuality amidst an array of cultural, religious, or political authorities." (Lichterman, 1996: 6)

paisatge religiós ha comportat, doncs, una transformació dels modes de religiositat del “practicant regular” típica de la “civilització parroquial”, una religiositat caracteritzada per una conformitat a les obligacions fixades per l'autoritat de la institució i per una territorialització de la pertinença religiosa (Hervieu-Léger, 1999: 89–90). Per tant, en aquest escenari, com assenyala Joan Estruch, l'Església catòlica es veu immersa en una doble crisi: una “crisi de legitimitat” degut a la pèrdua d'influència social i cultural; i una “crisi dels membres que com a conseqüència d'aquest procés tendeixen a abandonar moltes de les pràctiques i de les expressions de la religiositat que eren les típiques del model monolític” (2015: 138). Quines han estat, per tant, les conseqüències específiques de la secularització, pluralització i individualització en el si de l'Església? Les principals respostes a aquests canvis, d'acord amb la literatura existent, dibuixen la fisonomia del mapa catòlic on s'ubica el monestir i el rumb de les seves transformacions.

Com destaca Peter L. Berger, el catolicisme s'ha caracteritzat per les fortes resistències a la secularització i al pluralisme (1967 [2006]: 238). El Concili Vaticà II, un episodi clau del catolicisme del segle XX, esdevé central a l'hora de reprendre el fil d'aquest debat. El Concili Vaticà II, convocat pel Papa Joan XXIII per examinar les formes de “presència de l'Església en el món”, esdevé un punt d'inflexió en la història l'Església contemporània, l'obertura d'una nova fase de relacions entre el catolicisme i el món (Hervieu-Léger, 2008: 289). De fet, Melissa J. Wilde, que s'ha dedicat a una reexaminació històrica del Concili des d'una perspectiva sociològica, el concep com l'exemple més significatiu d'un canvi religiós institucionalitzat des de la Reforma (2007: 2). Tal i com recull el terme “aggiornamento”, un nou llenguatge religiós esdevé indicador d'una adaptació afí a les tendències secularitzadores (Estruch, 1972: 158). Concretament, la coneguda expressió conciliar d’“obrir finestres” (Casañas, 1989; Font et al., 2012) esdevé mostra de la redefinició de la realitat amb les connotacions positives que passa a adquirir el *saeculum* en el si de l'Església.

Aquest intent de conciliació amb la modernitat que representa el Concili Vaticà II no és exempt de tensions (Estruch, 2015, 1972; Mardones, 1994, 2006). La mirada històrica a les reaccions i decepcions vers el Concili permet fer evident la pluralitat interna del catolicisme que des d'un punt de vista sociològic es vol subratllar (Casañas, 1989; Font et al., 2012; Hervieu-Léger, 2008b). En la línia del treball de Peter L. Berger que ha explorat conceptualment les respostes en el si de les diferents tradicions religioses (Berger, 1992, 1979, 1969, 1967), la major part de la literatura identifica dos tipus de

catolicisme. Seguint Danièle Hervieu-Léger (2008b), aquests dos tipus respondrien a dues figures històriques, dos sectors en el si de l'Església que condensarien dos tipus de respostes a la modernitat i al que va representar el Concili Vaticà II en aquest sentit. D'una banda, el "catolicisme intransigent" o conservador que reacciona virulentament contra el Concili i s'atrinxera davant l'intent d'adaptació a l'escenari secular i plural reforçant la noció d'ortodòxia i la presència pública de l'Església (Casanova, 1994; Estruch, 2015). D'una altra, el que podríem anomenar "catolicisme liberal" o progressista, que abraça els intents de renovació del Concili amb estratègies d'acomodació tant en un nou paisatge religiós plural, amb l'ecumenisme, com en un nou mode de religiositat recollint l'herència de la mística cristiana (Mardones, 2006; Prat, 2007). Aquests tipus de catolicisme, plens de matisos i concrecions històriques, ens serveixen per caracteritzar a grans trets el mapa catòlic on s'ubica el monestir i s'emmarquen les seves transformacions que són objecte d'estudi d'aquest treball.

La fotografia dels dos grans tipus o sectors del catolicisme, però, ens ajuda també a mostrar les dues sensibilitats religioses típiques que d'acord amb bona part de la literatura existent conflueixen en el si de l'Església catòlica com en d'altres tradicions religioses en la seva interacció amb la modernitat (Berger, 1992; Estruch et al., 2007). "Una sensibilitat fonamentalista que s'arrela en un sagrat posseït i habitat que proporciona certesa i seguretat" (Mardones, 2006: 149). Aquest "atrinxerament cognitiu" (Berger, 1992: 58) s'observa en l'actitud religiosa del que Mardones anomena els "Nous Moviments Eclesials", que amb una bel·ligerància vers la modernitat sacralitzen la institució i mostren una actitud religiosa basada en "l'èmfasi en l'objectivisme doctrinal i moral" (Mardones, 2006: 133). Aquests grups fortament institucionalitzats guanyen visibilitat degut a la seva voluntat de recuperació de la presència pública (Casanova, 1994) i poder polític de l'Església (Estruch, 2015).

També distingim, però, la sensibilitat religiosa pròpia d'un sector del catolicisme que assumeix la condició de "minoría cognitiva" en una societat secular i plural (Berger, 1969: 21) i que posa precisament l'autonomia i la llibertat individual davant l'infal·libilitat de la institució. En aquest sentit, seguint Estruch, s'observa una actitud religiosa que es forja sobre la base de "solidaritats parcials" i una "participació crítica en la vida de la institució" (2015: 305). Vers la defensa d'una identitat catòlica compacta i homogènia, aquesta "negociació cognitiva" davant els dubtes generats per la secularitat moderna (Berger, 1992: 58-59) és típica del que Hervieu-Léger anomena un "catolicisme fràgil" (2003: 332), que advoca el caràcter electiu i reflexiu de la

pròpia religiositat. Mardones identifica la creixent significació numèrica entre els membres de la institució d'aquest tipus d'actitud religiosa marcada per una tendència a l'individualisme i uns tons subjectivistes "d'una religiositat que no té el centre en allò doctrinal. Li interessa [...] més el cor que el cap, la mística que la teologia" (2006: 129, 131).

Aquestes dues sensibilitats religioses assenyalen, però, només una cara de la pluralitat interna del catolicisme que s'accentua quan es considera el fenomen de l'anomenada "religiositat popular" que ha centrat notablement l'atenció de l'antropologia. Com il·lustra la riquesa dels volums editats per Carlos Álvarez Santaló, Maria Jesús Buxó i Salvador Rodríguez de Becerra (1989), romeries, santuaris, exvots, aparicions, entre molts altres fenòmens afegeixen complexitat a la mirada vers el món catòlic. I aquesta atenció a la religió en context i a la pràctica que adopten els enfocaments més antropològics, també cal que sigui presa en consideració tant pel que fa l'aproximació als relats i a les pràctiques de les monges com dels visitants i dels hostes del monestirs. Esdevé, doncs, un enfocament a tenir en compte per matisar una atenció excessiva a la coherència de la "religió oficial" (McGuire, 2008a) i explorar les interrelacions entre velles i noves formes de religiositat així com problematitzar també la correlació negativa entre catolicisme i espiritualitat holística (Fedele, 2013). En aquest sentit esdevé rellevant l'aportació de Linda Woodhead. En un dels seus treballs, on copsa les relacions històriques entre cristianisme i espiritualitat holística, la sociòloga anglesa es pregunta una qüestió nogensmenys interessant: i és el fet de si estem presenciant com aquestes formes contemporànies d'espiritualitat individualitzades i subjectivitzades amb un caràcter holístic estan encoratjant un "reencantament" i una "desracionalització" de la religió oficial fora de les esglésies i dins d'algunes d'elles (Woodhead, 2012: 19). A través d'un exercici de sociologia històrica, Woodhead planteja aquesta qüestió resseguint processos de mútua influència i diferenciació entre cristianisme i corrents espirituals esotèriques subratllant com diferents formes de cristianisme han incorporat recentment pràctiques similars a la "nova" espiritualitat com, per exemple, la mateixa valorització i concepció holística del cos (2012: 13-14).

Aquesta apropiació és la que també posa de manifest Peter Versteeg (2010) a la seva recerca empírica dels "centres cristians" a Holanda. Versteeg mostra com l'oferta de monestirs, convents o cases d'espiritualitat d'ordes religiosos que se situen al sector liberal i ecumènic del catolicisme, combinen pràctiques de la nova espiritualitat amb



una lectura progressista de la fe cristiana. En aquest sentit, aquest antropòleg holandès parla d'una "espiritualitat cristiana" fent referència a aquesta confluència singular entre tradició cristiana i elements de l'espiritualitat holística. Aquesta apropiació des del punt de vista institucional de contextos catòlics al marge de l'àmbit estrictament parroquial, també esdevé assenyalada des del punt de vista dels individus pel mateix treball de Peter Versteeg (2010) però també per Kees de Groot et al. (2014) o de manera significativa per Anna Fedele (2013). Aquestes recerques evidencien la importància i l'interès de tenir en compte la creativitat dels individus que freqüenten aquests contextos i no només la narrativa de la institució. Per exemple, considerar i examinar com resignifiquen la tradició o la combinen amb elements del cristianisme i de l'espiritualitat holística en la seva pràctica i en la construcció dels seus propis universos de significació.

### **2.3.2 Sociologia i monaquisme: entre l'oblit, la continuïtat i la ruptura**

L'estudi del monaquisme com a institució i forma de vida religiosa és escassa en la sociologia en general i la sociologia de la religió en particular a diferència de l'interès que ha suscitat entre historiadors. En aquestes darreres consideracions teòriques s'emmarca el tema de la tesi en el camp i la recerca prèvia sobre monaquisme per tal d'exposar, contextualitzar i justificar l'enfocament adoptat. Prèviament, però, es farà un apunt sobre les particularitats de la institució monàstica.

#### ***2.3.2.1 De les particularitats d'un monestir: organització, imaginari i ambivalències***

Els monestirs, com els santuaris, són d'aquelles institucions que si bé integrades en el si de l'Església catòlica, li deuen ben poc com assenyalen Cantón Delgado i Calavia Saéz fent referència al treball de Joan Prat dels santuaris marians a Catalunya (2012: 24). Des del punt de vista de les organitzacions religioses, els monestirs formen part d'una estructura paral·lela en el model organitzatiu jeràrquic catòlic. L'orde benedictí, per exemple, s'ubica en el marc dels instituts de vida consagrada però, a diferència d'altres ordes religiosos, es caracteritza per la independència que té cadascun dels monestirs que l'integren. Les comunitats benedictines són canònicament autònomes, governades per un abat o una abadessa independent del bisbe corresponent del lloc i elegit directament per la comunitat.

Des del punt de vista del sentit comú ordinari, els monestirs, com els santuaris, també són espais sovint percebuts com a singulars i diferenciats dels contextos parroquials. Sobretot aquells monestirs situats a espais naturals particulars, que encarnen l'imaginari d'un passat romàntic i atrauen tant l'interès de devots i religiosos com d'excursionistes o buscadors de la nova espiritualitat. Per a uns i altres, el monestir representa de maneres diferents un context religiós d'una certa intensitat espiritual donada la ubicació i l'aparent radicalitat de l'estil de vida de monjos i monges.

Els monestirs, per tant, com els santuaris, semblen pacífics i perifèrics i per això fàcilment poden ser percebuts com a irrellevants (Cantón Delgado i Calavia Sáez, 2012: 24). No obstant això, precisament aquesta percepció i localització singular en el si del catolicisme és allò que en fa especialment pertinent el seu estudi. Particularment si tenim en compte l'evidència empírica recent que, com ja s'ha mencionat, constata com el monaquisme a Occident està vivint una inesperada popularitat i, alhora, un període d'innovació i experimentació (Jonveaux, 2011b; Jonveaux et al., 2014). La relativa independència institucional dels monestirs és, per tant, un aspecte a tenir en compte en el debat a l'entorn de la pèrdua de credibilitat de les institucions religioses.

Malgrat aquest marge d'innovació des d'un punt de vista organitzatiu, el monestir es presenta paradoxalment com una institució regida per l'imperatiu de la continuïtat. La naturalesa institucional del monestir i la seva relació amb l'entorn són, però, des d'un punt de vista sociològic, complexes i ambivalents. D'una banda, com sintetitza la coneguda *fuga mundi*, el monestir construeix una distància vers la realitat secular i s'hi situa en una certa oposició<sup>13</sup> tot i que, com il·lustra una perspectiva històrica, cada monestir és inevitablement fill del seu temps. El monaquisme, com destaquen Jonveaux et al. (2014), es defineix en bona part pel seu context social i històric, i els problemes als quals ha de fer front, com la mateixa crisi de la religiositat institucional esmentada, també depenen d'aquest entorn on s'arrela i s'ubica.

D'una altra banda, el monestir en tant que institució religiosa tradicional, és a dir, premoderna, és un cas complex atesa la coexistència de trets tradicionals i típicament moderns. Per exemple, el treball de Joan Estruch (1995), enllaçant amb les aportacions de Max Weber (1904-1905), identifica les llavors de la modernitat en l'organització racional del temps i de l'espai de la vida monàstica. D'altra banda, els treballs de Goffman i Hervieu-Léger fan avinent com les tendències absorbents agressives amb la

---

<sup>13</sup>La sociòloga francesa estudiosa del monaquisme contemporani empre el terme de "construcció de l'extramundانيتat" (Jonveaux, 2011b: 344).

individualitat que caracteritzen el monestir com a “institució total” (Goffman, 1961) n’accentuen el seu caràcter tradicional en tant que il·lustren l’individualisme religiós on la renúncia d’un mateix configura la base del camí espiritual i l’ideal comunitari (Hervieu-Léger, 2008a). Per això, el monestir esdevé una institució religiosa particular que la converteix en especialment interessant des d’una perspectiva sociològica.

### **2.3.2.2 De com la sociologia s’ha mirat els monestirs: un estat de la qüestió**

Malgrat la poca atenció sociològica a l’estudi del monaquisme, un dels fundadors de la sociologia, Max Weber, en el seu conegut treball *l’Ètica Protestant i l’Esperit del Capitalisme* (1904-1905), inclogué una atenció a les regles del monacat catòlic a l’endinsar-se en l’anàlisi de l’ascetisme cristià. La seva preocupació per l’especificitat del procés de racionalització a Occident el va portar a trobar en la vida del monjo la llavor de la modernitat donat el caràcter racional de la seva conducta ascètica que titllava d’extramundana contrastant amb la conducta del bon calvinista (Weber, 1904-1905: 170)<sup>14</sup>.

Un altre menció especial a la consideració sociològica del monaquisme la trobem a l’obra d’Erving Goffman *Asylums* (1961). Els monestirs, com els convents, exemplifiquen un dels cinc grups d’institucions que Goffman distingeix per construir un tipus ideal d’institució que anomena “institució total”, la qual defineix com “un lloc de residència i treball, on un gran nombre d’individus es troben en un mateixa situació, aïllats de la societat per un període considerable de temps, comparteixen en el seu tancament una rutina diària, administrada formalment” [traducció de l’autora de l’anglès original] (Goffman, 1961: xxi)<sup>15</sup>. La institució total és alhora comunitat de vida i de treball, un “híbrid social” (Goffman, 1961). Erving Goffman examina com les tendències absorbents que caracteritzen aquest tipus d’institució i que limiten la relació i contacte amb l’exterior així com l’èxode dels seus membres es materialitzen i

---

<sup>14</sup>“El fet realment important era que l’única persona que duia una vida metòdica en el sentit religiós de la paraula era i continuava essent tan sols, i per antonomàsia, el monjo; de tal manera que l’ascetisme, com més s’emparava de l’individu, més el foragitava de la vida de cada dia, ja que la vida veritablement santa consistia en darrer terme en anar més enllà de la moralitat intramundana” (Weber, 1904-1905: 170).

<sup>15</sup>Goffman distingeix cinc grups: institucions per “cuidar persones que semblen ser alhora incapaces i inofensives” posant com exemple residències de gent gran o orfenats; institucions destinades “a cuidar aquelles persones que, incapaces de cuidar-se a sí mateixes, constitueixen a més una amenaça involuntària per la comunitat” com hospitals de malalts infecciosos o psiquiàtrics; un tercer grup són aquelles institucions organitzades per recloure aquells que intencionalment són un perill per a la societat, com presons o camps de concentració; en quart lloc institucions creades per al compliment d’una tasca laboral com el cas d’internats, vaixells o camps de treball; i, finalment, els establiments concebuts com a refugis del món: convents, abadies o monestirs.

transformen la identitat individual mitjançant processos de “mortificació del jo” (1961).

Coser (1978), també des d’una perspectiva en el pla institucional, pren les comunitats monàstiques com a exemple per descriure la naturalesa i la definició de les institucions que anomena de tipus “voraç”, caracteritzades “per la pressió que exerceixen sobre els seus membres per debilitar els vincles o impedir que n’estableixin d’altres amb diferents institucions o persones les demandes de les quals poguessin entrar en conflicte amb les seves pròpies de la institució voraç” (1978: 16). Coser distingeix la seva aproximació de la de Goffman posant l’èmfasi en dos aspectes. D’una banda, intentant mostrar les barreres simbòliques més que físiques que separen els membres d’una institució voraç d’estrany i de l’exterior. D’una altra, posant l’accent no tant en la coacció externa sinó en el fet que la institució voraç acostuma a dependre de l’adhesió voluntària i desenvolupar mecanismes de motivació per activar la lleialtat i la vinculació dels seus membres. La contribució de Coser, en aquest sentit, fa avinent la paradoxa que caracteritza les institucions voraces posant l’exemple comparatiu del monjo i del bolxevic o del jesuïta per subratllar que uns i altres “es consagren plenament a una forma de vida malgrat l’estrict control social al que es veuen sotmesos” (1978: 15).

La vida monàstica també té una menció en l’obra de Víctor Turner *El Procés Ritual* (1969) que, com Coser, menciona l’obra de Goffman com a referència, però des d’un enfocament antropològic. En la seva atenció a la “liminaritat” prenent com a base la coneguda obra de Van Gennep (1909) *Les rites de passage* que examina els patrons i fases de tot tipus de ritus de trànsit distingint les etapes de separació, liminaritat i agregació, Turner estudia els processos rituals dels Ndembu a l’Àfrica i agafa el noviciat de la vida monàstica com a exemple clar d’institucionalització de la liminaritat establint punts de confluència entre els Ndembu i els monjos benedictins.

D’aquesta breu menció a les obres clàssiques es vol fer un salt cap al camp específic de la sociologia de la religió, on l’atenció a la vida religiosa en general i a la institució monàstica catòlica en particular ha crescut lleugerament d’ençà la dècada dels setanta. L’article de Jean Séguy (1971), un exercici de sociologia històrica examinant la relació entre monaquisme i la noció d’utopia, és un exemple d’aquestes primeres obres sobre monaquisme en l’àrea de la sociologia de la religió. L’interès pel monaquisme, però, podem dir que ha pres forma i embranzida de manera estretament relacionada amb el

rumb dels debats i de les teories de la sociologia de la religió al voltant del procés de secularització.

En aquest sentit, s'identifiquen un primer grup de treballs que, des d'una aproximació eminentment quantitativa, s'han dedicat a recomptar el descens de les vocacions i l'augment dels desistiments en les comunitats de vida religiosa. El què passa als monestirs i convents no dista gaire dels patrons observats a les parròquies i a les congregacions, sinó que n'és més aviat una continuïtat d'acord amb aquest enfocament (Santy, 1969). Si bé aquests treballs prenen com a punt d'inflexió les implicacions del Concili Vaticà II per a la vida religiosa, són estudis que des d'una concepció particular del procés de secularització veuen en aquest descens dels números símptomes que no fan més que constatar una mort anunciada de la vida religiosa o, si més no, com conclou Dalpiaz, "el final d'una manera de creure, d'una manera d'estar en l'Església" (2013). Vida religiosa i vida moderna es presenten com a irremeiablement contraposades (Ebaugh, 1993, 1977) o difícilment compatibles, amb costos alts i beneficis baixos (Stark i Finke, 2000).

Un segon grup de treballs ha abordat el "problema" del decreixement de les vocacions i l'envelliment de les comunitats religioses des d'una perspectiva que no posa tant l'accent en la disminució com en la condició de minoria que defineix la naturalesa dels ordes religiosos i la seva posició dins de l'Església catòlica. En aquest minvament de les xifres Paul-Andre Turcotte, per exemple, no hi veu més que una accentuació d'aquesta dimensió minoritària de tot orde religiós (2001). Amb un enfocament de la sociologia de les organitzacions, posant l'atenció principalment a les característiques institucionals i organitzatives, aquestes publicacions identifiquen els trets sectaris dels ordes religiosos prenent com a base la tipologia clàssica weberiana i com a referència el món protestant, com mostra l'estudi de Patricia Wittberg de la vida religiosa als Estats Units. Aquesta investigadora s'aproxima a la funcionalitat de la condició de minoria dels ordes religiosos considerant-los com agents innovadors i distintius dins de la institució eclesiàstica (2000). Des d'aquest angle, Wittberg ha analitzat els canvis substancials que el Concili Vaticà II tingué per la vida religiosa no tant constatant una desaparició o incompatibilitat sinó evidenciant transformacions amb l'emergència de noves comunitats monàstiques (Wittberg, 1997); una línia que ha seguit Stefania Palmisano investigant les innovacions organitzatives dels nous monestirs italians creats d'ençà del Concili Vaticà II (2011, 2016).

Finalment, es distingeix una tercera corrent d'estudi sociològic del monaquisme com a institució i estil de vida que no té interès en recomptar una mort anunciada i cercar-ne els factors explicatius causals, tampoc cenyir-se exclusivament a les implicacions organitzatives en el si del catolicisme, sinó que, des d'una aproximació comprensiva, vol entendre qui són, què fan i quin paper tenen aquestes minories que malgrat tot perviuen en un escenari religiós que s'ha transformat radicalment en el decurs de les darreres dècades i que ha tingut implicacions molt importants per a les esglésies històriques i les formes tradicionals de viure la religiositat. Aquesta línia d'investigació del monaquisme, que és pròpiament on s'inscriu aquesta tesi, té relació amb la revisió que ha tingut lloc de les teories de la secularització des de la tesi de la metamorfosi prèviament esmentada. L'evidència empírica ha portat a reconsiderar el procés de secularització no tant en termes d'una eradicació de la religió sinó en una recomposició del fet religiós en una societat on cap institució ni església pot reivindicar el monopoli del sentit (Hervieu-Léger, 1997). Aquest escenari ha esquinçat les formes congregacionals tradicionals en benefici de formes més individualitzades i subjectivades de viure i expressar la religiositat així com també ha fet emergir noves formes comunitàries al marge d'afiliacions obligatòries i autoritats religioses absolutes (Hervieu-Léger, 2001). En aquest escenari, Hervieu-Léger (2011) parla d'un "catolicisme post-parroquial" on els monestirs, precisament per la seva singularitat i entitat independent respecte els contextos parroquials, esdevenen espais estratègics d'estudi per analitzar les transformacions de les institucions religioses tradicionals en el nou paisatge religiós.

Aquest enfocament és el que adopten un reguitzell de publicacions que s'aproximen al monaquisme contemporani explorant el funcionament intern de la vida quotidiana dels monestirs així com també a les relacions, adaptacions, tensions i dinàmiques paradoxals d'aquest tipus de vida i d'institució en les societats seculars i plurals<sup>16</sup>. Davant l'evidència que les institucions religioses tradicionals perden credibilitat, aquests treballs a cavall de la història, la sociologia i l'antropologia constaten que ha augmentat l'interès pels monestirs més enllà d'allò que és estrictament religiós, tal i com mostra l'augment del turisme en aquests espais (Jonveaux, 2011b; Jonveaux i Palmisano, 2016; Jonveaux et al., 2014).

---

<sup>16</sup>Són diversos els treballs sobre vida monàstica. Per exemple, l'estudi de les comunitats benedictines masculines a l'Argentina de Gustavo Ludueña (2008, 2005, 2000) o l'article sobre les monges ortodoxes a Grècia de l'Eleni Sotiriou (2015) esdevenen exemples d'aquest ventall de recerques empíriques. De manera molt significativa, però, destaca la publicació recent de dos monogràfics que recullen aquesta línia de la sociologia del monaquisme (Filoramo i Giorda, 2015; Jonveaux i Palmisano, 2016; Jonveaux et al., 2014).

Aquesta tercera línia de sociologia del monaquisme ens condueix a la recerca duta terme a casa nostra. En aquest sentit, podríem destacar l'aportació de Joan Prat (1990), en el primer volum del dossier *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*; en el marc d'una recerca àmplia sobre sectes. L'article de Prat esdevé una aproximació antropològica a l'orde benedictí des del cas d'una comunitat masculina molt singular de Catalunya: l'Abadia de Montserrat. Des de la sociologia, la publicació de Joan Estruch (1995) representa una aproximació des de la perspectiva de sociologia del coneixement de Berger i Luckmann (1966) a la vida monàstica i a les seves interrelacions amb les formes de vida de les societats modernes. També destaquen, però, altres publicacions recents com la de José Pérez Vilariño (2003) i Jordi Collet (2013). Vilariño i Collet parteixen de la tesi de la metamorfosi a l'hora d'abordar els canvis de la vida religiosa. D'una manera o altra, ambdós subratllen la versatilitat i la capacitat de supervivència dels monestirs partint de la premissa de l'adaptació com ho han fet altres treballs recents a nivell europeu (Palmisano, 2013). Vilariño, des d'una sociologia de les organitzacions, examina el que defineix com un "procés inexcusable d'adaptació de les formes de vida religiosa a les exigències de les societats terciàries" (2004: 129). Collet, per la seva banda, en el seu article sobre les benedictines a Catalunya, empra la teoria sociològica contemporània per marcar possibles adaptacions dels monestirs a l'escenari de la modernitat tardana que ha comportat canvis profunds per tot tipus d'institucions, incloent les religioses.

Malgrat l'interès d'aquests treballs en constatar com l'escenari social i religiós de casa nostra s'ha transformat i com els monestirs en certa manera no poden defugir aquesta realitat, en aquesta tesi no es vol considerar aquesta adaptació sense matisos. Més aviat, es vol tenir en compte com aquesta institució i forma de vida no és immune al context social però per la seva pròpia naturalesa hi està inevitablement en una certa contradicció. Per aquest raó, els pressupòsits d'Estruch (1995) en la seva mirada sociològica a la vida monàstica esdevenen cabdals. Estruch no parteix ni de la premissa que la vida monàstica és un residu del passat en procés de desaparició ni de la tesi de l'adaptació sinó del pressupòsit de la vida monàstica com una interpel·lació, una "instància crítica", que, exercint aquesta funció, apareix com un signe de contradicció en una societat secularitzada (1995: 192). És des d'aquesta mirada que aquest treball vol aproximar-se a les transformacions del monestir que es pren com estudi de cas, no sols posant l'accent en les estratègies del monestir per acomodar-se a

l'entorn sinó com en aquest procés es distingeix, és a dir, com reflecteix i alhora refracta els canvis del context on s'inscriu.

Aquesta voluntat d'examinar no només les relacions sinó també les tensions de les transformacions del monestir, obliga a prendre seriosament l'agència de les monges que són les que, al cap i a la fi, des d'una sociologia del coneixement (Berger i Luckmann, 1966), es diria que donen forma a l'ordre i a les estructures de la institució quotidianament amb les seves maneres d'entendre i donar sentit als canvis i a les continuïtats dels costums, rutines, normes, pràctiques o espais. Es parteix, doncs, d'una aproximació comprensiva des de la tradició interpretativa que pren seriosament els sentits dels individus com a constructors de realitat (Berger i Berger, 1972: 336), considerant la relació dialèctica del món social i la vida monàstica a l'hora d'entendre les transformacions institucionals del monestir amb la voluntat sociològica de voler-lo "desreificar" (Berger i Luckmann, 1966)<sup>17</sup>. Aquesta perspectiva adoptada en l'estudi de les transformacions del monestir no només té implicacions epistemològiques respecte la manera d'entendre la pràctica sociològica, sinó també conseqüències metodològiques, és a dir, en la manera com s'ha abordat la investigació que es detalla tot seguit.

---

<sup>17</sup>Es parteix de la concepció d'institució de Berger i Luckmann (1966) ja mencionada prèviament. Per reificació, terme de Marx discutit a l'obra de Berger i Luckmann, s'entén "l'aprehensió dels fenòmens humans com si fossin coses, és a dir, en termes no humans o potser suprahumans [...]: fets de la naturalesa, efectes d'unes lleis còsmiques o manifestacions d'una voluntat divina. La reificació significa que l'home és capaç d'oblidar la seva condició d'autor del món humà; i significa també, en segon lloc, que la consciència perd de vista la relació dialèctica existent entre el productor, que és l'home, i els seus productes. El món reificat és, per definició, un món deshumanitzat, que l'home viu com a facticitat que li és aliena" (1966: 129). Les institucions poden ser apreheses com a reificades, expliquen Berger i Luckmann, i "la <<recepta>> bàsica per a la reificació de les institucions consisteix a revestir-les d'un estat ontològic independent de l'activitat i de les significacions humanes" (1966: 131). La perspectiva sociològica, tal i com s'entén en aquest treball, en tant que un dels seus ingredients és el seu caràcter relativitzador, obliga a fer el camí invers de la reificació com explica Joan Estruch (1997: 17-18). La perspectiva sociològica és una perspectiva desreificadora ja que implica la recuperació de la consciència del caràcter construït dels ordres institucionals i culturalment condicionat de les nostres idees que posa en quarantena la dimensió "absoluta", "natural" o "normal" dels fenòmens socials.



## 2.4 Consideracions metodològiques

*“Mirar-ho tot sense obcecar-se per una única pista; escoltar tot el que es diu sense centrar-se en una línia única; impregnar-se de l’atmosfera de l’ambient, i procurar discernir en definitiva les dimensions fonamentals del problema que s’estudia i els seus aspectes més reveladors, a fi de ser capaç de trobar la millor manera d’abordar-lo.” (Quivy i Van Campenhoudt, 1997)*

### 2.4.1 Una metodologia qualitativa: etnografia i perspectiva sociològica

La cita del conegut llibre de Quivy i Van Campenhoudt (1997) sintetitza molt bé la intenció i la lògica que s’ha intentat seguir en el procés d’aquest treball. Recollint, però, el fil de les seccions anteriors, el plantejament i la perspectiva de la recerca condueixen i alhora justifiquen l’elecció concreta d’una metodologia qualitativa. Particularment, l’adopció d’un enfocament etnogràfic que ha permès com cap altre exercitar “l’art de la mirada” (Pujadas, 2004), que demana la perspectiva sociològica que subscriu aquest treball (Berger, 1963; Cardús, 2005; Estruch, 1997), i endinsar-se a la comprensió de la realitat monàstica i de les seves transformacions des del prisma de la quotidianitat i la vivència relatada de les seves protagonistes.

En aquest sentit, si bé és cert que l’elecció d’aquesta metodologia també es justifica per la seva utilitat a l’hora de produir dades descriptives d’una realitat empírica de la qual es disposava de relativament poca recerca empírica prèvia a l’inici de la investigació, ha anat més enllà d’un pur conjunt de tècniques de recollida de dades. L’enfocament metodològic adoptat ha consistit més aviat en el mitjà idoni per encarar un món empíric com el monàstic sovint envoltat d’imaginariis, prejudicis i estereotips, com els que jo mateixa tenia a l’inici d’aquesta investigació (Rist a Taylor i Bogdan, 1987: 20). L’elecció d’aquesta aproximació metodològica, per consegüent, ha marcat les decisions del disseny i el desenvolupament de la recerca.

### 2.4.2 Una estratègia d’estudi de cas: la rellevància d’allò local

Com ja s’assenyalava en el plantejament de la recerca, s’ha adoptat una estratègia d’estudi de cas de tipus intrínsec, seguint la tipologia de Robert Stake (1995), donada la singularitat del monestir en el mapa monàstic català. Les consideracions de tipus pragmàtic tals com les facilitats d’accés i els recursos disponibles han jugat un paper important. No obstant això, el criteri que ha marcat la decisió final ha estat l’interès de

la “marginalitat” del cas sociològicament entesa des del prisma Danièle Léger i Bertrand Hervieu (1983); és a dir, considerant la singularitat del monestir com expressió que condensa i manifesta de manera més aguda fenòmens sociològicament concebuts com a centrals i rellevants. I aquest darrer aspecte condueix a fer un breu esment a la manera d’abordar el problema metodològic de la representativitat del cas i la generalització dels resultats que porta imbricat l’elecció d’una estratègia de recerca d’aquest tipus.

La manera com es comprenen aquestes dues qüestions va estrictament relacionada amb la naturalesa qualitativa d’aquest treball i, per tant, escapa de la lògica estadística d’una representació d’una població més àmplia o d’una extrapolació dels resultats a un univers més extens. Alhora, però, el treball no es conforma exclusivament amb la descripció minuciosa d’allò local. Com recull la formulació dels dos objectius d’aquest treball, la recerca s’estructura des d’una lògica on cada delineació d’allò particular beu d’una comprensió de formes i processos més generals al mateix temps que els detalls i les descripcions locals qüestionen, refinen i/o exemplifiquen idees i explicacions teòriques sobre processos socials i formes culturals que van més enllà de les pròpies dades (Coffey i Atkinson, 2005).

La representativitat del cas rau, doncs, en la seva pertinença per intentar copsar les complexes intrarelacions entre biografia i història (Mills, 1959: 10; Prat et al., 2004: 89); d’èsser un context idoni des del qual llegir allò més genèric o global a partir d’allò local i d’històries individuals<sup>18</sup>. La generalització dels resultats, per tant, es comprèn en termes d’un esforç de teorització, és a dir, de l’ús de les dades per pensar sociològicament, ja sigui desenvolupant o refinant conceptes com fonamentant críticament i empíricament teories sociològiques que transcendeixen el cas i remetent a fenòmens contextuais de més envergadura (Hammersley i Atkinson, 2007). Ara bé, un treball intel·lectual d’aquest tipus, puntualitzen Coffey i Atkinson, exigeix una interacció creativa i al mateix temps disciplinada amb les dades (2005: 214). Aquest fet explica el disseny flexible i la lògica iterativa que s’ha adoptat en el procés de la recerca.

---

<sup>18</sup>Ací esdevé d’interès l’esment a la dimensió metaindividual dels documents biogràfics de Ferrarotti que citen Prat et al. (2004); la consideració de l’individu com “un totalització d’un sistema social” en termes “d’un universal singular que reproduïx en ell mateix la seva cultura i la seva època; ara bé, lluny de reflectir purament i simple la dimensió social, el subjecte se l’apropia, la mediatitza, la filtra i la retradueix projectant en un altra dimensió, la de la subjectivitat” (2004: 91-92). Aquesta dimensió esdevé útil mencionar-la ja que esdevé la manera com s’han considerat els informants i els seus relats.

### **2.4.3 Un disseny flexible: la recerca com a procés viu i reflexiu**

S'ha seguit, doncs, un disseny emergent donada la pròpia lògica de la investigació qualitativa però també per l'escassetat de recerques prèvies a l'inici del treball que van obligar a trepitjar el terreny des d'un bon principi (Valles, 2003: 77). La flexibilitat del disseny s'ha traduït en un ús i una combinació de diferents tècniques i fonts d'informació. S'han dut a terme observacions participants i elaborat diaris de camp detallats, s'han realitzat entrevistes etnogràfiques i enregistrar entrevistes en profunditat així com s'ha consultat material històric d'arxiu<sup>19</sup>. Aquesta combinació de diferents tècniques que ha permès copsar la realitat des de diferents òptiques i angles així com comparar, complementar i contrastar diversos tipus de dades, també s'ha traslladat en una triangulació teòrica a l'hora d'abordar les dades des de diferents autors, camp d'estudi i aportacions.

Aquest disseny ha implicat, doncs, la flexibilitat necessària tant en l'ús dels mètodes com de la teoria per anar construint, revisant i modificant els interrogants i els esquemes a mesura que avançava la recerca. L'enfocament iteratiu i reflexiu ha marcat la retroalimentació entre dades i teoria (Bryman, 2008), un procés imbricat que ha fet de la recerca un procés continu i emergent que s'ha anat recollint en l'elaboració d'un "memoràndum de recerca" (Hammersley i Atkinson, 2007: 28). Aquesta eina ha possibilitat capturar la maduració de la investigació de manera rigorosa i sistemàtica, és a dir, ha permès enregistrar els interrogants i gestar les idees a partir del treball de camp i de la literatura.

### **2.4.4 Un anàlisi temàtica i narrativa basada en el mètode comparatiu**

El treball de camp i l'anàlisi han estat, per tant, processos indestriables seguint la lògica iterativa i reflexiva si bé d'acord amb els tempos de la investigació, a moments ha tocat fer intensiva la immersió en el monestir mentre en d'altres ha calgut posar distància per analitzar i retornar novament al camp d'una manera que progressivament ha estat més pautaada i ajustada a la forma que anava prenent la recerca. En el seu conjunt però s'han seguit dues estratègies d'anàlisi complementàries: la temàtica i la narrativa.

---

<sup>19</sup>Vegeu annex per un detall dels mètodes, fonts consultades i nombre d'entrevistes així com observacions participants.

En una primera fase d'anàlisi de les dades es va desenvolupar una anàlisi més temàtica a partir d'una de les eines de la "grounded theory" com és la codificació de les dades (Bryman, 2008). Aquesta estratègia analítica va permetre la sistematització de les dades dels diaris de camps i de les entrevistes. Aquesta aproximació analítica va possibilitar pensar amb les dades i revisar el plantejament i la bibliografia a partir dels primers resultats empírics així com dissenyar una nova fase de treball de camp més pautada i concreta.

La segona fase d'anàlisi va marcar la preparació de l'escriptura i va regir-se per aquesta estratègia temàtica complementada amb una estratègia narrativa per no perdre la dimensió contextual de les cites i les categories amb les quals s'estaven treballant les dades de les entrevistes i de les observacions (Coffey i Atkinson, 2005). A partir d'aquest treball analític i interpretatiu es forja l'estructura de la tesi seguint una lògica temàtica i un mètode comparatiu. A cada capítol es presenten les transformacions d'un aspecte de l'ordre institucional monàstic seleccionat a partir del treball empíric i de la reflexió teòrica. Cada aspecte, alhora, s'aborda seguint un mètode comparatiu (Berger, 1963; Bourdieu i Wacquant, 1994), comparant dos períodes tipificats del monestir estudiat (Mills, 1959: 186) –que es contextualitzen en el proper capítol– i que són centrals per fer intel·ligibles les transformacions: el primer període abacial (1952-1995) i el segon període abacial (1995-2015)<sup>20</sup>.

## **2.5 L'ètica de la recerca**

Finalment, es voldria concloure aquest primer capítol amb un darrer apunt explicitant les qüestions relacionades amb l'ètica de la investigació que han fonamentat aquest treball i el seu desenvolupament seguint els estàndars del comitè d'ètica de la investigació de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Abans d'iniciar la recerca, es va presentar el projecte a l'abadessa del monestir i es va sol·licitar el seu consentiment per començar, accedir i dur a terme aquest treball amb una finalitat estrictament i exclusivament acadèmica. En el desenvolupament de la recerca, es va anar informant sobre les fases de la investigació<sup>21</sup> per sol·licitar l'accés al camp i l'ús de les diferents tècniques d'investigació mencionades que s'han emprat. Val a dir, que haig d'expressar una gratitud per la llibertat i les facilitats que se m'han

---

<sup>20</sup>Per més detall de l'estratègia analítica, vegeu annex metodològic.

<sup>21</sup>Per més detall dels aspectes ètics de la recerca, vegeu annex metodològic.

donat des del monestir per portar a terme la recerca. Així mateix, la confiança durant els anys que s'ha desenvolupat la investigació.

Respecte el tracte amb els informants, cal explicitar que en tot moment s'ha informat els qui han col·laborat lliurement amb la recerca del seu propòsit estrictament acadèmic i s'ha garantit el màxim respecte així com la seva confidencialitat. En aquest sentit, el tractament i sistematització de les dades s'ha portat a terme amb molt de respecte i rigor. De la mateixa manera, l'ús de les dades sempre s'ha treballat de manera molt curosa. I, si bé al llarg del treball es reconeix el monestir, donat que es tracte d'una comunitat petita, s'ha intentat difuminar la identificació dels informants i garantir en tot moment el seu anonimats.

## **3. Les arrels històriques del monestir**

### **Una contextualització de l'estudi de cas**

#### **3.1 Introducció**

Aquest capítol contextualitza i caracteritza històricament el cas d'estudi. La primera secció traça a grans trets les arrels etimològiques i històriques que defineixen el monestir com a benedictí. La segona secció en ressegueix els seus orígens fundacionals: la creació, la consolidació i la transformació de Sant Benet de Montserrat considerant l'especificitat tant del context català com del fet d'ésser un monestir femení.

#### **3.2 Arrels etimològiques i històriques: el benedictisme femení**

Cada dia a les 6.30 del matí, amb la pregària de Matines, sonen les campanes de Sant Benet de Montserrat, la comunitat benedictina femenina més nombrosa i intergeneracional de les quatre que hi ha a Catalunya i que, juntament amb la de Manacor a Mallorca, formen la Federació Catalana de Benedictines. Plogui, nevi o faci sol, cada matí a Sant Benet una trentena monges s'aixequen quan encara no ha sortit el sol per iniciar una jornada de treball i pregària seguint els tempos de l'ofici diví com ho fan monges i monjos benedictins d'arreu des de fa segles. Les arrels etimològiques i històriques d'aquesta rutina i estil de vida cal cercar-les en els orígens del monaquisme específicament cristià, on ja des dels seus inicis es documenta la presència femenina (Colombás, 2004, 1989; Knowles, 1969; Masoliver, 1981).

##### **3.2.1 Unes arrels pregones**

Etimològicament la paraula monjo prové del llatí *monachus* "anacoreta", "frare", i aquest, del grec *monakhós* "sol, solitari", derivat de *mónos* "un, sol" (Coromines, 1980: 775). El sentit del monjo com una persona lliurada a la religió és, però, una paraula cristiana de començament del segle IV (Knowles, 1969: 9). No obstant això, la història de la vida monàstica va més enllà del monaquisme cristià. Com assenyala Colombás,

malgrat atribuir-li un lloc privilegiat en el cos i la història de l'Església, el monacat no és un fenomen específicament cristià. No el va fundar Jesús de Nazaret ni tampoc els apòstols i les autoritats de l'Església primitiva (Colombás, 1989: 25). Les arrels són fondes i els inicis obscurs. Abans i paral·lelament a l'aparició i desenvolupament del monacat cristià, a la presència de monjos com a grup específic dins de l'Església cristiana a finals del segle III, s'ha documentat l'existència d'un monacat no cristià, per exemple en el continent asiàtic (Colombás, 2004: 11; Knowles, 1969: 10). La història de les religions i les recerques sobre monaquisme comparat descobreixen manifestacions monàstiques a llocs i temps inhòspits i, per tant, d'acord amb Colombás, caldria parlar de monacat en plural i en termes universals ja que, "cap religió, cap cultura, ni cap país del món pot reclamar el monopoli del monacat, perquè es troba a tot arreu, a totes les èpoques, a totes les grans cultures i, si no a totes, almenys a moltes de les religions" (1989: 73).

Malgrat aquests orígens remots i les diferències entre manifestacions històriques del fenomen monàstic, podem identificar uns elements comuns que ajuden a caracteritzar a grans trets aquest tipus de vida religiosa. Un aspecte central i transversal a totes les realitzacions monàstiques és la finalitat de la salvació que pressuposa l'existència d'algú o alguna cosa transcendent que pot prendre formes diverses; des d'un Déu personal a una idea de l'absolut, d'última realitat, de divinitat o de nirvana. Aquesta cerca ha implicat certs elements de caràcter utòpic com una renúncia del món i l'adopció d'una conducta ascètica com a camí de perfecció per assolir aquesta salvació. La vida monàstica tradicionalment ha comportat, doncs, d'una manera o altra, una *fuga mundi*, l'allunyament i la separació de la vida en societat, profana, secular, temporal. Aquesta retirada o abandonament ha pres formes diferents, des de viure en solitari fins a la construcció d'una vida en comunitat. En tots els casos, però, seguint Joan Estruch (1995), la *fuga mundi* ha estat sempre una *fuga saeculi*, d'una distància cercada vers la dimensió temporal, efímera i transitòria de la realitat per constituir una vida regida cap allò diví, etern. Aquesta opció de vida ha pressuposat també una conducta moralment disciplinada i austera implicant diversos graus i tipus de renúncies de les ambicions de la vida en societat. Per exemple, el celibat o la castedat com a renúncia al gaudi sexual i a la formació d'una família; la pobresa voluntària com a forma de despreniment material i alliberament o sortida efectiva del món; l'obediència com a forma de foragitar l'egoisme; o la solitud i el silenci com elements indispensables per la cerca de Déu i la relació amb l'Absolut. Tots aquests aspectes han

estat i encara són elements característics de la vida monàstica avui (Butler, 1924; Colombás, 1989; Masoliver, 1978).

### **3.2.2 El monacat cristià i el benedictisme**

Incorporant aquestes característiques mencionades, la vida monàstica específicament cristiana des dels seus inicis fins a dia d'avui es presenta “com un impuls vocacional d'aquells que desitgen dedicar-se a una comprensió més profunda i una observació més completa dels manaments i consells de Crist dels que s'exigeixen als que professen simplement la religió cristiana” (Knowles, 1969: 10). Els monjos i les monges diríem que, imitant i seguint el Crist, prenen l'opció de portar una vida cristiana radicalment viscuda fins a les darreres conseqüències (Masoliver, 1978). Una vida religiosa que en el cas dels benedictins i benedictines es regeix per una de les regles tradicionalment reconegudes com a cristianes vivint en comunitat sota aquesta regla i un abat o una abadessa.

Històricament, però, el monacat cristià no apareix fins a finals del segle III a Egipte (Knowles, 1969). Malgrat la complexitat i la discussió d'aquests orígens, el monacat fou en els seus inicis un moviment espontani, desordenat, als marges de la jerarquia eclesial (Colombás, 1989: 90). Una nova forma de viure el cristianisme desconeguda fins aleshores en el marc cristià però que poc a poc fou absorbida i organitzada en els confins de la mateixa institució (Colombás, 1989: 91-94; Knowles, 1969). Les dones són presents en aquests principis entre anacoretetes i ermitans en el desert (Colombás, 2004, 1989; Knowles, 1969; Masoliver, 1981). Dones aïllades o agrupades que viuen entre cristians amb la determinació de mantenir-se solteres així com també la documentada existència de verges o vídues (Colombás, 2004: 88, 1989: 138; Knowles, 1969: 11). No obstant això, hi ha poca informació respecte les primeres monges cristianes. D'acord amb Colombás (1989), el monacat femení s'inicià amb vídues que començaren a associar-se en esglésies locals i després amb algunes verges que abandonaren les seves llars per ajuntar-se en una mateixa casa amb l'ideal de fer d'elles mateixes i de les seves vides un do exclusiu de Déu, alliberant-se de les servituds de la condició femenina davant les renúncies que suposava aquest estil de vida, com per exemple el matrimoni o la maternitat, tot vivint de manera austera.

Monges il·lustres visqueren a l'ombra de grans figures del monacat cristià i tingueren una influència cabdal. Per exemple, Maria, la germana de Pacomi –considerat el pare



del cenobitisme (Masoliver, 1978)–, al voltant de la qual es creà un veritable cenobi femení entre l'any 300 i 340 prop del monestir masculí del seu germà (Masoliver, 1981: 148). A l'ombra d'un altre dels grans de la tradició monàstica, el pare dels monjos d'Orient, Sant Basili, també hi hagué una figura femenina rellevant: Macrina, qui creà una comunitat amb gran influència sobre els seu germans, el mateix Sant Basili i Sant Gregori de Nissa, qui en biografià la seva vida (Masoliver, 1981: 150).

D'Orient a Occident, la presència femenina és també destacable (Masoliver, 1981). Es documenten figures rellevants i comunitats com la de la germana de Sant Agustí abans d'arribar pròpiament al monaquisme regit per la regla escrita per Sant Benet, fundador del monacat occidental malgrat no tenir una idea inicial d'institucionalitzar un orde religiós (Butler, 1924). Novament, una figura femenina hi és present. En aquest cas la germana de Sant Benet, Santa Escolàstica, que no formava part d'una comunitat femenina concreta però seguia el seu germà i tenia una cel·la pròpia als voltants de Montecassino, on Sant Benet redactà la famosa regla que ha passat a la història (Masoliver, 1981: 159). I és aquí on es farà una breu parada per ressaltar algunes singularitats de la reconstrucció monàstica de Sant Benet i de la seva Regla que regeix els monestirs dits benedictins fins a dia d'avui.

Primerament, val a dir que la Regla de Sant Benet no pretenia ser una obra original ni tan sols va esdevenir coneguda immediatament, tampoc va ser imposada. Segons Knowles, la seva fama i reconeixement es deu a tres de les seves característiques principals (1969: 34): la brevetat, una espiritualitat inflexible però físicament moderada i tolerant que destaca sobretot per la caritat i l'harmonia de la vida simple en comú, i un pragmatisme que permet guiar l'abat i els monjos recollint tot un llegat de saviesa espiritual i humana. En aquestes tres característiques podríem subratllar l'èmfasi de Sant Benet a la vida comunitària com recull el primer capítol de la Regla, on destaca que és tan sols per a monjos cenobites. En els tres vots solemnes pròpiament benedictins que tot monjo i monja promet el dia de la seva professió –obediència, estabilitat i conversió de costums– destaca el valor de la vida comunitària amb la conversió de costums (Masoliver, 1978: 10) i l'estabilitat, que lliga al monjo a una comunitat concreta en comptes d'errar d'un monestir a un altre com s'havia fet fins aleshores (Butler, 1924: 27–28). La vocació de la monja benedictina i el monjo benedictí va estretament lligada a un monestir i una comunitat particular la qual passa a ésser una família on l'abat o l'abadessa, a qui els monjos deuen obediència, esdevé

com un pare o una mare. El monestir, doncs, esdevé, com descriu Knowles, “la llar d’aquells qui cerquen a Déu” (1969: 34).

L’abolició de la penitència extrema i les austeritats corporals que caracteritzaven formes de vida monàstica precedents esdevé un segon aspecte del benedictisme que representà una revolució per al monaquisme occidental segons Dom Cuthbert Butler (1924). L’ascetisme, com es subratllava inicialment, preval per a Sant Benet com un element essencial de la vida cristiana radicalment viscuda i un mitjà d’entrenament per a la vida espiritual amb un doble sentit negatiu i positiu: d’una banda, purificar l’ànima d’allò pecaminós, imperfecte, egoista, i, d’una altra, cultivar tot allò bo i sant (Butler, 1924: 46). No obstant això, en aquesta dimensió ascètica hi deixen de cabre mortificacions i penitències corporals extremes. L’ascetisme, tot i prendre una dimensió material, esdevé sobretot un estat de l’esperit malgrat la idea utòpica de renúncia del món certament continua erigint-se sobre la base d’una idea de perfecció implicant esforços i altes dosis d’autocontrol amb la finalitat de la salvació. Per exemple, les renúncies mencionades anteriorment de seguir el celibat o la pobresa (Butler, 1924: 39).

Un darrer element important de la vida monàstica benedictina és el seu caràcter de vida combinada, amb una part contemplativa i una part activa. Dues dimensions necessàries de la persona que Sant Benet concilia a la Regla i que queden sintetitzades amb la coneguda expressió *ora et labora*, pregar i treballar (Butler, 1924: 101). El monjo i la monja no entren amb cap propòsit al monestir, només per servir Déu i, per tant, poden realitzar qualsevol feina<sup>22</sup>. La litúrgia de les hores amb les sis pregàries (Matines, Laudes, Sexta, Tèrcia<sup>23</sup>, Vespres i Completes) i la lectura divina<sup>24</sup> esdevé el tempo que marca la jornada. També regula les hores fora de l’església que son les de treball, estudi o lectura però sobretot de feina per comunitàriament guanyar-se la vida. Per consegüent, el ‘què’ treballen els monges i monjos és secundari, allò

---

<sup>22</sup>La ubicació del monestir, un entorn rural o urbà, també condiciona el tipus de feina. Hi ha benedictins i benedictines que tenen i han tingut escoles, d’altres s’han dedicat i es dediquen a feines més artesanes o manuals.

<sup>23</sup>La pregària de tèrcia es ve suprimit després del Concili Vaticà II. Aquesta revisió que va fer cada monestir coincideix amb la decisió presa a la resta de comunitats benedictines catalanes.

<sup>24</sup>Malgrat St. Benet consagra el terme, els mestres espirituals del monacat ja van concedir un lloc rellevant a la lectura en la teoria sobre la vida religiosa (Colombás, 2004: 713). La lectura divina la podríem definir a grans trets com una lectura meditada i pregada de la Bíblia: “ha de ser *lenta*, no per adquirir una informació pràctica, nous coneixements, sinó per assimilar allò que Déu diu a través del que hom llegeix. D’altra banda, aquesta lectura divina ha de ser *desinteressada*, gratuïta, sense voler-ne treure un profit utilitari immediat, sinó per deixar que Déu parli a través del text. És una lectura *compromesa*, personalitzada, amb un contacte directe entre l’“autor” –que, en darrer terme, és Déu– i el lector. Per tant, només autèntica quan és dialogal, amb la doble dimensió d’acolliment de la Paraula i de compromís personal. Déu ens hi parla i ens hi interpel·la, i nosaltres hem d’acceptar-lo humilment, disposats a obeir-lo, a millorar, a canviar. Aquesta lectura divina s’ha de fer en un *clima de pregària*, de recolliment interior, de sentir-nos a la presència de Déu” (Dalmau, 1987: 137–138). Dalmau puntualitza que la lectura divina és tan important com l’ofici diví i no es pot separar, s’alimenten mútuament (1987: 138).

fonamental és 'com' diàriament cerquen i serveixen Déu tant a les pregàries o responsabilitats en el cor, com cuidant l'hort, fent ceràmica o rentant els plats.

Aquests elements queden recollits juntament amb d'altres com el govern, el codi penal o l'organització del monestir al llarg del setanta-tres capítols que configuren la Regla de Sant Benet. Com recull Joan Prat seguint Masoliver, "el resultat final fou, i malgrat que no era aquest l'objectiu, la redacció d'una Regla, que recollia la tradició més clàssica del monaquisme, però tan ben adaptada al seu context històric i cultural que esdevenia un bon instrument per organitzar el monaquisme del futur" (1990: 12-13). Avui monestirs com Sant Benet de Montserrat es regeixen per aquesta Regla malgrat, com es resseguirà tot seguit des d'una mirada històrica, els diferents moments socials, polítics, culturals i religiosos han anat comportant variacions en el com s'ha anat concretant aquest tipus de vida i la interpretació de la Regla d'ençà de Sant Benet al segle VI. Tot i la renúncia del món, doncs, es podria dir que els monestirs són fills del seu temps. I és que l'arrelament a l'entorn és central per comprendre l'evolució del monacat femení i les particulars transformacions del monestir estudiat en aquest treball.

### **3.3 Resseguint les petjades fundacionals: la història del monestir**

Seguint Masoliver (1981) i reprenent el fil històric des del segle VI amb la redacció de la Regla benedictina, no va ser fins la mort de Sant Benet que certs monestirs femenins decidiren regir-se per la seva Regla. I en aquests inicis, amb els vaivens de la història que des del segle VI configuraren i reconfiguraren els monestirs femenins de diferents maneres<sup>25</sup>, ens plantem a Catalunya, on a l'any 899 es fundà el primer monestir femení: Sant Joan de les Abadesses. No obstant això, no és fins a mitjans del segle X que apareix el primer monestir amb una menció pròpiament benedictina: el barceloní de Sant Pere de les Puel·les. Del segle X fem un salt als segles XII i XIII, una època de crisi severa entre les benedictines<sup>26</sup> però també un segle, el XIII, on tingueren lloc un parell d'esdeveniments rellevants. D'una banda, es fundà l'important monestir de Sant Antoni i Santa Clara –que passà d'un convent de clarisses a esdevenir benedictí (Jornet

---

<sup>25</sup>Per exemple, amb regles mixtes o esdevenint dobles, és a dir, a prop de comunitats masculines o essent tutelades per aquestes (Masoliver, 1981).

<sup>26</sup>A Catalunya destaca l'episodi de la supressió del famós monestir de Sant Joan de les Abadesses l'any 1017 (Masoliver, 1981: 211)

i Benito, 2005; Masoliver, 1981). D'una altra, la creació de la congregació Claustral Tarraconense que, creada l'any 1215, organitzà els monestirs de l'època exigint que es formessin congregacions regides per capítols generals i controlades per visitadors, monjos benedictins del territori, que tenien la tasca de dirigir i guiar les comunitats femenines (Gómez, 2011: 16 i 121). Aquesta congregació agrupà sota la mateixa jurisdicció efectiva Sant Pere de les Puel·les, Sant Antoni i Santa Clara, Sant Daniel de Girona, un monestir aragonès i dos de navarressos.

La pesta negra al segle XIV tingué un impacte negatiu en les comunitats femenines amb la desaparició d'algunes d'elles (Masoliver, 1981). Els segles XVI i XVII foren d'agitació amb la Reforma Protestant i la resposta des de l'Església Catòlica amb el Concili de Trento. Aquest període també tingué una incidència especial per a les dones, ja que foren uns segles de tancament i severitat de la clausura donada la importància que prengué aquesta qüestió a Trento (Aranda, 1992; Gómez, 2011) –i que es mantingué fins el Concili Vaticà II. Del segle de les llums que accentuà la decadència disciplinària i moral dels monestirs femenins (Masoliver, 1981: 215), al segle XIX, on les comunitats catalanes hagueren de fer front a les nombroses revolucions que marcaren aquest període fins ben entrat el segle XX, com il·lustra el treball de Concepció Gómez (2011), que examina la història del monestir de Sant Benet de Mataró fundat a finals del segle XIX. Se seguirà de ben d'aprop aquesta recerca històrica per contextualitzar d'ara endavant l'estudi de cas d'aquest treball, no només per la contribució que representa en un context d'escasses publicacions històriques sobre aquesta qüestió, sinó també perquè Sant Benet de Mataró, juntament amb Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, és la llavor de la creació de Sant Benet de Montserrat a ple segle XX.

### **3.3.1 El bagatge de la fundació: un segle d'agitacions**

El segle XIX fou un període agitat i de grans canvis per al monacat femení català. La Guerra del Francès tingué conseqüències devastadores per als monestirs femenins provocant la destrucció i destrossa de diversos edificis. El trienni liberal, amb la supressió de les professions monàstiques entre 1820 i 1821 i les posteriors lleis desmortitzadores de Mendiázabal de 1835, impactaren també negativament en el mapa monàstic femení català; sobretot amb el decret de 1836 de supressió de tots els convents que afectà directament a comunitats religioses i monàstiques femenines (Masoliver, 1981; Gómez, 2011). No fou fins l'any 1845 que es documenta la

reintegració d'algunes comunitats (Masoliver, 1981), i l'any 1852, després del Concordat de 1851 signat per la Reina Isabel d'Espanya i la Santa Seu, es tornen a permetre les professions, fet que regularitzà la vida als monestirs que encara no havien desaparegut (Gómez, 2011: 24).

La Revolució de 1868 agità novament el mapa monàstic femení amb la supressió de convents de 1869 i les monges hagueren d'abandonar els edificis de bell nou (Masoliver, 1981; Gómez, 2011)<sup>27</sup>. El 1871 hi hagué una nova possibilitat de retorn de les monges i els anys posteriors foren de reconstrucció (Gómez, 2011)<sup>28</sup>. A l'any 1881, en aquests anys tumultuosos poc abans de la Setmana Tràgica i la consegüent crema de convents l'any 1909, es fundà un nou monestir benedictí femení a Mataró, Sant Benet de Mataró, amb dues monges de Sant Pere de les Puel·les i una de Sant Daniel de Girona (Masoliver, 1981; Gómez, 2011). És important aturar-nos un moment per subratllar el punt d'inflexió i canvi que representà el segle XIX per a les benedictines catalanes d'acord amb el context sociopolític i eclesial.

Els esdeveniments polítics mencionats prèviament conduïren a un escenari on la valoració social de les monges canvià ràpidament i radicalment. Les maneres i les formes de vida religiosa propulsades per reis i senyors feudals que es mantenien dins dels claustres des del segle XVII cada cop esdevenien més incomprensibles i irreverents a ulls d'una societat que s'obria a la modernitat amb la revolució industrial (Gómez, 2011: 43-46). I és que a ple segle XIX, internament, monestirs com el de Sant Daniel de Girona, presentaven una organització que no només causava estridències en un escenari social canviant sinó també una distància exponencial vers els principis de la Regla benedictina. Els monestirs s'organitzaven seguint un model de "vida particular" on les monges eren com senyores: cada monja tenia la seva pròpia dependència dins del monestir, les seves criades i se sostenien amb les rendes que els havia assignat la família. Aquest model allunyat de la vida comuna, amb comunitat de béns i pobresa, es va mantenir en alguns casos fins ben entrat el segle XX (Gómez, 2011: 29, 44). Un escenari monàstic poc allunyat, d'altra banda, de les tensions que vivia la pròpia Església Catòlica amb els temors –i en casos atrinxerament com el pontificat de Pius IX– que suscitaven els nous temps (Casañas, 1989: 32–33). Mentre es començaven a gestar canvis no sense dificultats en el si dels monestirs femenins, la

---

<sup>27</sup>Per exemple, en el cas de Sant Daniel de Girona, tal i com documenta Gómez, les monges s'hagueren de refugiar a casa de les famílies o anar a un altra ciutat catalana (2011: 25).

<sup>28</sup>A l'any 1879 diverses casuístiques portaren les monges de Sant Pere de les Puel·les a traslladar-se a una altra part de Barcelona on es troba encara avui el monestir (Masoliver, 1981; Gómez, 2011).

congregació Claustral Tarraconense creada l'any 1215 desaparegué l'any 1836 amb la desamortització de Mendizábal; fet que provocà, com emfatitza Gómez, “una pèrdua de referents i de guiatges que va motivar que els monestirs [femenins] fossin cada cop més heterogenis i dependents de les directrius dels seus Ordinaris i capellans” (2011: 16-17).

En aquest context hostil però amb un escenari catòlic català en moviment i ple de matisos (Casañas, 1989), Gómez identifica un anhel de cerca d'autenticitat per part de les monges, de cerca de referents identitaris com a monges benedictines en els orígens del monaquisme i de més coherència amb la Regla de Sant Benet, per part de monges com la primera fundadora de Sant Benet de Mataró, que des dels seus inicis a Sant Daniel sentí una certa incomoditat i incoherència respecte el model de “vida particular” (2011: 64-65). El monestir de Sant Benet de Mataró va emergir en un moment i un lloc on confluïren diversos factors i persones que feren de la seva fundació una realitat l'any 1881<sup>29</sup>. De seguida floriren les vocacions, tingueren lloc canvis com per exemple en la litúrgia, però també tensions degut a la tutela de bisbes, capellans o religiosos que influïen decisivament en les comunitats femenines marcant, per exemple, una tendència espiritual allunyada del benedictisme d'ençà que desaparegueren les congregacions i es traspasà l'autoritat a les diòcesis (Gómez, 2011: 124).

El cataclisme de la guerra civil i el triomf franquista van impactà decisivament a totes les comunitats femenines amb la crema d'edificis i l'exili d'algunes monges (Masoliver, 1981). I en aquest context trobem el germen d'on naixerà Sant Benet de Montserrat d'acord amb la situació que es trobaren les monges de Sant Benet de Mataró, que hagueren de marxar amb la crema i desallotjament del monestir l'estiu del 1936 (Gómez, 2011). Malgrat això, aquesta comunitat prèviament ja pensava en vendre el monestir i anar a Montserrat degut a certes qüestions religioses, ideològiques i econòmiques però, sobretot, per un desig de rebre formació benedictina prop dels monjos (Gómez, 2011: 197, 200). L'esclat de la guerra civil precipitar la partida. El trasllat, però, tingué lloc als anys de postguerra, amb el suport d'alguns monjos. Mentre l'any 1939 retornaven monges refugiades a França a Catalunya, l'abadessa de Sant Benet de Mataró feia esforços per reunir la comunitat i instal·lar-se a Sant Cecília, el monestir romànic cedit provisionalment pels monjos, el qual esdevé l'escenari on es gesta la fundació del nou monestir de Sant Benet de Montserrat.

---

<sup>29</sup>Per major detall del procés de fundació, vegeu l'excel·lent investigació de Conxita Gómez (2011).

### 3.3.2 La fundació: la Visita Apostòlica

L'entrada efectiva a Santa Cecília es feu l'estiu del 1939; foren vint-i-una monges de les trenta-una que van marxar del monestir de Mataró l'estiu del 1936 (Gómez, 2011: 210)<sup>30</sup>. En un escenari de postguerra, les monges s'instal·laven per primera vegada a Montserrat. Aquesta situació de precarietat, extensible a tots els monestirs femenins catalans del moment, portà l'Abat de Montserrat, Antoni M. Marcet, a informar el Pare Abat General de la Congregació Casinense de la Primitiva Observança<sup>31</sup>, Emmanuel Caronti, d'aquest estat dels monestirs femenins benedictins a la tardor de l'any 1939. Amb aquest contacte s'inicià el període de la Visita Apostòlica que, des de l'any 1939 fins a l'any 1960, conduí a la recuperació material i espiritual de les comunitats catalanes –i s'estengué, també, a les espanyoles– així com a la fundació del nou monestir de Sant Benet de Montserrat. Prenent com a referència la recerca de Gómez (2011) que recull i documenta de manera inèdita aquest episodi històric recent i decidí pel monaquisme benedictí femení català, intentarem resseguir els esdeveniments i els aspectes rellevants d'aquesta Visita que ajudin a contextualitzar i comprendre l'edificació i fundació del monestir de Sant Benet de Montserrat l'any 1954.

L'hivern de l'any 1939, el Pare Abat General Emmanuel Caronti és nomenat per la Santa Seu Visitador Apostòlic dels Monestirs Benedictins d'Espanya. Aquest càrrec consistia en la responsabilitat directa en els assumptes dels monestirs femenins per la seva recuperació, que passava per garantir unes condicions de vida dignes a les comunitats (Gómez, 2011: 210). Per conèixer la situació, el P. Abat General nomenat Visitador Apostòlic viatjà a Catalunya i notificà a la Santa Seu l'estat difícil amb què es trobaven les monges. Davant aquesta situació i la impossibilitat de poder viatjar amb regularitat, la tasca del P. Abat Caronti es delegà formalment en l'Abat i Prior de

---

<sup>30</sup>De les deu sobrants, se'n desconeix el seu destí.

<sup>31</sup>Des d'un punt de vista organitzatiu, l'orde de Sant Benet dins de l'Església Catòlica s'ubica en el marc dels instituts de vida consagrada, una estructura paral·lela en el model organitzatiu jeràrquic catòlic. L'orde benedictí, però, difereix d'altres ordes religiosos per la independència que té cada comunitat. Els monestirs són canònicament autònoms, governats per un abat independent del bisbe corresponent del lloc i elegit directament per la comunitat. També, a diferència d'altres ordes religiosos, no existeix un superior general; els monestirs s'agrupen en congregacions governades per un abat president però cada monestir continua mantenint la seva autonomia. L'any 1893, Lleó XIII creà la Confederació Benedictina presidida per un abat primat que agrupà totes les congregacions. No obstant això, "aquest abat no té jurisdicció ni sobre les Congregacions ni sobre els monestirs (excepte alguns, confiats a ell directament) [...]. L'abat primat és elegit per tots els abats i priors conventuals en exercici durant un congrés que els reuneix cada quatre anys" en el qual pot ser reelegit (Dalmau, 1987: 73-74). L'Abat Primat resideix al Col·legi de Sant Anselm de Roma. La Confederació Benedictina està formada per dinou congregacions de monestirs masculins (Sant'Anselmo, n.d.). Els monestirs femenins benedictins hi estan associats formant seixanta-una congregacions i federacions (San Benito de Luján, n.d.).

l'Abadia de Montserrat l'hivern de 1940 (AMSBM<sup>32</sup>; Gómez, 2011: 211). Aquesta delegació fou comunicada a tots els monestirs de Catalunya. La finalitat de la Visita Apostòlica es va concretar en procurar un edifici on permanentment habitar les comunitats que no en tenien, restablir la disciplina regular tant referent a la clausura com a l'observança, proveir a les comunitats del treball necessari per guanyar-se la vida així com regular el ritu de professió, suspès per la dispersió de les monges durant la guerra, i fer els canvis pertinents per reestructurar els governs de les comunitats (AMSBM).

Entre l'hivern i la primavera de l'any 1940, el visitador apostòlic realitzà dues visites, el Prior Escarré, delegat amb aquesta tasca per l'Abat Marcet (Gómez, 2011: 211). En aquestes visites, per exemple, va establir un Noviciat Comú amb una Mestra nomenada a Sant Pere de les Puel·les per a garantir una formació sòlida per a les comunitats (AMSBM), o es van realitzar els primers canvis de prioeres i abadesses entre comunitats (AMSBM). En el cas de la comunitat de Sant Benet de Mataró instal·lada a Santa Cecília, tot i l'incertesa de trobar-se en un monestir provisional, la direcció de les monges fou encomanada a un monjo, el P. Josep M. Gassó, qui esdevingué interlocutor i supervisor dels canvis i de les necessitats (Gómez, 2011: 211). L'any 1946, més d'un segle després de la supressió de l'antiga Congregació Claustral Tarraconense, les monges tornaren a decidir, per petició de l'Abat Escarré, el nou abat, tenir com a superior regular l'abat de Montserrat en comptes de l'ordinari del lloc (AMSBM, Gómez, 2011).

Aquest període de transformacions, ajustaments i recomposicions que representà la Visita Apostòlica per a les comunitat femenines catalanes s'estengué a les comunitats de l'estat espanyol, que també es trobaven en una situació precària. Per ordre de la Santa Seu, l'Abat Escarré fou nomenat Visitador Apostòlic delegat per a totes les benedictines d'Espanya. Fins l'any 1960 tingué lloc aquest període de reformes a Catalunya i a l'estat espanyol que incrementà les relacions entre els diferents monestirs degut a noviciats comuns, formacions conjuntes o abadesses que foren nomenades visitadores donades les dificultats que en certs monestirs tenia l'entrada d'homes (AMSBM).

En el cas específic de les monges que es trobaven a Montserrat, unes condicions de vida pròpies de la duresa de la postguerra, malgrat petites acomodacions de l'edifici de Santa Cecília i temptejos de terrenys a la muntanya de Montserrat on podria reubicar-

---

<sup>32</sup>Arxiu Sant Benet de Montserrat.



se la comunitat edificant un nou monestir, els Visitadors valoraren la decisió d'unir Sant Benet de Mataró amb Sant Antoni i Santa Clara, que tampoc disposava d'un monestir però sí de capital econòmic per adquirir un terreny (AMSBM, Gómez, 2011: 217)<sup>33</sup>. L'any 1948 es començà a temptejar aquesta unió, que fou votada la primavera de l'any 1950 per les monges i, amb un resultat positiu, obtingué posteriorment el permís de la Santa Seu amb un decret de l'hivern de 1951 (AMSBM, Gómez, 2011: 217). El nou monestir es diria Sant Benet de Montserrat. La primavera de 1952, concretament el dia 13 de maig, té lloc formalment la unió de les dues comunitats, tal i com se'n fa ressò la premsa de l'època amb una notícia titulada *Reorganización de los monasterios de monjas benedictinas*, que il·lustra el context socioreligiós<sup>34</sup> on neix la nova comunitat:

“Recientemente dentro de los trabajos de reforma y reorganización de los Monasterios de Monjas Benedictinas, puestos bajo la dirección de su Visitador Apostólico para toda España [...] han tenido lugar dos acontecimientos de singular relieve en la vida religiosa monástica de Cataluña. En primer lugar, la fusión de las Comunidades de Sta. Clara, de Barcelona (hasta ahora con residencia en Ripollet) y San Benito de Mataró (establecido en Santa Cecilia de Montserrat), con la erección del nuevo Monasterio de Sant Benito, de Montserrat. [...] La erección del nuevo Monasterio de San Benito, el día 13 de mayo, aniversario de la defunción del Abad Marcet, en otros tiempos tan interesado por la fundación, revistió también un carácter de gozosa solemnidad. Es de notar, finalmente, la emocionante salida de las monjas de Ripollet, cuya despedida constituyó una verdadera manifestación popular” (AMSBM).

L'any 1952 es creà un noviciat comú a Girona mentre es preparava l'edificació del nou edifici (AMSBM, Gómez, 2011: 217). De la primavera de l'any 1954 daten les primeres constitucions del monestir<sup>35</sup> de Sant Benet de Montserrat atorgades pel Visitador Apostòlic; a finals d'aquest mateix any, es fa efectiu el trasllat al nou monestir. No obstant això, uns dies abans es concedí a les monges hostatjar-se a l'Abadia de Montserrat mentre es feia la mudança de tot l'immoble. En aquesta estada, i en una reunió amb el Pare Abat de Montserrat, qui idea i funda el monestir, es presenta l'abadessa elegida per la nova comunitat de Sant Benet de Montserrat. El 16 de desembre de l'any 1954 s'inaugura l'edifici del nou i la primera abadessa pren possessió solemne del càrrec (AMSBM).

---

<sup>33</sup>En aquestes dues circumstàncies Gómez afegeix l'observació que la comunitat de Sant Daniel de Girona requeria una renovació que podria facilitar-se amb aquesta unió de les dues comunitats (Gómez, 2011: 217).

<sup>34</sup>Per major detall del context religiós de nacionalcatolicisme i les petites esglésies que inclouen les festes de Montserrat de l'any 1947, vegeu Casañas (1989).

<sup>35</sup>Les constitucions són actualitzacions de la Regla benedictina que regeixen la comunitat.

### 3.3.3 La consolidació: el Concili Vaticà II

L'any 1955 s'obren les portes a les primeres tres postulants en el nou edifici (AMSBM). La comunitat, encara en ple procés de la Visita Apostòlica, rebia formació, guiatge i tutela per part dels monjos de Montserrat, i la seva abadessa esdevenia una de les abadesses nomenades visitadores a nivell de l'estat espanyol. En aquest escenari, les monges anaren acomodant el monestir tot i les dificultats econòmiques<sup>36</sup>. Són anys, doncs, que la comunitat pren forma espiritualment i materialment freqüent a freqüent amb el guiatge dels monjos en un context eclesial a les portes de la commoció que portà l'anunci per part del Papa elegit, Joan XXIII, de celebrar un concili. Si bé inicialment les perspectives eren modestes sobre aquest nou concili, estaria dedicat essencialment a la unió entre cristians, aviat esclatà amb claredat la idea 'd'obrir finestres' i de posar l'Església al dia amb el mateix Papa parlant d'*aggiornamento* en un escenari polític i social que bullia pel que representaria la dècada dels seixanta mundialment dins i fora de l'Església catòlica (Casañas, 1989; Font et al., 2012). Els monestirs femenins benedictins, reclosos, amb una clausura severa, rebrien el ressò d'aquestes transformacions a través dels documents que s'anaven publicant i que tindrien grans implicacions per a la vida religiosa. Indirectament, les comunitats patirien els canvis que afloraven fora de la institució i posaven en entredit la vida religiosa tal i com s'havia entès i practicat; per exemple, l'entrada massiva de la dona al món del treball, les opcions d'accés a una educació superior o l'anomenada "revolució sexual" (Ebaugh, 1977; Woodhead, 2008).

A les portes d'aquest cataclisme, a la tardor de l'any 1960, es decreta la fi de la Visita Apostòlica per a les benedictines de Catalunya i de la resta de l'estat espanyol amb la constitució de les federacions de monestirs de monges benedictines que són, encara avui, quatre: la Claustral Pirenaica, la Castellana, la Catalana i la Galaico-Leonesa, les quals s'associaren a la Confederació Benedictina (AMSBM)<sup>37</sup>. A la tardor de l'any 1962 es celebra la primera etapa del Concili Vaticà II de les quatre que tingueren lloc fins a la clausura del Concili l'hivern de l'any 1965, amb la mort del Papa Joan XXIII a l'any

---

<sup>36</sup>Per exemple, donades les dificultats econòmiques per edificar una església, amb motiu de les noces d'or d'una de les monges, una persona regalà una campana i costejar les obres del campanar que, acabades a la tardor d'aquell mateix any, van ser beneïdes per l'Abat de Montserrat (AMSBM). Així mateix, aproximadament a partir de l'any 1965, el desig d'una hostatgeria d'acord amb l'hospitalitat típicament benedictina, féu que la comunitat habilités unes habitacions al campanar malgrat la manca de recursos que impedié una construcció de més envergadura.

<sup>37</sup>Des d'un punt de vista organitzatiu, en el marc de l'Església catòlica formen part de l'estructura paral·lela dels instituts de vida religiosa com a contemplatives. No obstant això, una de les monges entrevistades puntualitzava la dificultat de ser ubicades ja que no es considera l'especificitat monàstica que no és ni només activa o contemplativa, sinó, com mencionàvem anteriorment, una conciliació d'aquestes dues dimensions.

1963 i la successió amb l'elecció de Pau VI al mateix any. Tot i la dictadura franquista i un context de nacionalcatolicisme, el Concili Vaticà II tingué repercussions a Catalunya, obrir escletxes d'esperança i provocar també crisis i tensions en el si de l'Església Catòlica (Casañas, 1989). En el cas concret de les comunitats benedictines de Catalunya, visqueren amb diferents intensitats el Concili i sobretot les seves implicacions quant a les maneres de concebre la vida religiosa. En el cas de Sant Benet de Montserrat, la proximitat i la relació amb l'Abadia de Montserrat les feia properes al ressò que tenia el Concili Vaticà II i visqueren directament els canvis substancials que anava portant, per exemple, a nivell de la litúrgia.

Els anys postconciliars, que anaren de l'any 1966 fins a l'entrada la dècada dels setanta, passaren de l'eufòria a les esperances frustrades per certs sectors del catolicisme català (Casañas, 1989; Estruch i Fons, 2011). Són anys, per exemple, de les plegades de sacerdots a Catalunya (Núñez Mosteo, 2006). En aquest escenari, la comunitat de Sant Benet s'embranchava en un treball de renovació de la vida monàstica entre els anys 1967 i 1968 per discutir l'aplicació dels canvis que comportà el Concili Vaticà II i que esdevindria la preparació prèvia i la base de les noves constitucions de la comunitat (AMSBM)<sup>38</sup>. A l'hivern de 1975, l'any de la mort del dictador, les monges de Sant Benet redacten les noves constitucions que esdevenen aprovades l'estiu de l'any 1984 per Roma i recullen una major autonomia de l'abadessa en matèria de govern del monestir. Aquestes constitucions, ja escrites en català, són les que encara avui regeixen la comunitat. Paral·lelament, són anys també de redacció dels estatuts de la Federació Catalana de Benedictines que, mantenint l'autonomia de cada monestir, són aprovats l'any 1990 per Roma i esdevenen també vigents actualment.

Tot aquest període que consolida el monestir i la comunitat en un context històric, social i polític tumultuós i alhora trepidant amb dos moments de transformació profunda socialment i eclesialment –d'una banda, la dècada dels seixanta amb el Concili Vaticà II i el tímid ressò d'obertura malgrat la dictadura franquista (Casañas, 1989), i, d'una altra, els anys de transició democràtica i d'esfondrament de l'antic monopoli religiós catòlic en un procés de modernització del país accelerat i tardà (Estruch, 1996)– tenen lloc sota el govern d'una mateixa abadessa. L'abadessa que va forjar la comunitat en el període de la Visita Apostòlica fins que els aires del Concili

---

<sup>38</sup>Aquest treball es va realitzar a través d'enquestes internes, dins la comunitat, i externes, a sacerdots, religiosos i laics plantejant una sèrie de qüestions nogensmenys il·lustratives del moment en què es trobava el monestir en els anys postconciliars. Per exemple, es consultava "quin concepte es tenia de la vida monàstica", "si es creia útil", "què s'esperava de l'Església i de les monges benedictines en general i de la comunitat de Sant Benet en concret" o "quins aspectes específics es creia que s'havien de renovar" (AMSBM).

Vaticà II van posar cap per avall llenguatges i principis de la vida religiosa que eren viscuts i presentats com a immutables. Del noviciat nombrós de la dècada dels anys quaranta i cinquanta durant la fundació del monestir semblava no quedar-ne res. A mitjans dels anys noranta, la comunitat es preparava per l'elecció d'una nova abadessa després de quaranta anys. La nova abadessa es deia que hauria de preparar-se per tancar les portes ja que l'avenir que li esperava a la comunitat es presentava poc prometedor en un escenari religiós i social que res tenia a veure amb aquell on havia nascut. Nous modes de vida i de religiositat emergien fora dels murs i posaven en entredit la plausibilitat de la institució tal i com s'havia consolidat i mantingut.

### **3.3.4 Els anhels de canvi: elecció d'una nova abadessa**

L'any 1995 hi ha l'elecció d'una nova abadessa. Des de feia quasi bé vint anys no havia prosperat cap vocació i la distància respecte les últimes entrades reeixides i les possibles noves vocacions s'anava eixamplant. La transmissió de l'ordre institucional monàstic es feia difícil. Aquest fet, però, no era exclusiu d'aquesta comunitat. L'envelliment i la manca de vocacions esdevenia una realitat creixent a Catalunya seguint la tendència identificada per recerques a d'altres indrets de l'Europa Occidental i de Nord Amèrica d'ençà del Concili Vaticà II (Jonveaux, 2015; Dalpiaz, 2013; Ebaugh, 1993, 1977; Santy, 1969; Stark i Finke, 2000; Turcotte, 2001). A mitjans dels anys noranta Helen Rose Ebaugh (1993) pronosticava en continuïtat amb la seva tesi doctoral dels anys setanta un futur pessimista per a la vida religiosa femenina des d'una correlació negativa entre uns majors oportunitats per a la dona a la societat civil i un declivi dels ordes religiosos femenins. Seguint la línia de Rodney Stark i Roger Finke (2000), Ebaugh senyalava que la vocació religiosa, d'ençà de les reformes del Concili Vaticà II, oferia poques compensacions per a les renúncies que demanava.

A Catalunya, el procés veloç de secularització s'ha anat consolidant i ha anat reconfigurant el mapa catòlic. L'afiliació religiosa donada per descomptat en termes d'una adhesió obligatòria en el transcurs de les darreres dècades ha passat no només a ser voluntària sinó que també, gradualment, el catolicisme ha esdevingut una opció d'explicar-se al món i a un mateix que ha perdut plausibilitat per a bona part de la població que s'ha distanciat de l'Església (Estruch, 2015). Les formes de relació amb la institució eclesiàstica, per consegüent, s'han anat esquinçant de manera generalitzada i la vinculació ha esdevingut quelcom fràgil davant formes més individualitzades i subjectivades de viure la religiositat dins i fora de la institució (Hervieu-Léger, 1999).

En aquest escenari, quin sentit podia tenir el fet d'entrar en un monestir?, com una de les postulants que s'apropava al monestir als inicis del segon període abacial es preguntava:

“La existencia misma de un monasterio con una comunidad monástica que viva en él es hoy objeto de curiosidad. El hecho de que una mujer, una joven –que no tenga un especial defecto físico o psíquico ni haya sufrido un grave desengaño amoroso– elija vivir en un monasterio, eso ya es difícilmente comprensible. Porque, ¿es que tiene aún sentido este estilo de vida hoy, en el siglo XXI?” (Albajar, 2007)

Contra tot pronòstic i de manera singular en el context monàstic català, entre l'any 1995 i 1996 van començar a trucar a la porta del monestir un seguit de dones prop de la trentena. Tal i com il·lustra la vivència relatada d'una d'elles a la cita, aquesta opció representava socialment una dissonància a les acaballes i als inicis d'un nou segle. Aquestes vocacions han estat continuades des d'aleshores, amb moments més àlgids i menys efervescents, com després de la primera dècada de l'any 2000 fins a l'actualitat. Al llarg d'aquest temps, algunes han marxat, d'altres vocacions no han reeixit, però un gruix important ha perseverat. El noviciat ha deixat de ser el nombrós dels anys quaranta, però vuit monges han esdevingut el relleu generacional de la comunitat. Una excepció en el context monàstic català benedictí femení d'avui no només pel repte que ha representat aquest encaix intergeneracional, sinó també per les implicacions per la projecció de la comunitat així com pel seu lloc i paper en una nova geografia social, religiosa i espiritual.

### **3.4 Una base històrica i un mètode comparatiu**

Aquesta aproximació històrica que ha caracteritzat el cas i ha mostrat la variabilitat històrica de la vida monàstica en el transcurs dels segles, també ha possibilitat contextualitzar les transformacions recents del monestir que són objecte d'estudi d'aquest treball. Tot seguit, doncs, es presenten temàticament els resultats de l'estudi empíric d'aquestes transformacions contemporànies referents al relleu generacional i a la projecció del monestir que han tingut lloc en les darreres dècades i que han convertit en certa mesura el monestir en una excepció en el mapa monàstic català. Cada capítol posa l'atenció a un pilar de la vida monàstica i s'estructura partir de la comparació d'aquest pilar pels dos períodes abacials del monestir que s'han presentat des d'un punt de vista històric en aquest capítol (Mills, 1959).

## 4. L'entrada al monestir

### Reconfiguracions dels camins vocacionals

#### 4.1 Introducció

Per quins viarany s'arriba a un monestir? Aquest capítol respon a aquesta qüestió examinant com s'han transformat els camins d'entrada al monestir d'ençà de la seva fundació fins a dia d'avui. La primera secció analitza els relats vocacionals a partir dels quals es tracen dos perfils generacionals de candidates. A través d'aquests relats es mostra com cada perfil dibuixa dues conceptualitzacions de la individualitat, dues maneres d'entendre el projecte biogràfic que s'emmarquen i alhora evidencien canvis culturals i socials; així mateix, perfilen les dues geografies religioses on se situa cada període abacial del monestir. La segona secció examina les condicions institucionals d'entrada al monestir i els canvis normatius que fan possible l'admissió d'una nova generació de candidates que s'identifica en aquest treball com la "portadora", en un sentit weberian (1922 [1965]), de les transformacions del monestir que s'analitzen en els següents capítols.

#### 4.2 La 'crida': els relats vocacionals

*"Em va fer prendre consciència de la llibertat meua. Que si això jo havia triat això, que era una crida, d'acord, però completament lliure de dir sí o no, jo sempre m'hi he sentit molt. I que si deia que sí era perquè volia i era un acte de llibertat al màxim perquè renunciar perquè tu vols a ser mare, és l'acte de l'ésser humà que dius si és capaç de fer això vol dir que estar fet a imatge i semblança de Déu [...] no és millor una cosa que l'altra sinó que cadascú ha de respondre al seu desig profund."*

Segurament, una de les primeres preguntes que hom es fa és per què una persona decideix entrar en un monestir per fer-se monja. En els relats vocacionals apareix repetidament la resposta que és una elecció que va més enllà d'una decisió racional i premeditada. Déu, relaten les informants, és qui 'crida' aquestes dones a servir-lo, a dedicar-hi la seva vida abraçant aquest tipus de vida religiosa en un monestir concret. Les experiències narrades de la vocació són totes elles originals i úniques, amb

moments d'alegria, resistència i dificultat, amb poques dosis d'efervescència i espectacularitat. Tot i la singularitat de cada cas, la 'crida' és tant per a les monges que entraren als anys quaranta com a partir dels noranta quelcom expressat com a interior, un sentiment que pot néixer en circumstàncies tan quotidianes com converses amb una amiga o un somni, una intuïció que surt de les entranyes i que escapa de la raó purament instrumental. No deixa de sorprendre, però, que per a la major part de les monges que s'han avingut a compartir la seva història, emprendre el camí monàstic era lluny d'una il·lusió d'infantesa o joventut. Moltes d'elles expressen com amb l'alegria d'aquesta 'crida' s'hi barregen imaginaris, estereotips i prejudicis inicials vers les monges, per exemple, com a carrinclones, ridícules o dones desgraciades. Ara bé, com il·lustra la primera cita que obre aquesta secció, tot i el punt d'inflexió que representa la 'crida' en la biografia de totes les entrevistades, en última instància, respondre-hi, ha estat expressat per totes elles com una elecció personal malgrat el context social i religiós ha jugat papers diferents a cada moment històric.

L'aproximació als relats vocacionals, doncs, s'articula des del prisma de les interrelacions entre biografia i història (Mills, 1959), des d'una consideració dels relats individuals de les informants com a expressió cultural d'un context històric específic (Prat et al., 2004). D'aquesta manera, s'identifiquen i es contextualitzen en una seqüència històrica determinada el discurs i les pautes de les trajectòries vocacionals de les diferents generacions de dones fent-les així intel·ligibles. Aquests trets comuns fan possible dibuixar dos perfils de candidates que exemplifiquen dues maneres de concebre la individualitat que remetien a canvis culturals importants del modes de vida i de religiositat. Aquests relats biogràfics, per tant, esdevenen com finestres per llegir i caracteritzar la societat canviant on s'ubica el monestir i les seves transformacions (Comas d'Argemir et al., 1990).

#### **4.2.1 El primer període abacial: entre la postguerra i el Concili Vaticà II**

*"Parlo d'aquell temps que hi havia directors espirituals i totes aquelles coses que ara són d'una altra manera, i el [religiós] aquest em va dir amb un llenguatge d'aquell temps –parlo dels anys cinquanta– tens la llavor de la vocació, d'una vocació religiosa, la tens al cor, això depèn de tu que la cultivis o que no"*

Malgrat les dificultats de l'escolta i la decisió de seguir la 'crida' de Déu en termes d'una vida religiosa en un monestir concret, podríem dir que no era quelcom socialment considerat estrany o extravagant plantejar-se entrar en un monestir i fer-

se monja en el context català de monopoli religiós catòlic que il·lustren els relats vocacionals dels anys quaranta als seixanta. Les dones que decideixen entrar en el monestir els anys de la seva fundació i consolidació narren un ambient social i religiós de partida eminentment catòlic i parroquial. Els seus relats dibuixen un entorn social on l'afiliació i la identitat religiosa catòlica era donada per descomptat, una herència que s'imposava de manera natural com l'univers religiós únic i possible (Berger, 1997). Un escenari on de manera generalitzada el seguiment fidel de les observances, la docilitat vers l'autoritat de la institució eclesiàstica i la territorialització de les pertinences comunitàries configurava el mode de religiositat imperant (Hervieu-Léger, 1999). Tal i com il·lustra el relat d'una de les informants: “jo vaig anar a un col·legi de monges, i jo, a casa meva resàvem i [anavem a] missa, Acció Catòlica i tot el que s'havia de fer aquell temps; mira, no ho sé, era així”. Totes les monges entrevistades que entraren al monestir entre els anys quaranta i seixanta narren de manera naturalitzada aquest bagatge familiar i social catòlic. Un context, doncs, on la vida religiosa no deixava de gaudir d'un cert reconeixement social i, de manera significativa, qui més qui menys narra que tenia familiars, coneguts propers o amistats que eren monjos, monges o capellans.

No obstant això, aquest catolicisme omnipresent i donat per descomptat en un context de franquisme i nacionalcatolicisme també apareix amb certs matisos (Casañas, 1989). En aquest sentit, un fet destacat i compartit per totes les informants és que a la majoria de les seves històries en algun moment apareix Montserrat i se'n destaca una especificitat. Algunes entrevistades expliquen la coneixença prèviament o durant el procés de decisió de fer-se monges de la comunitat montserratina com una comunitat singular en el paisatge catòlic català. Aquest contacte per a moltes d'elles sembla decisiu a l'hora d'orientar la seva vocació cap a la vida monàstica benedictina. Una d'elles explicava com en una peregrinació a Montserrat una dona li va parlar de les monges de Santa Cecília, que eren com els monjos i li agradarien molt. Una altra recordava com va entrar en contacte amb els oblats a través de la recomanació d'un familiar, “vaig anar-hi i em va agradar molt perquè l'esperit benedictí [...] una tranquil·litat, una senzillesa, una cosa que atreu, almenys a mi em va atreure, em va atreure molt”.

En tots aquests plantejaments, un altre element comú i significatiu és com fer-se monja era part de l'emancipació del nucli familiar en el context dels anys quaranta i seixanta. En alguns casos, monjos i capellans eren els qui feien emergir la vocació com



dues de les entrevistades explicaven en destacar el pes d'un religiós amic a l'hora de trobar la seva vocació que, en aquell temps, per a la dona es plantejava quasi exclusivament en termes del matrimoni i formar una família. En aquest sentit, una de les informants explicava la seva preocupació quan un sacerdot li preguntava si havia pensat què volia fer i veia que el matrimoni no era "lo seu". La majoria de les entrevistades narren amb tendresa el record de l'ambient familiar i el pas directe de la família al monestir un cop presa la decisió de fer-se monja. No era una elecció senzilla ni per a elles ni per a les famílies sobretot per les fortes tendències absorbents de la institució abans del Concili Vaticà II que impedièn a les monges sortir del monestir per la malaltia o la mort d'un familiar proper (Goffman, 1961), tal i com indica la resposta del pare d'una de les entrevistades quan li va dir que volia fer-se monja: "jo t'haig de donar per permís per enterrar-te?". Les informants narren com van ser acompanyades per familiars directes o propers el dia fixat per entrar al monestir, mentre una altra relatava l'enyorança dels primers dies: "ara [d'ençà dels anys noranta] les noies que entren a penes s'enyoren perquè ja han viatjat molt i ja han sortit molt de casa i jo no m'havia mogut de casa, ben poc, havia anat a Barcelona dues o tres vegades no coneixia res i, es clar, marxar d'aquest niu tant preciós de casa meva em va costar molt". En tots els relats vocacionals apareixen molts dels ingredients del perfil de la dona tradicional que descriu la recerca Comas d'Argemir et al. (1990). El salt cap a l'adulthood passava per la decisió entre matrimoni i vida religiosa; un pas del nucli familiar al matrimoni com a mestressa de casa sota l'autoritat del marit o al monestir com a monja de clausura sota l'autoritat de l'abadessa. L'opció de vida religiosa d'alguna manera reproduïa en el monestir el rol domèstic de la dona tot i ésser un espai regit per dones (Aranda, 1992; Woodhead, 2008).

#### **4.2.2 El segon període abacial: entrar a un monestir als anys noranta**

*"[...] portava des dels quinze anys dient que l'Església era un horror, que els preservatius, el no sé què... tot allò que se suposa que es diu als diaris sobre l'Església i de cop i volta que vull fer-me monja en un monestir."*

Un nou context fora del monestir comença a traspuar-se en els relats d'una de les dones que truca a la porta del monestir a la dècada dels setanta. Aquesta informant relatava un salt respecte generacions precedents en termes de "jo sí que quan vaig entrar malgrat era jove sí que tenia, suposo que la gent fa una altra evolució, jo ja tenia el meu cotxe, el meu compte corrent, jo tenia una certa llibertat malgrat tenia vint-i-un

anys". Ara bé, aquesta informant era una de les dues úniques candidates que perseveraren en la vocació durant els anys postconciliars. Entre els anys 1995 i 1996, després de l'elecció d'una nova abadesa, s'aproparen al monestir un reguitzell de noies entre vint-i-cinc i trenta anys. Qui eren aquestes noies que a mitjans dels anys noranta començaren a trucar la porta del monestir? Els trets comuns dels seus bagatges heterogenis evidencien canvis en els modes de vida i il·lustren els processos de secularització, pluralització i individualització que reconfiguren el context social i religió on s'inscriu la comunitat. Particularment es vol posar l'accent en l'observació del que es podrien anomenar unes biografies "electives" o "reflexives" d'aquestes vocacions (Beck et al., 1994), que exemplifiquen una nova concepció de la individualitat deslligada de rols tradicionals, d'adscripcions socials i religioses obligatòries i, significativament, de la dominació masculina (Woodhead, 2008)

Un primer tret fonamental que presenten la major part de narracions d'aquesta nova generació de monges és que la fe heretada catòlica deixa de donar-se per descomptat. Reflectint en les seves experiències relatades els processos de secularització, moltes de les entrevistades es descriuen com a persones inquietes i, malgrat parlar d'un context familiar catòlic de partida, l'adscripció i la identitat religiosa es presenten, a diferència de les generacions precedents, com a quelcom on hi cap el dubte; una decisió d'adultesa per ésser ratificada o rebutjada. Algunes entrevistades expliquen una continuïtat reflexiva amb el bagatge religió catòlic, d'altres narren el seu camí en termes d'una redescoberta o d'un abandó i retorn a la fe catòlica, com il·lustra el relat d'una d'elles:

"[...] a l'adolescència vaig deixar de creure en Déu i en l'Església i tot el que tingués a veure amb alguna cosa semblant a l'encens o la missa o alguna cosa d'aquestes. Perquè el model que em proposaven com a persona però sobretot com a dona no em permetia ser jo tal i com jo m'entenia a mi mateixa, era com si jo creia en Déu jo havia de ser d'una altra manera però no jo qui era però no podia ser plenament jo amb totes les meves alegries, els meus desigs, tot el que jo, tota la força que jo vivia en aquell moment. I per tant, vaig deixar de, em vaig allunyar de tot aquest món i em vaig fer adulta allunyada de tot el que fos fet religió doncs especialment catòlic que és el que hi ha, que és el que jo coneixia i que més hi ha per aquí".

En les paraules que es recullen de la informant hi apareix de manera no gens menys notable una continua referència al "jo", una afirmació individual menys present en els relats vocacionals de les generacions anteriors. Així mateix, de manera estretament relacionada, un allunyament vers l'Església catòlica que il·lustra, com la vivència

relatada d'altres entrevistades, una relació crítica vers la institució eclesiàstica. Aquesta distància és un exemple d'un nou escenari religiós, on el paper del catolicisme tant a nivell social com individual ha canviat substancialment i ha deixat de ser central en la construcció de les identitats individuals. Aquests nous perfils mostren una individualització i subjectivització de la religiositat, un poder dir sí o no a l'adscripció catòlica tradicional en un paisatge obert a la pluralitat (Estruch, 2015, 1996).

L'adhesió, per tant, es voluntaritza i la identitat religiosa deixa d'ésser quelcom donat per descomptat per convertir-se en un projecte individual molt més electiu i reflexiu (Beck i Beck-Gernsheim, 2002; Giddens, 1991a, 1991b). La llibertat i l'autonomia expressada vers les decisions en matèria religiosa també té lloc en tots els aspectes vitals i aquest esdevé un aspecte important per a totes elles malgrat trajectòries diverses (Wagner, 2001). En aquest sentit, esdevé rellevant el plantejament d'una altra de les informants que amb humor relatava com en la redescoberta de Déu hi cabia el plantejament de diverses opcions religioses. Si bé representaven opcions en un sentit més teòric que real, esdevenen una mostra d'un context plural on aquest tipus de preguntes són plausibles:

"[...] doncs vaig sentir és que això és Déu i llavors vaig sentir com una mena d'alegria fantàstica, immensa, com mai l'he viscut. Ni les persones, ni res ni jo era lo mateix. És com si tot hagués canviat, però interrogant. Clar, he descobert Déu, però de quina fe? Perquè clar jo no volia tornar a aquell Déu que m'havien explicat de petita, això ho tenia clar. Llavors vaig començar, el Budisme com a camí espiritual és fantàstic però no hi havia Déu i jo l'acabava de descobrir per tant no anava bé. A l'Islam vaig recórrer tota la línia mediterrània dels països que no estaven en guerra, l'Islam m'atreia moltíssim però em sembla, intueixo, que estar millor si ets un home, perquè tampoc em veia fent cas de tot lo que se suposa que sembli que s'hagi de fer. I per tant va arribar un moment que vaig donar la volta al món, i què? Quin Déu és aquest? I vaig pensar, saps què? Ni Hare Krishna ni res de res, no em veia amb el cap rapat amb els platerets per la Rambla, no m'hi veia; total que vaig pensar, lo que coneixes millor és la fe dels teus pares, mira-t'ho amb calma, aviam si t'ho acabes de creure. Tu has descobert Déu, no? doncs aviam si això que tu has descobert ho pots viure d'una altra manera."

El contacte amb Montserrat i la coneixença dels monjos benedictins continua apareixent a les històries de la vocació, si bé escenaris com una passejada o una caminada, una aturada en el ritme trepidant quotidià o, de manera destacada, l'església o l'hostatgeria de Sant Benet de Montserrat en una estada d'estudi també esdevenen espais on pren nitidesa la 'crida' a ser monja. No obstant això, respondre a aquesta 'crida' esdevé de manera creixent una opció vital entre moltes opcions i, sense

dubte, una de problemàtica (Beck i Beck-Gernsheim, 2002; Berger, 1997). En tots els relats vocacionals s'esmicola el model de dona tradicional i apareix una nova manera d'entendre el projecte biogràfic i la individualitat. Malgrat moltes de les entrevistades narren el desig de la maternitat o formar una família, el matrimoni no esdevé una opció indefugible per a una generació de dones que la major part ha cursat estudis universitaris tan diversos com química, econòmiques, medicina o biblioteconomia i documentació, així com treballat i gaudit d'una certa independència econòmica. Moltes d'elles havien viscut pel seu compte amb una certa estabilitat laboral, fins i tot conviscut amb parella, viatjat i disposat de carnet de conduir i cotxe abans d'arribar al monestir essent mostra de les noves possibilitats de la dona fora del monestir (Woodhead, 2008; Vilariño, 2003). L'anhel per aquest tipus de vida, doncs, passa indiscutiblement per contradiccions vers els imaginaris dels monestir com una opció que implica d'alguna manera un tancament, un canvi substancial de vida, fins i tot per aquelles que presenten un bagatge religiós de pertinença i pràctica regular en una parròquia, com il·lustrava una d'elles:

“[...] quan vaig venir no tenia cap expectativa, estava molt oberta al que hi havia, no ho sé, és que no en tenia ni idea, algunes pors que fos molt oprimit, que em sentís oprimida. Clar, et poses en un monestir, no sortir, t'hauràs d'estar de coses, vida social, potser no aguanto, o potser m'avorreixo baixant cada dia al cor, cada dia resant, pensava no sé si ho aguantaré això jo”.

El perfil de candidata a monja que dibuixen aquests relats vocacionals divergeix notablement de les generacions precedents i encarna alhora que reflecteix les transformacions que han tingut lloc en el context on s'ubica el monestir. La transformació de la política d'admissió del monestir que s'aborda tot seguit mostra aquesta variabilitat històrica de la institució i assenyala com l'admissió d'aquestes candidates esdevé una peça clau per explicar i comprendre les transformacions del monestir fins a dia d'avui.

### 4.3 L'entrada: els criteris d'admissió del monestir

*“Quan algú es presenta per primera vegada per fer-se monjo, que no l'admetin fàcilment; ans, com diu l'Apòstol, <<proveu els esperits per si són de Déu>>”. (La Regla de Sant Benet, capítol LVIII)*

La vocació no ha deixat de ser un procés difícil i molt sovint dilatat en el temps, tal i com han relatat les diferents generacions de monges tot i la transformació prèviament examinada dels perfils. Per bé que la decisió d'entrar en un monestir ha estat voluntària per a totes les entrevistades –segurament amb més condicionants del context social, familiar o eclesial per a les generacions més grans–, i malgrat a moments ha perillat el relleu generacional de la comunitat, les portes del monestir no han estat mai obertes de bat a bat, ans més aviat al contrari. Com diu Sant Benet al capítol LVIII de la Regla, cada casa té els seus propis drets d'admissió que no depenen exclusivament de la bona predisposició de les candidates. La política d'admissió especificada a les constitucions del monestir marca els filtres per discernir i validar la veracitat de la vocació així com que aquesta realment hagi de concretar-se en la forma de vida monàstica i no amb altres tipus de vida religiosa.

Des d'un agnosticisme metodològic que fa impossible qualsevol valoració d'aquest procés de verificar la vocació (Beckford, 2003), sí que des d'una perspectiva sociològica es pot examinar com les condicions d'admissió i la validació de la vocació impliquen la selecció d'un tipus de persones que el monestir, com tota institució, necessita per poder funcionar deixant a les portes aquelles que, d'una manera o altra, no hi encaixen (Gerth i Mills citats a Berger, 1963). L'existència d'una política d'admissió institucionalment definida ja des dels inicis de Sant Benet com il·lustra la cita inicial d'aquesta secció, sociològicament no es pot llegir més que com la mostra de l'existència d'uns mecanismes de control que, d'altra banda, tot grup social requereix com a condició *sine qua non* per garantir la seva perdurabilitat (Berger, 1963). Si bé aquests mecanismes de control s'han mantingut, la seva forma i el seu contingut han canviat notablement. Les transformacions del context sociohistòric on s'inscriu el monestir i dels perfils de les candidates prèviament descrits esdevenen factors claus per fer intel·ligible aquest canvi que s'examina fent evident una transformació important: l'observació d'una nova consideració institucional de l'individu.

### 4.3.1 El primer període abacial: les primeres constitucions

*“Vaig entrar amb dinou anys, aleshores entrarem molt aviat, a dinou o vint o vint-i-dos era l’edat d’entrada”*

Esdevé significatiu començar puntualitzant que durant els primers anys de fundació de la comunitat, la validació de la vocació era exercida per un dels monjos de Montserrat, tal i com relatava una de les informants que va trucar a la porta del monestir els anys quaranta: “sempre hi havia un monjo que es dedicava a les vocacions femenines, totes passàvem per ell [...] tenia com un do especial”. Eren els anys de la Visita Apostòlica i aquesta estreta relació amb la comunitat masculina també queda recollida a les primeres constitucions del monestir de l’any 1954, atorgades pel Visitador Apostòlic i on s’especifiquen els criteris d’admissió que acompanyen aquesta verificació inicial de la crida.

Un dels primers criteris que prescriuen les primeres constitucions del monestir és l’edat màxima: “No se podran admitir de ordinario [...] las aspirantes que hayan cumplido ya los treinta años de edad y las viudas” (AMSBM, constitucions 1954). En aquest sentit, la major part de les informants destaquen l’edat jove de les candidates i una d’elles, que va entrar als anys quaranta, relatava com s’havia de demanar permís als pares per entrar al monestir abans dels vint-i-un anys. Aquest criteri d’alguna manera formalitzava el salt cap a l’adulthood que representava el monestir com alternativa al matrimoni. Alhora esdevenia un mecanisme per garantir la docilitat de les candidates que requeria la institució per fer eficaç el tipus de ressocialització que tenia lloc durant la iniciació a la vida monàstica que s’analitzarà al proper capítol.

Més enllà de l’edat, aquestes primeres constitucions de l’any 1954 també esdevenen molt específiques a l’hora d’establir altres criteris que reflecteixen les característiques tant del context específicament eclesial com social i religiós fora dels murs: “No podrán ser admitidas válidamente al Noviciado: las personas que han pertenecido a una secta acatólica; [...] las que entran movidas por la fuerza, miedo grave o engaño, o las que la Superiora recibiese por estos mismos motivos; las personas ligadas con el vínculo del matrimonio; las que sean o hubiesen sido profesas de cualquier Orden” (AMSBM, constitucions 1954). Així mateix es concretaven, entre d’altres qüestions, que es requeria la presentació de “la fe del bautismo y la confirmación” així com el permís del Visitador Apostòlic (AMSBM, constitucions 1954) mostrant el status de

monopoli religiós de l'Església Catòlica i el seu paper coercitiu respecte la definició de les creences i les pràctiques legítimes (Estruch, 1996).

Un darrer aspecte destacat dels criteris d'admissió és que les constitucions de l'any 1954 mantenen l'existència de dues categories de monges: les coristes i les germanes converses. Un criteri, doncs, que filtrava les candidates segons el seu origen socioeconòmic i alhora il·lustrava l'organització interna del monestir. Tal i com recull el Capítol IV, *De las precedencias y orden entre las Monjas*:

[...] Las Monjas podrán ser coristas o conversas, teniendo las primeras como principal ocupación la celebración del Oficio Divino, en cambio las conversas, aun cuando sean monjas como las coristas, deben supeditar este Oficio al trabajo manual siempre que la necesidad y obediencia exigiese” (AMSBM constitucions 1954).

Aquestes categories esdevenien mecanismes per garantir l'organització funcional d'una comunitat nombrosa. Alhora, reproduïen les diferències socials segons si les candidates entraven al monestir amb dot<sup>39</sup> o no, ja que estava establert com a obligatori. En aquest sentit, una de les informants explicava que tot i la situació de penúria de postguerra que vivia la comunitat, les germanes “potser venien de famílies més senzilles”. Si bé alguna de les informants comentava que no sabia de l'existència d'aquestes categories, en el cas de les germanes se les avisava abans d'entrar del tipus de feines de la llar que haurien de fer, com relatava una de les entrevistades: “feien més la feina, diríem, de neteges, de cuina perquè les coristes poguessin assistir sempre al cor, a les pregàries, al cant, i a tot”. Una altra entrevistada també narrava la seva vivència d'entrar com a germana, “m'ho van dir: estàs disposada? i vaig dir sí, sí. I he tingut d'altres de companyes que han sortit, van sortir perquè no ho toleraven”.

I és que les diferències entre aquestes dues categories de monges anaven més enllà del tipus de feina pròpiament dita. Les germanes converses tenien un status inferior dins de la comunitat, tenien un noviciat amb unes ensenyances diferents i mai podien accedir a cap càrrec de responsabilitat del monestir. Fins i tot, ocupaven els últims llocs, tal i com explicava anecdòticament una de les entrevistades: “jo pensava darrera de totes perquè era l'última que acabava d'entrar i va venir la mare mestra i diu ‘no, no vostè’ –ens tractàvem de vostè tot i que teníem vint-i-un anys– ‘vostè li toca aquí’, em

---

<sup>39</sup>El dot és l'aportació econòmica que feia la família de la monja al monestir pel seu sosteniment. Les monges coristes no podien entrar sense dot –tot i excepcions d'acord amb alguna entrevistada– i les germanes converses no en tenien o era insuficient per subsistir.

vaig quedar parada, ‘no és que acabo d’entrar’, i diu ‘no perquè aquestes són les germanes converses’”.

Aquests criteris que configuraven la política d’admissió, reflecteixen les característiques del context socioreligiós i eclesial on s’inscriu el monestir així com il·lustren una afinitat amb els perfils prèviament descrits de les primeres candidates que trucaven a les portes del monestir. Seguint l’esquema proposat per Isaac González i Balletbó (2010), aquests criteris també dibuixen una institució regida per una ordenació burocràtica, amb corpus regulatius explícits, fixes i universals, és a dir, una manera de funcionar i comprendre la institució que l’apropaven al tipus ideal d’“institució total” (Goffman, 1961).

Les transformacions eclesials del Concili Vaticà II<sup>40</sup> i les derives del procés de desmonopolització després del franquisme (Estruch, 1996), posen en qüestió la plausibilitat d’aquests filtres rígids i normatius poc atents a la individualitat que garantien un model organitzatiu erigit en termes “totals” (Goffman, 1961). Com es podia encabir l’entrada d’un nou capital humà com el que representava el perfil de candidates que truca a les portes del monestir a la dècada dels anys noranta descrit a la secció anterior? El monestir ha mantingut els mecanismes de control inherents de tot ordre institucional però en la línia dels canvis que han viscut altres institucions socials, com la família o l’escola, s’observa com s’han modificat i acomodats a una nova realitat social, cultural i religiosa (González i Balletbó, 2010), fent possible i legítima l’admissió d’un nou perfil de postulants com es concreta tot seguit.

#### **4.3.2 El segon període abacial: unes noves constitucions**

*“Ara si es presenta una noia de divuit o vint anys li diem que no, que si de cas esperi”*

La política d’admissió es manté i es transforma lleugerament amb unes noves constitucions redactades per les monges que, aprovades a l’any 1984 per Roma, recullen una major autonomia de l’abadessa en matèria de govern del monestir. Amb l’inici del nou abadiat els anys noranta, en un nou context polític, social i eclesial on s’inscriu el monestir, els criteris d’entrada perden rigidesa amb una nova abadessa

---

<sup>40</sup>Un dels canvis del Concili Vaticà II és l’abolició de les categories de monges i el dot, que va passar a ser quelcom voluntari: “Per bé que el Monestir té dret a demanar el dot, la Comunitat no l’exigirà a les qui sol·licitin ésser-hi admeses, però si elles volien aportar espontàniament qualsevol classe de béns hauran de precisar per escrit sota quin títol han d’ésser considerats o rebuts” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984).



que, d'acord amb els relats de les diverses informants, parava l'orella a cada circumstància nova i concreta que arribava. S'observa com els filtres de selecció esdevenen menys prescriptius però no per això inexistents; tal i com relatava la mateixa abadessa<sup>41</sup> en el seu comentari del capítol LVIII de la Regla de Sant Benet: "si bé avui no es fan les proves que es feien en temps de St. Benet, sí que cal fer molt seriosament un bon discerniment per veure l'abast i les motivacions de les que demanen entrar al monestir" (Viñas i Santos, 2012: 217).

Un canvi significatiu que s'evidencia, és com el discerniment, el procés de decidir la validesa de la vocació, va més enllà del compliment d'uns criteris fixes i universals per a totes les candidates. En aquest sentit, són nombroses les vocacions que s'acullen mentre d'altres es reorienten o es conviden a ser reposades:

"[...] quan una persona em ve i em diu 'jo em penso que Déu em crida per aquí' anem molt a fons. Què has viscut?, has tingut algun desengany?, mai un monestir pot ser un refugi, mai, perquè si no, no funciona. Ha de ser ben bé que Déu et demana això. Per què? No ho saps [...], és un desig de Déu molt profund i acabes entenent que ningú més et pot fer feliç com aquesta mena de set o de necessitat. [...] els monjos som una espècie, jo sempre dic que necessitem alguna cosa més."

L'edat d'entrada és un dels criteris d'admissió que canvia substancialment respecte el període abacial anterior com mostrava la cita amb la qual s'obria aquesta secció. Aquesta augmenta i es justifica per l'adaptació a d'altres circumstàncies vitals, al·legant que la vida monàstica s'ha d'ajustar perquè també es retarda l'edat de casar-se o tenir fills fora del monestir. De la mateixa manera, a diferència de l'altre període abacial, es prioritza que les candidates tinguin i/o hagin acabat els estudis superiors abans d'entrar, i fins en tot en algun cas excepcional d'alguna postulant que entra més jove es facilita cursar aquests estudis superiors civils dins del monestir. Per consegüent, d'alguna manera les normes d'entrada s'adapten i la vocació es resignifica com una decisió d'adulthood i més dilatada en el temps, tal i com explicava una entrevistada: "[...] que acabin els estudis, que facin una carrera i, després, si volen entrar, torneu i ja en parlarem, [...] ja hi ha temps de ser monja".

Així mateix, d'altres criteris referents a l'adscripció i a la identitat religiosa es tornen més mal·leables acomodant-se a un escenari plural. Aquest canvi recull les

---

<sup>41</sup>L'abadessa regeix el monestir però compta amb un consell format per la priora, la sots priora –depenent de la grandària i funcionament de la comunitat–, la majordoma o ecònoma, la mestra de novícies i dues monges escollides per la comunitat i una que decideix l'abadessa. Com explicava una de les entrevistades, l'abadessa pot prendre totes les decisions però s'aconsella que ho faci conjuntament amb el consell i també amb el vot de la comunitat en el cas de decisions importants com les professions.

característiques d'una nova religiositat privatitzada que pren rellevància fora dels murs i que prioritza la llibertat de consciència sobre les nocions tradicionals d'ortodòxia i d'ortopraxi (Estruch, 2015; Luckmann, 1967). Un cop fet el discerniment, doncs, són acceptades candidates amb itineraris molt més heterogenis que no necessàriament passen per tenir un bagatge catòlic tradicional en termes de la figura de la "practicant regular" (Hervieu-Léger, 1999), és a dir, fidel a les observances i a les obligacions fixades per l'autoritat de la institució eclesial. Per dir-ho d'una manera un xic planera, s'accepta i es planteja com a factible que Déu també pugui cridar a atees, agnòstiques, noies que no van a missa el diumenge, que no saben resar el rosari o, fins i tot, que inicialment coneixen ben poc Jesucrist. Amb el criteri de l'abadessa i la prèvia consulta de la comunitat, tal i com recullen les constitucions vigents del monestir, les excepcions prenen relleu i hi ha una creixent consideració a la possibilitat que les vocacions puguin prendre diversos viarany. Per exemple, actualment hi ha monges provinents d'altres comunitats benedictines de l'estat espanyol, ordes i institucions religioses. També, una persona d'edat avançada viuda sense fills. Aquests darrers casos són petits exemples si bé no trivials que il·lustren a petita escala l'abast de les transformacions que vivia al monestir aquests primers anys del segon abadiat<sup>42</sup>.

Amb aquestes noves casuístiques, l'entrada al monestir deixa de ser un camí uniforme. Les proves i evidències externes que verifiquen la vocació i conformen els codis de selecció perden pes davant la preponderància de la validació de la història vocacional i el relat experiencial i singular de cadascuna de les candidates. La individualitat i l'autenticitat individual prenen relleu i un especial valor que es considera indicador d'un canvi de la subjectivitat fora dels murs que es reconeix gradualment en el monestir través de la nova abadessa. En verificar l'autenticitat de la vocació, per consegüent, i de manera significativa, la reflexivitat es converteix en un dels ingredients i criteris essencials més que el compliment d'unes normes fixes, estables i universals (Giddens, 1991). No obstant això, la mal·leabilitat dels criteris més que una desaparició de regles explícites, indica un procés desnormativitzador, és a dir, un individualització dels criteris que fan possible l'entrada d'un nou perfil de candidates acomodant al monestir en un nou escenari (González i Balletbó, 2010).

---

<sup>42</sup>La política d'admissió és estricta vers candidates de llocs com l'Àfrica. Aquestes són acceptades provisionalment, segueixen la mateixa formació però es preparen per regir una comunitat en els països d'origen.

#### **4.4 Observacions finals: biografia, societat i institució**

Aquest capítol esdevé el preludi de les transformacions empíriques que seran abordades en els propers capítols. D'una banda, des d'una perspectiva sociològica a través de la qual s'han volgut copsar les interrelacions entre biografia i història (Mills, 1959), s'han dibuixat els perfils de les candidates i s'han intentat fer intel·ligibles les transformacions principals a partir dels seus relats vocacionals. Aquestes transformacions també han caracteritzat les condicions socioestructurals dels dos períodes abacials del monestir estudiat. Així mateix, d'una altra banda, una aproximació als criteris d'admissió i als seus canvis principals ha permès assenyalar la relativitat històrica de la institució i de les seves normes per garantir-ne la reproductibilitat. Els canvis principals resseguits de la política d'admissió apunten, doncs, a una transformació de les lògiques institucionals del monestir en relació al context i al nou capital humà que truca a les portes encarnant i alhora indicant un canvi cultural i religiós fora dels murs del monestir.

Escalonadament, doncs, aquesta nova lògica institucional fa possible que una nova generació de candidates entri a les files del monestir i ingressi al noviciat. Aquesta nova generació esdevé la "portadora" de canvis en un sentit weberian (1922 [1965]) conjuntament amb el paper legitimador de la nova abadessa. I és que malgrat totes elles expressen de maneres diferents una cerca de Déu, aquest anhel no es narra com a lligat a la tradicional docilitat vers les exigències de la institució. El proper capítol aprofundeix i analitza les conseqüències de l'admissió al noviciat d'aquesta nova generació de postulants que encarna una nova concepció de la individualitat i valorització de l'autonomia que estructura la realitat social fora dels murs (Sointu i Woodhead, 2008).

# **5. El procés d'iniciació a la vida monàstica**

## **D'una expropiació a una apropiació negociada**

### **5.1 Introducció**

En aquest capítol es descriuen i s'analitzen les transformacions del noviciat, el procés institucionalitzat d'iniciació a la vida monàstica a través del qual l'ordre monàstic es transmet i el relleu generacional es realitza. El capítol aborda com una nova consideració de l'individu resignifica i reconfigura algunes de les pràctiques centrals del noviciat fent possible l'acomodació del nou perfil generacional de postulants que encarna les característiques culturals del context on s'ubica el monestir. Per fer intel·ligibles aquestes transformacions, el capítol examina com la interpretació del vot d'obediència que legitimava tradicionalment l'estructuració del noviciat s'ha modificat en el transcurs de les darreres dues dècades seguint l'esperit del Concili Vaticà II i exemplificant una de les mutacions típiques del context religiós contemporani: l'absorció del tradicional individualisme religiós per part de l'individualisme modern (Hervieu-Léger, 2008a, 1999). Sobre la base de les aportacions d'Erving Goffman (1961), Peter L. Berger i Thomas Luckmann (1966) i Susie Scott (2011), s'analitzen aquests canvis a partir de dos models.

El capítol s'estructura en tres seccions. La primera secció introdueix el noviciat des de l'òptica de l'antropologia i la sociologia. La segona secció presenta el model tradicional de noviciat examinant les característiques principals de la concepció i la configuració del noviciat com a "procés d'expropiació". La tercera secció analitza les transformacions principals que configuren un model emergent de noviciat en termes del que s'anomena "un procés d'apropriació negociada". El capítol conclou amb unes observacions finals.

## 5.2 El noviciat: consideracions antropològiques i sociològiques

*“Si, doncs, el qui es presenta perseverava trucant i, després de quatre o cinc dies, es veia que suporta amb paciència els greuges que li han fet i la dificultat de l’admissió i que persisteix en la seva demanda, que li concedeixin l’entrada, i que s’estigui uns quants dies a l’hostatgeria. Després s’estarà al noviciat, on han d’estudiar, menjar i dormir. Que se’ls destini un ancià que sigui capaç de guanyar-se les ànimes, el qual ha de vetllar damunt d’ells molt atentament. Que es preocupi de veure si cerca Déu de veritat, si és zelós per l’ofici diví, per l’obediència i les humiliacions. Se li han de dir per endavant totes les coses dures i aspres a través de les quals es va a Déu” (La Regla de Sant Benet, capítol LVIII)*

Malgrat l’accés és voluntari, no esdevé senzill entrar en un monestir tal i com il·lustra aquest fragment de la Regla benedictina. Les portes entreobertes des dels mateixos inicis de Sant Benet no deixen de simbolitzar els límits i el control d’accés a l’espai sagrat que representa el monestir. Un submón part d’aquest món però funcionant amb unes lògiques espacials i temporals diferents com recull la ja mencionada *fuga mundi* que acompanya la transició cap a la vida monàstica en termes de la construcció d’una distància vers el món i la vida secular (Estruch, 1995). El monestir es podria dir que esdevé un “submón” en la mesura que es caracteritza per tenir un “univers simbòlic” propi, amb elements nòmics, cognitius i normatius que ordenen i donen sentit a la vida individual i col·lectiva dins del monestir en continuïtat amb una tradició (Berger i Luckmann, 1966; Hervieu-Léger, 1993; Mèlich, 1997). Per consegüent, passar del món profà al món sagrat que representa el monestir comporta no només el compliment d’unes condicions –com s’ha il·lustrat amb la política d’admissió– sinó també, seguint Van Gennep (1909), la incompatibilitat entre aquests dos mons requereix que, un cop complerts els criteris establerts per les constitucions que regeixen el monestir, el pas d’un món a l’altre no es produeixi sense un estadi intermedi, una preparació i una transformació individual abans de la integració i la vinculació plena a la comunitat com a monja professa. Aquest estat liminar propi de tot ritu d’iniciació, en el cas dels monestirs, queda institucionalitzat en el període de noviciat (Gennep, 1909; Turner, 1988).

### 5.2.1 El noviciat com a ritu d'iniciació: una descripció de l'estructura

El període del noviciat està subdividit en les tres fases que Van Gennep (1909) distingeix en els patrons de tot ritu de trànsit o de pas. Una primera fase, la “preliminar”, de separació respecte el grup social i les condicions culturals d'origen que en el cas del monestir és el *postulantat*, d'una durada entre sis mesos i dos anys<sup>43</sup>. Aquesta etapa també és de preparació i de formació<sup>44</sup> per entrar a una segona fase anomenada “liminar”, que és pròpiament el període de *noviciat* i requereix l'admissió de l'abadessa amb el consentiment del consell del monestir i de la comunitat<sup>45</sup>. El *noviciat* com etapa “liminar” esdevé l'inici pròpiament a la vida monàstica amb l'entrada en el llibre de registre del monestir i el ritual de vestició de l'hàbit –un hàbit i un vel gris diferent del negre de la comunitat que distingeix la novícia. Aquesta cerimònia no requereix la presència del bisbe o l'abat però sí que esdevé un acte solemne i simbòlic per a la comunitat monàstica i la família de la novícia ja que és on es materialitza el despullament de la vida secular o profana i la preparació per un tipus de vida sagrada, d'una qualitat diferent, que comporta una transformació individual que encarna el procés d'adquisició del rol de monja. El període de noviciat es presentava inicialment estipulat amb una durada d'un any a les constitucions de 1954 i es va ampliar a un mínim de dos anys amb possibilitat d'una prorroga de sis mesos a les constitucions vigents de 1984 malgrat també especifiquen que el primer any és canònic (AMSBM, Declaracions a la Regla 1984)<sup>46</sup>. La seqüència temporal del *noviciat* va seguida d'una segona fase liminar, el *juniorat*, d'una durada mínima de tres anys<sup>47</sup> i que comporta la cerimònia de la professió temporal especificada en el cerimonial monàstic. Aquesta nova etapa prepara la novícia per la fase d'“agregació” plena a la comunitat amb el ritual de professió solemne on intervé el bisbe i la neòfita passa a vincular-se definitivament a la comunitat fent els vots benedictins de conversió de costums, estabilitat i obediència.

---

<sup>43</sup>S'estipulava de 6 mesos –amb la possibilitat d'una prorroga de 6 mesos més– a les constitucions de 1954 i s'estengué a una durada màxima de 2 anys a les constitucions de 1984 mantenint la durada mínima de 6 mesos.

<sup>44</sup>Les constitucions de 1984 especifiquen que “la candidata haurà de tenir un quant temps de formació que la prepari per a entrar al noviciat”. Les constitucions de 1954 especifiquen que abans d'iniciar el noviciat les postulants havien de practicar vuit dies d'exercicis complets (AMSBM).

<sup>45</sup>Tot monestir té: a) un costumari que detalla, per exemple, com s'anirà vestit o com es viuran les vacances; b) un llibre de ritual monàstic, que especifiquen les característiques i estructures de la litúrgia.

<sup>46</sup>No pot haver-hi absències de més de tres mesos, continuats o amb interrupcions durant l'any canònic perquè esdevingui vàlid. El segon any esdevé estipulat com una introducció gradual a algunes activitats de la comunitat.

<sup>47</sup>La durada del juniorat a les constitucions de 1954 era de tres anys. Aquesta es manté a les constitucions de 1984 tot estipulant la possibilitat d'allargar-se un màxim de sis anys. La durada de cada etapa depèn de la monja però sobretot de l'abadessa, la mestra de novícies i la pròpia comunitat que va validant la vocació de la neòfita per a aquest gènere de vida i el seu procés d'integració a la comunitat. En tot moment tant la comunitat com la pròpia novícia poden decidir la partida.

Més enllà de les lleugeres modificacions de la periodització de les etapes i l'estructura de les seqüències cerimonials del procés d'iniciació monàstic d'ençà de la fundació del monestir i sobretot degut al Concili Vaticà II, allò que es vol analitzar és com en el transcurs dels dos abadiats, tot i mantenir-se el ritu d'iniciació que representa el noviciat i el seu sentit en termes d'aquesta transformació individual que implica la transició cap a un submón particular, han canviat alguns dels sentits i de les articulacions de les disposicions institucionals que el configuren.

### **5.2.2 El noviciat com a procés de ressocialització: una mirada sociològica**

Malgrat tota institució proporciona “mecanismes i maneres de fer mitjançant les quals la conducta humana esdevé modelada, pautaada” (Berger, 1963: 111), la particularitat del monestir és la radicalitat i l'estructuració dels procediments pels quals es transforma la identitat. En aquest sentit, donada la totalitat dels canvis que implica l'entrada en un monestir des del punt de vista de la vivència subjectiva dels individus (Fernández Mostaza, 1998: 123), el noviciat es concep des d'una perspectiva sociològica en termes d'un procés de “ressocialització” a través del qual l'ordre institucional i simbòlic monàstic es transmet i es manté de generació a generació (Berger i Luckmann, 1966). Les novícies, durant els anys de preparació estipulats, gradualment interioritzen l'ordre del monestir per ésser-ne, així, d'alguna manera, posteriorment coconstructores. Aquell ordre monàstic complex, estrany i extern esdevé, doncs, progressivament percebut, aprehès i encarnat com a natural gràcies a la figura de la mestra de novícies<sup>48</sup> que garanteix la transmissió del coneixement, del llenguatge, de les normes i dels costums específicament monàstics (Berger i Luckmann, 1966). D'aquesta manera, la novícia ja no només es va comportant com a monja, sinó que, poc a poc, passa a ser una monja tal i com queda institucionalitzat en el pas d'agregació a la comunitat, on assumeix de manera permanent i estable aquesta nova identitat (Berger, 1963).

El noviciat des d'aquest enfocament sociològic es concep, doncs, com l'estructura a través de la qual la comunitat monàstica de generació a generació transmet l'ordre institucional per garantir-ne la seva perdurabilitat. A continuació, s'examinarà el caràcter canviant d'aquest procés ressocialitzador a partir de la construcció de dos models: el model tradicional que es concep en termes d'un “procés d'expropiació”

---

<sup>48</sup>Càrrec institucional d'una monja professa de la comunitat designat per l'abadessa que té la responsabilitat del procés ressocialitzador de les novícies.

(Goffman, 1961), i un model emergent que pren forma a partir del segon període abacial en termes d'un procés que s'anomena "d'apropiació negociada".

### 5.3 El noviciat com a procés d'expropiació

*Després d'entrar al monestir, fer l'abraçada a les monges i marxar els familiars, la priora acompanya la postulant a la que serà la seva habitació i li diu: "aquí encara mai ningú ha ofès Nostre Senyor". La va sorprendre, no es pensava que es tractés d'anar ofenent a Nostre Senyor. 'On t'has ficat?' es va preguntar a dins seu la postulant, amb silenci. Pacient, confiava i es deia a si mateixa: "si sents la crida de Déu de debò, que és aquest el camí, i t'ho plantegen d'aquesta manera, si ell m'ha cridat, ja s'espavilarà de fer-m'ho fàcil". I es va reafirmar amb la decisió d'entrar al monestir tot llançant-se de ple en aquest camí que tot just s'iniciava.*

#### 5.3.1 La concepció del noviciat i la interpretació del vot d'obediència

Des de la fundació del monestir a principis dels anys cinquanta, una connotació negativa del món secular legitimava i mantenia la vida monàstica com un camí de renúncies. I, una renúncia important, era la d'una mateixa per poder-se entregar a Déu. La concepció de viure d'acord amb una voluntat transcendent que descriu la Regla Benedictina al capítol V, esdevenia interpretada en termes d'una obediència cega a l'autoritat abacial. Seguint la tendència d'altres comunitats femenines abans del Concili Vaticà II (Chittister, 2006; Ebaugh, 1977), aquesta interpretació del vot d'obediència, legitimada i connotada positivament des d'un punt de vista espiritual, era un dels trets definitoris de la monja que configuraven el noviciat, tal i com una de les informants explicava:

"[...] hi havia uns cànons de com havia de ser una monja molt externament una monja és la que va a les pregàries, [...] això de respectar els horaris, de no enfadar-se i no portar la contrària. O sigui qualsevol cosa que digués l'abadessa d'acord, una monja ha de tenir bon caràcter, ha de ser sempre agradable, o sigui tot això que impedeix la possibilitat de pensament divers o de confrontació, bon caràcter, obediència."

Les particularitats i habilitats que configuraven la identitat civil abans d'ingressar al noviciat eren concebudes com a impediments per viure aquesta vida extramundana. Sobre la base de l'obediència promesa, les novícies havien de respondre dòcilment a tot el reguitzell de demandes institucionals reificades com a tradició (Berger i Luckmann, 1966). Aquesta custòdia, però, era espiritualment justificada com a mitjà per ajudar-les a superar la moralitat mundana i purificar l'esperit (Butler, 1924). En



una aproximació al noviciat en el transcurs del primer període abacial esdevé, doncs, particularment útil la perspectiva de Goffman (1961) degut a les característiques d'“institució total” que configuraven el procés de ressocialització a la vida monàstica d'acord amb aquesta interpretació del vot d'obediència exposada.

### 5.3.2 La configuració del noviciat com a procés d'expropiació

L'entrada al noviciat, malgrat ésser voluntària i haver-hi sempre la possibilitat de sortir<sup>49</sup>, era directa una vegada validada la vocació. No obstant això, com tota institució total, posar els peus al monestir suposava una fractura amb la vida civil. Les famílies, com expliquen les entrevistades, acompanyaven a les futures monges a la porta el dia fixat –i és significatiu del context religiós que en els anys de la fundació de la comunitat hi havia fins i tot llista d'espera per entrar al monestir. La família acompanyava a la futura postulante a una ruptura física i simbòlica ja que un cop fet el ritual de benvinguda d'abraçar les monges, com il·lustra la vinyeta que obre aquesta secció, les portes del monestir es tancaven per no tornar-se a obrir<sup>50</sup>. Una ruptura i una isolació respecte la vida civil marcava l'ingrés al noviciat. Les tendències absorbents del monestir sota la premissa d'una existència regida per la primacia de *l'aeternum*, la realitat permanent i intemporal, es materialitzaven amb uns límits visibles en la forma de murs i reixes així com una prohibició de contacte amb l'exterior, particularment amb les famílies.

El noviciat es configurava com una “carrera moral” a partir d'un reguitzell de mortificacions en el sentit goffmanià del terme, que anaven des de separacions fins a pràctiques despersonalitzadores. S'encetava, doncs, un “procés d'expropiació” de tot allò que singularitzava la noia abans d'entrar al monestir (Goffman, 1961). La seva singularitat es difuminava amb l'assignació d'un número i un lloc segons estableix la mateixa Regla benedictina al capítol LXIII, tal i com comentava una de les informants: “cada monja té un número, el dia que va entrar li donen un número, quan entrem ens donen un número i ens hi marquen tota la roba, i aquesta número ja el tens fins que et mors”. Cada una passava a ocupar un lloc dins de la comunitat que ordenava el grup marcant, per exemple, on havia de seure en el cor o en el refector. Més enllà

---

<sup>49</sup>Un període de prova no s'estableix fins a les noves constitucions: “Hom podrà facilitar a les candidates, per tal que puguin estudiar millor llur vocació, alguns dies de participació en la vida comunitària dins el Monestir, abans de decidir l'entrada” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984).

<sup>50</sup>D'acord amb Gómez (2011: 244-245), fins a la unió de les dues comunitats, l'entrada de vocacions va ser continuada, tot i que un 40% aproximadament no prosperava perquè voluntàriament sortien o eren acomiadades. Aquesta etapa esdevé important per comprovar l'idoneïtat per a aquest tipus de vida.

d'organitzar racionalment una col·lectivitat nombrosa, aquests exemples il·lustren també com la postulante s'anava fonent en un nou ordre i en un grup que, almenys externament, es presentava com a homogeni.

El ritual de vestició de l'hàbit que marcava l'entrada a l'etapa liminar del noviciat esdevenia un moment de forta càrrega simbòlica per com es materialitzava el despullament del jo civil que implicava aquest nou tipus de vida. L'hàbit, que era la indumentària per tot tipus de quefers del monestir des del treballar fins a les hores litúrgiques, passava a uniformitzar exteriorment la noia en el grup. Aquest procés de rebuig del jo civil culminava amb la pèrdua del nom de pila. El nom quedava relegat als documents oficials, com el carnet d'identitat, i li era atorgat un nom nou. Com una de les entrevistades relatava, aquest nom nou no el podien triar, era escollit per l'abadessa, fet que indicava també la pèrdua d'autonomia en aquest procés: "en aquell temps no, podíem exposar, jo preferia això, jo preferia aquell [...] i em van dir just el que no m'agradava". El noviciat, per tant, també implicava una pèrdua de control sobre els "territoris del jo", d'aquells espais de construcció de la individualitat (Goffman, 1971). Per exemple, amb la preparació de la renúncia de tots els objectes personals. Com especificaven les mateixes constitucions: "el día de su profesión [temporal] deberá esperarlo todo de la abadesa" (AMSBM, constitucions 1954). Les novícies, per consegüent, perdien la seva "economia d'acció" (Goffman, 1961) i havien d'aprendre a demanar permís per tota mena de quefers com a pràctica per cultivar la pobresa i l'humilitat

Aquesta ruptura simbòlica anava acompanyada d'un aïllament físic vers l'exterior amb la fi de foragitar tots els altres mons de la neòfita, i sobretot el món que habitava abans d'entrar al monestir (Berger i Luckmann, 1966: 219-220). Durant tot el noviciat, i des dels mateixos inicis de l'etapa de postulante, la relació amb l'exterior quedava estrictament controlada a través de la limitació de sortides i visites. Les novícies no podien sortir del recinte del monestir i les visites amb els familiars estaven severament dosificades. En aquest sentit, una de les informants que va entrar els anys cinquanta narrava que a "l'any de noviciat canònicament no es podien tenir visites" i dues de les monges que entraren entre els anys seixanta i vuitanta explicaven com van estar més de deu anys sense veure la família i fins i tot sense poder sortir per l'enterrament d'un familiar. La justificació i legitimació d'aquest trencament, seguint Joan Prat (1990), era perquè la novícia prengués consciència del nou estil de vida i de la nova família amb la qual estava preparant-se per ser acceptada i vincular-s'hi

definitivament amb els vots solemnes. D'altra banda, aquestes separacions reforçaven la interiorització de l'ordre monàstic aïllant qualsevol aspecte extern que pogués alterar-ne el procés (Berger i Luckmann, 1966).

Amb aquesta finalitat, el noviciat també ocupava un lloc específic dins del monestir, un espai on les novícies feien vida separades de la comunitat<sup>51</sup>, tal i com detallaven les constitucions de l'any 1954 i relataven totes les entrevistades. En aquest sentit, una informant subratllava: "fèiem vida completament a part, només diumenge em sembla que anàvem a una recreació amb les monges, no me'n recordo gaire, el diumenge al migdia em sembla". Una altra de les informants també puntualitzava que en aquesta única recreació estaven separades i la seva participació era limitada. Així mateix, estava estrictament prohibit i "mal vist" que les monges i novícies poguessin trobar-se o parlar. De fet, la comunitat de professes i el grup de novícies no es coneixien més enllà de veure's a l'església o en aquestes comptades recreacions. L'aïllament per foragitar qualsevol dubte esdevenia, doncs, un instrument institucional per garantir la coherència i eficàcia de la ressocialització (Berger, 1963).

En aquest procés, la mestra de novícies tenia un paper cabdal com agent socialitzador principal<sup>52</sup>, és a dir, esdevenia la transmissora de tot el conjunt de costums, hàbits de comportament i llenguatge del monestir que donaven forma al rol de monja. El tracte era sempre de vostè amb la mestra de novícies, tot i que no deixa de ser significatiu que fos designada com a "mare mestra" per algunes entrevistades ja que, com recorden Berger i Luckmann (1966), no pot haver-hi transformació radical de la realitat subjectiva i de la pròpia identitat sense una identificació afectiva amb la persona que transmet l'estructura del nou ordre institucional. La designació de "mare" i "mestra", per consegüent, no deixava de simbolitzar una reproducció de les experiències infantils de dependència emocional respecte els agents socialitzadors que requereix tot procés d'assumir intensament nous rols socials (Berger i Luckmann, 1966). Probablement, el bagatge i perfil examinat anteriorment de les noies que entraven aquests primers anys no deixava de facilitar-ho, tal i com recordava una de

---

<sup>51</sup>Una de les informants relatava que "després de la guerra va haver-hi un gran planter de capellans i monges i, es clar, nosaltres també". Degut aquest fet, els primers anys, i de manera excepcional, com explicava una altra de les entrevistades, es barrejaven en un noviciat molt nombrós postulants, novícies, professes temporals i algunes solemnes, ja que hi havia monges que els hi tocava agregar-se a la comunitat però degut a l'encara poca formació de la comunitat es quedaven un temps més donant exemple a les noves aspirants.

<sup>52</sup>Abans del Concili Vaticà II, la mestra a més de ser monja professa i tenir un mínim d'edat havia de ser també corista (AMSBM, punt 44, capítol VII, constitucions 1954). Aquest fet queda abolit a les noves constitucions ja que El punt 75 del capítol III detalla que sigui elegida amb l'Abadessa d'acord amb el consell però monja professa i 'tingui les condicions exigides pel Dret vigent, a més de les qualitats assenyalades a la Regla' (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984).

les informants caracteritzant el paper de la mestra en termes “d’educar”: “és allò que ens anava avisant de coses que no fèiem ben fetes, clar quan entres, noies de fora i nanes joves; [...] ganes de riure també en teníem, quasi bé de jugar, i llavors ella ens ensenyava la serietat que és això, la vida monàstica”.

De la mà de la mestra de novícies, per tant, les novícies anaven interioritzant un conjunt explícit i formal de prescripcions que detallaven les condicions principals a les quals havien d’anar ajustant la forma de comportar-se (Goffman, 1961). Com una de les informants relatava, les novícies havien d’aprendre que “eren part d’un grup on totes portaven el mateix ideal”, i això demanava d’una certa formalitat, rigidesa i autocontrol per no desdibuixar-se d’aquest tot homogeni que des de l’ingrés començava a prendre forma. D’aquesta manera, no tan sols esdevenia important familiaritzar-se amb un reguitzell de rutines –com l’ofici diví– o d’unes normes –menjar en silenci en els àpats, la puntualitat o el tracte de vostè entre les monges–, d’unes prohibicions –les relacions d’amistat entre monges– sinó també amb un seguit de tècniques corporals, de gestos i disposicions corporals que conformaven l’*habitus* estandarditzat de la monja (Mauss, 1971). La mirada de Michel Foucault (1977) permet copsar com el cos esdevenia un espai de conquesta institucional que reforçava la interiorització de l’ordre monàstic. El procés d’esdevenir monja passava, doncs, per una “metamorfosis corporal” (Acuña Delgado, 2001: 35). Unes pràctiques disciplinàries basades en l’autocontrol que amb un caràcter virtuós escenificaven aquesta nova existència suprahumana. En aquest sentit, diverses informants han subratllat la importància que prenién les formes i els aspectes externs en el procés ressocialitzador. Per exemple, havien d’aprendre a caminar d’una manera determinada, una no podia caminar més ràpid que l’altra; o, com una de les informants destacava: “quan vaig entrar al noviciat corria pels corredors [...] però llavors no s’havia de fer; tot ben fet i amb solemnitat, jo que acabava d’entrar estava il·lusionada”. El cos esdevenia un territori molt important on es projectava i s’encarnava una manera d’entendre l’estil de vida monàstic, com mostra el relat d’aquesta altra entrevistada:

“[...] sempre les mans sota l’escapulari, es clar, al posar-te així [mans sota l’escapulari] ja era tot, et centrava, t’engongia com si diguéssim, et feia, et feia estar més, més a les formes externes. I, no mirar el cor, i no mirar, i no mirar els altres quan estem a l’església –que també estar bé– però doncs comportar-te externament.”

El nou rol de monja es visualitzava externament en aquests gestos i maneres però també amb l'hàbit. L'hàbit no tan sols simbolitzava una uniformitat externa sinó també una interiorització de l'ordre del monestir que es feia visible deixant una petjada corporal (Ebaugh, 1977). Fent un petit joc de paraules es podria dir que l'hàbit feia la monja en un doble sentit: a través d'aprendre i aprehendre els costums i rutines quotidianes, i a través de l'hàbit, del vestit pròpiament, que encarnava aquesta interiorització convidant o limitant uns certs moviments i un saber estar<sup>53</sup>:

“[...] sempre amb hàbit, però quan et posaves un davantal a sobre no podies fer així, això de sota l'escapulari és una cosa que, et fa pensar, [...] el començament et fa pensar, no sé, trobar-te Déu, trobar-te allò recollit, llavors portàvem amb un vel que també et queia cap aquí davant i quedaves... feies així i una toca que t'agafava i deies aquí només som Déu i jo. Una cosa que et recollia molt i a mi m'encantava! m'encantava, ara tant se me'n dóna, m'agradava portar-lo però també trenca molt, no facilita.”

Així, mentre aquests costums i pautes de comportament formaven i uniformitzaven el grup, també esdevenien mecanismes informals de control social que se sumaven al de la mestra de novícies que, com explicava una de les entrevistades, les corregia en tots aquests quefers minuciosos i quotidians: “la mestra constantment em deia és que vostè no és com les altres, les altres mira que són monàstiques, que no fan gestos [...] és que vostè, el no sé què i sempre m'estava amb 'vostè' i jo pensava, ai senyor!”. Aquestes pautes de comportament diluïen la monja en el grup de novícies amb qui compartia la convivència i una rutina de treball i formació religiosa.

Aquest conjunt de pràctiques de “mortificació del jo” configuraven el noviciat com un “procés d'expropiació” de les característiques civils que implicava l'adquisició del nou rol excloent i estandarditzat de monja (Goffman, 1961). La desvalorització de l'autonomia i la individualitat, típica de l'individualisme religiós, es trobava en els fonaments de l'ordre monàstic i en la definició de la monja d'acord amb la interpretació prèviament mencionada del vot d'obediència en termes de submissió. Un tret significatiu, però, és que en l'experiència narrada del noviciat, moltes de les informants que entraren al monestir abans del Concili Vaticà II posen l'accent en l'adaptació a aquest procés d'expropiació:

“quan vaig entrar [...] ja sabia que funcionava així i que em ficava aquí i que la clausura era bastant rigorosa, i que no podia tornar mai més a casa. Jo sabia que era així i no podia protestar de cap manera tot i que em va costar

---

<sup>53</sup>Per una altra aproximació a l'hàbit i la vida monàstica femenina en el context polonès, és rellevant mencionar el treball de Marta Trzebiatowska (2010).

molt això de no poder anar amb el pare i la mare però vaig pensar t'hi has compromès i ara és així”.

Una altra de les informants també relatava: “no tenies ganes d’anar dormir i havies d’anar dormir, però ho superaves tot, jo vaig entrar amb els ulls tancats”; mentre una altra recordava: “me'n recordo que per exemple érem pobres, molt pobres acabada la guerra, i posaven el plat i el pa que et tenies que menjar i ho repartien entre totes si tenies més ganes t’aguantaves”. Moltes de les entrevistades atribuïen aquesta adaptació al fet que la nova vida monàstica per a la qual es preparaven no distava gaire de l’experiència familiar abans d’entrar al monestir tal i com una de les informants explicava: “era l’època que tothom anava més de soldat, i a les famílies tampoc es feia aquesta atenció a cada fill [...] els meus pares no estaven per gaires diferències”.

Seguint el treball d’Isaac González i Balletbó (2010) sobre els processos històrics de gran abast que configuren institucions socials i subjectivitats, les característiques del noviciat i de l’ordre monàstic transmès dibuixen paral·lelismes amb l’ordenació disciplinar pròpia de la primera modernitat que configura altres institucions socials com la família. Així doncs, tot i la separació material vers la societat i la severitat dels processos de “mortificació del jo” que configuren les característiques del noviciat en aquest primer període abacial (Goffman, 1961), el monestir com a “institució total” trobava les “estructures de plausibilitat” en el context eclesial, cultural i socioreligiós on es forja i s’ancora en els anys de la seva fundació i consolidació (Berger, 1997). Per exemple en l’actitud dòcil de molts catòlics vers la institució eclesial en una conjuntura de monopoli religiós i de prevalença del que Peter L. Berger anomena la “teodicea cristiana del sofriment” (1967), que legitimava positivament el sofriment amb una preocupació per la salvació. Així mateix, els models de família i feminitat també mostraven una continuïtat amb la submissió que demanava l’entrada al monestir.

Més enllà, però, de les estructures de plausibilitat que legitimaven el noviciat com a procés d’expropiació, qualsevol procés de socialització en l’adultesa per més intens que sigui mai esdevé ni absolut ni definitiu (Berger i Luckmann, 1966). Seria, doncs, erroni limitar-se tan sols a constatar la rigidesa institucional i a subratllar la docilitat i la passivitat de les novícies en el procés ressocialitzador. Precisament, destacant aquesta adaptació, diverses entrevistades han assenyalat, alhora, la forta personalitat d’algunes dones darrera aquest rol de monja estandarditzat i engendrat mitjançant el reguitzell d’instruments disciplinaris i de control descrits. Mentre hi havia informants

que es fonien en aquest nou paper de monja, d'altres mostraven també diversos graus d'identificació i distància; un *continuum* que anava des d'un *creure's* a un *aprendre a jugar* aquest rol amb consciència (Goffman, 1961), tal i com mostra el relat d'aquesta informant:

“Et deien què havies de fer, totalment, hi havia unes normes que s'havien de complir i si l'abadessa deia blanc i era blanc i era negre i era negre tu podies continuar pensant que si deia blanc i era negre doncs que era negre però no podies dir-ho, perquè allò que deia l'abadessa era així, i si treies un peu a fora te la carregaves fort.”

Un cop conegudes i apreses les regles, alguns relats com aquest exemple evidencien que les novícies també anaven fent un seguit d'“ajustaments secundaris” per acomodar-se i trobar espais de confort en la nova realitat institucional que anaven interioritzant (Goffman, 1961). Aquestes petites mostres de “reserva de rol” indiquen l'existència d'un subsòl de resistències i agències latents (Goffman, 1961; Scott, 2011), que es fa palès en els treballs interns de renovació de la vida monàstica posteriors al Concili Vaticà II (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968). El Concili va fer trontollar evidències i costums arrelats de la vida religiosa. En aquests sentit, diverses novícies que ja havien passat a agregar-se i a vincular-se plenament a la comunitat, expressaven anònimament en els treballs postconcilars una demanda de renovació d'aspectes del noviciat. Per exemple, la forma d'admetre les postulants, la durada i l'estructura del noviciat, el dot obligatori, les categories de monges o el tipus de formació. Aquestes demandes, que mostren els límits de la conquesta institucional, naixien en un context de debat que s'estenia a comunitats religioses d'arreu (Chittister, 2006; Ebaugh, 1977; Sutto a Righetto, 1998). En el cas concret de Sant Benet, malgrat les directrius del Concili Vaticà II d'un doble procés de retorn a les fonts primeres de la vida cristiana i d'ajustament al context social, el noviciat mantingué l'ordenació institucional fins l'inici del nou període abacial. Tan sols es modificaren aspectes concrets a les noves constitucions com l'abolició de les categories de monges o el dot obligatori, la resta quedà intacte.

## 5.4 El noviciat com a procés d'apropiació negociada

*En una de les visites al monestir participo a una de les activitats que organitzen les monges els caps de setmana. Una de les noies que hi ha al noviciat ens acompanya tots els dies vestida amb pantalons i un jersei polar, conversant amb tots nosaltres, responent a les curiositats que en un moment o altre tothom va preguntant. Segurament, a primer cop d'ull, ningú diria que és aspirant a monja si no l'haguéssim vista a l'església amb hàbit i vel de novícia d'un color grisós. Un altre dia, en una altra de les visites, mentre passejo per davant el monestir, en el porxo de la porteria veig que hi ha la nova postulante vestida de carrer, amb pantalons i jersei, juntament amb una altra monja i la portera parlant amb un matrimoni. Al cap d'un moment, arriben un altra parella, saluden amb goig la postulante; tots parlen de manera distesa, somrient. Avui es veu que hi ha dinar de famílies dins el monestir.*

A mitjans dels anys noranta, en un mateix espai durant anys construït en termes d'isolament, començaven a conviure generacions nascudes des dels anys trenta fins als anys setanta. Com encaixaven les biografies de les noves candidates amb les disposicions institucionals que configuraven la ressocialització a la vida monàstica en termes d'un procés d'expropiació i que com s'ha assenyalat s'havien mantingut de manera pràcticament intacte d'ençà de la fundació de la comunitat als anys cinquanta?. El monestir amb una nova abadessa seguint l'esperit del Concili Vaticà II s'endinsa en un procés d'"autoreflexió institucional" (Giddens, 1991) i ajustament d'acord amb les noves "estructures de plausibilitat" fora del monestir (Berger, 1997), tal i com relatava una de les primeres postulants dels anys noranta:

"[...] han sigut monges que certament després del Concili van obrir-se molt, que van voler experimentar moltes coses, però havia quedat una comunitat molt tancada. Llavors, [l'abadessa] intentava conjugar la gent jove que entrava amb la gent gran que hi havia."

La nova abadessa, que entrà al monestir als anys seixanta, formava part de tot un conjunt de monges que malgrat socialitzades seguint el procés propi de tota "institució total" prèviament descrit, havien viscut durant els seus primers anys en el monestir el Concili Vaticà II i directament n'havien pogut viure algunes de les seves conseqüències. Per exemple, la creació del taller de ceràmica i la possibilitat de dedicar-se a tasques artístiques que d'acord amb algunes entrevistades conferien en aquells anys petites conquestes dels "territoris del jo" estrictament limitats i regulats per la institució (Goffman, 1971, 1961; Lemert i Branaman, 1997). L'elecció d'aquesta nova abadessa, com han puntualitzat algunes de les informants, esdevenia l'expressió



d'aspiracions de canvi imperceptibles dins d'una comunitat que es presentava internament heterogènia. Aquests primers anys del nou abadiat, per tant, amb l'ingrés de postulants amb trajectòries variades com s'ha examinat al capítol anterior, esdevenen intel·ligibles comprenent l'autoritat de la nova abadessa des de la concepció del carisma de Max Weber (1922 [1969]); ja que va començar a fer forat entre les disposicions institucionals que configuraven el monestir com a "institució total" i que amb els anys s'havien reificat com l'única ordenació institucional possible i fidel a la tradició benedictina. La plausibilitat i les legitimacions d'aquest ordre institucional "total", però, havien entrat en crisi en un nou context. La característica típicament tardomoderna d'afirmació de l'individu erosionava precisament una manera de comprendre la ressocialització monàstica basada en la seva negació i subordinació a les demandes institucionals. En aquest sentit, una informant que va arribar a principis de l'any 2000 al monestir relatava aquesta vivència de les dificultats de problematitzar una manera de fer arrelada:

"[...] hi havia una part de la comunitat que estava innovant, i hi havia una altra espantada per aquestes innovacions en aquell moment. [...] quan jo vaig arribar crec que encara estava al mig de dos focs: d'un que deia intentem apostar –perquè vivien com vivien fins ara això s'anava a l'aigua–, l'Evangeli és una cosa que és actualitzable i la Regla també, per tant, com fer-ho. Per això parlaven tan de la vida monàstica del futur, com ha de ser la vida monàstica del futur?"

El noviciat esdevenia un laboratori d'aquestes transformacions essent no només l'espai d'acollida d'una nova generació de monges, sinó sobretot el context per excel·lència de transmissió de l'ordre institucional del monestir. L'antic model esdevenia posat en quarantena, i de la problematització de certs costums i normes se n'anava institucionalitzant un de nou (Berger i Luckmann, 1966). D'aquesta manera, si l'hàbit fa el monjo, podríem dir que de les noves habituds se'n va anar fent una nova monja, una nova manera d'entendre la vida monàstica i el què vol dir ser monja es forjava a l'arrel d'un procés de redefinició i reconfiguració de la ressocialització monàstica. A continuació, s'analitzen aquests canvis a partir de l'observació d'una reinterpretació del vot d'obediència.

#### **5.4.1 Una reinterpretació del vot d'obediència**

El Concili Vaticà II va representar una debilitació de les estructures de plausibilitat que en el marc eclesial legitimaven la concepció i la configuració del noviciat com a procés

d'expropiació. Un nou llenguatge religiós, com la coneguda expressió conciliar d'*aggiornamento*, indicava una acomodació a les tendències secularitzadores de la modernitat (Estruch, 1972). Aquesta afirmació del món secular tingué conseqüències directes en les maneres d'entendre la vida religiosa (Estruch, 1995). La suspicàcia vers la realitat mundana amb la preocupació per la salvació de l'ànima així com la superioritat de la vida monàstica que justificava i donava sentit a les pràctiques moritficadores del noviciat eren posades en qüestió. El Concili Vaticà II reposiciona la vida monàstica en aquest món i la connotació positiva de la realitat temporal comporta una revalorització de l'individu com a subjecte autònom i pensant.

La redefinició del vot d'obediència, que resulta de les constitucions de l'any 1984 redactades després del Concili Vaticà II, en recull les seves directrius i esdevé il·lustrativa d'aquest canvi: " [l'obediència] no és per a la monja una simple acceptació passiva, sinó una actitud profundament humana de cooperació activa i responsable. L'obediència unifica els esforços particulars envers el bé comú; per això contribueix a la construcció de la Comunitat" (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). L'obediència es manté com a aspecte central del què significa ser monja però es resignifica il·lustrant la típica tendència de l'absorció de l'individualisme religiós per part de l'individualisme modern basat en el reconeixement de l'agència i l'autonomia dels monges com a actors responsables davant les demandes institucionals (Hervieu-Léger, 2008a). El Concili Vaticà II, per consegüent, estableix les condicions de possibilitat per a una reconsideració i reinterpretació del vot d'obediència en el transcurs del segon abadiat aquesta vegada en termes d'un explícit "acte de llibertat" per part de la nova abadessa:

"[...] el vot d'obediència no és un vot de submissió, sinó que és l'expressió de la vinculació de cadascun de nosaltres a la crida que Déu ens ha fet. No ha de ser una paraula que s'imposi, sinó una proposta, una invitació que prepara l'opció personal. Avui no trobaríem sentit a una obediència impositiva, sense diàleg. Crec que una opció que valgui la pena només pot néixer d'una acció lliure, responsable i personal."

El vot d'obediència incorpora i assumeix la noció d'individu autònom i alliberat dels rols i vincles socials tradicionals en sintonia amb un "individualisme institucionalitzat" més enllà dels murs del monestir i observable a d'altres contextos institucionals (Beck i Beck-Gernsheim, 2002: xxi). D'acord amb aquesta reinterpretació del vot d'obediència, l'autonomia que tradicionalment havia de ser combatuda esdevé la base

pel camí monàstic. Aquesta redefinició institucional té conseqüències directes en les maneres de concebre i articular el noviciat.

#### **5.4.2 La reconceptualització del noviciat**

La redefinició del vot d'obediència en termes de llibertat, que té a les seves arrels la connotació positiva de la realitat temporal i la valorització de l'individu que va comportar el Concili Vaticà II, ha modificat les maneres de respondre a la 'crida' de Déu en el transcurs de les darreres dues dècades. L'inici de la vida espiritual esdevé avui institucionalment definit com un acte d'afirmació de la pròpia individualitat més que d'una negació. La reconciliació amb una mateixa, amb les imperfeccions, esdevé el camí reconegut de retrobament amb Déu; un Déu que ja no es situa a la llunyania sinó a l'interior de cadascuna, com una informant relatava: "[...] només el fet d'entrar en lo autèntic, en lo més profund de tu mateix, estàs entrant en la teva humanitat que és la teva divinitat perquè quan més endins anem és on està la imatge de Déu". La cerca de Déu passa per l'afirmació individual i la noció de felicitat pren importància davant la tradicional concepció de sacrifici que fonamentava el noviciat:

“Penso que el que Déu vol és que siguem felices, i si alguna entra en el monestir, o allà on sigui, és per ser realment ella, per ser feliç; per tant, si en un monestir vivim encongides i vivim amargades, Déu no ho vol així, i perquè la gent sigui feliç ha de viure amb molta autenticitat amb ella mateixa i sobretot molt centrada en el Crist, fent un treball personal –si cal, amb seguiment psicològic; i en l'àmbit intel·lectual, que doni la possibilitat de desenvolupar la capacitat que tingui cadascuna [...]” (Viñas i Santos a De Ahumada, 2008: 160)

I en aquests termes la realització personal es converteix també en un ingredient del camí iniciàtic. El noviciat es reconceptualitza incorporant els trets típics de l'individualisme tardomodern que afloren a l'escenari contemporani fora dels murs si bé emmarcats en el marc comunitari; tal i com expressava la mestra de novícies en termes del “procés” que els hi feien fer a les novícies “de descobrir el seu jo més autèntic i de posar-lo a disposició de la comunitat”. El rol de la mestra, per consegüent, també es redefineix com un “acompanyament” com explicava ella mateixa: “acompanyar i potenciar en la mesura que jo pugui el creixement humà i espiritual, però no separat. No es pot separar que van les dues coses juntes. I en el creixement humà i espiritual, ajudar a cada doneta, a cada dona, a cada monja, a que sigui el màxim ella mateixa. Aquesta és l'intenció.”

### 5.4.3 La reconfiguració del noviciat com a procés d'apropiació negociada

Aquesta redefinició del noviciat ha tingut també una materialització en les pràctiques que el configuren. Particularment, es volen destacar quatre transformacions:

#### 5.4.3.1 *La flexibilització de les estructures normatives: un procés desnormativitzador*

Els darrers vint anys, els camins per entrar al monestir no només han deixat de ser uniformes, com s'examinava en el capítol anterior, sinó que de manera estretament relacionada l'entrada i les etapes del noviciat també s'han flexibilitzat. D'una banda, a partir del Concili Vaticà II, i com recullen les constitucions de l'any 1984, l'entrada directa al noviciat ha perdut pes i s'ha accentuat el caràcter electiu de l'opció monàstica amb l'establiment d'un període de prova. L'entrada, doncs, esdevé més gradual amb la normalització d'una fase on les candidates poden provar de viure en el monestir i tenir un contacte previ amb la comunitat abans d'una decisió més definitiva. D'una altra banda, i de manera significativa, les etapes del noviciat marcades per les noves constitucions també han adquirit un caràcter més mal·leable atenent a les singularitats i a les noves circumstàncies vitals de les candidates. Si bé tradicionalment hi havia la norma que les postulants no podien sortir del monestir per tal d'ajudar-les a verificar la seva vocació monàstica i prendre consciència de la seva elecció, què passa quan per primera vegada una postulante compromet amb la seva decisió monàstica ha de front a una hipoteca i vendre un pis?, tal i com una de les entrevistades relatava:

“[...] va arribar el moment que jo m'havia de decidir però, clar, en aquell moment no et deixaven sortir i jo havia de vendre el pis però alhora no podia sortir per anar-lo a vendre, [...] en aquell moment no es sortia, les postulants i això no sortien tan, ara surten un cop a la setmana, un cop cada no sé quan però en aquell moment mentre no estiguessis fent un període una mica més ampli de temps doncs no sorties, per saber realment si aquest tipus de vida era el que volies.”

L'admissió d'un nou perfil de candidates ha comportat que si bé les normes s'han conservat, aquestes han perdut el seu caràcter universal esdevenint més que prescripcions fixes, recomanacions preferibles<sup>54</sup>. Avui, postulants i novícies, si és necessari, poden excepcionalment solucionar qüestions de la vida civil com el

---

<sup>54</sup>Malgrat puntualitzar la mateixa informant de la cita que esdevé un règim poc habitual i poc recomanable degut al contrast del ritme del monestir i de l'exterior així com amb les dificultats de participar a la vida comunitària plenament.

pagament d'una hipoteca que, d'altra banda, dècades enrere eren força impensables per a les noies joves que entraven en el monestir. En aquest sentit, una de les informants, mostrant aquesta tendència, destacava com s'han anat normalitzant aquestes entrades eclèctiques marcades per la singularitat de cada cas que han anat esquarterant el model homogeneïtzador tradicionalment constituït sobre la base de rigideses normatives:

“[...] cada u és cada u, i Déu també es val de tot. Alguna que ha marxat i després torna Déu s'ha valgut d'aquest temps per manifestar-se, ha fet una experiència molt bona de cara a Déu, perquè Déu es deixa sentir d'una manera nova, i llavors t'agafa fort i no hi ha ningú que pugui tirar enrere”.

Així, d'ençà de les primeres postulants, hi ha hagut noies que durant el procés de discerniment han provat una estada més o menys continuada al monestir sense un compromís definitiu. Algunes han persistit, d'altres les ha dut a un camí diferent del monàstic. I en aquest sentit s'observa una tendència “desnormativitzadora”, és a dir, una flexibilització de les estructures normatives atenent a les particularitats de cada persona i situació (González i Balletbó, 2010).

#### **5.4.3.2 *Les separacions es difuminen: una individualització dels dispositius disciplinaris***

Aquesta tendència desnormativitzadora també ha conduït a difuminar les separacions normatives tant respecte la comunitat de monges professes com respecte l'exterior. El noviciat encara té el seu lloc específic dins del monestir per a la formació i la convivència de les novícies però la demarcació entre comunitat i noviciat s'ha suprimit, tal i com la nova abadessa relatava:

“Aquesta separació que no podien parlar amb les monges i tot això s'havia acabat. El que jo sí que sempre he demanat és que hi ha qui es cuida d'elles i que no es fiquin amb temes personals, que no tinguin moltes mestres que només n'hi ha una. Nosaltres no anàvem a les recreacions i ja elles vénen a tots els capítols, nosaltres només hi anàvem un moment que la mare abadessa predicava després marxàvem ara es queden a tot, quan fem treballs a nivell comunitari durant tot aquest temps vénen a tot. S'han integrat a la comunitat perquè jo penso que és millor que s'integrin abans que no després, que no es trobin després com nosaltres, que començaves a conèixer a la comunitat quan ja havies fet la professió solemne.”

La mestra de novícies continua essent el referent de les novícies però aquestes participen avui de les activitats de la comunitat d'acord amb el reconeixement

institucional de l'autonomia individual. Així mateix, les distàncies també s'ha anat retallant vers l'exterior fent més permeables les fronteres del monestir. Els primers anys del segon abadiat, traspasar la línia que separava literalment el dins i el fora de l'espai del monestir era concebut com una transgressió: les postulants no podien passar de la porta ni tant sols per rebre o acomiadar visites. Poc a poc, en un procés d'encaix entre la comunitat, les noves generacions i l'abadessa, aquestes separacions s'han anat reconfigurant sobre la base d'una pèrdua de rigidesa normativa:

“[...] un dia em truca una monja aquí a la porteria i em diu ‘aquí fora hi ha una postulant’ i dic ‘i què vols dir?’ ‘que està fora’ i dic ‘i que hi sigui’ ‘però és que això és fora clausura...’, ‘a veure, mira, aquesta no és monja, primera, que estar un temps aquí al monestir per un temps de postulanta i després què té més que estigui un pam endins un pam enfora, i, després, que si no vol tornar que marxi i si té ganes d'estar-se al monestir ja entrarà’. És un canvi de xip.”

De la sorpresa, gradualment s'ha passat a la normalitat. Fer-se monja, doncs, més que no sortir del clos s'ha anat convertint en un aprendre a gestionar quan i com estar-hi. De la mateixa manera, les relacions amb l'exterior també han esdevingut un afer de la consciència de les novícies d'acord amb l'estabilitat del seu compromís monàstic pel qual s'estan preparant. I en aquest sentit, l'autoritat externa i coercitiva ha perdut pes vers una forma de control i disciplina més individual, amb uns límits molts més subtils que la neòfita també ha d'anar aprenent a manejar sota la mirada atenta de la comunitat i, en particular, de l'abadessa i la mestra de novícies. El relat de la nova abadessa exemplifica aquesta individualització dels dispositius disciplinaris que s'observa:

“[...] quan una noia decideix ja després de tot el procés jo li dic tu mateixa, tu entres al monestir però ves a casa teva sempre que vulguis, ves entra i surt perquè a casa teva vegin que tu estàs bé, que és normal el que estàs fent, i tu mateixa ja ho veuràs quan deixaràs de... i això funciona molt bé. Perquè tu et sents mira vaig a veure els pares a veure què fan, però al cap de dues setmanes dius bueno és que això em destorba i quan ha començat el curs, és que haig d'estudiar, i després dius, ara ja estan bé ja els veuré la setmana que ve i es va acabant fins que arriba un moment que dius ‘que no vas a veure els pares?’ ‘sí ja hi aniré ells estan bé i jo també”.

Com il·lustra aquesta cita, si bé continua essent preferible durant el noviciat restar en el monestir, la sortida ha esdevingut una qüestió de responsabilitat individual. El pes de l'adhesió i l'adquisició del rol de monja continua, doncs, implicant estar en el monestir però passa a recaure més sobre la neòfita que la tutela de la institució (Scott,

2011). I aquesta nova lògica té lloc per a tota mena de qüestions. El silenci esdevé un exemple significatiu d'aquesta discontinuïtat respecte la vida civil i la individualització disciplinària relacionada. Al monestir hi continua prevalent un ambient de silenci per a totes les activitats quotidianes, des de menjar fins a treballar. Així mateix, els espais de conversa, d'interacció comunicativa, continuen essent regulats i normativitzats com il·lustra el manteniment de les recreacions. No obstant això, una de les informants explicava el cas d'una de les postulants que necessitava escoltar la ràdio per treballar quan va entrar al monestir, ja que aparentment no podia treballar sense la ràdio. En comptes de prohibir aquest costum –que continuava essent no desitjable dins del monestir–, va ser tolerat fins que la novícia, per ella mateixa, es va acostumar a l'ambient de silenci. La ressocialització, tot i marcada institucionalment, passa a ser, doncs, més individualitzada. Fer-se monja esdevé gradualment més una qüestió de mostrar per pròpia voluntat una transformació que complir amb docilitat unes normes reificades com a tradició (Berger i Luckmann, 1966).

#### ***5.4.3.3 La personalització de costums i rituals: una apropiació negociada dels trets civils***

Per més diversa i gradual que pogués esdevenir l'entrada al monestir, no ha deixat de significar i ésser viscuda d'una manera o altra com un trencament físic i simbòlic amb l'exterior i amb la que havia estat –o podia haver estat– la vida abans d'entrar al monestir d'acord amb totes les informants. En aquest sentit, una de les informants que va entrar als noranta recordava: “jo m'ho vaig passar malament al principi, a l'arribada no, perfecte, sis mesos, perfecte, però a partir dels sis mesos era una experiència de tancament de possibilitats. Jo crec que és l'experiència típica de despullament que no és agradable però s'ha de passar i cadascú la passa com pot”. Aquesta idea de “despullament”, que moltes de les informants grans i joves expressen, es manté respecte el primer abadiat. Alhora, també es manté l'anhel d'una vida diferent de la de viure en societat. Així ho expressaven les postulants dels anys noranta respecte la cerca d'una centralitat de la pregària o els béns comuns, com una relatava: “sempre duia tarja de crèdit [...] i aquí no, i si s'acabaven [els diners] els havies d'anar a demanar, això era difícil però formava part del procés que jo volia fer saps allò aprendre a viure d'una altra manera”.

Ara bé, malgrat aquesta voluntat d'una transformació voluntària, els “processos de mortificació” i vulneració dels “territoris del jo” que configuraven les disposicions

institucionals del noviciat en termes d'aïllament i de despersonalització eren viscuts amb una resistència explícita per la primera generació de novícies que es confrontava amb aquesta herència (Goffman, 1971, 1961). Tal i com comentava una d'elles: “[...] coses que no havien estat mai un problema de cop aquí [en el monestir] començaven a ser un problema i t’havies d’imaginar per què allò era un problema quan mai ho havia estat”. La pèrdua d’autonomia i el pes de la institució en regular tots els aspectes vitals, per tant, era expressat obertament com una vivència difícilment tolerable lluny de l’adaptació de les primeres generacions de monges a l’abadiat anterior. Per exemple, algunes expressaven la sorpresa que es trobaven quan havien de demanar permís a l’encarregada de les fotocòpies per fer una fotocòpia tot i haver tingut una experiència universitària i laboral prèvia. O, la disconformitat al sentir un avís d’alerta abans d’agafar el cotxe després d’anys de conduir. Així mateix, com una explicava vers la reminiscències de les cartes obertes: “[ens van dir] aquí hi ha les bústies, les cartes les pots tirar tancades al correu. I jo vaig pensar, faltaria més!, faltaria més que me les haguessin de llegir! pensava que això ja estava desterradíssim, ja feia anys que a casa no es feia [...] però el gest és que havies de portar la carta”.

Aquests records narrats il·lustren els petits xocs quotidians amb una ordenació molt poc atenta a l’autonomia individual que s’havia mantingut resguardada en el clos monàstic amb escasses modificacions malgrat el Concili Vaticà II. Les explicacions de tots aquests costums així com el pes d’una legitimació tradicional en termes “d’un sempre s’ha fet així”, com han relatat diverses entrevistades, perdien plausibilitat a ulls d’aquestes noves generacions que plantejaven opcions diferents. Aquesta actitud irreverent d’obrir possibilitats no només confrontava un model organitzatiu sinó també una narració institucional de com havia de ser una monja, molt lligada a una certa concepció de la feminitat en termes del servei, del sacrifici i de la domesticitat (Woodhead, 2008). L’experiència vital de les primeres candidates s’allunyava, de manera més o menys intencional, d’aquest rol femení tradicional i mode de relació amb l’autoritat. I, aquesta manca de docilitat que distava de les expectatives tradicionals del rol de monja, era per primera vegada tolerada per la institució essent aquest fet un punt d’inflexió important<sup>55</sup>.

En aquest sentit, durant les darreres dues dècades aquest encaix generacional mediat per la nova abadessa ha anat donant lloc a un noviciat que ha deixat de pressuposar

---

<sup>55</sup>Per una altra aproximació a la producció de la feminitat en la vida consagrada, consultar l’article de Marta Trzebiatowska (2013) en els convents polonesos contemporanis.



una “carrera moral” en termes d’una despersonalització i d’una pèrdua de domini dels “territoris del jo” (Goffman, 1971, 1961). De manera nogensmenys significativa, des de fa uns anys el vot de “conversió de costums” ha passat a anomenar-se “viure com a monja”. El noviciat ha anat esdevenint així per les novícies un procés de conciliació entre els rols civils –per exemple com a dona, jove, professional– i el nou rol de monja. L’afirmació de l’autonomia i la individualitat s’han incorporat com a pilars essencials de la ressocialització si bé en termes comunitaris. En sintonia amb un canvi cultural més enllà dels murs monàstics, el noviciat s’ha transformat progressivament en un procés que es pot anomenar “d’apropiació negociada” on les relacions i les particularitats de la vida civil es reconeixen i, eventualment, té lloc una negociació i conciliació apropiant-les en el si del monestir i els seus costums. En aquesta acomodació de les singularitats individuals en el procés d’adquisició del rol de monja, les novícies han passat a ésser concebudes com agents autònoms i responsables de la seva transformació (Dawson, 2007).

Si bé l’assignació d’un número i un lloc que ordena una comunitat nombrosa s’ha mantingut, d’ençà del Concili Vaticà II també es pot conservar el nom de pila. Així mateix, avui les novícies, seguint un “ethos de la simplicitat” (Palmisano, 2013) poden mantenir la roba civil durant el postulantat –tot i unes normes no escrites de senzillesa i austeritat. Però, una monja pot portar pantalons? Aquest fet, avui normalitzat, era objecte de negociació a mitjans dels anys noranta quan per primera vegada entraven al monestir noies amb pantalons. Actualment, les postulants poden mantenir els pantalons pel ritual de vestició que tradicionalment es feia amb faldilla, tal i com relatava una de les informants:

“[...] quan et poses l’hàbit per primera vegada a la vestició em van dir ‘primer t’has de posar faldilles’. I jo vaig dir ‘com?, què voleu dir amb això?’. Jo anava amb pantalons perquè sempre he anat amb pantalons és la meua manera d’anar vestida i deia: ‘ara m’esteu dient que em deixareu unes faldilles perquè jo me les posi i llavors seran aquestes faldilles que ni són meves ni me les he posat mai el vestit que a la cerimònia em trauré perquè em poseu l’hàbit monàstic? Però això què és?’, és com fer la vestició abans de la vestició, no té cap sentit. [...] el sentit d’aquest ritual [...] és que amb el que tu estàs identificat, amb el que tu ets, això és del que et despulles per posar-te una vida nova, obrir una possibilitat nova.”

Mentre els rituals i el seu sentit es mantenen, poc a poc certs costums i normes s’han anat desreificant, és a dir, mostrant la seva dimensió de constructe social i relativitat històrica, i reinstucionalitzant perdent el seu caràcter prescriptiu general (Berger i

Luckmann, 1966). De la mateixa manera, les novícies han anat guanyant un major control sobre els “territoris del jo” tot i emmarcats comunitàriament (Goffman, 1971). Per exemple, des de fa uns anys és possible conservar certs objectes personals o documents malgrat mantenir-se la política del monestir dels béns comuns i el sentit de la pobresa. De manera significativa també, les novícies poden conservar altres objectes més impersonals com un cotxe o un ordinador sota la condició de passar a ser un bé de tota la comunitat. Així mateix, més enllà dels objectes, les habilitats i les preferències individuals també han esdevingut aspectes a ser considerats per la institució a l'hora d'assignar les feines mentre les novícies aprenen la coneguda organització i estructuració benedictina del temps: *l'ora et labora*. La narrativa institucional que ningú entra al monestir per realitzar una ocupació concreta es manté si bé pren importància el fet que les novícies puguin portar a terme un treball amb el qual se sentin realitzades. Per exemple, les capacitats i les inquietuds intel·lectuals d'algunes novícies d'acord amb els seus bagatges educatius són incorporades en el treball exclusivament manual que realitzaven tradicionalment les comunitats femenines. En aquest sentit, feines o activitats intel·lectuals com traduir un llibre, realitzar una formació teològica particular o fins i tot fer un doctorat s'incorporen com a possibles feines juntament amb l'artesanía. En el transcurs del segon període abacial, per consegüent, l'individu ha anat esdevenint al centre de la ressocialització monàstica. La individualitat ha deixat de ser quelcom a ser mortificat; i, allò distintiu del jo civil de cada novícia, no només ha esdevingut acomodats en el procés d'adquisició del rol de monja facilitant el seu encaix, sinó que també ha passat a ser revaloritzat en termes d'un aspecte que potencialment beneficia la comunitat.

#### **5.4.3.4 *La desestandarització del rol de monja: l'emergència de nous imperatius institucionals***

L'heterogeneïtat ha adquirit, doncs, connotacions positives i visibilitat conduint a una desestandarització del rol de monja. La ressocialització ha perdut el seu caràcter prescriptiu basat un reguitzell de manierismes esdevenint un procés subjectiu que cerca l'expressió individual de les novícies, la veu de cadascuna si bé sempre emmarcada i legitimada en termes comunitaris. En comptes d'una despersonalització, el noviciat ha estat progressivament redefinit, com expressava la mestra de novícies, com una afirmació:

“un acompanyament espiritual que ajudi la monja a realment a enfrontar-se, a relacionar-se amb Déu, que sigui experiencial que no sigui la relació amb Déu una cosa que jo sé o que m’han dit sinó una cosa vital, una relació més en la meua vida. Jo em puc relacionar amb Déu, jo, aquesta dona que jo sóc, aquesta persona que sóc. I llavors acompanyar aquest procés en aquest sentit, a la pregària i a la relació espiritual. I llavors en el sentit més humà, fent algun tipus de treball que ajudi, per una banda, a la reconciliació amb la persona tal com som, una de les coses que costa més acceptar és tal com som, que sempre estem intentant ser diferents perquè no som prou no sé què; el procés és el contrari, el procés d’acceptació, de qui som tal com som, i, alhora, de donar-nos eines per relacionar-nos amb els altres que són allò que més es necessita. Com comunicar-nos amb l’altre sense agredir-nos, dient les coses, expressant-nos, dient la nostra opinió, ser creatives i respectant l’opinió dels altres. Llavors són aquestes dues coses, el creixement personal –dic personal per a mi sempre en relació amb la comunitat.

Aquest nou enfocament més reflexiu del procés de ressocialització es fa evident també en una relacionada revalorització del cos i de les emocions en el noviciat com il·lustra també la relatada incorporació de pràctiques holístiques seguint la tendència de contextos institucionals tradicionalment totals (Griera i Clot-Garrell, 2015; Griera, en premsa). El cos continua essent central però en comptes d’èsser un espai de conquesta institucional es redefineix com un territori d’expressivitat individual i de plenitud. El cos més que mortificar-se cal ésser cuidat, com un espai on emergeixen les dificultats, les experiències i les emocions fruit del procés reconciliador entre el jo civil i el nou jo monàstic en construcció. Les tècniques holístiques com el ioga, la bioenergètica, entre d’altres s’han anat incorporant en el noviciat a través del propi coneixement i bagatge de la mestra de novícies com a eines que complementen les pràctiques religioses tradicionals, com la pregària o la *lectio divina*, i que poden ajudar a les novícies en aquest procés d’apropiació negociada. Tal i com relatava la mestra de novícies:

“[...] aquesta manera que tenim ara de formar, és diferent i també és una mica més complicada, perquè aquest procés és més llarg, el procés d’anar-te reconciliant amb tu, i d’anar buscant la teua pròpia veu no el que toca o el que no toca, és un procés més llarg i més complex”.

Les tendències absorbents que implicava l’ingrés al noviciat han disminuït amb una afirmació de l’autonomia individual i un reconeixement de la individualitat com il·lustra la cita de la mestra de novícies; ara bé, s’observa que aquestes no han desaparegut sinó que s’han transformat i subtilitzat. Aquest procés relacionat de subjectivització i psicologització del noviciat no ha comportat només flexibilitats institucionals, també l’emergència de noves rigideses (González i Balletbó, 2010; Scott,

2011). La gradual institucionalització d'una nova concepció de la ressocialització basada en la consideració de la novícia com agent principal de la seva transformació esdevé paradoxalment molt més exigent (Crewe, 2011; Wagner, 1994). De fet, la demanda d'una responsabilitat individual no ha estat fàcil per a algunes novícies recents. Per exemple, una d'elles relatava les dificultats viscudes al·legant com el procés del noviciat contrastava amb la seva religiositat de practicant regular a una parròquia i trencava amb les seves expectatives d'unes ensenyances més normatives i doctrinals. Així, la mateixa mestra relatava la seva experiència en la reacció d'algunes novícies en aquest sentit: “Explica'm quina pastoral fem, però això?”, com que no veia la necessitat. La necessitat era fer més catequesi o més comunicació del missatge o així, i aquest altre procés, no ha estat gens fàcil i jo la veig amb ella molt diferent, [...] jo la veig una dona molt més sòlida ara, és la meua perspectiva.” D'una agència de les novícies tradicionalment fútil o pràcticament invisible, fer-se monja avui passa necessàriament per exercir l'autonomia i la responsabilitat individual, saber dir que no o prendre la iniciativa. En la reconfiguració del noviciat en termes d'un procés “d'apropiació negociada”, per consegüent, les neòfites no només han guanyat agència sinó que aquesta reflexivitat i responsabilitat individual ha esdevingut el nou imperatiu institucional, la característica que marca el camí per vincular-se de manera satisfactòria i permanent a la comunitat.

## **5.5 Observacions finals: una reconfiguració com a punt d'inflexió**

*“Avui més que mai, vivint com vivim en una societat cada vegada més deshumanitzada, les joves buscaran en els nostres monestirs un profund respecte per la dignitat de la persona humana, amb llibertat d'esperit, per poder així realitzar plenament un humanisme cristià en un ambient de simplicitat evangèlica.” (Viñas i Santos, 2012: 218).*

La cita de l'abadessa del segon període abacial amb la qual es conclou aquest capítol, d'alguna manera constata i sintetitza les característiques del canvi que ha tingut lloc respecte les maneres de comprendre i, per consegüent, institucionalment d'organitzar l'entrada i la iniciació a la vida monàstica. Al llarg d'aquests vint anys, les implicacions institucionals i l'experiència relatada d'entrar en un monestir han canviat notablement amb el reconeixement que ha pres l'individu i l'autonomia individual. Parlar de

“dignitat de la persona humana” o “llibertat d’esperit” esdevenen exemples d’un nou llenguatge que objectivitzava i reflecteix aquest canvi de les disposicions institucionals que configuren el noviciat com a procés de ressocialització. Ara bé, aquesta transformació de l’ordre institucional esdevé indissociable i només comprensible si es tenen en compte els canvis estructurals del context social i eclesial on s’inscriu el monestir. No obstant això, seria, però, simplificar massa només posar l’accent en la transformació del monestir en termes d’una adaptació. L’agència de les monges ha jugat un paper important en les micro-negociacions a l’hora de conjugar costums i rutines monàstiques amb les noves característiques del paisatge social on s’ubica el monestir.

La nova afirmació i valoració de l’individu que marca la redefinició del procés de ressocialització monàstica, però, condueix a preguntar-se com s’ha transformat la manera d’entendre i d’organitzar la comunitat un cop aquesta nova generació de novícies ha passat a vincular-s’hi permanentment. Els canvis que s’han gestat i institucionalitzat en el noviciat respecte les maneres de comprendre la vida monàstica i el rol de monja els darrers vint anys d’alguna manera reflecteixen els que de manera paral·lela i interrelacionada han reconfigurat fonaments de la vida en el monestir. Així, si en aquest capítol s’han analitzat els canvis del què vol dir *fer-se* monja, en els propers capítols es posarà l’atenció en examinar què vol dir *ser* i *viure* com a monja a través d’analitzar les transformacions de la concepció i la configuració de les relacions extracomunitàries i intracomunitàries que donen forma a la comunitat així com de *l’ora et labora* que n’organitza la seva vida quotidiana.

## **6. Les relacions extracomunitàries**

### **De les fronteres físiques a la preeminència d'unes fronteres simbòliques**

#### **6.1 Introducció**

En aquest capítol s'examina com s'ha transformat un dels pilars definatoris de la vida religiosa femenina, del què vol dir viure com a monja benedictina: la clausura. Prenent com a base l'obra d'Anthony P. Cohen (1985), s'aborda aquesta qüestió des d'una perspectiva sociològica a la construcció de les fronteres que delimiten i identifiquen la comunitat així com regulen les relacions amb l'exterior. En aquest sentit, partint de la nova consideració de l'individu examinada en els capítols precedents, s'il·lustra com les fronteres estructuralment es mantenen com un element inherent de la singularitat de la comunitat i de la seva pervivència si bé es resignifiquen i reconfiguren en termes simbòlics.

El capítol s'estructura en quatre apartats. El primer apartat presenta l'aproximació a les transformacions de les relacions extracomunitàries problematitzant sociològicament la clausura en termes de frontera. Des d'aquest prisma, el segon apartat analitza la institucionalització d'unes fronteres materials en el transcurs de la fundació del monestir en el primer període abacial per descriure, en un tercer apartat, els canvis que va comportar el Concili Vaticà II. Finalment, el quart apartat aborda les transformacions més contemporànies de les fronteres en el transcurs del segon període abacial. El capítol conclou resseguint algunes de les tensions derivades de les transformacions examinades.

## 6.2 Pertànyer a la comunitat: una mirada sociològica a les fronteres

*“El monestir, si és possible, s’ha d’establir de tal manera que totes les coses necessàries, és a dir, l’aigua, el molí, el forn, l’hort i els diversos oficis, s’exerceixin a l’interior del monestir, per tal que els monjos no tinguin necessitat de córrer per fora, perquè no convé de cap manera a les seves ànimes.” (La Regla de Sant Benet, capítol LXVI)*

Pujar a una muntanya. Un edifici amb una església i un campanar indica que ens trobem en un hàbitat singular, no tothom viu o pot viure en un monestir. A la porteria, s’acullen visitants i curiosos marcant la distància de la vida de dins i de fora del clos així com diferenciant monges de forasters. Una distinció i alhora una separació cara enfora marca la naturalesa de la vida comunitària monàstica com il·lustra també la cita inicial de la Regla de Sant Benet. Per això, seguint Anthony P. Cohen (1985), es considera que un element definitori de la naturalesa de la comunitat és l’existència i la regulació d’unes fronteres.

Com sintetitza la coneguda *fuga mundi* i queda institucionalitzat en el noviciat, l’ingrés a la vida religiosa representa travessar unes fronteres que divideixen un món sagrat d’un món profà (Durkheim, 1912). L’entrada a la vida monàstica significa, doncs, el pas físic i simbòlic a un món sagrat que funciona amb unes lògiques temporals i espacials diferents de la vida secular (Estruch, 1995). Les fronteres, per consegüent, no només delineen una discontinuïtat espacial sinó que són un element essencial de l’univers simbòlic monàstic basat en aquesta classificació que ordena i legitima una manera particular d’estar i d’aprehendre la realitat social (Berger i Luckmann, 1966; Mèlich, 1997; Zerubavel, 2002). Les fronteres, doncs, separen, identifiquen i també regulen les relacions amb aquest món exterior al clos monàstic amb el qual la comunitat s’hi distingeix i, per tant, s’hi defineix de manera relacional (Douglas, 1999, 1970). Així, la interiorització d’aquestes fronteres representa l’adhesió i la pertinença a un nou grup amb un ordre institucional i un univers simbòlic propi a través d’un vincle permanent i estable.

Aquesta centralitat de l’expressió i la gestió de les fronteres a l’hora de comprendre la comunitat monàstica, i de manera particular la femenina, queda il·lustrada en com l’anomenada clausura ha esdevingut un element definitori de la vida religiosa, de què vol dir viure en un monestir i ser monja sobretot d’ençà del Concili de Trento al segle

XVI (Aranda, 1992). Ara bé, si aquesta distinció del món sagrat que representa el monestir vers el món secular és un tret definitori de la vida monàstica des dels seus orígens, aquesta mateixa mirada històrica també dóna la clau de volta per subratllar com la manera específica de delinear aquestes fronteres és variable en el temps (Zerubavel, 2002). En aquest sentit, els canvis de la clausura femenina d'ençà del Concili Vaticà II són una bona prova d'aquesta variabilitat. Així, les transformacions en les maneres de concebre l'expressió, la permeabilitat i la regulació d'aquestes fronteres no només indiquen com la distinció i la situació de la comunitat en el món és canviant, sinó que també revelen com contextos socials i eclesials diferents donen plausibilitat a la definició i a la forma d'aquestes fronteres que configuren l'univers simbòlic monàstic. En aquest sentit, l'anàlisi de les transformacions de les relacions extracomunitàries que defineixen la comunitat passa per una consideració dels canvis de la clausura d'ençà de la fundació del monestir.

### 6.3 La institucionalització de les fronteres materials

*“Reciba la facultad y bendición de la Abadesa, tenga siempre el temor de Dios, no olvide cuanto Dios tiene mandado y ella prometido, las penas del infierno [...] y la vida eterna [...] esté firmemente persuadida de que Dios la está mirando siempre [...] y que los santos Ángeles le dan cuenta de ello en cada instante. [...]. Ninguna se atreva a referir a otra lo que hubiere visto, u oído de los de fuera del Monasterio, en el Locutorio, porque estas especies causan gravísimo daño. Harto padecerá ella con recordárselo el espíritu malo en el rezo, y demás ejercicios; no quiera ser causa de las distracciones de sus hermanas, y culpable por el mismo de ellas.” (Muntadas, Reglas de urbanidad de la monja benedictina, 1876)<sup>56</sup>*

#### 6.3.1 Els fonaments d'unes fronteres nítides i impermeables

En el primer període abacial, tal i com s'analitzava en el capítol anterior, l'entrada al monestir representava una ruptura amb el món secular. Les elevades tendències absorbents que caracteritzaven la institució quedaven representades en aquesta discontinuïtat que també es materialitzava en una separació i uns límits infranquejables entre la nova vida dins el monestir i una vida precedent fora del clos. Aquesta divisió nítida, típica d'una institució de tipus total (Goffman, 1961), amb unes fronteres clarament marcades i regulades que es transmetien en el noviciat, era el reflex de la forma que prenia tot l'ordre institucional del monestir i un element

---

<sup>56</sup>Sobre la base del capítol VII de la Regla de Sant Benet.



definitori, doncs, de la configuració de la comunitat. Bona mostra d'aquest fet és la centralitat que pren la discussió sobre la clausura respecte les seves formes d'implementació a totes les converses i documents oficials al llarg d'aquest primer abadiat. Ja a l'any 1947, trobem una circular sobre la clausura que normativitza unes fronteres impermeables, en termes goffmanians, reglamentant el contacte amb l'exterior. Aquesta manera de comprendre i articular les fronteres queda il·lustrada en la regulació minuciosa de les visites especificant el tipus, la durada i les excepcions com mostra aquest exemple:

“I/. Se procurará suprimir toda visita inútil o de puro pasatiempo; II/. La duración de las visitas, siendo de familiares podrá alargarse hasta una hora o más a discreción de la Sra. abadesa; no siéndolo, no se entretendrán más de un cuarto de hora a ninguna monja le será permitido permanecer en el locutorio durante los actos de comunidad; [...] V/. A los familiares de las monjas residentes en la población misma del monasterio o en otra próxima, se les concederá a lo sumo una visita al mes.” (AMSBM)

Seguint la tendència del noviciat, el monestir es constituïa seguint una ordenació burocràtica, amb unes normes fixes, explícites i específiques també respecte l'articulació d'un es de fronteres nítides, rígides i hermètiques. Aquesta forma i definició de les fronteres es justificava emprant els termes següents: “al objeto de mantener lo más alejado posible de nuestros claustros el espíritu del mundo y guardar en la mayor pureza y fidelidad el auténtico espíritu contemplativo de nuestra orden” (AMSBM). En aquesta legitimació s'hi observa que darrera de la configuració d'aquest tipus de fronteres del monestir hi resta una visió del món negativa que forja la divisió antagònica i absoluta (Zerubavel, 1997) que s'entreveu a la cita que obre aquesta secció amb un llenguatge il·lustratiu d'un ideal monàstic forjat al segle XVI.

El món, exterior, es presenta com hostil vers una vida monàstica pura i suprahumana que se situa més enllà de la temporalitat i, per consegüent, amb conseqüències espacials i cognitives vers el món profà. Seguint Estruch (1995), el *saeculum*, l'aspecte temporal de la realitat, és percebut amb una connotació negativa que és la que contraposa el món sagrat del monestir, en termes d'únic important i real en darrera instància, a un món secular passatger, limitat i que, per dir-ho d'una manera un xic planera, quan més lluny sigui, millor. Així mateix, aquesta construcció d'una part forana perillosa, plena de temptacions i pecats que potencialment poden 'contaminar' la vida dins del monestir, erigia un sentit d'identitat col·lectiva alhora que dissuadia qualsevol aspecte que pogués pertorbar-ne o amenaçar-ne el seu ordre institucional

(Berger i Luckmann, 1966; Douglas, 1999, 1970). Les tendències totalitzadores, simbolitzades en aquestes separacions i pertinença excloent (Goffman, 1961), quedaven així legitimades. Les monges, amb distància, pregaven per aquest món exterior llunyà, abstracte i sense rostre.

Aquest estil d'aprehensió i de classificació antagònica del món que era a l'arrel d'aquesta delineació d'uns límits clars i normativitzats trobava les "estructures de plausibilitat" (Berger, 1997) en el context històric on es funda el monestir. D'una banda, en un escenari de monopoli religiós catòlic on encaixava aquest ordre i univers simbòlic monàstic en termes "totals". D'una altra banda, en un escenari eclesial on la vida religiosa femenina es concebia i prenia forma a Catalunya i arreu en termes de reclusió i d'aïllament bevent d'un ideal monàstic hereu del Concili de Trento sota la tutela de figures religioses masculines (Chittister, 2006; Ebaugh, 1977; Gómez, 2011). Finalment, un context social on aquesta noció de la clausura femenina trobava paral·lelismes més enllà dels claustres monàstics en la situació de la dona i la manera de concebre el seu rol i feminitat en termes de domesticitat (Aranda, 1992).

### **6.3.2 La materialització de les fronteres**

Si bé aquesta divisió i visió del món a la base d'aquestes separacions era donada per descomptat per totes les informants que entren al monestir en els anys de fundació – és a dir, viscuda com a quelcom no problemàtic–, a totes les converses sí que apareix una animadversió vers la cristal·lització material d'aquestes fronteres en forma d'obstacles materials típics d'una "institució total" (Goffman, 1961). En aquest sentit, són diverses les entrevistades que expliquen i distingeixen aquest fet relatant com a l'inici, quan encara es trobaven a Santa Cecília, no tenien reixes. Malgrat una d'elles comentava que a Santa Cecília "no era per tenir clausura, era una cosa rural", s'evidencia l'existència d'una relació regulada i controlada respecte l'exterior amb permisos que les monges havien de demanar al Visitador Apostòlic. Els permisos anaven des de la petició d'entrada d'operaris o metges, fins a la demanda de sortides de les monges per afers del monestir o de treball, recollir almoines, anar al metge o, fins i tot, mostra de la severitat de la regulació, permisos per "sortir a la muntanya a cercar llenya i bolets" (AMSBM).

La creació d'unes fronteres materials amb la formalització de la clausura s'esdevé, com totes les informants destaquen, amb la inauguració del nou monestir i la fi de la Visita

Apostòlica. Les constitucions de l'any 1954, que regien la nova comunitat fundada, prescrivien la clausura en el capítol desè declarant que el monestir estaria subjecte a la "clausura papal menor", institucionalitzant el bisbat i l'abat de Montserrat com a vigilants de la clausura, és a dir, agents externs amb autoritat per definir i controlar les fronteres que regulen les relacions de les monges amb l'exterior (AMSBM). Les constitucions reglamentaven específicament la separació material i visible<sup>57</sup> establint que l'ordinari era qui tenia la potestat d'instaurar la clausura, de delinear i donar forma als límits entre la part reservada a les monges i l'exterior (AMSBM, constitucions 1954); essent exemple del tipus de tutela masculina fruit i reflex del context social i eclesial mencionat on neix la comunitat. Moltes de les informants recorden l'establiment físic d'aquestes fronteres mostrant algunes d'elles les marques que encara hi ha al terra dels rebedors del monestir que evocuen aquest moment quan el bisbe va visitar el monestir a l'any 1963 i les va obligar a posar reixes a l'entrada i a l'església per separar monges de seglars. Algunes de les entrevistades també descriuen aquest episodi com una "imposició de la clausura papal menor", com relatava una d'elles:

"No teníem reixes [un cop inaugurat el nou monestir] perquè havien fet visitador de les benedictines el pare abat, i llavors teníem una separació en el rebedor, era com si hi hagués un mostrador [...] i allà la gent i nosaltres aquí. I llavors quan va acabar la visita i vam dependre del bisbe ens van fer posar reixes, però després no vam parar fins que les vam treure".

No és que abans que arribés l'ordinari no hi hagués cap separació, al contrari, com il·lustra aquesta cita, la divisió del món que es trobava a l'arrel de la visió i la legitimació de la forma que prenia la vida religiosa era, com s'ha subratllat, tan naturalitzada que no esdevenia ni tan sols problematitzada (Berger i Luckmann, 1966). Les monges "per descomptat" vivien distanciades, i les tendències absorbents eren ben presents a la vida quotidiana del monestir en un aïllament vers el món secular: unes finestres tancades amb pany i clau als rebedors que no es podien obrir per veure l'exterior, o aquests mostradors descrits per l'informant que físicament simbolitzaven aquestes fronteres nítides i infranquejables entre espai forà i espai reservat a les monges. La resistència expressada per les entrevistades era vers una determinada expressió física de les fronteres en termes de reixes, uns obstacles

---

<sup>57</sup>D'acord amb el punt 82: "se practicará cuidadosamente lo prescrito en el c. 599, 1 respecto a la separación entre las partes del monasterio reservadas exclusivamente a las monjas y ejercicios de la vida monástica, y aquellas otras destinadas a los ministerios externos". El 85 estableix les parts que s'exclouen de la clausura –església, sagristia i locutoris– (AMSBM, constitucions 1954).

materials percebuts com una imposició externa, tal i com narrava una altra entrevistada: “no volíem, nosaltres ens hi vam resistir tan com vam poder i ens van dir han de tenir les reixes”. Mentre una altra relatava: “ens va fer posar reixes i jo això de les reixes si que com que no ho havia viscut ho vaig trobar horrorós. Vaig dir mira ho patiré per Nostre Senyor, perquè és el que toca”. Ambdós casos il·lustren l’adaptació ja mencionada en el noviciat però alhora ofereixen matisos a una visió massa simplificada i passiva de la docilitat de la comunitat.

Unes reixes de fusta van ser instal·lades al rebedor –preveient que no durarien gaire temps com comentava alguna de les informants– i unes de ferro per separar monges de seglars a l’església. Aquesta nitidesa i visibilitat de les fronteres que dibuixaven el caràcter tancat del monestir i una pertinença excloent, anava més enllà de la concreció d’uns obstacles materials externs. Les fronteres quedaven encarnades en les mateixes monges amb la forma de l’hàbit i les pautes de comportament apreses en el noviciat que donaven forma a l’ordre institucional. L’hàbit imponent amb vel, toca i cogulla que vestien modelava la corporalitat i el tipus d’interaccions, com evidenciava l’experiència narrada d’una de les entrevistades: “era per mirar cap en dintre, no sé, es clar que el Jesucrist el tenim sempre però també el tenim en el germà [...] però potser hi havia aquesta por que et dissipessis o que et donessis massa a l’altra”. Una disciplinarització que no només representava l’hàbit sinó també la vigilància vers unes pautes de comportament homogènies cara enfora que construïen una distància física i afectiva vers l’exterior. En aquest sentit, una de les informants relatava com havien de vigilar minuciosament com comportar-se amb una contenció en l’expressió de l’afectivitat: “allò de posar-te un nen a la falda, no semblava. Ara t’ho dic i no me’n recordo si mai ens ho havien dit, però l’esperit sí que era de mantenir-te tu i no fer massa amb la família, no demostra’ls-hi massa”, també guardant una distància física començant a entrar dins al monestir quan ja marxava “perquè ja és hora de marxar doncs adéu-siau i entrar”. Aquestes pautes disciplinàries respecte el comportament també tenien incidència en el nivell discursiu respecte la narrativa del monestir. D’acord, amb una de les entrevistades, era important que la monja mostrés grans reserves i discreció a l’hora d’explicar quelcom intern de la vida monàstica ja que segons relatava es volia donar una imatge perfecta.

El món sagrat del monestir, doncs, esdevenia concebut en termes de perfecció, no era d’aquest món i era envoltat d’un cert secretisme. Així, la vida monàstica es revestia amb un estatus de vida superior i aristocràtica en aquest monestir i arreu (Ebaugh,

1977), que d'alguna manera també legitimava les tendències totalitzadores que representava aquest isolament.

### **6.3.3 La regulació de les fronteres: una pertinença total i tutelada**

La nitidesa i la impermeabilitat que definien la forma de les fronteres del monestir quedaven també cristal·litzades en la seva regulació. El contacte i la relació amb l'exterior prenia forma d'acord amb un "paradigma normatiu prescriptiu" propi d'una ordenació institucional burocràtica, amb unes reglamentacions explícites i universals (González i Balletbó, 2010). Els ordinaris eren designats constitucionalment com l'autoritat que dispensava la llei tant per l'entrada d'estranyers com per la sortida de les monges (AMSBM, constitucions 1954). En primer lloc, pel que fa les entrades a les parts del monestir reservades a les monges, aquestes quedaven minuciosament prescrites. D'una banda, les constitucions reglamentaven un hermetisme i les seves excepcions: "no se admitirá dentro de esta parte a persona alguna de cualquier género, condición o sexo, a no ser los exceptuados por el Derecho, y a las Monjas de otros monasterios que visiten este lugar" (AMSBM, constitucions 1954). D'altra banda, les mateixes constitucions també regimentaven el paper de l'abadessa tot especificant les cauteles que havia de prendre a l'hora de permetre l'entrada d'operaris o personal sanitari així com la demanda de permisos: "una previa obtención de un permiso habitual de parte del Ordinario" (AMSBM, constitucions 1954). En aquest sentit, una de les informants relatava la seva vivència de que ni tan sols dones podien entrar dins al monestir, il·lustrant tant aquest règim normatiu restrictiu com el grau d'isolament. Així mateix, algunes de les precaucions que havia de prendre l'abadessa eren, per exemple, que si alguna monja havia de parlar amb un operari, l'havia d'acompanyar una altra monja (AMSBM).

Aquesta mateixa reglamentació era la que tenia lloc respecte les sortides. Les monges perdien el control sobre la seva "economia personal de l'acció" havent de demanar permís per qualsevol moviment que era revisat sota escrutini (Goffman, 1961; Scott, 2011), tal i com mostra el fet que una de les entrevistades exclamava com s'havia de demanar permís al bisbat per qualsevol tipus de quotidianitat com per exemple anar al dentista. Les mateixes constitucions dels anys cinquanta prescrivien que cap monja podia sortir sense el permís o llicència pertinent així com reglamentaven l'actuació de l'abadessa en termes de limitar al màxim qualsevol sortida: "fuera de un caso de

necesidad, la Abadesa procurará que nunca salga una monja sola” (AMSBM, constituciones 1954). Les necessitats prenen un sentit restrictiu i rígid en totes les qüestions i, especialment, respecte les famílies. A totes les converses emergeix el record de les prohibicions d’anar a l’enterrament d’un familiar proper, d’atendre a la família amb problemes de salut o de participar a actes familiars assenyalats com, per exemple, un casament o un bateig. Tot i el dolor expressat que en alguns casos podia suposar aquest fet, totes les informants expressen novament l’adaptació i l’acceptació d’aquesta situació, com una relatava: “em costava no per mi de cara a Déu, de cara a Déu jo ja ho trobava i ja ho sabia que tot això passaria, però pels de casa”.

Darrera aquesta concepció de fronteres infranquejables hi havia la visió i la divisió del món i la vida monàstica ja esmentada, que també trobava legitimació en una lectura de la Regla benedictina, com la cita que obria la secció precedent i que una de les entrevistades mencionava per fer intel·ligible aquesta normativització severa de les fronteres: “Sant Benet diu a la Regla que tot es pugui trobar a dintre casa perquè no convingui als monjos rondin per fora”. La pertinença a la comunitat, doncs, passava per aquesta ruptura física vers la vida secular que s’iniciava al noviciat i de la qual la institució, concretament l’abadessa, en prenia la tutela un cop dins de la comunitat, com mostra també el control de la correspondència i de la informació reglamentat a les constitucions:

“Todas las cartas, tanto las que se escriben como las que se reciben, deberán ser entregadas a la Abadesa, la cual podrá abrirlas y leerlas si lo cree conveniente. Especialmente deben considerarse sujetas a esta norma las Monjas destinadas a los ministerios o actividades externas. Se exceptúan de cualquier revisión las cartas que se escriban o reciban de la Santa Sede, del Nuncio, de los Ordinarios y de la Abadesa ausente” (AMSBM, constituciones 1954).

A més de les cartes, les monges no podien respondre directament al telèfon quan la família telefonava. Aquesta ordenació burocràtica i disciplinar també quedava palesa en la gestió de la informació exterior, estrictament dosificada sota el control de l’abadessa, com relatava una entrevistada: “hi havia ràdio, hi havia diari, i això estava en mans de l’abadessa, només l’abadessa, i l’abadessa informava del que només li semblava que havia d’informar”. Aquest tipus de regulació i nítidesa de les fronteres concebia en l’aïllament i la docilitat de les monges el grau d’adhesió i de lleialtat a la institució.

Ara bé, de la mateixa manera que s'ha evidenciat en el noviciat, la plausibilitat institucional d'aquesta definició de les fronteres es trobava en el mateix context on la comunitat havia nascut i s'havia consolidat. A nivell individual, algunes informants expressaven una afinitat entre la seva experiència biogràfica fora del monestir i aquest tipus de fronteres del monestir (Berger i Luckmann, 1966), tal i com una d'elles relatava:

“la societat era molt diferent [als anys quaranta], per tant, ara sí que hi ha molt contrast amb lo que vivim, però llavors era molt igual de la manera com vivíem a fora de tancament, poca diversió diríem; però, saps què? ja ho havíem vist i ja ens hi conformàvem i en vivíem, jo recordo la meva joventut amb molta alegria i molt agraïment”.

Tot i l'especificitat de l'ordre institucional del monestir i del seu univers simbòlic així com les maneres de concebre la vida religiosa pròpies del context eclesial on neix la comunitat, la forma com s'expressen i es regulen les fronteres no dista gaire d'altres institucions socials (González i Balletbó, 2010; Scott, 2011). Un context social, religiós i particularment eclesial, doncs, garantia una certa estabilitat d'aquesta manera d'entendre i articular les relacions extracomunitàries.

## 6.4 Les fronteres materials en qüestió

*Pacient m'explicava en els seus quasi ja seixanta anys vivint en el monestir algunes de les vivències del Concili Vaticà II. La rebuda del Concili fou positiva però em relatava com hi havia monges que amb un cert temor i to d'alerta deien: “el món us entrarà!”. Segurament ingènuament li preguntava: i, per què?, de què teniu por?. Ella em responia intentant apropar-me la realitat del monestir: “Ui! què sé jo, la mentalitat del món i no sé, a molts nivells el món, i que el “món us entrarà dintre”, m'emfatitzava de bell nou.*

### 6.4.1 De divisions a separacions concordants: una nova mirada del món

Com s'examinava en el capítol anterior, el Concili Vaticà II esdevé un punt d'inflexió important que també debilita les estructures que a nivell eclesial donaven plausibilitat a la forma examinada de les fronteres materials. Un nou llenguatge religiós esdevé indicador d'una nova definició de la realitat social que fa trontollar la classificació del món que restava en el cor de l'univers simbòlic monàstic i que legitimava la configuració institucional d'aquest tipus de fronteres (Berger i Luckmann, 1966; Estruch, 1995; Zerubavel, 2002). La coneguda expressió conciliar d'“obrir finestres”

(Casañas, 1989; Font et al., 2012) esdevé mostra de les connotacions positives que passa a adquirir el *saeculum* en el si de l'Església en aquests anys adaptant-se a marxes forçades a la deriva de la societat (Estruch, 1995, 1972). Així, la legitimació de les fronteres nítides i impermeables del monestir esdevó posada en qüestió en el context eclesial que agita el Concili fins i tot a Catalunya, en plena dictadura franquista (Casañas, 1989).

La divisió antagònica del món a través de la qual la vida religiosa es distingia en termes negatius legitimant la superioritat de la vida monàstica pel seu caràcter suprahumà, és a dir, allunyat temporalment i físicament del món secular s'esmicolava. El Concili Vaticà II, doncs, com il·lustra un nou llenguatge, dóna lloc a una nova definició "oficial" de la realitat social en el si de l'Església que situa la vida religiosa en el món i obliga a revisar la definició i la forma de les fronteres així com la singularitat de la vida religiosa (Berger i Luckmann, 1966). La part forana durant anys construïda en termes de contaminació, temptacions i pecat esdevé redefinida com "a font d'enriquiment" obrint una sèrie de nous interrogants respecte la identitat col·lectiva que representaven aquestes fronteres materials per a les monges: "com viure fora del món però sense negar el món? Com viure alhora en el temps i fora del temps?, amb la mirada posada a l'eternitat però profundament arrelades en aquest món?" (Estruch, 1995: 200).

#### **6.4.2 Revisions de l'expressió i la regulació de les fronteres**

Totes les entrevistades, d'acord amb la seva vivència en el monestir, subratllen com el Concili Vaticà II va donar lloc a dos canvis importants. D'una banda, la possibilitat de treure les reixes. Una de les informants explicava en aquest sentit com "un dia va sortir un document del Concili que deia que si hi havia una entrada per a la gent i una altra entrada per a les monges es podien treure les reixes. I a les deu de la nit, l'abadessa arribava de Barcelona amb el document, hi havia un capellà i ens va ajudar a treure les reixes [...] perquè no va amb nosaltres". Aquest "no va amb nosaltres" l'explicava i el justificava una altra de les entrevistades fent referència des d'un altre prisma a la tradició benedictina, il·lustrant el seu caràcter mal·leable i dinàmic així com legitimador dels canvis: "aquesta idea de reixes és que no és nostra, la Regla no ho ha posat mai. Això és del segle XIII i amb el Concili de Trento es fixa però això és de Carmelites d'aquests ordes contemplatius d'aquesta separació del món que no l'hem



tingut mai nosaltres, no és del nostre tarannà”. D’una altra banda, lligat a les sortides i als permisos, el Concili Vaticà II va implicar un canvi del tipus de clausura que donava una major autonomia a l’abadessa per definir i regular les fronteres, és a dir, la separació material i el control de les relacions amb l’exterior. En aquest sentit, una de les entrevistades relatava com aquesta nova “clausura constitucional” va ser posada en consideració i, posteriorment, adoptada:

“Aleshores vam començar amb aquests documents on es deia que si hi havia un cas de molta necessitat que els pares estaven greus, que es podria triar un tipus de clausura que en diuen papal, que no es pot sortir ni per això, i que llavors es podia triar una clausura que es deia constitucional, que era més monàstica. I a nivell de Federació també vam fer uns treballs i vam redactar unes constitucions i uns estatuts i ja es va aprovar; i la clausura va deixar de ser papal per esdevenir constitucional que qui té la responsabilitat de la clausura és l’abadessa”.

El Concili Vaticà II, com indicava aquesta entrevistada, va implicar un alteració de l’ordre institucional i va comportar un procés posterior de reflexió comunitària on el tema de la clausura, és a dir, la definició de les fronteres a través de les quals es comprenia la pertinença i la consciència de comunitat prenia forma físicament, va ocupar un lloc central en tant que element definitori de la vida monàstica. Les tendències absorbents, simbolitzades per unes fronteres que aïllaven i resguardaven el monestir de qualsevol dubte, es presentaven internament plenes d’interrogants quan s’inicien els treballs postconciliars per a la redacció de les noves constitucions del monestir (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968). Sota un ordre institucional total, com també s’il·lustrava en el noviciat, un subsòl dinàmic i divers es feia evident amb respostes de monges que en aquestes noves “estructures de plausibilitat” eclesials anònimament qüestionaven la configuració i la normativització de les fronteres del monestir en termes d’aïllament i de rigidesa. En aquest sentit, són nombroses les monges que, en sintonia amb el nou esperit conciliar, demanen “obertura” i “amplitud de la clausura” sense discutir una certa distància, com exemplifica una de les respostes anònimes:

“Se’ns demana seguir l’espiritualitat moderna del catolicisme. Cada dia s’accentua més la fraternitat i la convivència amb les necessitats del món, dels nostres germans, etc. En aquest sentit caldria una mutació de valors, i no servir-se de les frases poc adaptades com són ‘renunciar al món’, ‘fugir del món’.” (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968)

El món llunyà i abstracte pren concreció en els diferents comentaris anònims de les monges. Alhora, es discuteix l’hermetisme que caracteritzava les fronteres així com el

caràcter suprahumà de la vida monàstica que prenia forma sobre la base d'una visió dicotòmica i rígida del món posada en qüestió en termes de que “el monestir no constitueix un món a part”, “que es tregui la impressió de misteri” o, com una altra exposava: “expressar-nos amb el llenguatge i costums segons la direcció i l'esperit del Concili a fi de ser compresos pels cristians, ja que fins ara s'ha fet de l'ideal monàstic una mena d'aristocràcia i selecció que molts cristians no poden comprendre [...]”(AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968).

De manera pràcticament unànime s'observa com la comunitat rebutja les reixes i demana una renovació dels permisos i sortides del monestir, principalment respecte la família, així com una reglamentació més laxa de les entrades i les visites. Per exemple, algunes respostes deien: “deixar entrar noies al cor, al refector i el treball” o “per motius de caritat, suprimir el costum de no rebre visites durant Advent i Quaresma”. Moltes monges fan referència als monjos a l'hora de concebre la clausura expressant, per exemple, “tenir clausura com els monjos”. D'altres van més enllà il·lustrant com la societat tímidament traspua entre els murs del monestir a través del Concili: “es tracta de la promoció de la dona i això també es vàlid per les monges”. Ambdós casos senyalen el caràcter relatiu de la clausura entesa en termes de reclusió i el seu lligam amb una concepció concreta del rol social de la dona (Aranda, 1992). Així mateix, aquesta revisió abastava tots els aspectes que configuraven tradicionalment les fronteres, i altres respostes expressen explícitament la petició de “no revisar la correspondència”, “que el telèfon sigui per ús de totes les monges” i que “els diaris i revistes estiguin a l'abast de tothom” o que “es renovi l'hàbit” (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968). Totes les respostes, doncs, evidencien les interpretacions de màxims i de mínims que hi havia dins d'una comunitat internament heterogènia que s'expressava en sintonia amb el procés que feien altres comunitats de vida religiosa d'ençà del Concili Vaticà II (Chittister, 2006; Ebaugh, 1977).

#### **6.4.3 Tímides redefinicions: unes noves constitucions**

Aquest treball postconciliar esdevé la base de les noves constitucions que es van redactar als anys vuitanta i que recull les directrius del Concili Vaticà II així com el nou llenguatge que se'n deriva. En aquestes noves constitucions, el monestir mira tímidament cap enfora definint una projecció apostòlica tot apel·lant a la tradició benedictina de l'hospitalitat i justificant, així, l'adopció de la “clausura constitucional”

(AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). I, si bé reixes no, les fronteres que marquen una separació i distinció vers l'exterior queden recollides, redefinides i legitimades amb un nou llenguatge que il·lustra una nova definició de la realitat social seguint l'esperit del Concili Vaticà II: "la necessitat d'un ambient de recolliment i de silenci que afavoreixi la dedicació a les coses Déu és motiu fonamental de la clausura del monestir" (AMSBM, Declaracions a la Regla 1984). A l'arrel de la justificació d'aquests límits i d'aquesta distància hi desapareix una contraposició rígida que mostrava el llenguatge de la puresa a les primeres constitucions (Zerubavel, 1997). Malgrat això, es manté una diferenciació amb el manteniment d'una lògica temporal i espacial pròpia en termes de recolliment i d'una vivència dels temps que inscriu "el flux lineal del temps biogràfic [de la monja] en l'òrbita de l'eternitat" amb aquesta dedicació a les coses intemporals però arrelada en el món secular (Estruch, 1995: 201). Així mateix, exemple d'aquesta nova mirada i resignificació de l'enfora, també a nivell de benedictines de Catalunya i de l'estat espanyol es reforma l'hàbit després del Concili Vaticà II. S'acorda eliminar la toca i la cogulla però es manté el vel no només com a signe d'aquest compromís amb aquest tipus de vida sinó també en aquesta línia de facilitar el contacte amb la realitat social des d'una diferenciació més que oposició.

A nivell de regulació de les fronteres, les noves constitucions esdevenen menys prescriptives sobre el paper però continuen posant l'èmfasi en limitar la durada i la necessitat de les sortides, tot i que contempen el cas particular de les famílies en termes de "visitar els pares o els germans en cas de malaltia greu, sempre que la monja ho accepti lliurament" (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). Tal i com il·lustrava una de les informants, aquest tipus de sortides van ser graduals així com regulades en termes col·lectius i justificades pel grau de gravetat:

"Vam començar molt a poquet a poquet, quan els pares estaven greus i llavors deien 'no vingueu perquè si veniu ens pensarem que ens hem de morir' però ja es va començar a normalitzar una mica les coses que quan hi havia una malaltia o quan ens necessitaven per una cosa així, però sempre havia de ser una cosa greu." (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968)

Una altra informant explicava com progressivament es va contemplar sortir del monestir per altres coses puntuals com la formació cultural i religiosa que recull el mateix punt de les constitucions. Així mateix, tot i prendre un caràcter restringit, per l'aprenentatge de tasques artístiques d'acord amb un canvi productiu del monestir que va substituir la costura per la ceràmica.

Respecte les entrades, les noves constitucions recullen el manteniment d'uns espais estrictament separats i reservats a la vida comunitària. Els llocs del cor per les monges i uns locutoris accessibles per dues portes diferenciades "la que comunica amb la part del Monestir reservada a les monges i la que es relaciona amb l'exterior, a la qual aquestes no tindran accés" (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). Un cop marcades aquestes especificacions, es contempla també la possibilitat d'admetre aspirants per estudiar la seva vocació (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). No obstant això, tot i el canvi del tipus de clausura, el caràcter objectiu de les fronteres com a tret definitori comunitari es conserva, tal i com recull el final del nou text constitucional: "la custòdia de la clausura constitucional serà encomanda immediatament a l'Abadessa del Monestir; com més s'asseguri la separació del món, més s'adaptarà a la natura i a la finalitat de l'Orde" (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). Ara bé, el tret essencial és que la tutela de la delimitació i la gestió de les fronteres queda en mans de l'autonomia de l'abadessa, qui interpreta i concreta quotidianament la mesura i forma d'aquesta separació.

El Concili Vaticà II, doncs, com il·lustren les noves constitucions, amb una redefinició de la realitat social altera la classificació que es trobava al cor de l'univers simbòlic monàstic i que legitimava una manera d'entendre la separació forjada d'ençà de la fundació de la comunitat. Malgrat això, la tendència inherent de tota institució a la inèrcia va conduir que a la pràctica aquesta distància pròpia d'una institució total es mantingués (Berger i Luckmann, 1966: 108). El Concili també va passar de l'eufòria al desencís en el context eclesial català (Casañas, 1989), i dins de la comunitat, tot i tímids canvis, va acabar amb una lectura de màxims de les constitucions d'acord amb les experiències narrades de les diverses informants; és a dir, d'una continuïtat d'un ordre institucional total que es presentava com a reificat (Berger i Luckmann, 1966). En aquest sentit, les fronteres, tot i perdre la forma de reixes, continuaven aïllant el monestir de l'exterior seguint una ordenació burocràtica amb unes normes fixes, explícites i específiques per a tothom sota el control de l'abadessa. Les fronteres esdevenien talment sedimentades, és a dir, rutinitzades i interioritzades que, malgrat la reforma de l'hàbit, persistien corporalment en el comportament de les monges vers l'exterior. La gestió dels permisos i de les necessitats de sortides seguia tenint una severitat però passant, en aquest cas, per la vigilància interna de l'abadessa que passava a prendre la tutela disciplinària de l'"economia personal de l'acció" de les

monges (Goffman, 1961), tal i com relatava una informant que va entrar i professar en anys posteriors al Concili Vaticà II:

“Una carta t’arribava quan t’arribava i anar el telèfon era pràcticament prohibit si no era una cosa greu, [...]. Jo encara he viscut les cartes obertes tant d’arribada com de marxada, havies d’anar a portar la carta a l’abadessa i era l’abadessa qui la tancava, també tenia llibertat de llegir-la la tancava posava el segell i marxava. I quan arribaven normalment arribaven tancades però si ella volia obrir-les tenia la llibertat”.

Un ordre institucional tendeix a persistir fins que no esdevé “problematitzat” expliquen Peter L. Berger i Thomas Luckmann (1966: 108). L’ordre institucional que encarnaven les fronteres objectives, malgrat lleugeres modificacions d’ençà del Concili Vaticà, esdevé posat en qüestió en un nou paisatge català que en el transcurs del tombant de segle, seguint la tendències de les societats occidentals arreu, es secularitzava i pluralitzava ràpidament debilitant les “estructures de plausibilitat” dels teixits institucionals tradicionals (Berger, 1997; Estruch, 1996; González i Ballebó, 2010), tal i com s’ha subratllat en els capítols precedents. La divisió i fractura vers l’exterior en termes goffmanians que tenia tot el seu sentit en un univers simbòlic monàstic ancorat en el context social de la fundació del monestir, esdevenia difícil de sostenir en un nou escenari social i cultural on les institucions socials vivien un procés d’ajustament i redefinició per adaptar-se, com examina Isaac González i Ballebó, “a una sensibilitat emergent displicent amb un intervencionisme agressiu i coercitiu sobre la pròpia individualitat” (2010: 92). Bona prova d’aquesta sensibilitat emergent és, com s’ha il·lustrat al capítol anterior, la dificultat de legitimació i transmissió d’aquestes fronteres rígides i impermeables en el noviciat per garantir la reproductibilitat de l’ordre institucional tal com s’entenia fins aleshores.

## 6.5 La institucionalització d’unes fronteres simbòliques

*Avui tinc l’ocasió de participar a un esdeveniment peculiar: una ruta turística. No és quelcom freqüent però avui per primera vegada arriben un grup de turistes americans per conèixer el monestir. La visita forma part de la ruta d’una agència americana que organitza viatges alternatius per a gent d’edat avançada donant suport a iniciatives locals. L’agència es va posar amb contacte amb el monestir i s’han vingut a organitzar-ho. Una de les monges grans s’encarrega de rebre i acompanyar el grup. A quarts de deu arriba l’autocar i baixen un grup d’unes vint-i-cinc persones. La primera parada és a l’església, on la monja dona la benvinguda en anglès fent una breu introducció a la vida monàstica des de la seva pròpia experiència. Passa uns paperets amb la direcció web del monestir – tot afegint que d’Estats Units és d’on reben més visites– i llavors explica*

*l'arquitectura i la simbologia de l'església. Alguns dels turistes fan fotos. Tot seguit, sortim a l'exterior i obre la barrera per entrar a la part reservada a les monges. Tot caminant, parla del paisatge, de les muntanyes i senyala les finestres de la part esquerra de l'edifici on hi ha la biblioteca i les cel·les de les monges, on estudien cada dia dos hores textos religiosos-espirituals, els hi explica. Arribem al porxo interior, coneixem la seva construcció i gaudim del mosaic amb parts de la Regla de Sant Benet fet de ceràmica per les monges. Després entrem a una sala gran on hi ha preparada una televisió amb un fragment del documental de les monges, Un vida diferent, que explica la vida en el monestir. Quan acaba, tot afegint que la frase que més li agrada és al final quan diu "tots amb vides diferents construïm un món millor", arriba el moment del torn de preguntes abans de visitar el taller de ceràmica i concloure la visita. Tothom sembla encantat i demanen a quina hora es lleven, si tenen vot de silenci o si coneixen el conflicte de les monges als Estats Units. La monja respon a totes les preguntes sense embuts, incloent el tema de la dona. El públic sembla sobtat per l'espontaneïtat. Al final de la visita, el guia m'explica que ha trencat esquemes, que surten molt contents i que l'ha sorprès molt, que li havien dit que eren molt maques però s'esperava una monja quieta, tancada, i s'ha quedat parat. Abans de marxar, tothom la felicita, li diuen que la seva xerrada ha estat tan inspiradora, "com una benedicció".*

### **6.5.1 Una desnormativització de les fronteres**

Aquesta vinyeta, que recull un episodi del treball de camp de l'estiu de l'any 2012, il·lustra el tipus de canvis que han tingut lloc els darrers vint anys en el monestir i que han canviat de soca-rel l'expressió de les fronteres que configuren la comunitat. La clausura entesa en termes d'una separació material, espacial i simbòlica, però també de la regulació i el control de les relacions amb l'exterior, esdevé desreificada durant els inicis del segon període abacial (Berger i Luckmann, 1966). D'acord amb les noves constitucions que estipulaven una clausura de tipus constitucional donant autonomia i legitimitat a l'abadessa per gestionar aquests assumptes, són significatius els primers canvis que es duen a terme: la supressió de les cartes obertes, la separació que marcava el noviciat així com la disminució de la prescripció externa i de la definició estricta de les necessitats de sortida, sobretot respecte la família i, de manera creixent, quant a la formació i el treball. Darrera d'aquests canvis de tipus adaptatiu a una sensibilitat emergent vers l'individu a la qual ja s'ha fet referència, s'hi gesta una transformació de les fronteres sobre la base del Concili Vaticà II i els vents tardomoderns.

En aquest sentit, seguint la tendència assenyalada en el noviciat, té lloc un "procés desnormativitzador" (González i Ballebó, 2010). La reglamentació estandarditzada de

les fronteres sota el control central i disciplinari de l'abadessa es redefineix prenent flexibilitat i s'humanitza en el sentit de contemplar la particularitat de cada situació. La 'necessitat' es resignifica en termes d'un afer de la consciència en relació amb el compromís que cada monja ha fet comunitàriament. La responsabilitat també passa a ser concebuda més individualment que de la tutela de la institució. Així, com mostra la supressió de les cartes obertes, la regulació i el control de les fronteres s'individualitza essent cada monja l'administradora de la seva pròpia disciplina d'acord amb els vots que ha fet (González i Balletbó, 2010; Scott, 2011). La consulta i vist-i-plau de l'abadessa es manté però la llibertat entesa com a autonomia individual pren molta importància i canvia poc a poc la fisonomia de les relacions extracomunitàries que defineixen i configuren la comunitat.

La creixent flexibilitat i permeabilitat de les fronteres fruit d'una individualització disciplinar ja observada en el noviciat, no només pretén ser una mesura d'encaix en un nou escenari social i cultural fora dels murs, sinó que troba legitimació en l'autoritat de la pròpia tradició benedictina (Hervieu-Léger, 1993, 1999; Palmisano i Jonveaux, 2015). En els canvis que desreïfiquen l'ordre institucional que representaven les fronteres objectives hi té lloc un esforç de contextualització i alhora continuïtat històrica per donar-hi un sentit i, sobretot, una autenticitat (Meintel, 2014). D'aquesta manera, són diverses les entrevistades que subratllen i afirmen que Sant Benet no parla de clausura. La Regla que havia servit tradicionalment per justificar una materialització de les fronteres, avui servia precisament per legitimar-ne la seva permeabilitat. Una de les entrevistades relatava com inicialment la clausura era com una perspectiva de vida, una necessitat d'allunyar-se del món per viure l'espiritualitat, i després com un cohibir la llibertat, una imposició. Així mateix, són varies les informants que emfatitzen també la diferència entre la vida monàstica i la vida contemplativa remarcant que històricament s'ha desvirtuat el tema de la clausura i emfatitzant que Sant Benet és anterior a la vida contemplativa que s'inicia posteriorment amb Santa Clara, com exemplifica aquesta explicació d'una d'elles:

“Se'ns ha ficat a tothom dintre del mateix sac i això no és així, la vida monàstica és anterior a la clausura. Hi ha una anècdota molt maca de Sant Benet que quan va anar veure un ermità, un monjo que per poder conservar la clausura s'havia lligat una cadena de ferro a una pedra per no marxar, li va dir si realment vols ser monjo que et lligui la cadena de l'amor i no la cadena de ferro. Això és molt maco, sempre m'ha agradat molt i llavors la vida monàstica, antigament eren grans cenobis, es feia tot a dintre, però

Sant Benet també parla dels germans que van de viatge, dels germans que surten fora del monestir, això es feia”.

D'aquesta manera, s'evidencia un procés de problematització d'una determinada institucionalització de les fronteres i d'una reinstitucionalització seleccionant i posant accents diferents d'aquest mateix passat per legitimar els canvis en continuïtat i coherència amb l'herència de la tradició benedictina (Berger i Luckmann, 1966; Hervieu-Léger, 1993; Morris, 1996; Palmisano i Jonveaux, 2015). Totes elles destaquen que dins l'Església –i inclús moltes monges– no han considerat aquesta diferència, “tothom, els capellans, els bisbes, sempre parlen de nosaltres ‘vosaltres de la vida contemplativa’, el monestir s'associa amb vida contemplativa però no [...] pregar pel món però si pots fer alguna cosa doncs fes, no?”. No només com algunes han comentat respecte el fet de posar cara a aquests pobres pels qui pregunten cada dia a l'església sinó també, com deia aquesta darrera entrevistada, obrint la possibilitat de poder-hi intervenir. S'observa, doncs, com en el transcurs d'aquest nou període abacial el món deixa de ser “una vall de llàgrimes”, quelcom abstracte, i pren forma i relleu seguint l'esperit del Concili Vaticà II i el tret pròpiament modern d'afirmació del *saeculum* (Estruch, 1995). La realitat social deixa de ser un lloc més o menys hostil per ésser concebut com la mateixa “encarnació de Déu”. La tradicional divisió antagònica del món es desdibuixa i aquesta nova concepció de l'enfora justifica una nova expressió de les fronteres, com mostra la descripció d'una de les informants:

“Ara hi ha les finestres obertes perquè entri l'aire de fora, que és bo; què vol dir l'encarnació de Crist? Què vol dir l'encarnació de Déu? que està en tot, no pots posar uns límits a l'encarnació de Déu que està fora i en el sofriment dels altres, i en allò que els altres necessiten.”

Aquesta redefinició amb ressons conciliaris que legitima la permeabilitat de les fronteres queda representada en el documental *Una vida diferent*, que es citava a les observacions que obrien aquesta secció, quan en una de les primeres imatges l'abadessa obre les portes d'entrada del monestir convidant l'espectador a endinsar-s'hi. Aquest documental, fet per la comunitat i que data de l'any 1997, també és signe del pas que es dona en aquest primers anys respecte la pèrdua de secretisme que caracteritzava el monestir explicant i mostrant diferents episodis quotidians de la vida monàstica com el treball en el taller o una escena de la recreació. En aquest sentit, la caracterització d'una de les informants esdevé significativa quan metafòricament explicava que el finestral de l'església que hi ha darrera del Crist que presideix l'altara, per a ella, un reflex de la comunitat: “aquesta transparència dels dins i el fora”,



essent mostra de la percepció del rumb dels canvis que s'objectiven amb un nou llenguatge (Berger i Luckmann, 1966).

### **6.5.2 La simbolització de les fronteres: la subjectivització de la pertinença**

D'unes fronteres objectives amb reixes i finestres tancades amb pany i clau que ocultaven la vida del monestir, a uns vidres transparents amb voluntat de mostrar i acostar el món sagrat particular monàstic a la realitat social on s'arrela. En aquest procés observat de flexibilització normativa i permeabilitat, les fronteres gradualment van presentant un caràcter més simbòlic que objectiu. En aquest sentit, s'evidencia com té lloc una desinstitucionalització de les formes més físiques i demarcades i una progressiva reinstitucionalització accentuant la dimensió més simbòlica (Cohen, 1985; Scott, 2011). Una mostra d'aquesta gradual modificació és com aquesta menor rigidesa i visibilitat externa de la separació del monestir s'encarna en les mateixes monges. Com relatava una de les entrevistades, fruit de l'iniciativa de les noves candidates, s'acorda progressivament no dur vel dins del monestir. Inicialment algunes monges més grans hi van patir molt, segons explicava aquesta informant, però progressivament es va anar rutinitzant i normalitzant (Berger i Luckmann, 1966). Després, es va obrir la possibilitat de vestir de carrer mantenint una certa discreció en continuïtat amb l'imaginari monàstic de colors i formes austeres però admetent, com s'il·lustrava en el noviciat, dur pantalons; fins arribar a uns anys ençà que també es pot sortir de carrer sense vel, mantenint l'hàbit per a les celebracions litúrgiques i altres actes solemnes. En aquest sentit, una de les entrevistades joves explicava com era igual de monja vestint de carrer caminant i dormint als albergs del camí de Santiago que pregant en el cor tot subratllant que "d'una altra manera, però la identitat la tinc dintre, no necessito l'hàbit per ser monja". Avui dia totes les monges –incloses les monges grans entrevistades– expressen viure amb normalitat sortir vestides de carrer i sense vel, com si s'hagués fet sempre. Hi ha però, comptades excepcions que no s'han tret el vel, algunes pel fet d'estar-hi avesades després de tants anys i pel seu simbolisme, com relatava una d'elles: "si un dia la mare abadessa em diu el vel potser que te'l treguis me'l trauré de seguida perquè sé que sóc monja igual però, mira, m'ha fet una mena de cosa, [tants] anys que porto vel i ara treure-me'l, el vel vol dir subjecció, vol dir estimar, vol dir uns vots, també portem l'anell".

Aquests dos casos, tot i ser diferents, mostren una pèrdua d'una rigidesa i estandardització regulativa ja que s'obre la possibilitat de vestir de carrer o dur vel però aquest canvi no es revesteix en termes d'obligació per a tothom. Aquest "procés desnormativitzador" comporta el que Isaac González i Balletbó descriu com un canvi d'unes "brúixoles normatives col·lectives" a unes "brúixoles individualitzades" (2010: 108); és a dir, les normes més que desaparèixer es tornen més arbitràries i cada monja es veu abocada a gestionar la seva vida dins del monestir de manera autònoma si bé en relació a la col·lectivitat. Així mateix, de manera relacionada amb aquesta administració de la disciplina més individualitzada, els exemples previs també són il·lustratius de com les maneres de concebre les fronteres que uneixen i distingeixen la comunitat han deixat de ser menys objectivament palpables per ésser més simbòliques (Cohen, 1985). I aquest canvi també ha comportat que l'adhesió a la comunitat hagi pres rellevància sobretot en termes "d'una relació de subjectivitats, d'actors socials que adquireixen sentit en el si d'una tradició", és a dir, de la consciència d'un univers simbòlic monàstic compartit que dóna ordre i sentit individualment i col·lectivament (Mèlich, 1997: 73). La comunitat esdevé sobretot font de sentit i alhora referent identitari (Cohen, 1985: 118), per tant, el que acaba definint la monja no és tant restar dins del clos com aquesta vinculació ferma a l'univers simbòlic monàstic. Un univers que comporta uns vots i uns rituals compartits que fan especialment visible la comunitat així com una manera de fer i estar en el món que pot anar més enllà de l'espai del monestir. Tal i com il·lustra el comentari a la Regla de l'abadessa d'aquest segon període abacial, la pertinença és quelcom que no només s'ha de veure sinó sobretot sentir, mostrant una redefinició en sintonia amb la tendència subjectivitzadora contemporània:

"Els germans que han de sortir de viatge, que sentin molt forta la pertinença de la comunitat i que es comportin d'acord amb el que són, comptant amb la pregària de tota la comunitat, tant personal com en les hores de l'ofici diví, ja que han de ser molt conscients de la seva feblesa. [...] que les sortides es facin amb responsabilitat, pensant en el bé comú." (Viñas i Santos, 2012: 253)

La pertinença i la lleialtat a la comunitat, doncs, adquireix un caràcter més subjectiu però no per això menys íntegre. Pertànyer a la comunitat continua implicant un control, més subtil però present, prenent la forma d'una disciplina individual de cada monja per gestionar i aprehendre aquestes fronteres més permeables i menys normativitzades però existents sota la vigilància atenta de la comunitat. Aquests

canvis es fan palesos de manera significativa, seguint la cita precedent, amb la transformació en la manera de regular les sortides del monestir. Totes les informants destaquen un augment de la permissivitat i la normalització de la sortides així com d'una pèrdua de rigidesa de les necessitats que les motiven com dos dels canvis i, alhora, temes controvertits –mostrant, així, com la qüestió de les fronteres esdevé encara el moll de l'os de la naturalesa de la comunitat i del què vol dir ser monja. Primer, va tenir lloc una flexibilització de les sortides respecte les famílies. Aquest canvi gradual, al principi va requerir una certa mediació amb la comunitat, com explicava l'abadessa amb un exemple: “on ha anat ara?” [li preguntava una monja gran], ‘ha anat a veure els seus pares’. ‘Que estan malalts?’ [li tornava a preguntar], ‘no, no estan malalts’. I, apa, explica”. Certament, aquesta sorpresa expressada per aquesta monja gran tenia tot el sentit ja que aquests noves situacions trencaven la normalitat tal i com havia estat tradicionalment entesa en el monestir. Així mateix, mostrava com en un sentit bergerià i luckmannià (1966) té lloc la institucionalització d'una nova manera de regular les fronteres a través de la tipificació d'unes accions inicialment desconcertants que requereixen explicació fins que no són rutinitzades. Avui, doncs, és ben “normal” visitar les famílies.

L'autoritat abacial adquiria i alhora tolerava, doncs, per primera vegada, definicions “alternatives” del que havia estat l'ordre institucional “oficial” del monestir (Berger i Luckmann, 1966). Aquestes noves definicions eren posades sobre la taula comunitàriament tot i legitimades en darrera instància per l'abadessa, tal i com una monja jove entrevistada assenyalava amb un exemple de com a principis de l'any 2000 una de les primeres coses que van adoptar és que per Nadal algun dia es pogués anar amb la família, per exemple per Sant Esteve, “perquè tothom estava tan acostumat a compartir amb la família els dies de Nadal que la gent que hi estava [al monestir] no estava bé, això va ser una de les coses”. Progressivament, les normes s'humanitzen atenent a situacions particulars i, mostra d'un procés “d'individualització disciplinar” (González i Balletbó, 2010: 120), s'ha anat delegant major responsabilitat perquè les monges puguin sortir amb una certa regularitat per fer-se càrrec de familiars amb problemes de salut i/o dependents. Un canvi també gradual, com il·lustra el relat d'una de les informants, recordant com això que avui dia és habitual tant per a la comunitat com per a les famílies, es plantejava com inconciliable quan algunes monges grans expressaven al principi: “tot el respecte per ella i les seves circumstàncies però si això és així ella no pot ser monja perquè no és compatible”.

Aquesta inconciliabilitat també es plantejava vers les sortides per motius de formació, d'estudi i de treball. En aquests casos, els canvis troben les "estructures de plausibilitat" amb la situació de la dona fora del monestir (Woodhead, 2008), però toquen novament l'arrel d'una manera d'entendre què volia dir ser monja forjat en el context de fundació de la comunitat que equiparava una manera d'entendre la clausura a la domesticitat de la religiosa al marge de tasques de tipus intel·lectual (Aranda, 1992). Gradualment, com passava en el noviciat, les monges amb un nou bagatge formatiu que passaven a integrar-se a la comunitat plantejaven la flexibilitat i la permeabilitat de les fronteres amb noves situacions com, per exemple, realitzar un doctorat, una feina de professora fora del monestir o, fins i tot, a una universitat estrangera. Totes aquestes inquietuds eren legítimes però immediatament posaven sobre la taula la pregunta d'un sector de la comunitat que deia, tal i com comentava una informant: "i per què t'has fet monja?". Si bé hi havia monges de la comunitat que havien sortit del clos o fins i tot estat en monestirs estrangers, la novetat era essencialment el tipus de feines que motivaven aquestes sortides, com explicava una de les entrevistades:

"La Regla la tenim tant igual [monjos i monges] que fins i tot la tenim en masculí [...] la tenim exacta. Si amb la mateixa Regla un monjo pot fer classes a la universitat l'argument que fer classes a la universitat contradiu l'esperit monàstic no s'aguanta. 'Però ells són homes!' [deien algunes monges], però llavors l'argument és un altre, no és la fidelitat a [la tradició]."

Il·lustratiu d'aquesta major mobilitat i de la seva normalització és que d'uns anys ençà hi ha una monja encarregada del manteniment dels cotxes. S'ha passat d'una comunitat on conduïen tres, a una comunitat on totes les noves generacions condueixen; fins i tot, algunes d'elles s'han tret el carnet de conduir dins del monestir, o d'altres han entrat amb el cotxe. La identitat i la pertinença de monja continuen lligades a una comunitat concreta però tal i com s'ha examinat, aquest lligam promès amb el vot d'estabilitat ha pres una definició més simbòlica i subjectiva que física. La monja viu i conviu en el monestir, i aquest fet continua implicant una lògica espacial i temporal diferent de la del món secular (Estruch, 1995), amb uns rituals com la litúrgia de les hores i un ambient de silenci. Ara bé, avui és cada monja qui quotidianament s'ha de reafirmar amb aquesta decisió amb unes fronteres més permeables. La institució, amb una definició de la necessitat menys intrusiva i seguint la tendència analitzada en el noviciat, en comptes de mortificar aquesta subjectivitat

amb l'aïllament i l'estandardització de normes que retenen la monja dins el clos, l'acompanya a "gestionar les possibilitats de desenvolupament de la pròpia individualitat" prenent com a referència el marc comunitari (González i Balletbó, 2010: 120). I aquesta transformació es fa evident en els relats de les diverses informants, com per exemple, una d'elles que va entrar a principis de l'any 2000: "els canvis que he experimentat més suposo és amb això del sortir, tens facilitat de dir tinc una amiga que està passant un mal moment si podria anar un dia a veure-la". Mentre s'obrien aquestes possibilitats que eixamplaven el cercle familiar inicial i reafirmaven aquest caràcter més permeable i, alhora, més simbòlic de les fronteres, també s'atenien aspectes individuals i expressius que psicologitzaven les necessitats de sortida, com explicava un altra informant que va arribar al monestir als anys noranta:

"[...] les [sortides] relacionades amb la qüestió "és que ho necessito", clar, això era impensable! Això sí que és la novetat més gran, aquesta incorporació com a tema seriós de les necessitats psicològiques. Això és una novetat perquè abans deien "tu, ves a pregar una estona a la sagristia, no gaire, perquè has de tornar a la feina, ja passaran les necessitats", tot i que sé que també hi havia hagut alguna monja que fins i tot van fer una ermita... sempre la cosa és més complexa. Però així com una cosa normal, perquè diguis jo necessito anar a caminar, jo necessito anar-me'n uns dies de recés, [...] les grans escandalitzades al principi 'però això què és?'"

L'assistència a actes públics o, fins i tot, anar ocasionalment a un concert de música amb algunes monges per invitació d'un familiar o una amistat propera esdevé si més no quelcom possible tot i diferents opinions dins de la comunitat. Avui dia la majoria de la comunitat dóna per fetes les sortides –incloses algunes de les monges de generacions grans– tot i compartir-ho amb l'abadessa i la comunitat, sobretot en casos excepcionals com una estada a l'estranger. Una de les informants contava:

"és el meu criteri, de dir no, això no ho vull, capricis, pots evitar-los, si vull. La meua llibertat i la meua consciència. Jo crec que potser el canvi és que hi ha més possibilitats de que la gent es facin grans, abans era cultivar l'infantilisme, de no prendre les teves pròpies decisions ni utilitzar la teua llibertat i entendre què és la llibertat".

La responsabilitat i els dispositius disciplinaris s'han individualitzat, si bé sota la mirada atenta de la comunitat. El control ha pres una forma també mútua i no tan vertical de la mirada de l'abadessa. Les monges s'han d'apuntar quotidianament a una agenda a la porteria i, així, d'alguna manera donar comptes a la comunitat de les seves decisions. La comunitat controla la presència i absència de les monges tot i que

ocasionalment és l'abadessa qui pot cridar l'atenció individualment o comunitàriament. En aquest sentit, una de les informants relatava el funcionament:

“Quan marxés s'avisava, quan una marxa s'apunta a la porteria i s'apunta no dinar, no sopar; si veus que no estar apuntada i no està al cor algú o altre se'n adona, els veïns mateixos, aquesta no hi és i no està apuntada, és lògic que s'hagi d'apuntar perquè si no seria un campí qui pugui”.

Aquest equilibri entre allò col·lectiu i allò individual així com el pes d'una manera arrelada d'entendre la monja en termes de reclusió es barregen en els interrogants respecte les sortides. Una de les informants relatava respecte altres benedictines a l'estat espanyol: “diuen que nosaltres no som monges de clausura ni res perquè ens passem la vida a fora. Les monges benedictines mateixes que són potser les que ens podrien entendre millor doncs elles no ho troben normal el fet de totes aquestes sortides”. Dins de la comunitat, les opinions també són diverses. Hi ha monges, sobretot més grans, que expressen un cert temor de si potser se surt massa tot i acceptar que si l'abadessa ho permet “cap pecat”. Mentre una monja gran comentava amb una barreja de l'esperit del Concili i de reminiscències de la divisió del món arrelada en el primer període abacial:

“m'agrada i no m'agrada perquè hem d'estar, hem de saber què passa pel món i el sofriment i el dolor de la gent i el problema i això sí, però és una temptació. És una temptació i si una no està ben formada, jo ho veig, si no estan ben formades per dir 'prou' i si no és la primera a l'església a resar.”

Contrastant, una altra destacava:

“aquí a casa i hi ha gent molt preparada que poden fer això un apostolat en el sentit d'això, d'eixamplar el regne de Déu, i què vol dir el Regne de Déu? Per mi és això viure i fer viure la presència de Crist i de l'amor entre els homes, punt, i ja està. [...] I aleshores, doncs, es clar, si no s'està obert, si no hi han possibilitats de sortir...”.

Dues visions que són exemple de la heterogeneïtat de la comunitat. Les informants de diferents generacions emfatitzen que els motius de les sortides poden ser variats i algunes d'elles posen no tant l'accent en el 'quan' sinó en el 'com', quina presència i seriositat tenen les monges quan estan en el monestir: “la facilitat se la fa un mateix, ja pots tenir que no t'entri ningú a dintre i estar summament distret. Això és la voluntat”, puntualitzava una informant.

En la línia de les transformacions de la regulació de les sortides, s'ha modificat també el contacte amb l'exterior a través de l'accés a la informació. Seguint la línia de

monestirs europeus contemporanis (Palmisano i Jonveaux, 2015), no només des de fa uns anys es pot llegir el diari o veure les notícies per televisió com fan algunes monges grans al descans del migdia, sinó que hi ha també monges aficionades al fútbol, amants de la música o, fins i tot, del cinema. Escoltar la ràdio, mirar el concert de Sant Esteve per la televisió o fer créixer la mediateca del monestir amb pel·lícules que amics o familiars regalen sense cap tipus de censura més enllà del criteri de la qualitat de l'obra, són pràctiques habituals en el monestir avui.

No obstant això, més enllà de les noves opcions de lleure, un canvi substancial lligat a aquesta permeabilitat vers l'exterior que totes les entrevistades destaquen és l'arribada d'internet i dels ordinadors, que han posat també en qüestió la delimitació d'unes separacions ja que aquestes noves eines desdibuixen les fronteres sense implicar sortir del clos. Una de les entrevistades, en aquest sentit, recordava: "jo quan vaig entrar [a mitjans dels anys noranta] teníem un sol ordinador per a tot el noviciat. Tampoc en aquell moment era tan normal tenir un portàtil ni coses d'aquestes però qui ara no té un portàtil té un ordinador". Fent broma, una altra relatava que actualment hi ha més ordinadors que monges, mentre una altra explicava que pràcticament tothom té a la cel·la el seu portàtil. Actualment el telèfon mòbil i l'ordinador esdevenen eines de treball i contacte amb l'exterior habituals i normalitzades en el monestir. Tant monges joves com grans duen mòbil per contactar-se dins el monestir o qui més qui menys –incloses monges grans– té una adreça de correu electrònic. Fins i tot, algunes d'elles tenen un compte en alguna xarxa social o canal a youtube més enllà de la presència comunitària a la xarxa amb una pàgina web, una pàgina facebook o, recentment, una botiga de ceràmica virtual. Aquests exemples mostren com el procés paral·lel de desnormativització i individualització disciplinar respecte les sortides també té lloc en la manera de comprendre l'entrada del món secular dins del clos. Cada monja és qui gestiona l'ús de tots aquestes noves eines tecnològiques. Les normes no desapareixen sinó que operen més implícitament (González i Balletbó, 2010: 108), com exemplifica el relat d'una de les entrevistades, que explicava com una monja pot decidir respondre correus electrònics fins ben entrada la nit però això no l'eximeix de continuar tenint l'obligació d'assistir a la pregària de Matines encara que tingui son.

Finalment, el món s'ha apropat al monestir a través de la desnormativització també de les visites de les famílies i les amistats. De manera relacionada, s'han retallat distàncies en el tracte i la flexibilitat de la durada de les visites. La redefinició positiva del món

que ha comportat el caràcter més permeable de les fronteres tal i com s'ha examinat, ha obert també el ventall de persones que s'apropen a conèixer la comunitat a través de l'hostatgeria i a través dels diversos cursos que des de mitjans de l'any 2000 diverses monges joves de la comunitat han anat organitzant. La redefinició de les fronteres en termes d'una manera més simbòlica que física, també ha canviat la naturalesa infranquejable de la part reservada a les monges i les entrades també s'han diversificat, com mostraven les observacions a l'inici d'aquesta secció. No deixa de ser significatiu, però, que aquest ús estigui justificat pel fet que l'hostatgeria s'ha quedat petita, fins i tot requerint la construcció d'un lavabo exclusiu per als visitants a l'interior de la part reservada a les monges on un dels salons s'adapta ocasionalment com una aula per a cursos i formacions.

## **6.6 Observacions finals: el sentit d'unes fronteres i les seves tensions**

*"Com que podem anar de carrer, sortir, clar, això no és ser monja. Què és ser monja? Anem a les formes o aquests valors que són essencials des del segle VI i que per a mi hi seran sempre? Llavors, es clar, si et quedes amb les formes i un model, com que trenquem aquest model... 'Hi ha vocacions perquè els hi deixen fer tot el que volen' i això no és així. I hi ha d'altres llocs que ens veuen i diuen 'sí, mira, estan fent camí malgrat les seves dificultats i intenten viure amb més coherència, hi ha vida fresca'."*

Aquesta cita d'una de les monges que són avui el relleu generacional de la comunitat esdevé l'exemple que permet tancar el capítol il·lustrant el pes que encara té avui l'existència d'unes fronteres com a imaginari del monestir i del què vol dir ser monja. Des d'una nova mirada vers el món i la tradició, els darrers vint anys, les fronteres s'han desnormativitzat i permeabilitzat esdevenint definides i expressades posant l'accent a la dimensió més simbòlica que física. En aquest segon període abacial, les fronteres han passat a subratllar més allò que uneix que allò que separa, allò que diferencia més que oposa. L'adhesió i la lleialtat a la comunitat, per consegüent, han perdut el seu sentit impositiu i exclusiu de restar dins el clos. Aquesta major porositat i flexibilitat de les fronteres ha redefinit la pertinença subjectiva i la presència en el monestir en termes d'una disciplina individual.



Aquesta reconfiguració de les fronteres, però, no és exempta de tensions com es fa avinent en les experiències narrades de les diverses informants:

“Es tracta de viure en el nostre objectiu de vida monàstica, obertes i centrades entre la consciència del món exterior i la concentració en el creixement interior. Amb tot, el tema no ens és gens fàcil. El fet d’obrir-nos més a fora, hem de constatar que ens porta tensions. És veritat que si volem viure una vida comunitària seriosa ens cal ser-hi. Aleshores quin criteri tenim per a les sortides? Hi ha unes sortides que són indiscutibles: malalties greus de familiars, morts, metges, estudis... Però n’hi ha d’altres que costa més veure’n la necessitat i això ens dificulta l’acceptació d’algunes sortides. Fa cinquanta anys no teníem aquest problema, sabíem per què es podia sortir i per què no, però ara estem en un altre context, en una altra situació; partim de la responsabilitat de cadascuna, comptant que som dones madures que sabem el què volem, que si estem en un monestir és perquè té un sentit i volem viure la nostra vocació de seguiment del Crist en aquest context de vida monàstica on la comunitat, la pregària comunitària i personal tenen una prioritat.” (Viñas i Santos, 2012: 250-251)

D’un “paradigma normatiu prescriptiu” que reglamentava unes fronteres materials rígides i infranquejables de manera col·lectiva, en el transcurs d’aquest segon període abacial s’observa com es gesta un nou “paradigma normatiu limitador” (González i Balletbó, 2010), des del qual intentar regular uns límits vers la porositat de les fronteres i la flexibilitat individual per creuar-les. I és que més enllà de compartir uns símbols i tenir consciència d’una vinculació estable (Cohen, 1985), la comunitat monàstica requereix d’un enclavament territorial i de la presència de les monges tant pel que fa el funcionament quotidià del monestir com per la vivència de les seves lògiques espacials i temporals singulars que compartides diàriament tenen la funció de validar intersubjectivament la vocació que cada monja ha fet individualment (Berger i Luckmann, 1966; Estruch, 1995; Hervieu-Léger, 2001), tal i com il·lustra el relat d’una de les entrevistades:

“[...] hi han hagut molts canvis que eren imprescindibles de fer perquè clar no es pot viure a l’Edat Mitjana però fer tots els canvis amb la velocitat que va la societat, estem obligats tots a anar d’una acceleració que llavors arriba un moment que jo no sé ben bé qui acabem de ser, no? Jo crec que la vida monàstica en aquest moment no sabem exactament tampoc com ho hauríem de fer per afrontar aquest lligam. Perquè de fet Sant Benet és molt senzill, ell diu cerqueu Déu, que cerqui Déu, i a partir d’aquí fes allò que vulguis, ja està. Però, clar, és complicat perquè per exemple jo pràcticament surto tres dies a la setmana quasi, [...] arriba un moment que, com a vida de comunitat, com lligues això amb la pregària del cor, amb el tenir una certa serenor a dins, no és fàcil i allò que em passa a mi li passa a altra gent. [...] Per exemple, va haver-hi un dia que em vaig plantejar, doncs per què monja

i no religiosa de vida activa fent classes? I, clar, vaig anar allà i vaig pensar és que això jo no ho vull, jo el que buscava era una cosa més profunda, no perquè no siguin profundes. Jo no podia estar perpètuament atenta a l'exterior, necessitava viure una vida interior i una vida de comunitat. Jo més aviat visc amb interrogants de com s'ha de fer això que no pas com ho hem resolt.”

La distinció de la vida monàstica, doncs, és precisament el que fa de les fronteres un element definitori de la comunitat (Cohen, 1985). L'accent més simbòlic a les fronteres, però, també condueix a que aquestes no només hagin de ser viscudes més subjectivament sinó construïdes quotidianament i col·lectivament per les monges més enllà d'unes normes prescrites. Per exemple, ha d'haver-hi monges dins el monestir perquè hi hagi uns rituals com la litúrgia de les hores on prengui forma tangible aquesta comunitat amb una tradició que li dona singularitat i pervivència (Mèlich, 1997). La realitat i vitalitat de la comunitat és quelcom que es construeix en tant que font de sentit i referent identitari (Cohen, 1985: 118). I, en aquest sentit, la cerca d'uns límits es cristal·litza vers el tema que es presenta com a més problemàtic per a la comunitat seguint la tendència d'altres casos arreu d'Europa (Palmisano i Jonveaux, 2015): les sortides. Considerant les excepcions a l'hora de posar límits, una de les entrevistades relatava que no programava conferències en els temps litúrgics forts o la mateixa abadessa plantejava “valorar més d'estar amb al comunitat els diumenges i les festes pròpies del nostre monestir i les solemnitats” (2012: 254). En ambdós casos, els límits plantejats reafirmen aquesta tendència a la simbolització de les fronteres comunitàries ja que aquests rituals tendeixen precisament d'una manera simbòlica a reforçar la identitat comunitària així com a marcar-ne el seu caràcter distintiu (Cohen, 1985).

Aquest interrogant dels límits apareix també respecte les noves formes de relacionar-se amb el món dins del monestir, com subratllava una de les informants: “les sortides què vol dir? [...] amb internet tens una obertura total, pots tenir els amics que vulguis, pots fer els correus que vulguis, però això ha sigut amb molts pocs anys”. L'accés a la informació, i especialment internet, posa sobre la taula el repte de congeniar la lògica i l'ordre temporal del monestir amb l'exterior, tal i com relatava una altra: “internet va molt bé però et fa viure accelerada perquè estàs al dia de tot [...], és una eina que penso que ara seria impossible viure sense això per comunicar-nos i tot. Però aquest ritme que porta al món ho tenim dintre del monestir també”. No hi ha una norma que reguli i imposi externament unes hores de connexió a internet ni tampoc les visites. I en

aquest darrer sentit, no s'ha prohibit però sí s'ha limitat l'entrada a l'espai reservat de les monges en termes de 'privacitat' –malgrat ser un espai excepcionalment franquejable amb el vist-i-plau de l'abadessa, com mostra el cas de visites ocasionals que tenen lloc en alguna de les activitats dirigides per les monges apropant la vida monàstica i mostrant, per exemple, la biblioteca o el claustre.

Les fronteres, doncs, són un element estructural i definitori de la comunitat que s'ha mantingut alhora que s'ha transformat prenent aquesta forma més simbòlica i regulació més individual no exempta de tensions com han il·lustrat aquest conjunt de darrers exemples. L'afirmació de l'individu, de la seva autonomia i individualitat, ha tingut un pes decisiu en aquests canvis de les relacions de la comunitat amb el món. En el proper capítol s'examina com aquest tret típic reconfigura les maneres de comprendre i articular la comunitat internament.

## **7. Les relacions intracomunitàries**

### **De la comunitat disciplinar a la comunitat expressiva**

#### **7.1 Introducció**

La comunitat i l'autoritat abacial structuren les relacions socials de la vida quotidiana monàstica. Aquest capítol analitza les redefinicions i reconfiguracions de les relacions intracomunitàries del monestir d'acord amb la nova consideració institucional de l'individu abordada en els capítols precedents. A partir de dos models comunitaris construïts sobre la base dels resultats empírics i les aportacions de Joan Estruch (1995), Paul Lichterman (1996) i Gerard Delanty (2003), s'examina com la comunitat i l'autoritat es transformen més que s'esvaeixen.

El capítol s'estructura en quatre apartats. El primer introdueix l'aproximació a la comunitat des de la sociologia. El segon apartat caracteritza un model de comunitat tradicional. El tercer examina les fractures que va comportar el Concili Vaticà II en l'estructuració i la legitimació d'aquest ordre comunitari disciplinar. El quart apartat introdueix i analitza les transformacions en el transcurs del segon període abacial en termes de la institucionalització de l'afirmació individual com a condició per un nou model comunitari. El capítol conclou considerant les llums i ombres d'aquests canvis que obliguen sociològicament a repensar les nocions de comunitat, autoritat i individu.

#### **7.2 Viure en comunitat: de l'utopia monàstica a la nostàlgia de la sociologia**

*“És cosa sabuda que hi ha quatre menes de monjos. La primera és la dels cenobites, o sigui la dels monestirs, que militen sota una regla i un abat.” (La Regla de Sant Benet, capítol I)*

Són diverses les persones que visiten el monestir i que expressen quedar interpel·lades no només pel paisatge o per la simplicitat de l'església sinó també per l'existència d'una vida comunitària. La monja benedictina no només té la peculiaritat de viure en un espai singular com és un monestir, tal i com es posava l'accent a l'inici

del capítol anterior, sinó que també aquest espai organitza i acomoda una manera particular d'entendre i articular les relacions socials (Estruch, 1995: 197). L'ideal utòpic monàstic de la *fuga mundi*, de viure en una lògica temporal i espacial diferent respecte la vida secular, per consegüent, també ha comportat que aquesta ruptura amb l'entorn impliqui l'imaginari d'una estructuració social diferent. Aquesta imaginació d'una forma alternativa a la vida en societat per construir i experimentar una vida sagrada a l'ara i aquí, en el cas del benedictisme ha pres la forma d'una vida comunitària.

Les monges benedictines, en tant que cenobites, viuen en comunitat. En un mateix espai, un conjunt de dones que no han decidit d'antuvi viure plegades, passen a compartir tots els aspectes de la vida quotidiana tenint com a denominador comú un camí compartit per cercar Déu. A l'arrel d'aquest camí compartit, i com a fonament de l'organització de la vida en comú, hi ha el vot d'obediència. Les relacions comunitàries dins el monestir, per tant, són ordenades i jerarquitzades (Estruch, 1995: 197). D'una banda, ordenades d'acord amb la Regla. Per exemple, a nivell espacial amb l'ordre de la comunitat que determina el lloc de cada monja al cor i al refector, o, a nivell temporal, amb les hores pautades de treball, de pregària o lleure. I, d'una altra banda, jerarquitzades perquè la monja es posa al servei de l'abadessa qui, elegida democràticament, té la tasca de governar el monestir. La relació de verticalitat amb l'abadessa, doncs, es distingeix de l'horitzontalitat que prenen la resta de relacions entre les monges malgrat certes responsabilitats concretes que poden tenir en el si de la comunitat o, també, les categories de monges que històricament jerarquitzaven les relacions del grup. La comunitat monàstica, doncs, designa el grup però també fa referència a tota una organització relacional.

En el marc de les ciències socials, de manera general i abreujada, la comunitat com a concepte i categoria per designar certes expressions de vida en societat alternatives al *status quo* o a l'ordre social prevalent també ha retingut aquest imaginari d'utopia (Delanty, 2003). Concretament, en el cas de la sociologia clàssica, una noció de comunitat amb aires utòpics es troba en el moll de l'os de la seva meta-narrativa de la modernitat: la transició de les societats tradicionals o premodernes, rurals i agràries, cap a les modernes, urbanes i industrials. L'obra de Ferdinand Tönnies publicada a l'any 1887 centrada en les transformacions de les formes d'associació categoritzant el canvi cap a la modernitat en termes d'una transició de la *Gemeinschaft* (comunitat) a la *Gesellschaft* (associació) ha marcat notablement enfocaments posteriors que han

preconitzat, des d'una certa nostàlgia per un 'vell' món, la fi de la comunitat davant un individualisme corrosiu amb l'autoritat, la tradició i les formes col·lectives estructurades sobre el bé comú. El pes d'aquesta herència sociològica, doncs, ha culminat sovint en unes persistents dicotomies entre llibertat *versus* comunitat així com entre individu *versus* comunitat o tradició *versus* modernitat que, com diversos treballs han assenyalat (Ammerman, 1997; Delanty, 2003; Giddens, 1991a; Hervieu-Léger, 2001; Kühle, 2014; Wagner, 1994), han obstaculitzat la capacitat per comprendre l'envergadura i la complexitat de les transformacions que d'ençà de l'adveniment de la modernitat han posat l'afirmació de l'individu al centre deslligant-lo de pertinences obligatòries i identitats col·lectives tradicionals donades per descomptat com, per exemple, l'adscripció religiosa (Estruch, 2015, 1996). En aquest escenari, més que desaparèixer, diversos autors s'han aventurat a explorar com la comunitat, com a forma específica però històricament variable d'organització social, es transforma acomodant-se –o protestant– als vents de la modernitat. Per exemple, posant l'accent en com avui s'entén i es practica la pertinença (Ammerman, 1997; Delanty, 2003; Kühle, 2014), el compromís individual amb el col·lectiu (Flory i Miller, 2008; Lichterman, 1996) o el paper legitimador que continua jugant la tradició (Hervieu-Léger, 1993) i l'autoritat (Estruch, 1995).

Des d'aquesta mirada a la transformació més que a la desaparició de la comunitat, aquest capítol s'endinsa a examinar com l'afirmació de l'autonomia i la individualitat es troba a l'arrel de la redefinició també de certs aspectes de la concepció de la comunitat i de l'autoritat. Si bé la vida comunitària es manté com a ordenada i jerarquitzada seguint la Regla de Sant Benet, l'atenció es vol posar en copsar com els canvis en la interpretació del vot d'obediència d'ençà de la fundació del monestir han transformat les maneres de comprendre el paper de la monja en la vida col·lectiva i les formes de l'exercici de l'autoritat abacial.

### **7.3 La institucionalització de la comunitat disciplinar**

*"[...] els empeny el deler de pujar a la vida eterna, i per això agafen aquell camí estret del qual diu el Senyor: <<És estret el camí que mena a la vida>>; de manera que, no vivint a llur albir, ni obeint els propis gustos i desigs, sinó caminant sota el judici i el manament d'un altre, vivint en comunitat, desitgen que els regeixi l'abat. Sense dubte aquests posen en pràctica aquella paraula del Senyor, que diu: <<No he vingut a fer la meua voluntat, sinó la d'Aquell qui m'ha enviat>>." (La Regla de Sant Benet, capítol V)*

### 7.3.1 L'obediència: submissió i autoritat tradicional

En el primer període abacial, la vida comunitària girava entorn a una concepció del vot d'obediència en termes de submissió. La concepció negativa del *saeculum*, de l'aspecte temporal de la realitat, imperant en el context eclesial on neix el monestir i que justificava que s'alcessin unes fronteres materials que separaven la vida del clos de les impureses exteriors, també es trobava a l'arrel de la interpretació de l'obediència. Emprant termes weberians, la monja un cop havia professat passava a formar part de l'"aristocràcia espiritual" monàstica que socialment representaven els monjos i les monges, situats fora i per sobre del món secular. I aquest fet implicava una conducta ascètica per dur una vida "santa" mantenint a ratlla una distància amb tot allò referent a la moralitat mundana també dins del monestir (Weber, 1904-1905). Aquest viure d'acord amb una voluntat transcendent era concebut en termes d'una obediència cega que, justificada i connotada positivament des d'un punt de vista espiritual, esdevenia un dels trets definitoris de la monja i també la base de la manera d'entendre i d'organitzar la comunitat. En continuïtat amb la preparació del noviciat, l'obediència prenia forma comunitàriament i quotidianament per a les monges en termes d'abandonar qualsevol tipus d'agència i supeditar-se íntegrament a l'abadessa, tal i com descrivia una de les entrevistades el govern del monestir durant el primer període abacial: "piramidal, ben piramidal, de baix a dalt [...] era l'abadessa que pensava i tenia la veritat i s'ha d'imposar a la base". L'autoritat abacial esdevenia, així, absoluta i revestida amb una legitimació de tipus tradicional emprant la concepció de Weber (1922 [1969]). I és que malgrat ésser un càrrec electe, l'abadessa encarnava la voluntat transcendent de Déu, com explicava també una altra informant:

"[...] allò que l'abat creia que era millor per la comunitat s'identificava com a voluntat de Déu i l'obediència s'entenia així. [...]. Et diuen que facis això, si s'equivoca el superior tu no. Tu obedient fas la voluntat de Déu i, clar, això també és sagrat. A la professió prometem obediència i discutir una cosa que et demanen era anar contra aquest vot d'obediència perquè l'entenien així".

Les monges havien de complir amb totes les ordres sense crítica ni qüestionament perquè l'obediència cega a l'abadessa era com respondre a un manament de Déu i una prova a la fidelitat de la vocació monàstica. L'ordre i el govern de la comunitat prenién forma, doncs, sobre la base d'aquesta relació de subordinació entre l'abadessa i les monges que abastava tots els aspectes de la vida individual i col·lectiva del monestir, com ho mostra el fet que la monja, com expliquen diverses informants, havia

d'excusar-se i demanar permís per tot per fer explícit que no tenia res propi. La totalitat dels assumptes del monestir passaven pel filtre i pel vist-i-plau abacial sota aquesta premissa de pèrdua de control sobre els "territoris del jo" (Goffman, 1971). L'abadessa esdevenia no només una figura amb trets divins legitimada com a instrument de Déu sinó que també encarnava la mateixa veu de la comunitat i n'esdevenia la garant de la seva cohesió que prenia forma en termes d'uniformitat (Hervieu-Léger, 2015). En aquest sentit, una interpretació de les relacions intracomunitàries en el context d'aquest primer període abacial fa especialment pertinent complementar el tipus ideal d'Erving Goffman d'"institució total" (1961) amb elements de l'obra de Michel Foucault, *Vigilar i Castigar* (1975), per fer intel·ligible com aquesta interpretació de l'obediència sobre la base d'una negació de l'autonomia individual i una autoritat tradicional configurava la comunitat en termes disciplinaris.

### **7.3.2 L'imperatiu igualitari com a fonament de la comunitat**

La monja era obedient subordinant-se a l'abadessa, ho feia vers tots els aspectes vitals. La monja havia de complir amb docilitat les ordres pel bé comú. La fita espiritual de fons justificava tant el fet que la monja es posés en mans de la institució, com l'existència de tot un reguitzell de normes i pràctiques disciplinàries que, en continuïtat amb l'experiència al noviciat, ordenaven, controlaven i uniformitzaven el grup alhora que validaven comunament el camí individual en aquesta coherència col·lectiva d'uns patrons de comportament (Foucault, 1975; Hervieu-Léger, 2001). La monja esdevenia, en tant que "serventa de Déu", una peça posada a disposició pel bon funcionament i subsistència de l'engranatge comunitari. D'aquesta manera també prenia sentit l'assumpció d'una agència limitada i supeditada. La regla segons la qual cap monja entra al monestir per un treball concret era interpretada al peu de la lletra, tal i com narrava una entrevistada respecte la manera com s'assignaven les feines: "[...] deien a treballar aquí i tu a treballar aquí i prou."

El monestir es trobava en una situació material precària els primers anys de fundació, fet que també afavoria a crear un sentiment col·lectiu de tirar endavant la comunitat, com algunes entrevistades que visqueren la comunitat aquells anys narraven. No obstant això, de fons hi havia aquesta devaluació de l'aspecte temporal de la realitat i de la individualitat que conduïa a la institució a prendre tutela i menystenir les



preferències individuals o a disciplinar les expressions d'individualitat que eren concebudes com a impediments pel camí espiritual individual i la vida comunitària. L'autoritat abacial garantia la cohesió del grup. L'abadessa no es discutia perquè tot ho feia pel bé de les monges i la comunitat, tal i com relatava una entrevistada: "La mare [abadessa] donava unes ordres per unir la comunitat, un ordre, perquè si les Laudes és a les 8 i se'n va al jardí i l'altra se'n va pregar... no. Hi ha d'haver un ordre. [...] abans del Concili les coses eren més sèries, però érem felices igual."

La vida col·lectiva com la vida individual estava severament racionalitzada i disciplinada. La unitat del grup era concebuda en termes d'homogeneïtat, com explicava una altra informant: "el monestir era així, tothom igual, caps iguals, si destacaves amb alguna cosa t'ho amputaven". El virtuosisme individual de la monja, doncs, també prenia una escenificació comunitària en una distinció de tot el grup. Una de les entrevistades comentava que hi havia un "ideal de perfecció" a l'arrel de tot el reguitzell de tècniques disciplinàries que abastaven des del domini del cos fins a la manera de parlar, tal i com s'ha examinat al noviciat i il·lustrava també amb una anècdota una de les informants: "una vegada va venir una amiga meva, també era monja, i em va dir -vaig pensar té tota la raó-: 'mira, vosaltres, les monges de Sant Benet, totes camineu igual, totes parleu igual, totes dieu lo mateix, diu, sembla que hi ha un patró'". En aquest sentit, seguint Michel Foucault (1975), aquests processos disciplinaris tenien un efecte despersonalitzador i estandarditzaven el rol de monja i el grup alhora que esdevenien instruments de control sota la vigilància permanent de l'abadessa, com exemplifica la importància de la puntualitat que també recull la Regla Benedictina. En aquest sentit, una informant relatava com en els primers temps -com també passava a comunitats masculines prenent formes diferents- "si arribaves tard [a l'església] t'havies d'agenollar allà al mig i llavors l'abadessa et feia un senyal i ja et podies aixecar, però sí, i quan cantàvem si t'equivocaves t'havies d'agenollar-te també".

Davant qualsevol signe de desviació, la institució activava els mecanismes de coerció i el consens s'entenia en termes de "pensament únic", com explicava una altra entrevistada: "normalment casi que no podies tenir parers diversos, havíem de tenir totes el mateix parer. I llavors ja t'hi adaptaves [...] i veies que allò era el conjunt, [...] tu no podies dir, doncs, a mi no m'agrada, no ho podies dir." Aquesta submissió i docilitat també es fa evident a les mateixes constitucions del monestir, que recollien aquest tipus d'actitud religiosa en el capítol XII sobre la confessió de faltes, una pràctica que

aparentment esdevenia molt present i regularitzada a la vida comunitària. Les monges tenien un confessor ordinari designat per l'Abat de Montserrat que les confessava setmanalment i, un altre confessor extraordinari que acudia al monestir almenys quatre vegades l'any i al que les monges s'hi havien de presentar almenys per rebre la benedicció (AMSBM, constitucions 1954).

En aquest ordre comunitari racionalitzat i disciplinat, tots els aspectes afectius i emocionals eren percebuts amb certa suspicàcia de manera típicament ascètica (Weber, 1904-1905); com il·lustra la distància afectiva i la formalitat de les relacions dins del monestir: les monges no només es dirigien de vostè a l'abadessa sinó també entre les monges. Així mateix, com les relacions entre les monges eren severament vigilades i l'amistat prohibida, tal i com relatava una de les informants: "això que dues que tinguessin una amistat massa particular això no estava ben vist, [...] i per tant això teníem una mica de por, amb alguna d'agafar massa amistat, massa, parlar massa amb ella. Més que renyessin és que feies una cosa que no estava bé, tu mateixa". Com narrava aquesta entrevistada, tant la divisió infranquejable entre allò acceptat i no acceptat com les normes externes que configuraven la realitat institucional esdevenien interioritzades.

De manera estretament relacionada amb aquesta disciplina, també s'articulava la normativització del silenci a hores i espais<sup>58</sup>, on la severitat del seu compliment comportava que, si era necessari, calia comunicar-se amb paperets o bitllets (AMSBM). Tot l'aspecte humà i afectiu de la vivència quotidiana en el monestir era, per tant, una qüestió secundària, com una de les entrevistades narrava respecte la concepció que es transmetia: "era que el monjo és una persona solitària i quan més sol millor, i el tema de la comunicació quedava molt aparcat, no és que no ens diguéssim res, però vull dir allò de saber l'altre com ho viu, ho sabies mira si un dia alguna cosa deia 'ui que he patit' perquè no sé què m'ha passat". Ara bé, matisant una lectura foucaultiana d'aquesta estandardització i coerció disciplinària que configurava, cohesionava i uniformitzava la comunitat sota la mirada posada a l'eternitat que devaluava la vida a l'ara i aquí, diferents entrevistades fan visible una agència i individualitat latent (Goffman, 1961; Scott, 2011), com il·lustra el relat d'una de les informants:

"Et deien què havies de fer, totalment, hi havia unes normes que s'havien de complir i l'abadessa deia blanc i era blanc i era negre i era negre tu podies continuar pensant que si deia blanc i era negre doncs que era negre però no

---

<sup>58</sup>"Excepto a las horas de recreación, las monjas guardarán con fidelidad el silencio prescrito por la Santa Regla, [...]" (AMSBM, constitucions 1954).

podies dir-ho, no? perquè allò que deia l'abadessa era així, [...] i no et podies expressar així de clar perquè si no et tocava el rebre i fort i com que ningú, bueno un dia molt bé però després dius, després dius no parlo, i ja està jo no parlava perquè pensava no val la pena.”

D'alguna manera, més enllà de la configuració de les disposicions institucionals, com també es puntualitzava en el capítol sobre el noviciat, val a dir que la realitat és més complexa, així ho apunten els relats de diverses entrevistes. En alguns casos, el camí ascètic basat en aquesta negació afirmativa d'una mateixa com a camí espiritualment institucionalitzat esdevenia, paradoxalment, i seguint l'essència de l'individualisme religiós (Hervieu-Léger, 2001), el camí de retrobament amb la pròpia individualitat. Espurnes de singularitat amagades darrera l'aparença d'homogeneïtat emergien, com algunes informants joves amb perspectiva generacional han subratllat i una d'elles relatava en aquestes termes:

“jo recuerdo alguna monja antigua [...] que eren dones amb molta personalitat i amb una fe que jo ja voldria. O sigui que de fons crec que ja hi havia algunes monges que vivien aquesta fe que jo voldria viure avui, amb personalitats molt clares, saben molt el que volien i amb un fe molt guapa, amb una relació molt maca amb Jesús i amb el misteri i jo no sé si podem anar a algun altre lloc. De fons? Jo crec que és allò. El que passa que, potser allò eren excepcions [...]”

Esdevé essencial, doncs, una contextualització de la interpretació de l'obediència i de l'ordre comunitari racionalitzat i disciplinat en el context social i religiós més ampli on s'inscriu el monestir i on aquesta concepció i organització de la comunitat troba les “estructures de plausibilitat” (Berger, 1997). La comunitat, com s'ha mostrat, es crea i es forja en un escenari on fins el Concili Vaticà II formalment abats i ordinaris imposen i exerceixen una influència directa dins de la comunitat que se supedita a les seves ordres i control<sup>59</sup>. A l'interior, a imatge i semblança, pren forma el govern del monestir trobant també paral·lelismes amb les estructures patriarcals de la institució familiar més enllà del context eclesial, amb la figura del pare “monarca” de família tal i com destaca Danièle Hervieu-Léger (2015) en el seu article sobre l'autoritat en el context monàstic. Així mateix, la noció d'obediència en termes de submissió estretament relacionada, no dista gaire de l'actitud religiosa de la major part de catòlics basada en la docilitat vers l'autoritat eclesiàstica i els manaments de la institució (Estruch, 2015).

---

<sup>59</sup>“La Abadesa es la superiora propia del Monasterio, y tiene todas aquellas facultades que competen a los superiores mayores (c.488, 8), excepto las que son exclusivas de los varones” (c. 490 y "sponsa christi", art VI 1, 2') (AMSBM, constituciones 1954).

I aquesta afinitat també anava més enllà de del context eclesial i dibuixa el traç del context social fora dels murs, com relatava una de les informants:

“Abans tampoc hi havia tan de calaix, entre el fora i al dintre, si la dona a fora era submissa al marit, i quan entrava era submissa a l’abadessa o a les estructures eclesials, era el mateix. [...] vull dir no som tan lluny de la societat, a vegades amb criteris actuals podem judicar allò dient que l’Església anul·lava la persona o la monja, no? la dona com a monja però és que no, no era tan lluny de la societat [...]”.

L’articulació de vida comunitària en el primer període abacial esdevé, doncs, un exemple típic de la concepció i la forma que pren la vida religiosa abans del Concili Vaticà II, tal i com mostren els paral·lelismes amb comunitats d’arreu (Chittister, 2006; Ebaugh, 1977), en un context religiós on imperava el que Peter L. Berger anomena “la teodicea cristiana del sofriment” (1967), com una de les entrevistades relatava: “[...] l’espiritualitat de la creu que es diu, del Divendres Sant, del patiment, que el Jesús Sant el maten a la creu i que jo també haig de patir”. No obstant això, tot i l’especificitat, l’organització i funcionament de monestirs i convents no distava gaire d’altres institucions socials (Foucault, 1975; Goffman, 1961; González i Balletbó, 2010).

#### **7.4 L’ordre disciplinari comunitari en qüestió**

*M’explicava com en el primer període abacial la vida comunitària era molt quadrículada, molt estricta, que no hi havia cap marge per l’espontaneïtat, per la llibertat. “Tot s’havia de supeditar i no et podies expressar clarament perquè si no et tocava el rebre fort”, em relatava apropant-me la seva vivència. Si bé en el moment d’entrar al monestir aquesta manera de viure podia ser força similar a l’experiència familiar, quan va tenir l’oportunitat de visitar un familiar proper després del Concili Vaticà II, quan es van obrir tímidament les sortides, m’explicava com es va trobar com aquesta submissió que es mantenia intacta dins del monestir era a anys llum de la vida familiar fora del clos, tot subratllant com –amb estupefacció– es va dir a sí mateixa: “on som [les monges]?!”*

El Concili Vaticà II amb una nova mirada afirmativa vers el món fragilitza les estructures de plausibilitat eclesials sobre les quals es legitimava la concepció i l’articulació de la vida comunitària sobre la base d’una connotació negativa del *saeculum*. L’obediència cega i el reguitzell de tècniques disciplinàries que prenen sentit amb una mirada posada en el més enllà esdevenen posades en qüestió quan el Concili no només demana “obrir” les portes per veure i escoltar que passa en el món, com s’examinava en el cas de les relacions extracomunitàries, sinó també “dialogar-hi”

(Font et al., 2012). Aquesta idea de diàleg, per tant, té conseqüències directes en la manera d'entendre la vida religiosa i el seu paper en aquest món. D'una banda, la superioritat espiritual de la vida monàstica s'esmicola així com el virtuosisme en les formes i les maneres que creava aquesta distància i que es trobava a la base de la disciplina que organitzava internament la comunitat. D'una altra banda, el diàleg inclou pluralitat de veus i demana agència i reflexivitat, característiques que entraven en contradicció amb un vot d'obediència que prenia forma en termes de submissió a l'autoritat abacial i, per tant, de negació de l'expressió de pensament propi i de l'iniciativa individual. El Concili Vaticà II relativitza i evidencia el caràcter construït de l'autoritat abacial absoluta legitimada en termes tradicionals que s'exercia a Sant Benet així com a d'altres monestirs i convents catòlics (Ebaugh, 1977). Per consegüent, el Concili no només humanitza les monges contextualitzant la vida religiosa en aquest món i, per tant, revaloritzant els aspectes mundans que havien de ser mortificats, sinó que, també, desvetlla el caràcter voluntari i opcional de totes les normes presentades i viscudes sota l'aparença d'ineludibles. I, en aquest sentit, com en el cas de la clausura, els aires conciliaris també traspuen dins el monestir tal i com il·lustren els treballs interns de revisió i renovació de la vida monàstica (AMSBM, 1967-1968) que dibuixen, novament, més enllà de les aparences, una comunitat internament heterogènia.

Són diverses les respostes que adapten la coneguda expressió conciliar d'"obertura" a l'exterior en termes també d'una major "obertura interna" demanant un règim de govern "més democràtic i comunitari" descrivint l'estructura d'autoritat que dona forma a les relacions de subordinació en termes d'un "vestigi feudal". Així mateix, emergeixen nous sentits a l'obediència com a més "responsable", "lliure", "madura" o "dialogada" seguint els principis "moderns" (Wagner, 1994) contraposada a una de "passiva", "coercitiva" i "infantil". De manera estretament relacionada, altres respostes manifesten una major responsabilitat vers l'acatament de normes i permisos així com una revisió de les penitències. La sobrietat de les relacions comunitàries també apareix a diverses respostes anònimes de les monges que demanen una revisió de les "relacions fraterne". Aspectes com "el tracte de tu" per "obtenir un ambient més familiar" que desitgen com a "més natural i més humà" així com un reconeixement de la dimensió afectiva de la vida comunitària a nivell individual i col·lectiu utilitzant paraules i expressions com l'"alegria", "fer ambient d'alegria sana", "alegrar-se del bé dels altres", "somriure als germans", "viure i reflectir la joia", "amistat i germanor forta

i sincera”, “amistat sana” o subratllant que “la por a les amistats particulars ha desfigurat la veritable caritat fraterna”.

Sobre la base del nou llenguatge conciliar, alguns aspectes dels treballs de renovació queden plasmats a les noves constitucions. Per exemple, la redefinició del vot d’obediència ja mencionada en el capítol sobre el noviciat: “ [l’obediència] no és per a la monja una simple acceptació passiva, sinó una actitud profundament humana de cooperació activa i responsable. L’obediència unifica els esforços particulars envers el bé comú; per això contribueix a la construcció de la Comunitat” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). En aquest sentit, com ja s’ha explicat, el vot d’obediència es manté com a pedra angular de la vida comunitària però se’n redefineix la seva interpretació en termes de submissió. No és tampoc menys significatiu que les noves constitucions del monestir emfatitzin l’aspecte humà amb l’adverbi *profundament*. La connotació positiva de l’aspecte temporal de la realitat, per consegüent, comporta una humanització de la monja, en el sentit d’una revalorització de la seva individualitat i agència, així com legitima que la institució redueixi la seva agressivitat vers l’individu. I, aquest fet té conseqüències en la manera de comprendre l’autoritat de l’abadessa. Les noves constitucions matisen els seus trets absoluts que estaven estretament relacionats amb la interpretació tradicional del vot d’obediència i recullen: “els mitjans amb què compta l’Abadessa per tal d’exercir la seva missió són: la doctrina, l’exemple, la col·laboració de les monges, el diàleg personal i el comunitari i una prudent acció de govern” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984)<sup>60</sup>.

No obstant això, la interiorització i la rutinització d’un ordre institucional en un espai aïllat de l’exterior així com la inèrcia pròpia de tot institució va portar a la pràctica un manteniment reificat com a tradició del que s’ha anomenat aquí com a model de la comunitat disciplinar (Berger i Luckmann, 1966). L’obediència seguia essent interpretada com una subordinació i un consens coercitiu vers l’autoritat tutelar de l’abadessa com a font de cohesió. Així, mentre algunes informants vivien immerses en aquesta mena d’oasi institucional comunitari on si bé hi havia poc marge per la llibertat individual i hi havia la recompensa de la seguretat de no haver de prendre responsabilitat i elegir (Bauman, 2001; Berger i Luckmann, 1997). D’altres, amb fidelitat i tendresa, expressaven: “però saps què? amb tot aquesta duresa hi havia la pregària i a la pregària el convenciment que jo el que havia de fer era no posar més

---

<sup>60</sup>En aquest sentit, diverses entrevistades comenten la realització de treballs comunitaris que va portar a terme l’abadessa amb l’ajuda d’experts amb els quals s’havien fet tècniques de grup.

obstacles que ja ni havia prou i confiar en Déu i penses no hi ha mal que cent anys duri, és que no hi ha res”.

Tal i com es subratllava en el capítol anterior, el nou paisatge social i religiós que pren forma després de la dictadura franquista fragilitza les estructures de plausibilitat que mantenien la institució en termes “totals” no tan sols portes enfora respecte les fronteres materials sinó també portes endins respecte la comunitat com s’ha descrit i analitzat. Les legitimacions que justificaven imperatius com la submissió ja no funcionaven dificultant, així, la transmissió i la reproducció de l’ordre institucional (Berger i Luckmann, 1966).

## 7.5 L’emergència de la comunitat expressiva

*“Només en la mesura que Crist es pugui reconèixer en cadascun de nosaltres, serem un signe profètic i d’esperança per al nostre món. I el camí ja el sabem, és el de les Benaurances, de la simplicitat, des del compartir, de l’acolliment, de l’estimació profunda que surt de les entranyes de Déu, que és pare i mare. La majoria de nosaltres hem viscut en un context comunitari on era molt més important el fet de ser iguals, no sobresortir, que no pas el valor específic de cada persona. L’autoritat era indiscutible i absoluta. Tot això no és que no estigués bé, responia a un context social. Ara, si volem mostrar el rostre del Crist, si volem donar un nou sentit a la vida comunitària, no ens queda altre remei que passar d’un model més aviat autoritari a un model de diàleg, de comunió i de corresponsabilitat. D’altra banda, com més autoritarisme hi hagi en una comunitat, més dificultat hi haurà per acceptar-la, ja que no correspon al moment social en què estem vivint, a no ser que hi hagi algú que cerqui seguretats, que això també és força freqüent. El model de comunitat que fa uns anys ens servia, avui no es pot sostenir, queda molt enrere i hem de donar pas a un model de vida fraterna més profunda.” (Viñas i Santos, 2003).*

Aquest comentari de la nova abadessa sobre la vida comunitària posa l’accent en la conjuntura ja mencionada en la qual es troba la comunitat a mitjans dels anys noranta. Així mateix, mostra el seu paper com a legitimadora d’una nova definició de la concepció i de l’articulació de la comunitat amb un nou llenguatge que objectiva aquests canvis (Berger i Luckmann, 1966: 56–57). El seu plantejament també dibuixa l’escenari plural on s’inscriu el monestir. L’entrada de la nova generació de monges, que encarnen aquest nou context, apropa aquesta realitat i posa en qüestió l’ordre disciplinar comunitari forjat sobre l’obediència interpretada en termes de submissió a imperatius absoluts i mantingut d’ençà de la fundació del monestir. En aquest sentit, de manera nogensmenys significativa, una de les entrevistades relatava l’experiència

de la seva entrada al monestir als inicis d'aquest segon abadiat en aquests termes: "jo això [l'obediència cega] no ho he viscut, jo m'he queixat de tot, que clar això formava part del meu bagatge". I, així, la comunitat s'escandalitzava quan, per exemple, en una reunió comunitària, una de les noies que recentment havien entrat en el monestir tenia la gosadia de portar la contrària amb tota "naturalitat" a la mare abadessa. "No es pot portar mai la contrària a l'abadessa", una de les monges grans avisava amb vehemència.

Per a la nova generació de monges, tal i com es feia avinent a l'anàlisi del noviciat, la vocació es presentava de manera inconcebible amb una pèrdua de l'autonomia i la llibertat individual, amb una subordinació acrítica als costums comunitaris que estrenyien la pròpia individualitat i el pensament propi. El neguit de la salvació que sostenia i legitimava espiritualment l'obediència en aquests termes perdia tot el seu pes en una societat secularitzada on la vivència de l'aspecte temporal de la realitat passava a esdevenir allò important (Estruch, 1981). Ara bé, més enllà d'encarnar aquest canvi fora dels murs, per a aquestes noves generacions, la descripció de l'opció monàstica en termes de plenitud i de realització personal també passava per un desig ferm de compromís comunitari i una acceptació de la figura de l'autoritat abacial –si bé no en termes absoluts. Aquesta aparent incompatibilitat que entrava per les portes del monestir qüestionava la mirada tradicional a aquest individualisme expressiu com a quelcom negatiu, narcisista i/o egoista, incompatible amb una opció religiosa i comunitària forjada sobre la base d'una devaluació d'aquest món i sospita vers el gaudiment. Així mateix, posava sobre la taula l'interrogant de si la comunitat podia imaginar-se i organitzar-se essent compatible amb l'expressió individual de cada monja. Seguint Berger i Luckmann (1966), aquest impàs dels inicis del segon període abacial fa evident el caràcter fràgil d'una manera d'entendre i d'organitzar la comunitat durant anys viscuda com l'única possible i fidel a la tradició. Obrint pas a noves definicions i costums amb un llenguatge amb aires conciliars que anava objectivant aquests canvis, s'institucionalitza gradualment una nova manera de definir i organitzar la comunitat. Sobre la base d'una reinterpretació del vot d'obediència, es legitimen noves maneres de comprendre el paper de la monja en la vida col·lectiva i l'exercici de l'autoritat de l'abadessa.



### 7.5.1 L'obediència: llibertat i dimensió simbòlica de l'autoritat

Seguint l'esperit del Concili Vaticà II present a les constitucions vigents del monestir, l'obediència esdevé reinterpretada per la nova abadessa com un "acte de llibertat", tal i com s'il·lustrava i s'argumentava en el capítol del noviciat. L'autonomia individual més que esdevenir allò que cal combatre per ésser fidel a la vocació i al compromís comunitari passa a definir-se com la mateixa base. Ser obedient esdevé comprès en termes de responsabilitat més que de supeditació, de prendre més que eximir-se de qualsevol responsabilitat. La connotació positiva atorgada al *saeculum*, típica del procés de secularització (Estruch, 1981), es troba a la base d'aquesta afirmació de la llibertat individual que recull el Concili Vaticà II en el si de l'Església catòlica seguint els principis del projecte modern (Wagner, 1994). El monestir, però, esdevé un cas rellevant perquè mostra que aquesta valorització del món no necessàriament emancipa l'individu de Déu, sinó que precisament el reconeixement de la seva humanitat és allò que el fa profundament religiós esdevenint la mateixa essència de la vocació monàstica. D'aquesta manera, el reconeixement de l'autonomia del subjecte absorbeix en aquests nous termes el tradicional individualisme religiós assentat en els principis contraris seguint una de les característiques que segons la sociòloga francesa Hervieu-Léger caracteritza l'escenari religiós contemporani (2001, 1999) i Flory i Miller (2008) subratllen com un dels trets del compromís religiós comunitari actual.

Aquesta concepció de la monja com agent actiu i responsable que es va institucionalitzant al noviciat com s'ha analitzat prèviament, té conseqüències vers la concepció i la forma de l'exercici de l'autoritat i el govern del monestir. En aquest sentit, són diverses les entrevistades que relaten com un dels canvis que ha portat a terme l'abadessa ha estat "capgirar el govern piramidal del monestir" sobre la base del "diàleg". Aquest èmfasi en el diàleg indica com l'aspecte comunicatiu i narratiu més que normatiu pren relleu a les relacions comunitàries i evidencia un dels canvis en l'articulació de la comunitat assenyalat per Gerard Delanty (2003). Aquest component discursiu que reconfigura la naturalesa de la comunitat i que objectiva el terme "diàleg" encunyat pel Concili Vaticà II i repetit per totes les monges, fa intel·ligible la preponderància que pren el parlar, el discutir i el negociar en l'exercici de l'autoritat per organitzar la vida comunitària suplint l'ordre i l'aspecte coercitiu tradicional que diverses informants han narrat. Per tant, mentre la forma de la pràctica de l'autoritat es transforma, la figura de l'autoritat de l'abadessa no es qüestiona i es redefineix en

termes simbòlics com a signe d'unitat (Estruch, 1995: 204). Aquests canvis malgrat ser adaptatius a l'entorn social i cultural, esdevenen contextualitzats i legitimats en continuïtat amb la tradició benedictina. Per exemple, la mateixa abadessa remarcava com l'obediència en termes de submissió no és benedictina: "això no ve de St. Benet, ve de St. Ignasi l'obediència cega". En una mateixa línia, una altra de les informants que arribava a principis de l'any 2000 relativitzava la novetat d'aquest èmfasi en el diàleg fent referència a la fidelitat a la tradició:

"[...] quan jo vaig arribar aquí es parlava molt de la importància del diàleg de parlar-ho tot, però St. Benet en parla, no parla exactament diàleg però tot ho ha de fer en consens, això que si el monjo no pot pensar que se'l pegui però si no que si li parli o que se l'hi enviïn uns ancians per poder-lo convèncer. Vull dir que jo crec ja forma part de la nostra espiritualitat. [...] tant si l'accent el poses a la comunitat com si el poses a l'individu és molt important la persona perquè és la que està cara a cara amb Déu i la comunitat, per tant, Sant Benet vetlla molt per aquesta persona i, clar, la persona la convences, entre cometes, amb bones raons i amb fets i, clar, si no hi ha diàleg una vida de comunitat és molt complexa i suposo que és amb el que somiem totes."

La mateixa Regla de Sant Benet que emparava l'obediència cega i una autoritat abacial absoluta era novament invocada per donar continuïtat, coherència i legitimitat a una redefinició en un sentit contrari. Les monges de ser subordinades passen a ser interlocutores, i les ordres de l'abadessa opcions que, en el millor dels casos, orienten més que prescriuen coactivament, tal i com il·lustra la manera com l'abadessa explica l'assignació de feines del monestir:

"Ara és normal, ara no pots dir mai és que tu faràs això, és que ni se t'acut. [...] Si [l'obediència] és un acte de llibertat vol dir que tu pots negociar, que no vol dir que no obeeixis sinó, mira, jo no em sento per fer això, tingues en compte que si faig això a mi em passarà no sé què, i, clar, moltes vegades has d'acabar dient, doncs no ho facis."

Seguint la tendència senyalada respecte les relacions extracomunitàries en el capítol anterior, en el funcionament intern de la comunitat també hi té lloc un "procés desnormativitzador" (González i Ballebó, 2010), on pren rellevància l'atenció a les particularitats individuals i on hi caben les excepcions. I és que si bé es manté el relat que en el monestir ningú entra per fer una feina concreta, es passa a donar importància al fet que cadascuna pugui fer una cosa amb la qual "es pugui sentir viva". La dimensió de la realització personal pren rellevància en una concepció de la vivència religiosa i comunitària on la plenitud es contextualitza a l'aquí i l'ara. Si pren valor la

vida en aquest món, com mostra l'èmfasi explícit en la felicitat en molts dels relats de les informants, el procés de mortificació individual i comunitari legitimat amb la mirada posada a l'altra món perd sentit.

De manera estretament relacionada amb aquesta connotació positiva atorgada a la dimensió temporal de la realitat, i en sintonia amb el gir cultural subjectiu i expressiu (Heelas i Woodhead, 2005; Taylor, 2007), el camí de la vida religiosa pren un altre punt de partida: el procés tradicional d'anul·lació, passar a ésser-ne un d'acceptació eminentment subjectiu, lluny de manierismes, on la reconciliació amb tots els aspectes humans i particulars, on el jo més humà i imperfecte percebut com l'autèntic, esdevé la via de retrobament amb Déu. Un Déu designat com a "Déu amor" comprensiu i afable passa a imperar en molts dels relats de les entrevistades. Aquest canvi, amb ressemblances a la cultura de l'autenticitat i terapèutica actual tot i una legitimació última diferent, transcendeix els murs monàstics i troba les estructures de plausibilitat en un nou context eclesial que descrivia una entrevistada:

"Hi ha hagut aquest canvi que a l'Església també s'està donant, hem passat de tot és pecat, no es pot fer res, de perfectes, a tenim el perill de Déu és amor i tot val. No, tampoc es tracta d'això. Les persones som responsables i hi ha coses que estan bé i hi ha coses que no estan bé. Però, oïstres, Déu ens estima, i això és una cosa que tenim i que val la pena i que no es coneix, a l'Església no se'ns coneix per això. [...]. Durant molts anys, i més a Espanya, en altres casos no ho sé, però aquí el control de l'Església ha sigut de la moralitat de la persona. [...] Que Déu ens estima i que a la vida hi ha dificultats és obvi però que no ens ha portat aquí per fer-nos passar dificultats o aquestes dificultats ens han de portar a altres coses però no estem aquí per 'matxacar-nos' i voler-nos perfectes, això un filòsof francès que és rabí diu que la perfecció està en la perfectibilitat, l'únic perfecte és Déu, en la persona humana no pot arribar a ser perfecte sinó que pot perfeccionar-se."

### **7.5.2 La diversitat com a instrument de cohesió**

La comunitat i el seu ordre deixen d'entendre's en termes d'una homogeneïtat justificada per una perfecció suprahumana i la diversitat n'esdevé el tret definitori. Fent un joc de paraules es diria que viure en comunitat avui més que encabir en un motlle col·lectiu, passa per trencar motlles, és a dir, reconèixer, com una de les informants subratllava, "el do que ha donat Déu a cadascuna". La singularitat, doncs, no només es revaloritza sinó que també esdevé concebuda com a quelcom que beneficia més que perjudica la comunitat, tal i com l'abadessa narra:

“La riquesa d’una comunitat és, precisament, la pluralitat, la varietat de temperaments, de caràcters, d’aptituds, de nivells socials, de cultures. I és a partir d’aquesta diversitat que n’hem de fer un conjunt harmoniós, una comunitat formant un sol cor i una sola ànima, centrada en Jesús. Si vivim la diversitat en al unitat, veiem la comunió amb tots els membres, tots ens necessitem.” (Viñas i Santos, 2012: 135)

S’inverteixen, doncs, els termes i l’accent es posa més en què poden fer les monges pel manteniment de la comunitat que què fa la comunitat per les monges (Lichterman, 1996). Tal i com una de les entrevistades explicava: “[...] si tu humilment veus el que Déu t’ha donat no és per penedir-te’n sinó per donar les gràcies i per obligar-te a donar més, perquè saps que ho has de fer”. La individualitat i la realització personal més que ser elements corrosius pel compromís comunitari passen a esdevenir-ne la clau de volta, com també s’observa en el relat d’una informant:

“[...] el que entenc de Jesús és afirmació, és perquè afirmes qui tu ets, ets afirmació justament. Nosaltres no creiem amb nosaltres per això ho tallem i ens ho neguem tant, i en canvi Déu sí que confia amb nosaltres absolutament i llavors és aquest procés de confiar jo primer amb mi, que no ho he fet mai, quan més confio amb mi, més puc donar-me i més puc confiar amb Déu també però a partir de l’afirmació.”

La validació del propi camí vocacional continua essent comunal però el creixement personal es potencia justificant-se com a condició i enriquiment de la vida comunitària. Una abadessa atenta a aquesta qüestió que ressona fora dels murs en fa un dels ingredients claus que uneixen la comunitat, tal i com una entrevistada explicava el nou “ideal” de fons: “si tothom està content, es donarà més els altres”. L’heterogeneïtat, doncs, gradualment pren una connotació positiva en un procés de normalització i d’encaix generacional, ja que aquesta nova concepció capgira una manera tradicional d’entendre la vida comunitària per un gruix de la comunitat, com il·lustrava amb un cert enuig una de les monges grans entrevistades: “on hi ha grup si no estan, si no hi ha un ordre no hi ha pau. I a les noies jo els hi dic si no hi ha un ordre, si entren aquí amb la intenció de fer el que vulguin: a casa seva. O si no, per què entreu?”. Aquesta acomodació gradual vers l’ordre i la jerarquia de la comunitat –tot i adquirir nous sentits– també té lloc per a la nova generació, com mostra el relat d’una de les monges joves entrevistades:

“[...] després vaig entendre allò que ella em va dir [una monja gran] i vaig pensar si tu qüestionas a l’abat en la comunitat d’alguna manera és un problema comunitari; vull dir, clar, jo puc anar a la mare abadessa i dir-li, perquè encara ho faig, escolta, jo no ho veig així, però clar si tu fas un atac frontal a l’abat a la comunitat això és una altra història i una comunitat la

fem totes, però hi ha d'haver algú que la porti, i aquest el algú quan ho porti no és que no pugui ser qüestionat, però qüestiona en un altre moment.”

Tal i com mostra aquesta cita, l'autoritat abacial es manté i pren sentit, com ja s'ha assenyalat, des de la seva funció simbòlica com a signe d'unitat comunitària (Estruch, 1995: 204). Així mateix, juga un paper legitimador essencial dels canvis, sobretot per a la generació més gran acostumada a l'obediència a les ordres abacials ja que allò que diu l'abadessa continua essent motiu de compliment.

La diversitat no només pren una connotació positiva sinó també visibilitat. D'una banda, amb la possibilitat de l'exposició oberta d'opinions personals com a font del consens comunitari, com una de les entrevistades comentava: “simplement que podies tenir iniciatives, te les escoltaven i llavors si tu tens iniciatives i no són factibles, per això hi ha el diàleg. Pots parlar amb la mare abadessa, amb la comunitat amb qui sigui però el fet de fer diàleg sigui amb un grup o no et fa canviar els punts de vista.” La monja més que un peça d'un engranatge comunitari ha esdevingut un agent actiu en la presa de decisions i responsable també de la cohesió del grup. D'una altra banda, una disciplina més individualitzada vers formalitats com la puntualitat que, si bé importants, passen a recaure en la responsabilitat de cada monja més que directament en la tutela de la institució; tal i com el llenguatge objectiva aquests canvis: si abans la puntualitat responia a la por al càstig de l'abadessa, avui l'acte d'ésser puntual es defineix en un sentit de responsabilitat individual en termes de “respecte i amor” vers la comunitat (Viñas i Santos, 2012: 175). Així mateix, té lloc una pèrdua dels manierismes com a instrument de configuració i cohesió del grup, com una de les informants narrava la seva experiència:

“[...] ara ho fas més amb el cor, ara intentes de dir, doncs, estàs per Nostre Senyor i lo extern no te'n recordes i si fas gestos doncs els fas, jo sempre n'he fet tota la vida. [Al principi del canvi d'abadiat] encara hi havia aquella mentalitat, allò de dir 'llàstima que fas gestos', sempre m'ho han dit això, sempre m'ho han dit. I jo no sé què fer, perquè és el meu natural. Però en aquell moment la transició es va fent en mica en mica, ara no m'ho diu ningú, i faig els mateixos, perquè és la manera de ser.”

Són diverses les entrevistades que, com la cita mostra, fan evident en els seus relats els processos típics de desinstitutionalització de costums i pràctiques monàstiques i reinstitucionalització amb nous sentits (Berger i Luckmann, 1966). Per exemple, il·lustratiu d'aquests processos, una monja jove comentava que encara de tant en tant algunes monges grans fan el comentari “això no és monàstic” per descriure certes

aparences, comportaments o, fins i tot, de manera divertida però significativa del grau d'interiorització del vell ordre institucional, comentaris de si el color d'un cotxe és monàstic o no és monàstic. D'un cert estrall inicial que una monja pugui sortir amb pantalons curts per anar a caminar per la muntanya a la normalització. Ser monja ha passat a comprendre's més en termes d'una qüestió interna que d'una escenificació externa amb un comportament estandarditzat, tot i que l'acoblament generacional que ha comportat, com il·lustra de manera nogensmenys significativa una entrevistada amb un exemple hipotètic: "que et vingués una postulant amb un top i amb pírcing i aquestes coses jo crec que costaria, que hi hauria monges que tindrien dificultats, en realitat, què té a veure?".

En aquest procés on el rol de monja i de retruc la comunitat s'han desestandarditzat en la mesura que s'han humanitzat –és a dir, l'individu ha pres rellevància i centralitat (Berger i Luckmann, 1966; Beger, 1967)–, s'observa com l'afectivitat també ha esdevingut una dimensió reconeguda comunitàriament. Una de les entrevistades comentava: "afectivament no som neutres, tenim aquesta part i si la reprimim, ignorem, i no treballem després surten tics de duresa", mentre una altra de les monges joves destacava la importància d'acceptar i posar noms als sentiments per poder-los gestionar en la convivència quotidiana. Aquest reconeixement de l'afectivitat pren forma institucionalment els primers anys del segon abadiat amb l'establiment del tracte de tu entre l'abadessa i les monges així com entre les mateixes monges. L'amistat també deixa de ser severament prohibida, com el record relatat d'una entrevistada il·lustra:

"[...] les monges no es toquen. Algunes, al començament, feien així [una distància, de manera esquerra] si t'hi acostaves. Pensaves "quin horror"; però mira, és perquè les havien acostumat així, però la gent jove ja és diferent i amb deu anys he trobat un canvi en aquest sentit i és més, ara capellans i coses que llegeixes saps que aquest contacte humà de proximitat, de poder gaudir de lo que és una amistat; [...] allò que no es pot fer és envair el terreny d'una altra però això són qüestions ja de sentit comú."

Avui, expressar alegria, fer una abraçada o dos petons a una monja esdevé quelcom habitual de veure en els encontres ocasionals entre visitants i algunes monges joves i grans de la comunitat. I, en aquest sentit, no deixa de ser significatiu que una de les característiques que més utilitzen i destaquen els hostes per descriure la seva percepció de les monges és "la seva cara de felicitat".

Les emocions, doncs, prenen atenció i cura juntament amb l'aspecte intel·lectual a través de la centralitat de la formació; dues qüestions percebudes com a indissociables i tradicionalment desateses. A la vida comunitària és habitual la introducció ocasional de pràctiques com el coaching i tècniques psicoterapèutiques de gestió de grups com a eines que poden ajudar al treball comunitari en aquest encaix generacional i redefinició de la concepció i de l'organització de la comunitat. Així mateix, són recursos posats a disposició individual de les monges i prenen funcionalitat en alguns casos per la gestió subjectiva de la vida en el monestir, d'acord amb els relats de certes informants. El seu ús dins de la comunitat és opcional però, no de manera casual, és habitual entre algunes monges de la generació jove, tenint en compte també que algunes explícitament se'n distancien. En aquest sentit, esdevé també nogensmenys significativa l'observació d'una de les entrevistades monges grans indicadora d'aquest canvi que encarnen algunes monges joves de la comunitat: "l'espiritualitat que he rebut jo tota la meua vida, això són tècniques molt de la gent d'ara i segurament que n'hi hauran més, però que jo ja no les necessito, no sento la necessitat, ho respecto, ho respecto totalment i si els hi va bé, un deu, i faré tot el que pugui perquè ho puguem fer però que no m'ho facin fer". Aquesta presència de pràctiques holístiques i també de monges amb una aproximació holística a la salut no és excepcional del monestir estudiat. Els llibres de la benedictina Joan Chittister i el benedictí alemany Anselm Grün, coneguts per la comunitat, són un reflex de la conjunció de l'herència benedictina i els "nous imaginaris culturals" (Prat et al., 2012); una novetat que en el context monàstic es relativitza i s'emmarca en una continuïtat amb les arrels del misticisme femení o l'herència dels coneixements populars de les herbes remeieres de monges grans de la comunitat.

L'existència de monges formades en tècniques com el focusing o la Tècnica d'Alliberament Emocional (EFT) que ofereixen cursos regulars a l'hostatgeria són una bona mostra visible d'aquesta realitat a l'interior de la comunitat<sup>61</sup>. Així mateix, no només d'una nova atenció a les emocions sinó també a la corporalitat, ja que ambdues tècniques prenen el cos com a centre de la seva pràctica. El cos, com comentava una informant jove, "no és tan secundari, jo diria que una cosa és el culte al cos, de gimnàs, de certs règims, això no t'ho diré, però és que som cos". En aquest segon període abacial, per tant, s'observa un nou sentit al cos no com a font de plaer en si mateix sinó com a espai de vivència i expressió finita del sagrat, "d'encarnació de la divinitat" com

---

<sup>61</sup>Tal i com s'examina en detall en el capítol novè, el focusing i l'EFT són tècniques de tipus psicoterapèutic que s'ofereixen en un format de cursos d'un dia o de cap de setmana de manera regular a l'hostatgeria.

ha expressat alguna de les informants. I aquesta revalorització es distancia de la conducta ascètica tradicional, ja que per a monges grans aquesta consciència corporal i de les emocions no deixa de causar una certa suspicàcia tot i l'acceptació, com de manera il·lustrativa una de les entrevistades joves relatava establint un lligam amb la tradició com a font legitimadora d'aquest canvi:

"[...] i tant que sóc pecadora però per viure amb alegria no per viure amargada i jo crec que sí que és un canvi profund [...] però de fet el missatge cristià ja conté aquesta part [...] viure la resurrecció, la dimensió de la resurrecció que es viu en aquest cos, que és un cos finit però es viu una vida divina, divinitzada i aquesta dimensió és la que no coneixen, [...] però coneixen l'espiritualitat de la resurrecció, però no és la que tenen a dintre, han viscut més la de la negació, la del patiment, de la malaltia, de negar-se elles mateixes, i llavors clar, tot el que sigui obertura i felicitat també els hi agrada, no és que s'hi neguin però és com si no s'atreveixen, com si no acaben de tenir permís, 'sí, però' posant límits, 'massa felicitat deu ser perillós, no? Massa alegria deu ser perillosa, no?' sempre que sigui digna, què vol dir que sigui digne? Tu quan estimes algú li fas una abraçada digna? Què vol dir una abraçada digne? Quan estimes algú l'abrades apassionadament, no? I elles 'no, cal que sigui correcte' i a mi això em fa sentir no sé, 'encorsetada', jo no ho expresso dignament."

Els trets típics de l'ascetisme extramundà que configuraven la concepció de la comunitat i el rol de monja s'han transformat amb una valoració positiva d'aquest món. En la línia assenyalada per Giuseppe Giordan (2009), també en el si de certs àmbits del catolicisme s'observa un gir en la concepció i relació amb el cos des d'una dimensió espiritual. Ara bé, com descriu la cita precedent, en el cas del monestir, la coexistència de diferents generacions comporta que veure una monja sense mànigues, o en una pel·lícula amb una escena d'un petó és quelcom encara impactant per algunes monges socialitzades amb aquesta desconfiança vers qualsevol expressió del gaudi que també destacava una altra de les entrevistades:

"és que és una mentalitat, però tu si has crescut així, ja hem fet prou nosaltres, la meva generació perquè no et pots imaginar en aquest aspecte com estan pujats sobre el pecat [...] però hem de començar acceptar que els cossos humans i que dos persones es fiquen al llit és una bellesa i és un do de Déu, vull dir, tot és segons com t'ho mires".

Finalment, un darrer exemple significatiu d'aquestes transformacions és un canvi respecte la periodicitat de la pràctica de la confessió, que per pes en la vida de comunitat tal i com destaca una informant: "amb això de la confessió, jo he vist uns canvis aquí dintre, des de venir cada tres setmanes a confessar a no anar-hi ningú a



confessar-se. Ara, una o dues vegades l'any, si volen les monges, però qui vulgui, ve el confessor aquí casa”.

## 7.6 Observacions finals: Un nou ordre comunitari i les seves tensions

*“Ara és clar que aquí som persones, que som dones vivint i per això és més complicat i més difícil, i abans no es pretenia que fossin dones vivint aquí sinó monges, un rol, una manera de ser i això sí que és un canvi, i jo crec que ho veurem una mica més amb el temps [...]. Ara encara hi ha aquesta part de la comunitat antiga, aquestes monges antigues que fan una cohesió del grup que són les que estan fent aquesta cohesió fàcil, però la nostra generació ja no és una cohesió fàcil, és una cohesió volguda. És una cohesió fàcil la d'elles perquè elles és per suposat que estan aquí a la comunitat, i que participen, i que estan d'acord; és com el coixí de la comunitat. La nostra generació som dones que ens estem construint el futur encara, llavors no som coixí, som motors diguem-ne, i, clar, és més fàcil fer una comunitat quan tens coixí que si no tens coixí, no? I aquest coixí amb els anys se n'anirà i llavors haurem de construir una comunitat a partir d'aquestes que som nosaltres que som dones amb acció i amb iniciativa i això, és una cosa nova que hem de fer i que està per fer encara.”*

Els canvis descrits i examinats han intentat ressaltar com pren forma la concepció i l'articulació de la comunitat a partir de diferents reinterpretacions del vot d'obediència. La connotació positiva atorgada al *saeculum* i la revalorització no només de l'autonomia individual sinó també de l'expressió de la individualitat i la realització personal esdevenen ingredients essencials que, combinats, transformen el paper de la monja en el grup i l'exercici de l'autoritat. La vida comunitària continua essent estructurada sobre la base d'unes relacions ordenades i jerarquitzades però amb un sentit diferent d'aquest ordre i jerarquia incloent els trets típics tardomoderns.

Les transformacions examinades en el transcurs del segon període abacial il·lustren que l'*ethos* de l'individualisme no és d'accepció única i que no necessàriament s'oposa a una opció comunitària ni exclou el reconeixement de la figura de l'autoritat abacial. L'afirmació individual més que un ingredient corrosiu, com mostren els canvis subratllats en els darrers vint anys, es concep com a base de la comunitat i la realització personal com a fonament del compromís i de la cohesió del grup. Aquest individualisme, com a valor inherent de cada individualitat, es fa més entenedor en els termes que proposa Paul Lichterman (1996), diferenciant-lo de concepcions narcisistes o egoistes. Lichterman allò que accentua és que una relació

individualitzada amb la institució o la col·lectivitat també pot ser al mateix temps desinteressada i compromesa. Aquesta consideració permet aproximar-se des d'un nou prisma als canvis en les maneres d'entendre i practicar la comunitat. Més enllà dels termes tradicionals de submissió i igualtat que configuraven el model de la comunitat disciplinar –i d'altres concepcions tradicionals de comunitat (Bauman, 2001), s'ha volgut evidenciar l'emergència d'un ordre comunitari basat i fonamentat en aquests lligams i expressions més individualitzades. Aquest reconeixement i manifestació de la individualitat en la configuració i cohesió de la comunitat esdevé la clau de volta també en la redefinició de l'autoritat en termes simbòlics i en una expressió de la vinculació comunitària en termes discursius més que normatius.

No obstant això, tal i com s'evidenciava en el cas de les relacions extracomunitàries, aquesta reconfiguració de les relacions intracomunitàries no és exempta de tensions. La velocitat dels canvis no ha deixat de causar certa incertesa entre algunes de les monges grans socialitzades en una articulació de la vida monàstica radicalment oposada, com una de les informants narrava: “dificultats jo crec que no però jo penso que hi ha persones grans que potser hi pateixen, perquè dius, fins a quin punt ens estem desviant, o fins a quin punt seguim una vida monàstica”. Així, si bé un gir homogeneïtzador és expressat com inviable per les diferents informants, totes posen sobre la taula les dificultats d'aquest adaptar-se i atendre a les necessitats per fer créixer individualment a cada persona i de retruc la comunitat. En aquest sentit, una de les informants comentava que no sap què ha passat però des de la seva perspectiva no ha acabat de funcionar aquesta teoria a la pràctica, mentre unes altres relataven la seva percepció de com els perills de l'individualisme de la societat han penetrat en el monestir tot plantejant que si tothom fa el que necessita, “què passa amb la comunitat?, on queda la comunitat?”.

Com en el cas de les relacions extracomunitàries, aquestes vivències relatades evidencien les tensions que gesten un “paradigma normatiu limitador” (González i Balletbó, 2010), des del qual regular aquests nous equilibris entre l'individu i la comunitat. També, com una altra de les informants relatava a partir de l'exemple de l'assignació de feines i tasques, respecte la nova dimensió simbòlica de l'autoritat abacial:

“Sempre hi ha una bona ànima que acaba dient que sí però és un problema. Perquè nosaltres obeïm el Crist això ho tenim molt clar totes, però ho mirem d'entrada des de la nostra pròpia perspectiva també està molt bé com a persones adultes. I jo com a persona et dic no, perquè no ho veig, i

això està molt bé però quan és una cosa que s'estén llavors, clar, en certa manera, pot donar un problema d'inoperativitat.”

Tot i aquesta creixent accentuació de la individualitat que s'associa amb l'entrada d'una nova generació de monges en el transcurs del segon període abacial socialitzades amb un nou *ethos* que contrasta amb les grans molt acostumades a la “servicialitat, molt entregades a nivell comunitari” –com destacava una de les informants–, en l'expressió d'aquest reguitzell de preocupacions, per a totes elles, la comunitat continua essent narrativament posada al centre, com una altra entrevistada destacava:

“Totes sentim aquest fil comunitari de debò encara que s'hagi desplaçat l'accent, jo penso que totes pensem que estem fent [alguna cosa] per la comunitat i quan a algú se li acut fer qualsevol activitat pensa que és un bé per la comunitat, vull dir això sí que hi és. El que passa és que la primera cosa que penses és la comunitat abans que tu això no passa, no sé si abans passava tampoc.”

La comunitat, com comentava una d'elles, “és una necessitat per portar a terme aquesta vocació”; és a dir, la col·lectivitat i el context del monestir continuen essent espais centrals de validació intersubjectiva de les experiències individuals (Hervieu-Léger, 2001; McGuire, 2008b; Meintel, 2014). La transformació essencial és que en aquesta constant, la comunitat ha deixat d'ésser quelcom automàtic i donat per descomptat sota la tradicional autoritat disciplinar de l'abadessa. El reconeixement de la pluralitat interna també ha comportat una major responsabilitat de cada monja en la configuració i cohesió del grup. Una nova lògica que s'ha anomenat discursiva, seguint la contribució de Delanty (2003), ha modificat radicalment la tradicional articulació normativa de la comunitat com evidenciava l'observació d'una de les entrevistades respecte algunes de les monges de generacions més grans: “tota aquesta gent tu els hi dius ‘tu què vols fer?’ i es posen nervioses, ‘com què vull fer? Què toca fer!’ no em preguntis què vull fer, fa molts anys que m'ho he negat això ara no m'ho preguntis si us plau, no vull tocar aquest tema”.

Aquesta reconfiguració de les relacions intracomunitàries no és, doncs, exempta de l'emergència de noves formes de coerció més latents i aparentment menys visibles de les tradicionals formes disciplinàries com també s'evidenciava en el capítol del noviciat. La cohesió del grup ha deixat de ser quelcom automàtic delegat a l'abadessa per passar a ser un procés on cada monja n'és partícip fet que demana també una major exigència individual. Si bé no hi ha el compliment coercitiu d'unes normes

prescrites per a tothom, l'obediència redefinida en termes de llibertat i autonomia individual també té un preu vers l'imperatiu de decidir i seguir tot el reguitzell de processos comunicatius col·lectius que teixien el consens en reunions i treballs comunitaris (Delanty, 2003: 190). Per tant, un nou model de comunitat fonamentat en les expressions individuals de cada monja i, per consegüent, en un compromís més personalitzat que implica una major consciència de fragilitat de la comunitat ja que la cohesió ja no es pot donar per descomptat:

“[...] ara cadascú té el seu patró no estem tallades pel mateix patró cadascú té el seu i també has de respectar que cadascú pensa com és, i com ha estat format i com ha estat pujat que abans era impensable que segons quines persones al monestir, una persona que ve d'una vida molt diferent, dius aquesta persona difícilment s'adaptarà, però es clar és un adaptar-se més”

I aquest pes de la dimensió comunicativa en la concepció i articulació de la comunitat permet concloure posant sobre la taula una darrera qüestió que emergeix del treball de camp: el silenci que estructura la vida monàstica. Si tot es parla, què passa amb el silenci?. En aquest sentit, diverses informants han assenyalat les tensions referents a aquest aspecte. Una d'elles comentava els reptes i límits que tenen sobre la taula quan la comunicació esdevé el centre de la vida comunitària: “què és silenci? No parlar? Però si et poses a l'ordinador és el mateix, estàs parlant igual. Com s'entén? Vull dir que aquí necessitaríem, s'ha de fer tota una reflexió que no està feta [...], la societat ens empeny tant que hi ha coses que no les tenim elaborades”, com també comentava l'abadessa:

“per a una persona dedicada a la pregària, per a un monjo o una monja, sembla que hauria de ser fàcil parlar del silenci, ja que, en la nostra manera de viure, el silenci és realment molt important. Parlar-ne, potser sí que resulta relativament fàcil, és a la pràctica que no ho és tant. Avui donem molta importància a la comunicació, a les relacions personals, i costa trobar l'equilibri entre aquest silenci que tant necessitem i la paraula que ens ajuda a créixer en el coneixement dels uns pels altres. I tampoc no ens és fàcil perquè, vulguem o no, ens influeixen el ritme sorollós i el desordre que viu la nostra societat, fora del cercle de les nostres comunitats; ritme i desordre que ens priven d'escoltar, de centrar-nos, de fer silenci”.

Aquestes transformacions i tensions resseguides vers les relacions intracomunitàries també tenen implicacions directes per a la dimensió contemplativa i la dimensió del treball que configura la quotidianitat del monestir. En el següent capítol s'exploren les transformacions de la fórmula típicament benedictina de *l'ora et labora*.

## **8. La realitat quotidiana del monestir**

### **Reconfiguracions de l'estructuració del temps, la religiositat i les formes de treball**

#### **8.1 Introducció**

Aquest capítol s'aproxima a la coneguda fórmula benedictina de *l'ora et labora* i examina les resignificacions i les reorganitzacions de l'activitat que configura l'ordre de la realitat de la vida quotidiana del monestir. Particularment, s'analitzen els canvis en la concepció i concreció de l'horari que estructura el temps, la religiositat així com el tipus i les formes de treball. Sobre la base que ofereix la perspectiva de Berger i Luckmann (1966), es fan intel·ligibles els canvis en les maneres de viure i sobreviure en un monestir femení tenint en compte d'una manera especial la nova consideració institucional de l'individu ja evidenciada en els capítols precedents.

El capítol s'estructura en quatre parts. El primer apartat introdueix l'estructuració del temps en la vida quotidiana del monestir i es presenta una consideració sociològica d'aquest ordre. El segon posa l'atenció a la religiositat i al treball que caracteritza la comunitat en el transcurs de la seva fundació i consolidació. El tercer apartat analitza el punt d'inflexió que va representar el Concili Vaticà II i les implicacions per a la dimensió contemplativa i la dimensió activa de la vida al monestir. Finalment, el quart apartat aborda les transformacions que han tingut lloc d'ençà del segon període abacial en la concreció, l'organització i la percepció subjectiva d'aquest ordre que estructura l'activitat del monestir. El capítol conclou traçant les tensions evidenciades d'aquests canvis en la vida quotidiana monàstica.

## 8.2 La realitat quotidiana monàstica

*“L’ociositat és enemiga de l’ànima, i per això els germans s’han d’ocupar a unes hores determinades en el treball manual i a uns altres també ben determinades en la lectura divina. [...] Si les condicions del lloc o la pobresa exigien que ells mateixos es fessin les collites, que no s’entristeixin, perquè és aleshores que són monjos de debò, quan viuen del treball de les seves mans, com els nostres Pares i els apòstols. Que totes les coses, però, es facin amb moderació pensant en els més febles.” (La Regla de Sant Benet, capítol XLVIII)*

Cada dia, sense excepció, toquen les campanes del monestir que marquen els *tempus* de la jornada benedictina seguint la litúrgia de les hores. El temps monàstic, com analitza Joan Estruch (1995), és regulat i rítmic: cada activitat té el seu temps i té el seu lloc. Com detalla la Regla de Sant Benet, hi ha unes hores dedicades a la pregària i a la lectura espiritual, unes hores al treball i a l’estudi i unes altres als àpats, al descans i al lleure. Fins i tot, s’estableixen els moments que toca conversar i els que toca guardar silenci. La monja benedictina, per consegüent, no només viu en un espai singular com és un monestir en comunitat sinó que també segueix un horari particular com recull la coneguda fórmula benedictina que equilibra una vida de pregària i treball, una vida amb una dimensió activa i contemplativa: *l’ora et labora*.

*L’ora et labora*, doncs, esdevé un fonament de l’ordre institucional monàstic i de la vida quotidiana en el monestir. L’ofici diví és l’ànima de la vida monàstica segons el benedictí Edward Cuthbert Butler (1924: 32). Les monges es lleven a trenc d’alba per celebrar la primera pregària: Matines. Aquesta va seguida de cinc pregàries més en el transcurs del dia (Laudes, Sexta, Tèrcia, Vespres i Completes) que, juntament amb l’Eucaristia i la *Lectio Divina*, estructuren l’horari benedictí i la realitat quotidiana monàstica. Si bé la pregària i la lectura espiritual són centrals, el treball i l’estudi ocupen l’altra part de la jornada. Sant Benet cerca una vida de mesures i el servei a Déu també inclou les feines pel manteniment del monestir i de la comunitat. Més enllà de l’espai de l’Església, Déu també es troba a les petites coses quotidianes segons expliquen les monges: des de desparar la taula fins a les feines remunerades. El treball complementa més que s’oposa a la dimensió contemplativa i idealment garanteix l’autosuficiència de la comunitat respecte al món secular. El treball, però, més que un fi en si mateix esdevé concebut com un mitjà per a l’entrenament ascètic, per a l’autodisciplina i per a l’equilibri de la vida de la monja, tal i com recull la cita de la Regla que obre aquest apartat. De fet, l’èmfasi en el treball manual i físic que també

recull la cita era idealment concebut per compensar l'activitat eminentment contemplativa, és a dir, equilibrar les tasques de l'ànima com la pregària, les del cap com l'estudi amb les del cos a través del treball (Jonveaux, 2011b). A part de la figura de l'abadessa o l'abat, Sant Benet contempla una figura responsable de tots aquests afers, la majordoma, una monja que s'encarrega de la gestió econòmica i el sosteniment material de la comunitat seguint la Regla benedictina.

La disciplina horària que representa l'*ora et labora*, per tant, ordena objectivament la vida quotidiana del monestir i subjectivament l'experiència de la monja (Berger, 1967). D'acord amb la perspectiva sociològica de Berger i Luckmann (1966), es considera que la realitat de la vida quotidiana monàstica és ordenada des d'un punt de vista organitzatiu i fenomenològic. D'una banda, organitzativament, unes pautes com la mateixa litúrgia de les hores que estructuraven la vida de cada dia. I la historicitat que representa la Regla de Sant Benet i el mateix llenguatge que avui preval, objectiven aquest ordre més enllà de cada generació dotant-lo d'una transcendència. La rutina monàstica es manté des de fa segles i a monestirs d'arreu. D'una altra banda, fenomenològicament, la vida quotidiana entorn a l'*ora et labora* és apreheua i viscuda per les mateixes monges com a ordenada a través d'unes pràctiques i d'un vocabulari específic que donen sentit a aquesta organització institucional singular. Així mateix, aquesta rutina dia a rere dia escenificada valida la vivència individual i col·lectiva en el monestir. En aquest sentit, doncs, és nogensmenys significatiu que la interiorització d'aquesta rutina temporal esdevingui un dels aspectes centrals del noviciat per garantir la pervivència de la institució.

L'ordre institucional monàstic, com l'ordre de qualsevol institució social, és producte de l'activitat humana i, per tant, subjecte a canvis. La concreció d'aquest horari que ordena i singularitza la vida quotidiana en els monestirs benedictins des de fa segles està, doncs, lligada al context social on s'arrela el monestir. Aquesta variabilitat històrica és la que s'intentarà explorar a continuació examinant els canvis en l'organització i la percepció de l'ordre quotidià del monestir d'ençà de la seva fundació fins a dia d'avui.

### 8.3 La fundació i la consolidació de la comunitat

*“Vam tenir una priora una temporada que era una santa dona però era un xic austera, molt austera, i me’n recordo un dia per Divendres Sant ens va fer dinar agenollades i no sé què vam menjar però poca cosa, molt poca cosa, [...] i me’n recordo que un dia va venir el pare vicari, aquell dia després dels dejunis més austers, i va venir i va dir “a, no: això no és benedictí. Els benedictins no són així, l’austeritat ha d’anar per dintre i res de fora.” S’ha de fer penitència i això, però sobretot la penitència interior de no parlar tant, de no riure tant, [...] per la Quaresma, que és una cosa seriosa, i que Sant Benet diu que els monjos l’hauríem de tenir sempre aquesta vida austera, però com que no tots ho poden suportar Sant Benet és molt comprensiu i diu: com que no tots ho poden suportar doncs almenys aquests dies de Quaresma una mica més d’austeritat, i que s’abstinguin del menjar, de dormir, de bromejar això ho diu Sant Benet. Això sí. Però aquestes penitències austeres... Com una amiga em va dir una vegada que a les benedictines allà on estava ella el Divendres Sant els hi posaven cendra en el menjar, un horror.”*

La influència que tradicionalment bisbes i religiosos havien tingut sobre les comunitats femenines havia marcat el tarannà moltes vegades allunyat d’allò que les entrevistades anomenen “l’esperit benedictí” (Gómez, 2011), com il·lustra la cita d’una d’elles que obre aquest apartat. A l’hora de caracteritzar com es concreta la vida quotidiana al monestir en el procés de fundació de la comunitat, cal tenir en compte no només el context social de postguerra i religió de monopoli catòlic que s’ha anat assenyalant sinó també l’episodi històric en el marc pròpiament eclesial de la Visita Apostòlica. Les primeres constitucions de l’any 1954 detallen en un dels seus capítols l’horari de la jornada monàstica, essent mostra de la centralitat que pren una regulació formal del temps i de l’activitat diària. En un dels primers punts explíciten les tres grans activitats que organitzen la jornada en el monestir: “En la distribución del horario del día monástico, se tendrá que dar cuenta el tiempo suficiente a los tres grandes elementos del monaquismo benedictino, a saber, el Oficio divino, la lectura espiritual y el trabajo” (AMSBM, constitucions 1954). Les constitucions determinaven que l’horari havia de ser aprovat per l’abat de Montserrat i no podia ser alterat per l’abadessa, excepte en casos excepcionals i per un temps breu, il·lustrant la vinculació amb la comunitat masculina tot i la teòrica independència de la comunitat (AMSBM, constitucions 1954).

En aquest primer període, l’horari esdevé molt normativitzat. Un reguitzell de normes estructuraven la rutina diària. D’acord amb les informants que entraren i visqueren els anys de fundació del monestir i del primer període abacial, l’horari que ordenava la



realitat quotidiana del monestir prenia el sentit d'una disciplina. Tal i com exemplifica la puntualitat, recollida per la Regla (capítol XLIII) i legitimada espiritualment com una de les obligacions i virtuts de la conducta ascètica monàstica. La puntualitat era concebuda de compliment estricte per totes les monges així com un dels mecanismes de control. "L'ideal de perfecció" que caracteritzava la superioritat de la vida religiosa també demanava el compliment dòcil de les normes que configuraven i ordenaven les hores de pregària, de treball i de lleure de manera col·lectiva dins dels murs del monestir. En aquest sentit, la vida quotidiana en el monestir es regia per un ordre que es presentava i esdevenia viscut com a "mistificat", és a dir, amb un caràcter suprahumà (Berger, 1967). Qualsevol transgressió de la norma horària –per exemple, respecte la puntualitat– era concebuda i viscuda com a "pecat", segons els relats de les informants.

### **8.3.1 L'orar: el virtuosisme i la cristal·lització d'una religiositat tradicional**

Seguint un horari molt normativitzat, les primeres constitucions del monestir especifiquen la distribució temporal de la pregària i les característiques essencials de la litúrgia. Explíciten que l'ofici diví serà celebrat en el cor, part cantat i part semitonat, segons els dies i solemnitats i que diàriament hi haurà la missa conventual, utilitzant únicament el cant gregorià. Així mateix, a part del rés comú, les constitucions precisen també mitja hora al matí i mitja hora a la tarda d'oració privada i més de tres quarts hora diaris de lectura espiritual, exceptuant el temps de Quaresma que almenys aquesta lectura ha de tenir una durada d'una hora (AMSBM, constitucions 1954).

Segons el relat d'una de les entrevistades, les monges no podien mirar el cor ni a la gent quan estaven a l'església. Amb la toca i la cogulla, com recordava i descrivia una de les monges grans, la pregària comuna tenia lloc darrera les reixes: "la missa l'oíem darrera les reixes, [...] allà baix. L'església era llarga i estreta i [nosaltres] darrera les reixes; però, mira, t'hi feies la teva devoció, i també t'hi adaptaves". Tal i com s'ha subratllat en els capítols anteriors, entrar al monestir representava l'entrada en un món sagrat concebut com allunyat i per sobre del món. I aquesta distància també prenia forma amb el virtuosisme que exigia la pràctica religiosa. D'acord amb l'experiència narrada de totes les entrevistades, a part de les reixes, dues característiques marcaven la litúrgia. D'una banda, la complexitat i la durada del rés comú que algunes descrivien en termes de molt carregat fent una comparació amb la

simplicitat del rés d'avui. En aquest sentit, una de les entrevistades relatava: “fèiem unes matines que resàvem tres nocturns de sis salms, interminable, resàvem moltíssim.” D'una altra banda, el llatí com a llengua oficial de la litúrgia que escenificava de manera especial aquest virtuosisme. Les monges que van entrar com a coristes destaquen la dificultat d'aprendre i de comprendre bé el llatí, com una narrava:

“[...] tot ho fèiem en llatí i t'acostumaves. T'acostumaves a resar quasi sense entendre el que resaves, perquè per molt que t'esforcessis, i ens feien classes de llatí i tot el que vulguis, però eren molts textos, molta Bíblia, i tot allò, i encara eren els Pares de l'Església, també en llatí; costava moltíssim d'entendre tot”.

Més enllà del rés comú, altres pràctiques religioses impregnaven el dia a dia del monestir amb un estil piadós i devocional il·lustrant l'escenari eclesial preconiliar i les maneres de concebre la vida religiosa femenina. Una de les entrevistades subratllava la presència del rés del rosari: “resàvem el rosari cada dia totes, però juntes, em sembla que era mentre treballàvem perquè no el resàvem a l'Església, em sembla que era mentre treballàvem, llavors cosíem, no fèiem ceràmica, resàvem el rosari juntes”. Una altra narrava també que en el refector, tots els textos que es llegien durant els àpats eren de caire religiós escenificant a través de la complexitat el caràcter suprahumà de la vida religiosa: “els triaven tots de missa [els textos], tot de missa que dic jo, comentaris d'Evangelí, llibres de teologia que són espessos, senties però no ho escoltaves [...]”. Aquest darrer comentari il·lustra el caràcter omnipresent del llenguatge i dels continguts religiosos que impregnava la quotidianitat monàstica. La situació de l'Església Catòlica fora del monestir atorgava plausibilitat i reconeixement social a aquesta densitat de la vida religiosa. Una densitat que, d'altra banda, també contribuïa a construir i conservar simbòlicament el caràcter “total” que configurava la institució monàstica (Goffman, 1961).

Eclesialment i socialment, doncs, s'observa com el paper de les monges era definit en termes de resar pel món. En una situació on l'Església catòlica gaudia d'un status de monopoli i les definicions religioses de la realitat gaudien d'una objectivitat social, les monges eren administradores de béns de salvació, emprant termes weberians. Així, la funció de les monges encaixava socialment en un context on la pertinença religiosa era obligatòria i la religiositat prenia forma de manera general en termes d'ortodòxia i d'ortopraxi, de submissió als dictàmens de la institució que tenia el poder en l'articulació de les creences i pràctiques legítimes (Estruch, 2015). L'àmbit monàstic

precisament per la seva especificitat condensa i exemplifica de manera prominent l'articulació i els trets d'aquesta religiositat tradicional.

### **8.3.2 El treballar: el treball manual i l'especificitat femenina**

Les monges que van entrar els anys de la fundació de la comunitat relaten l'austeritat severa de la vida en el monestir en un context de postguerra, com per exemple el fred i l'escassetat en el menjar. Les constitucions de l'any 1954 assenyalen que una vegada acabats l'ofici diví, l'oració privada i la lectura espiritual, les hores sobrants havien de ser dedicades al treball, tot especificant unes sis hores per a aquest tipus de feines (AMSBM). El tipus i l'organització del treball en el context monàstic reflecteix la divisió del treball fora dels murs. Les monges, com les dones seculares encarnen la figura típica de la dona tradicional (Comas d'Argemir et al., 1990), exercint feines manuals lligades a la domesticitat. I, tot i la formació que rebien, les tasques intel·lectuals eren limitades a l'àmbit monàstic masculí.

El treball es realitzava tot dins del clos i es treballava matí i tarda combinant la feina al matí amb l'estudi a la tarda. La comunitat, però, subsistia bàsicament dels dots, dels donatius –els més significatius de familiars, amics i benefactors (Gómez, 2011: 225); també del treball manual. Les ocupacions dels primers anys de fundació de la comunitat eren les feines de l'hort: les gallines, la mel o fins i tot una vaca amb el doble objectiu d'abastir i rendibilitzar els recursos de la comunitat (Gómez, 2011: 221,224). Així mateix, els treballs de costura, d'acord amb les entrevistades. Malgrat totes les monges treballaven, el tipus de feines també estava marcat segons les categories de monges. D'una banda, les germanes realitzaven totes les feines domèstiques pel manteniment de la comunitat, com relatava una de les informants a tall d'exemple: “anava a la cuina, feia neteges, anava a les abelles a treure mel, a preparar-les i també molts anys vaig estar a la cuina d'encarregada fent els dinars i això; suplia allà on convenia, un dia vaig collir tomàquets, tot això ho havia fet”. D'una altra banda, les feines de costura també les realitzaven les coristes. Com en el cas de les dones seculares, el treball remunerat a domicili, com la costura, era la mena més corrent d'ocupació femenina també dins del clos monàstic (Comas d'Argemir et al., 1990: 65). Algunes entrevistades que van entrar al monestir com a coristes explicaven com en el noviciat van començar a fer feines de brodar ornaments religiosos seguint la tendència d'altres comunitats femenines: “primer ens van fer fer uns mocadors que eren per als monjos de Montserrat [...]. I després fèiem casulles brodant, això també ho fèiem, totes

amb or, ho fèiem amb aquells fils d'or." Més tard, van treballar en el tèxtil: "[...] una empresa no sé si de Terrassa o Sabadell, ara no me'n recordo; repassàvem les peces d'una fàbrica, unes peces de roba, 'trajos' de senyor, eren peces i les havíem de repassar perquè sortien del teler amb algun desperfecte i nosaltres les havíem de deixar perfectes"<sup>62</sup>. Un cop fundat el nou monestir, les feines de costura es mantingueren com una de les principals ocupacions com ho evidencia el fet que una de les sales més grans i lluminoses del nou edifici es destinés a aquest fi.

L'organització del treball productiu del monestir, limitat a tasques manuals, per tant, il·lustra els paral·lelismes entre la vida religiosa i la vida secular femenina entre les dones de classes populars (Comas d'Argemir et al., 1990). Com narrava una de les informants: "acabada la guerra no podíem estudiar, primer que ens deien que estudiar era per a persones molt molt riques i rumiar i pensar que no eren coses per a tu [...] i anava a cosir [...]". I és que tot i l'estudi ser considerat important per la comunitat en termes de formació religiosa, com han subratllat diverses entrevistades, a diferència dels monjos, el treball intel·lectual no era contemplat com una feina en si mateixa per a les monges. Com s'observa en els diferents relats de les informants de generacions més grans, el treball intel·lectual era una ocupació percebuda de manera normalitzada com exclusivament masculina tal i com passava més enllà dels murs monàstics. Per a les monges l'estudi tenia lloc dins del monestir però molt supeditat a les condicions de subsistència material que es trobava la comunitat:

"jo me'n recordo que treballàvem matí i tarda. A les tardes estudiàvem, perquè estudiàvem llatí, estudiàvem teologia i tot això; però sense fer res de cursos a fora, les monges mateix feien de professores. El nivell era un nivell molt baix. Però sobretot havíem de treballar perquè els anys cinquanta doncs encara no havia passat la societat dels vuitanta i tot això. Doncs, treballàvem i mentre treballaves podies [aturar-te] però fins i tot la formació era molt diferent d'ara".

Malgrat això, totes les entrevistades destaquen la formació rebuda dels monjos durant els anys de la Visita Apostòlica, com una d'elles subratllava: "venien molt [...] a donar-nos doctrina, i doctrina molt bona sí, un d'aquests tres [monjos durant la Visita] ens va fer una mena de catecisme superior, preciós, que encara en vivim". La formació, més que concebuda com a ocupació, prenia un sentit de consolidació de la comunitat en termes d'un retorn a les arrels benedictines després d'anys d'influència de bisbes i capellans, com una altra entrevistada relatava: "[...] van procurar això, que ens

---

<sup>62</sup>Aquest contracte amb una família tèxtil s'establí a l'any 1951 fins la unió amb la comunitat de Santa Clara de Barcelona l'any 1952 (Gómez, 2011: 224-225).

centréssim en la paraula de Déu, en l'Evangeli i en l'ofici diví, és de les grans reformes de la Visita Apostòlica, que realment la centralitat de la paraula tornés a ser important per a la vida benedictina, com havia estat antigament i com marca la Regla." La proximitat a la comunitat montserratina continuà tenint influència després de la Visita Apostòlica, com diverses entrevistades han narrat i destacat la formació que rebien dels monjos. No obstant això, la tasca de les monges, definida i concebuda per les mateixes monges en termes de pregar pel món, duia a situar institucionalment en el si de la comunitat l'estudi com a quelcom important si bé secundari, com il·lustra el relat d'una informant: "un dia algú va dir 'a les monges se'ls hi dóna la informació però no se'ls hi dóna la informació a l'abast' i jo vaig dir té tota la raó, no els enteníem [als monjos]. No enteníem el que ens deien, perquè era molt, no teníem la base per entendre allò". Novament, la distància vers la societat es presenta discontinua ja que la concepció del treball donada per descomptat per les mateixes monges trobava l'estructura de plausibilitat, com s'ha assenyalat, en els rols tradicionals femenins basats en la domesticitat i la subordinació masculina.

Finalment, un darrer aspecte significatiu en l'estructuració de l'organització del temps i de l'activitat en la vida quotidiana del monestir és la normativització del lleure. Les constitucions de l'any 1954 estipulen dos moments de recreació: un després de dinar i l'altre després de sopar (AMSBM, constitucions 1954), tot i que una de les informants relatava que els primers anys, durant les recreacions, també es treballava. Aquests moments de lleure eren també els espais regulats per parlar, com explíciten també les constitucions en aquests termes: "Excepto en las horas de recreación, las monjas guardaran con fidelidad el silencio prescrito por la Santa Regla [...]".(AMSBM, constitucions 1954). Els diumenges també estaven col·lectivament organitzats d'acord amb una concepció disciplinar i igualitària de la comunitat, com il·lustra el record relatat d'una entrevistada: "els diumenges totes anàvem molt cronometrades, no podíem fer el que volguéssim".

## 8.4 Un punt d'inflexió: El Concili Vaticà II

*“Quan va venir el Concili, va ser una veritable revolució. [...] perquè era una obertura. I nosaltres, a diferència de les que havien passat la guerra, que havien entrat abans de la guerra –que era bona part de la comunitat– nosaltres ja érem un altre món, després de la guerra. Llavors se’t obrien tots els ulls, totes les portes, i deies “home, això és més humà.”*”

Tal i com s’ha anat posant l’accent en els capítols precedents, i com també il·lustra aquesta cita inicial, un dels canvis essencials que va comportar el Concili Vaticà II és la humanització de la vida religiosa en un doble sentit: d’una banda, en el sentit de desvetllar l’ordre institucional com a producte humà; i, d’una altra, en el sentit que la nova connotació positiva del *saeculum* contextualitzava la vida religiosa en aquest món. Per tant, les legitimacions que sustentaven certs aspectes de la manera d’articular la realitat de la vida quotidiana del monestir en revelaven el seu caràcter històricament relatiu. Les noves constitucions aprovades a la dècada dels anys vuitanta, fruit dels treballs postconciliars, recullen els canvis principals fruit del Concili Vaticà II.

Respecte l’horari, si bé es manté l’ordenació temporal quotidiana explicitant la preeminència de l’ofici diví i la rellevància de la lectio divina així com l’organització i l’efectivitat del treball (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984), les noves constitucions recullen també alguns dels comentaris expressats anònimament per les monges en els treballs postconciliars. Aquests comentaris subratllen la necessitat de “modificar els horaris d’acord amb els temps actuals” o “acomodar l’horari a la gent de fora” (AMSBM, 1967-1968). En aquest sentit, les especificacions de l’horari a les noves constitucions situen la vida religiosa en el món emfatitzant una atenció a les necessitats de les monges i al context del monestir: “que siguin ateses les necessitats espirituals, físiques i psíquiques de les monges” i “que [l’horari] sigui acomodat al ritme normal de la societat que envolta l’indret on radica el Monestir”. Així mateix, l’horari passa a ser gestionat per la comunitat i la pròpia abadessa, sense la tutela abacial masculina que marcava el monestir als inicis de la seva fundació.

### 8.4.1 L’orar: canvis en la litúrgia

Un dels canvis que totes les informants destaquen és respecte la litúrgia. D’una manera o altra expliquen com una manera de celebrar l’ofici diví molt arrelada, que per la seva

complexitat també representava un signe de distinció i identitat de la vida religiosa, era radicalment canviada: la litúrgia es simplificava i s'adoptava la llengua vernacla per al rés comú al mateix temps que s'abolien les categories de monges i s'equiparaven les seves obligacions a l'ofici diví. En aquest sentit, quant a l'adopció de la llengua vernacla, una de les entrevistades comentava:

“[...] nosaltres ja l'enteníem el llatí, l'estudiàvem però es clar llavors amb la nostra pròpia llengua és més maco i això també se'ns va posar bé; a alguna gent li va saber greu perquè el llatí, es clar, és la llengua oficial de la pregària litúrgica diríem i deixar el llatí també, sabia greu deixar-ho; però, quan veies que la gent anava a missa i ho entenia tot, cosa que abans no passava, també ens va agradar”.

Les noves constitucions de l'any 1984 explíciten que la comunitat podrà fer ús de la llengua vernacla per tota la celebració litúrgica per tal de procurar “que el pensament estigui d'acord amb la veu” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). En la línia d'aquests canvis fruit del Concili Vaticà II en el si de l'Església catòlica, una altra entrevistada explicava la simplificació del rés comú: “[...] un monjo, me'n recordo que van començar a renovar la litúrgia i, escolta, el que vol fer-ho és més curt, a mi ja m'està bé de fer-ho llarg, ja m'havia adaptat. I m'agradava. I ara, escolta, a tot t'adaptes. I ara m'encanta com la tenim ara!” En aquest mateix sentit, una altra informant subratllava el trasbals dels canvis per a algunes monges:

“Sé que va haver-hi gent que ho va patir molt perquè per exemple resaven molt, molt llarg i llavors els hi semblava que si ho fèiem més breu perdríem l'essència de la pregària i nosaltres ho vèiem com un poder pregar més bé, no tant de resar així de màquina, com de poder aprofundir els textos i llavors va venir tot un aprofundiment, un canvi de concepte de la Bíblia, tot. Va ser tot una cosa preciosa”.

Aquest canvi de l'ofici diví, com explicava una altra de les entrevistades, va anar més enllà fent una litúrgia pròpia durant un temps, *ad experimentum*, substituint el cant gregorià per espirituals negres: “treure el gregorià, ens va costar una mica deixar-lo, l'havíem estimat molt [...] sé que a algunes [...] els va costar molt, perquè va ser tota la vida ara nosaltres encara érem joves i vam pensar ‘mira que bé, ara cantarem això: espirituals negres.” En aquest moment, també es van retirar altres pràctiques religioses com es remarcava en els treballs conciliars: “cal donar la importància màxima a l'ofici diví, de manera que sigui comprès i viscut a fons, sense necessitat d'altres pregàries i devocions, que no són més que una imitació o repetició de la mateixa litúrgia, com si aquesta no satisfés prou l'esperit” (AMSBM, 1967-1968).

D'aquesta manera, es va treure el rosari de les hores de treball, com una informant explicava: “treure'l [el rosari], ja m'hi havia acostumat i ja hi havia fet la meva devoció, i treure algunes coses vaig dir, escolta.” Tot i el trasbals d'aquesta desinstitucionalització de la pràctica del rosari per part d'algunes monges, no deixa de ser significatiu d'un nou context social i religiós emergent fora dels murs que una de les poques novícies que entraren els anys postconciliars expressava que ella quan va entrar no sabia resar el rosari.

Paral·lelament, la *lectio divina* pren una especial rellevància a les noves constitucions com recull un dels punts específics de la pregària: “Seguint la indicació de la Regla i la més autèntica tradició monàstica, les monges donaran una importància especial a la *lectio divina*: la lectura lenta, meditada, “rumiada” de la Sagrada Escripura, que constitueix per a elles una de les fonts principals d'on extreuen el coneixement de Déu”, tot afegint un cert marge individual especificant que “a més de la Sagrada Escripura, la *lectio divina* podrà ésser feta mitjançant els escrits d'autors antics i moderns que l'expliquen o que il·lustren el pla de salvació” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). Aquesta aproximació als canvis específics en el monestir fa evident, doncs, les transformacions que viu el catolicisme arrel del Concili Vaticà II.

#### **8.4.2 El treballar: una reestructuració del treball artesanal**

El treball també va prendre una nova volada amb la caiguda de la demanda de les feines de costura en el si de l'Església arran del Concili Vaticà II i les reformes que va comportar la simplificació del rés. Els brodats i els grans ornaments perden volada i posen en entredit la que havia estat una dels fonts de subsistència centrals del monestir. En els treballs interns postconciliars s'expressa la reestructuració del treball relacionada amb aquest canvi extern però també intern amb la supressió de les categories de monges que marcaven la divisió del treball dins el monestir i el manteniment de la comunitat. Diverses monges apunten a una necessitat de reordenació del treball i una “major serietat”, “diligència” i “responsabilitat” fent del treball un mitjà d'autosuficiència que les faci menys dependents dels donatius i de les almoines tot adoptant sistemes més moderns i considerant-ne el rendiment i la productivitat. En aquesta línia, esdevé significatiu com hi ha monges que expressen donar un nou sentit al treball en el marc conciliar en termes d'un “sentit d'encarnació i projecció social, segons la teologia que ens ofereix l'Església dels nostres temps” (AMSBM, treballs de renovació 1967-1968). Les noves constitucions estableixen



formalment el treball com aspecte clau que configura “la família monàstica” (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984) i s’obre un nou espai productiu dins el monestir: el taller de ceràmica que, després d’uns anys d’impàs, es converteix en la font d’ingressos principal del monestir.

Més enllà de les formes i el sentit del treball, el Concili Vaticà II també va dur a repensar i reformar la formació posant sobre la taula els anhels expressats per algunes monges de la comunitat. Darrera les limitacions formatives pel fet de ser dones, una de les informants joves emfatitzava: “títols universitaris segurament que pràcticament ningú els tenia, però jo he trobat monges d’una vàlua intel·lectual molt alta, fins i tot, autodidactes amb un interès pel saber molt alt”. Aquest fet queda il·lustrat de manera reiterada en els treballs postconciliars que dibuixen el context del monestir i subratllen les limitacions i la necessitat d’intensificar la formació litúrgica, social i humana: “la pobresa actual i la comunitat nombrosa ens imposa no poder treure del treball el temps per a dedicar-lo als estudis i donar una formació adequada a cada persona”. En aquest sentit, altres respostes expressen l’opinió sobre el tipus i la qualitat de l’estudi: “formar una consciència recta i lliure”, “amb responsabilitat”, “sense por, com a majors d’edat” (AMSBM, treballs de renovació 1967-1968). I, una altra resposta anònima, anant més enllà, remarca explícitament la qüestió de gènere que traspua entre els murs del monestir:

“Per què en la promoció de la dona no es pot comptar també amb la promoció de la monja? Allò que té més necessitat d’aggiornamento en la vida monàstica és la formació, cal que humanament sigui més completa. Quantes vegades em pregunto per què en el moment en que vivim una monja no pot tenir una visió més clara de les greus necessitats del món, i seguir-ne l’evolució en la matèria que sigui? Com ens digueren en els exercicis, perquè tancar la televisió o la ràdio? Crec que la ignorància de qüestions socials i econòmiques i sobre la vida i el llenguatge del món, és incompatible amb una veritable obertura a l’Evangeli, i amb l’exigència del Manament Nou.” (AMSBM, treballs de renovació 1967-1968)

Les noves constitucions recullen un major èmfasi en la formació, tant respecte la litúrgia com la formació religiosa o cultural en un sentit més ampli (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). Com expliquen algunes informants, l’obertura del taller de ceràmica va comportar la formació d’un nombre petit de monges a Barcelona, i el regal d’un orgue a la comunitat en els anys setanta l’oportunitat per a una altra d’elles de sortir per rebre classes musicals. Així mateix, una entrevistada també relatava com un monjo va baixar durant un temps a fer classes més específiques i particulars a un

grup reduït de monges. Aquests aspectes eren expressats per les informants com tímides esclertes que escurçaven la distància vers l'exterior.

Finalment, s'ha observat com el Concili Vaticà II també va comportar algunes modificacions significatives respecte el lleure, tal i com subratllen algunes informants. D'una banda, si bé les noves constitucions continuen prescrivint el temps per a la recreació comunitària, que es manté a dos moments al dia, també recullen i contemplan un temps per a vacances, uns dies de descans, incloent la possibilitat que siguin realitzats dins o fora del monestir; tot especificant que: "si el descans es fa fora del Monestir, serà de manera col·lectiva i procurant atènyer-se a les notes característiques i essencials de la vida monàstica, particularment les normes de clausura" (AMSBM, Declaracions a la Regla, 1984). D'una altra banda, un darrer aspecte significatiu que destacava una de les informants, és que els diumenges van quedar menys regulats comunitàriament i es donava un cert espai individual, a poder fer el que una volgués en el marc d'uns límits establerts preconcitant, d'alguna manera, la tendència que marcarà les properes dècades en el monestir.

## 8.5 El canvi d'abadiat

*"[...] la llegim cada dia al menjador al migdia [la Regla de Sant Benet], un capítol, un fragment, i segons què riem i ens mirem volent dir això no ho complim gens ni mica però es clar, del segle VI al XXI hi va un tros. I Sant Benet si vingués avui no escriuria una Regla com la que va escriure; però la base de la Regla, que és l'Evangeli, que és exigència interior d'un mateix, això no falla i això val pel segle VI i pel segle XXII i pel segle XXX. Ara, certes coses, i que els monjos no beguin vi, doncs, nosaltres bevem vi cada dia una mica, les que no volen no, i que els monjos no surtin per res del monestir, i nosaltres sortim doncs sempre que cal, i sempre que la mare abadessa ho permet, i certes coses molt elàstiques, però allò que és doctrina fonda d'exigència interior de cada u, sobretot coses que atenyen a la caritat i al respecte als altres i a la comunió amb la comunitat, això no falla."*

Durant els anys del segon abadiat tenen lloc canvis significatius en les maneres d'articular i de viure l'*ora et labora* benedictí. Si bé es manté l'organització temporal de la realitat quotidiana de la comunitat, aquesta perd el seu caràcter "mitificat". Tal i com il·lustra la cita que obre aquesta secció, certes regulacions prenen elasticitat en un esforç acomodador a una nova realitat social si bé legitimat apel·lant a l'esperit conciliar. Es normalitza una concepció de la vida monàstica com a arrelada en el món i l'entrada d'un nou perfil de monges, tal i com ja s'ha assenyalat en els capítols

precedents, apropa aquest món dins dels murs. I, si bé l'equilibri de les hores de pregària, de treball i de lleure es manté, l'horari es desnormativitza i les excepcions es normalitzen alhora que es posa un major accent en la disciplina individual degut a l'autonomia personal reconeguda institucionalment. Per exemple, totes les monges es continuen alçant a la mateixa hora i l'assistència a l'ofici diví és obligatòria però, per qüestions formatives, familiars o de treball, és habitual veure a l'església l'absència ocasional de monges en alguna de les pregàries comunes.

S'observa, doncs, també en aquest aspecte una nova manera de concebre l'ordre institucional que posa l'accent en l'individu. Cada monja pren major responsabilitat en el control del compliment de la rutina benedictina. En el transcurs d'aquest segon període abacial, com en d'altres aspectes examinats en els capítols anteriors, s'evidencien transformacions en els modes de religiositat i les formes de treball que articulen aquest horari que ordena la vida quotidiana del monestir.

### **8.5.1 L'orar: un nou mode de religiositat**

Les hores dedicades a la dimensió contemplativa mantenen la seva importància, tal i com comentava una de les entrevistades respecte l'ofici diví: "el rés que fem en el cor, nosaltres el cuidem molt, i sempre hi estem una mica a sobre amb un aspecte o un altre". L'herència del Concili Vaticà II es manté també en la centralitat que pren la *lectio divina* si bé en aquest segon període abacial certs aspectes es revisen mostrant el dinamisme d'anada i de tornada vers aquelles pràctiques considerades tradició així com la reflexivitat de la institució (Giddens, 1991a), tal i com il·lustren alguns dels canvis recents que relatava una de les entrevistades:

"[...] aquests dies hem canviat els llocs dels cor. Els llocs del cor sempre són rigorosos per ordre d'entrada però com que hi ha les novícies que tenen veu i les monges que ja no en tenen, les novícies han passat més endavant de monges grans i hi ha monges que els hi costa i a mi no m'ha costat res perquè per a mi això és relatiu. Perquè hi ha principis que són com intocables per a la gent gran. Per exemple, [...] el pregó de la nit Pasqual el cantava un monja professa solemne, però hi havia un any que no teníem cap professa solemne que pogués cantar; [...] sempre tinc una sortida i dic 'i quin llibre de la Bíblia ho diu que per cantar s'hagi de ser professa solemne?', i quan dius una cosa així cau tot. I llavors per què ens movem? Reflexionem i fem el què s'ha de fer. I si em diuen una professa solemne el cantarà no el cantarà, doncs jo dic, un altre dia ho entendran d'una altra manera [...], és que a vegades fem problemes de coses que no són problemes."

Certs aspectes rituals, per consegüent, es desinstitucionalitzen i reinstitucionalitzen amb nous sentits posant de manifest la seva relativitat històrica i el seu caràcter construït. Aquesta relació reflexiva amb la tradició, alhora, també comporta que certes reconfiguracions passin per la recuperació d'elements que creen cohesió simbòlica de la comunitat així com en mantenen i en representen el seu caràcter distintiu, com la nova abadessa mostra amb alguns exemples:

“Per exemple, el dijous Sant teníem la tradició que la mare abadessa rentava els peus a dotze monges, i llavors ens va semblar que no calia, jo quan vaig començar d'abadessa vaig dir 'em penso que aquest signe l'hem de recuperar perquè és molt important'. I fa divuit anys que ho fem. Després el tema dels hàbits i de la cogulla [...] això ho vam treure però també ens faltava una mica aquest signe de dir, a veure, sí que hem de treure els hàbits i no cal anar així però potser hem de recuperar el signe de la pregària, no és perquè hàgim d'anar totes igual, sinó perquè fem una cosa que realment comunitàriament és important, que no ens distraïem que sí que és un signe, no? És un signe de, ara estem fent una cosa diferent. [...] també una cosa que vam treure del tot va ser abans de començar les pregàries ens reuníem totes amb processó per dir-ho d'alguna manera i en dèiem “la statio”, estàvem esperant que toqués l'últim toc de campana, algun senyal, i entrar totes juntes a l'església. Això també ho vam treure. Després, amb el temps, vam dir de recuperar-ho no sempre perquè queda una cosa excessivament solemne, però potser, en algun moment determinat, sí. I això en alguns moments ho fem.”

No obstant això, un canvi substancial és la centralitat de la formació teològica que transforma el paper de resar passivament pel món tradicionalment assignat a les monges. A diferència de les generacions més grans on aquesta formació era limitada per qüestions de gènere, la nova abadessa estableix la formació teològica reglada per a totes les novícies: “si els monjos estudiaven i eren fidels a l'espiritualitat benedictina, les monges en tant que benedictines no podien fer el mateix?”, es preguntaven algunes monges de la comunitat mentre d'altres amb certa suspicàcia veien aquest fet tradicionalment reservat als monjos. De manera nogensmenys significativa, en el transcurs d'aquest segon període abacial, hi ha hagut monges que han fet estades d'estudis teològics a centres de referència a Berlín, Berkeley o Roma, en el darrer cas essent una monja jove d'aquest monestir la primera benedictina d'Espanya que hi anava a estudiar.

La combinació de les facilitats d'una formació teològica de qualitat i els nous bagatges d'aquesta nova generació de monges han donat lloc a canvis en les formes d'expressió i, sobretot, de comunicació de la religiositat acomodant-se en un escenari social que

s'ha secularitzat i pluralitzat. Tal i com una de les informants relatava aquest canvi de la religiositat típica del model monolític i com aquest fet conduïa a replantejar i redefinir el rol social de les monges:

“[...] Simplement per poder-te escoltar, entendre, poder-te ficar dintre la pell d'una persona, què sent, perquè ho sent així, poder-la escoltar, a vegades és simplement escoltar o poder-li donar una mínima resposta necessites una cosa una mica més sòlida. No li pots dir, 'miri, vostè vingui amb nosaltres a l'església que pregarem i ja s'haurà arreglat tot, no pots anar així. [...] tot i que la formació no supleix una vida de pregària, pots tenir una formació intel·lectual i ser una persona freda, una persona que no aculli, una persona que no escolti, una persona que no tingui cap experiència de Déu. Una cosa no comporta l'altre però si tens les dues coses jo diria que és molt millor.”

A les narratives de les monges s'evidencia una “subjectivització” de la religiositat que advoca el caràcter reflexiu i experiencial més que doctrinal seguint la tendència assenyalada per Peter L. Berger (1967, 1979) i per la literatura sobre les transformacions del catolicisme contemporani (Mardones, 2006). Les qüestions religioses adquireixen una dimensió existencial i se situen en la consciència individual més que en termes d'una facticitat objectiva. La consideració de la *fuga mundi*, en termes d'aprofundiment més que d'una separació física, n'és un dels exemples. Aquest fet té especial significació i il·lustra un nou context on no només de manera individual les monges sinó també la comunitat en el seu conjunt ha resignificat el seu paper i funció eclesialment i socialment. Les monges no només pregunten pel món sinó que avui diverses persones amb diversos bagatges religiosos s'apropen al monestir per seguir els seus cursos o demanen parlar amb una monja per compartir la pròpia vivència religiosa o els neguits existencials provocats per “situacions límit” com la mort d'un familiar o una malaltia (Berger, 1963).

En aquest sentit, s'observa com són diverses les monges que amb tarannàs molt diversos en el si de la comunitat han adquirit un paper de “traduir” les realitats religioses a nous marcs de referència plausibles i rellevants per una societat on les definicions religioses han perdut el seu caràcter d'evidència col·lectiva (Berger, 1967 [2006]: 235). Ara bé, com destaca Peter L. Berger, seria erroni interpretar aquest canvi que implica aquest procés de traducció simplement en termes instrumentals i tàctics, ja que d'alguna manera aquest procés de traducció esdevé també expressiu; és a dir, la manera com moltes de les monges joves han passat a expressar i donar sentit tant a la seva vivència espiritual com a l'opció de restar en el monestir (Berger, 1979: 113).

Emprant diferents formes i llenguatges com l'“ètic”, el “psicològic” o el “polític” (Berger, 1979: 114-115), com s'aprofundirà en el proper capítol discutint la projecció del monestir, algunes monges apropen la tradició religiosa a les consciències secularitzades contemporànies per a les quals les afirmacions religioses tradicionals han esdevingut irrellevants per molta gent legitimant, així, la vigència i plausibilitat de les seves tradicions (Berger, 1967 [2006]: 236). Són habituals les referències a la llibertat o a l'amor, o l'èmfasi en la dimensió experiencial de la religiositat que pot tenir lloc fora de l'església, per exemple en una caminada. La religiositat en termes d'ortodòxia i d'ortopraxi perd pes per les mateixes monges vers un major èmfasi en l'aspecte vivencial i en la reflexivitat de la pròpia experiència religiosa en la línia d'aquelles expressions religioses que creixen fora del clos monàstic (Luckmann, 1990). El dubte esdevé part de la descoberta i la participació crítica a la institució eclesiàstica, per exemple envers la situació de la dona a l'església, no es contradiu sinó que es presenta com a afirmació de la fidelitat a la vocació. Aquesta subjectivització i traducció no són excepcionals d'aquesta comunitat com il·lustren, per exemple, els escrits de la benedictina americana Joan Chittister en un context geogràfic tan diferent com l'americà.

### **8.5.2 El treballar: el treball intel·lectual**

Aquesta importància de la formació no només ha tingut conseqüències en l'expressió i la comunicació de la religiositat sinó també quant a la concreció i el sentit del treball. La formació teològica reglada de les novícies no les eximeix ni del treball ni tampoc dels serveis comunitaris però sí que té una prevalença i s'ha passat a cuidar-se institucionalment. Així mateix, les monges amb una predilecció per les tasques intel·lectuals s'han continuat formant i han tirat endavant doctorats. Aquest fet, juntament amb un gruix de la comunitat que s'ha jubilat i ha envellit, ha comportat canvis en l'organització de les feines quotidianes del monestir. D'una banda, s'ha contractat personal extern per portar terme alguns serveis comunitaris com la cuina, l'hort o les tasques d'infermeria. D'una altra banda, hi ha algunes informants que han emfatitzat la “pluriocupació” dins del monestir, ja que monges de mitjana edat i algunes joves assumeixen avui el gruix dels treballs interns del monestir, com per exemple, la catalogació de la biblioteca, el manteniment dels cotxes, la gestió del taller de ceràmica i de l'arxiu, la majordomia, entre d'altres. Si bé serveis quotidians com parar la taula, servir o rentar plats es reparteixen i tothom n'assumeix una

responsabilitat, “les novícies o monges que estan acabant d’estudiar no les carreguen amb les feines”, relatava una de les informants. De la mateixa manera, les monges grans, tot i jubilades, continuen dedicant les hores de treball a feines adequades al seu estat de salut, mantenen aquesta dimensió activa de la vida en el monestir amb, per exemple, feines de cura de monges malaltes, cuidar les plantes, d’atendre a la botiga o a la porteria, de fer algunes classes a les novícies, gestionar el rebost o la pàgina web.

La formació, però, no només ha comportat reestructuracions en l’organització quotidiana de les feines i alguns serveis del monestir, també els estudis superiors en teologia i en carreres civils han donat lloc a l’emergència de noves activitats professionals relacionades amb la “divulgació intel·lectual” (Prat, 1990: 91), tradicionalment reservada al món benedictí masculí que ha donat nous sentits al treball més enllà de la subsistència pròpiament dita. Hi ha monges que han treballat fent classes a l’Escolania o a Barcelona en temes de reinserció. D’altres, organitzen tallers i cursos a l’hostatgeria basats en els seus estudis i especialitzacions, o fan traduccions i publicacions. Així mateix, cada cop són més les demandes que els fan a les monges per fer xerrades o cursos dins i fora del monestir a diferents contextos.

La dimensió de la realització personal i de la incidència en el món subratllades a capítols anteriors, són canvis que també han transformat les formes de treball tradicionalment col·lectives cap a formes més individualitzades i flexibles. En aquest sentit, una de les informants destacava un canvi de model: mentre a la ceràmica, que era la feina comunitària per excel·lència durant les darreres dècades, avui hi ha menys gent treballant-hi, paral·lelament augmenten noves activitats professionals que descrivia com a menys interactives i més individuals, és a dir, basades “en el tarannà i saviesa de cadascú”. És, doncs, nogensmenys il·lustratiu d’aquesta tendència els canvis en l’ús de l’espai. Avui, una de les sales amb més llum del monestir és la biblioteca. Els porticons normalment estan ajustats per no malmetre els llibres. Abans aquesta era la sala de cosir i es va reconvertir quan els brodats van anar a la baixa. Més enllà de la biblioteca però, un canvi més recent ha estat la creació d’estudis individuals. Aquests es van començar crear davant el volum de llibres a la cel·la d’una de les primeres monges que va fer el doctorat en el monestir. Després, poc a poc, com relatava una de les informants, “tothom va demanar el seu espai per treballar que no fos la cel·la per preservar aquest espai d’intimitat amb Déu”.

Aquest canvi de model que relatava una de les entrevistades, no només es fa visible en les conseqüències per l’espai sinó que també ha comportat transformacions en les

formes de subsistència del monestir. Les pensions representen avui un gruix important dels ingressos juntament amb la ceràmica –tot i que amb la crisi econòmica dels darrers anys ha anat a la baixa, com subratllen diverses informants. Així mateix, traduccions, cursos, xerrades, classes o publicacions de llibres emergeixen com a noves fonts de subsistència. En aquests canvis es constata, doncs, la complexitat i l'ambivalència de la visió empresarial. Com il·lustra la recerca de Jonveaux (2011), el treball tot i no ser un fi en si mateix per les monges representa la font de sosteniment de la comunitat, i les legitimacions pel seu rendiment són diverses, tal i com s'ha evidenciat. Per exemple, recentment s'ha obert una botiga online de ceràmica tot i que s'explica com es manté el procés artesanal i minuciosos que no contempla el cost de les hores de dedicació, com una de les informants relatava tot subratllant que si no fossin monges seria molt difícil viure de la ceràmica. Així mateix, una altra entrevistada emfatitzava que la dimensió econòmica no esdevé la finalitat primera dels cursos que organitzen a l'hostatgeria tot remarcant: “no som funcionàries de l'espiritualitat”, especificant que “hi ha un sentit més enllà d'això” i que en el moment que pensin “ostres, quin pal, ja entren aquests per la porta” no valdrà la pena fer-ho. La integritat en termes de “no es pot servir a dos a Déu i al [diner o treball] i viure allò en funció d'això altre” transcendent l'aspecte material o donant un sentit religiós a l'economia, per exemple, en el contingut de la ceràmica, llibres, cursos o conferències, esdevenen estratègies que legitimen l'activitat professional i les fonts de subsistència molt més diversificades del monestir (Jonveaux, 2013)

El monestir, però, en el transcurs d'aquest segon període abacial, per conservar la seva plausibilitat, no només ha acomodat el paper de la formació i les formes de treball. Seguint a Jonveaux, també s'observa com ha evolucionat el nivell de confort de la comunitat d'acord amb el de la societat si bé sempre essent inferior a aquesta per bé de l'ascesi (2013: 163). Aquesta evolució queda il·lustrada en el comentari i els interrogants d'una de les informants:

“[...] jo veig com vivim nosaltres i veig com viuen molta gent a fora i, clar, a mi em fa vergonya en proporció vivim molt millor que molta gent. [...] una de les coses que m'interrogo de cara a mi mateixa és això: la possibilitat de ser una burgesia monàstica, que això ja havia passat en d'altres èpoques. Jo penso que això és una qüestió de saber que hi ha aquest risc, i anar-ho treballant i cadascú ser molt sincer i doncs que també hi té un punt important l'abat d'anar detectant. Clar, la vida monàstica ara ja sí, entro el monestir i ja sóc santa, no. Aquí totes estem en un procés i la societat té molts canvis inversemblants vull dir que hi ha moltes coses molt subtils que s'ha d'anar ajustant.”



En aquest sentit, també es fa intel·ligible una de les observacions que feien algunes de les entrevistades respecte com en aquest canvi dels nivells de confort han augmentat les necessitats de les monges tant a nivell comunitari, per exemple amb el manteniment de cotxes, com a nivell individual independentment de l'edat. La noció explícita de "necessitat individual" esdevé una de les qüestions que emergeix en els relats del segon període abacial i es planteja per part de les entrevistades com una novetat. Si bé aquest fet genera nous reptes, l'atenció a l'individu es planteja com una nova condició irrenunciable que ha canviat i ha guanyat reconeixement al llarg dels darrers vint anys:

"Hi ha una cosa clara: que no es pot collar la persona perquè és com un matrimoni. Sí que és veritat que hem triat una opció de vida però la persona ha de tenir un cert marge, vull dir, és la gràcia que té estar aquí perquè t'ho plantejes hi ha coses que dius la gent vols dir que això ho necessites? Però, es clar, és el seu marge mínim de vida com a persona humana, el seu espai [...] Ara les monges tenen una quantitat 'x' i llavors quan han gastat aquesta quantitat passen comptes amb què s'ho han gastat. Però abans no, tu no podies dur diners a la butxaca, només demanaves diners per anar a fer el que fos concret. Clar, avui dia si et passa qualsevol cosa amb el cotxe, baixes a Barcelona o el que sigui si no portes diners [...] és complex això de l'austeritat, perquè cadascú la viu com la viu i en funció de si una persona és de casa bona està acostumada a un nivell de vida [...] tothom necessita el seu procés i el seu mínim espai vital."

Tal i com il·lustra aquesta cita, i en la línia de la investigació d'Eeva Sointu (2005) sobre els canvis en els discursos sobre el benestar, s'evidencia l'emergència d'una noció de benestar menys lligada a condicions materials i més a una valorització individual que remet novament a canvis de la subjectivitat a un nivell més ampli del context social on s'arrela i es relaciona el monestir.

Aquesta idea de la responsabilitat i la individualitat quant al benestar, permet identificar com la nova consideració de l'individu evidenciada en els capítols anteriors també té conseqüències per l'organització de la vida en el monestir. I pràctiques quotidianes estretament relacionades, com la pobresa i les vacances o dies de descans, es resignifiquen. D'una banda, la pobresa, tot i mantenir-se fidel al sentit benedictí, també es concreta de maneres diferents i pren noves articulacions d'acord amb la nova situació de la comunitat. Són diverses les entrevistades que expliquen com en aquest segon abadiat la pobresa, així com d'altres aspectes de la vida monàstica, esdevé una qüestió que requereix la responsabilitat de cada monja més que la tutela de la institució, tal i com mostra el relat d'una informant:

“[...] més que un sentit de pobres com no tenir, seria una pobresa de llibertat, és a dir, no estar enganxat a les coses, no viure depenent del que tinguis o del que no tinguis. Austeritat, despreniment, llibertat, diga-li com vulguis, no és el sentit de no tenir sinó de no viure enganxat, depenent. [...] Abans, quan jo vaig entrar, pel fet de que no t’apropiessis normalment allò que arribava de la família ja no t’arribava, era una manera d’ajudar-te a que no t’apropiessis avui dia es pot tenir més coses personals però si realment tens poc espai tampoc les tens. Abans potser venia més imposat de fora, ara t’ho imposes tu, ets més tu la que decideixes. Abans t’ajudaven de fora ara ets tu la que has de decidir. Per tant hi ha gent a les habitacions que hi té més coses, hi ha gent que hi té menys coses.”

I, en aquesta mateixa línia, es mantenen els espais de recreació i descans si bé amb petites modificacions d’acord amb les transformacions suava esmentades en la concreció quotidiana i els nous sentits del treball i l’estudi. Les tradicionals dues recreacions al dia s’unifiquen en una degut el pes que pren la formació, tal i com una de les entrevistades narrava aquest canvi:

“el jovent quan va haver de dedicar més hores a l’estudi es va veure que era més important que tinguessin hores seguides d’estudi i es va posar una recreació abans de vespres i es va unificar tota amb una, a vegades també depèn de les persones que hi ha a la casa et demanen un canvi d’horari, sí, anar reestructurant depèn de les necessitats de les persones, vull dir, les coses es van fent a mida de les persones o de la realitat de la casa ho demana.”

Si bé s’observa com es mantenen costums i símbols com la cadira distingida i reservada de l’abadessa a la recreació, aquesta modificació evidencia el caràcter mal·leable de les estructures de la institució. Els espais de conversa, com algunes entrevistades comenten, també continuen essent limitats ja que les recreacions tenen una durada de quaranta-cinc minuts i sovint inclouen avisos més enllà dels torns de paraula: “som trenta, a totes ens passen coses cada dia però de vegades t’has d’esperar una setmana per explicar”. Així mateix, aquesta informant relatava que una de les recreacions que era una passejada i incloïa una quart d’hora de conversa informal, amb l’envelliment d’algunes monges grans, també s’ha canviat i s’ha adaptat a les noves circumstàncies de la comunitat. Avui, però, ha pres més flexibilitat la relació entre les monges: anar buscar una monja o poder fer una trucada dins del monestir per donar un encàrrec –totes les monges porten telèfon– és quelcom que no queda limitat als espais de recreació i recau en la responsabilitat de cada monja. No obstant això, el monestir continua marcat per un ambient de silenci si bé menys normativitzat.

Tot i haver-se transformat la tradicional regulació vertical i el control, l'organització dels temps continua imposant una disciplina individual i col·lectiva respecte el silenci.

D'una altra banda, són diverses les entrevistades que han comentat el ritme trepidant i l'estrès dins del monestir darrera l'aparença de pau que alguns dels hostes i visitants utilitzen per descriure'l. En aquest sentit, una de les informants subratllava la importància de dies de descans per un canvi de rutina dels timbres que marquen els *tempos* de la vida quotidiana de la comunitat. Les monges, com recullen les constitucions i explicava aquesta entrevistada, tenen uns dies de vacances. Les grans generalment fan les vacances en el monestir i respecte la resta, destaca una demanda creixent d'un espai individual com un dels canvi significatius:

“Veig una cosa que ha canviat molt des de que jo hi era, per exemple, les vacances. Tenim quinze dies que s'escull un lloc per anar, ens deixen cases, i els primers anys, tu aniràs amb tal de vacances, i te'n vas quinze dies a tal lloc. [...] abans no es podia fer però jo fa tres o quatre anys i ara vaig veient, l'altre dia vam planificar les vacances d'aquest any, que cada vegada hi ha més gent que té la necessitat de fer les vacances sol”.

Més enllà de les vacances, les tardes de diumenge mantenen els espais de descans individual a part de les hores establertes després de dinar i un cop acabada la pregària de Completes cada dia a la nit, abans de dormir. Per algunes, una caminada en el paratge on es troba el monestir o fruit de les pel·lícules, d'una òpera televisada o dels llibres del monestir són també espais d'encontre amb Déu, tal i com comentava una d'elles: “No fer barreres que només lo que parla de Jesucrist i dels Evangelis, saps? L'art és Déu per tot arreu”. Ocasionalment s'han organitzat concerts a l'església del monestir i, com s'assenyalava a capítols anteriors, l'abadessa ha donat facilitats per sortir, per exemple, per activitats –sempre voluntàries– de tipus cultural. Novament, però, allò que destaca en les reconfiguracions del lleure és la desnormativització de l'activitat i una major autonomia de cada monja per gestionar aquests temps que contempla la rutina monàstica.

## 8.6 Observacions finals

*“Tothom té el propi paper assignat, cada objecte el seu lloc propi i especial, cada feina a la seva hora corresponent. I d’un gran cos ben organitzat, en brolla constantment la vida més joiosa que hom es pugui imaginar. La vida interiorment i exteriorment ordenada es converteix en PAU.”* (Goberna, 1980: 50).

El temps en el monestir continua essent rítmic i regulat com descriu aquest fragment d’un llibre sobre la vida de Sant Benet escrit i il·lustrat per dues de les monges de la comunitat amb el qual es conclou el capítol. La vida quotidiana monàstica es manté ordenada des d’un punt de vista objectiu i subjectiu. *L’ora et labora* continua estructurant la rutina del monestir i la realitat quotidiana continua essent percebuda com a ordenada si bé un dels canvis significatius en el transcurs del segon període abacial ha estat un procés de desreificació de l’organització d’aquest ordre que fins al Concili Vaticà II s’havia mantingut amb un caràcter mistificat, és a dir, aprehès i viscut com a quelcom més que un producte humà (Berger i Luckmann, 1966). I si bé com s’ha descrit s’han mantingut les pautes i el vocabulari que configura l’*ora et labora* benedictí i que objectivitzen la realitat quotidiana monàstica, l’aprehensió d’aquest ordre com a fruit de l’empresa humana ha donat lloc a noves significacions de certs aspectes d’aquesta rutina així com la desinstitucionalització i la reinstitucionalització de certes pràctiques acomodant-se en el context on s’arrela el monestir i a la nova generació de monges.

Els canvis assenyalats respecte la litúrgia evidencien la “reflexivitat institucional” que anomena Anthony Giddens (1991) i mostren la complexitat d’aquests processos que més que lineals s’entrecreuen amb la reinstitucionalització de velles i noves pràctiques com la possibilitat de fer el gest d’obertura de les mans quan es fa el Parenostre o les pregàries espontànies els diumenges o festius, tal i com relatava una de les informants. Així mateix, s’han observat també les fronteres poroses entre el monestir i la societat ja que les transformacions en la subjectivització de l’expressió i la comunicació de la religiositat responen i alhora reflecteixen canvis estructurals de les expressions religioses (Berger, 1967; Estruch, 2015; Knoblauch, 2008). Algunes informants, en aquest sentit, també han mencionat la idea d’una reforma litúrgica en la línia d’aquesta redefinició del paper de les monges com a mediadores i traductores de les realitats religioses. Concretament, una d’elles comentava l’adaptació del llenguatge de la litúrgia d’una manera més recognoscible i significativa per a la gent d’avui.

Reprement novament el fil dels capítols precedents, la nova consideració institucional de l'individu ha tingut un pes important en aquestes transformacions del què vol dir viure i sobreviure en un monestir. La centralitat de la formació i l'emergència de treballs de tipus intel·lectual han reconfigurat les formes de treball i subsistència. Així mateix, han fet emergir nous interrogants vers les dificultats de la sortida d'altres tipus de feines, tal i com explicava una de les informants: "si n'hi ha tres quatre que són brillants i fan feines d'aquestes [intel·lectuals], la resta què han de fer? de porteres, de les neteges, de canviar bolquers? Que tot són feines precioses, però clar". D'altra banda, també es plantegen tensions no només respecte els nivells de confort mencionats prèviament i les necessitats de tipus individual, sinó també en la mateixa estructuració del temps que esdevé percebuda com a més flexible acomodant-se a la conjugació d'aquest tipus de treballs més autònoms i individualitzats amb la vida comunitària. Per exemple, una de les informants relatava la seva percepció que els horaris s'han desdibuixat degut a aquest tipus de feines que demanen sortir o saltar-se alguna de les pregàries, tal i com una entrevistada narrava:

"En els monestirs sempre s'ha treballat amb formes diferents [...] depèn molt de cada comunitat això dels benedictins. Llavors, respecte la nostra comunitat, sí que és canvi en la manera que estaven treballant fins ara perquè la majoria d'activitat fins ara hi havia algunes que sabien brodar i brodaven i després la ceràmica i el treball es feia a dintre, i ara doncs sí que està canviant el tipus de treball i sobretot això que moltes de les nostres activitats ja no són a dintre sinó són a fora i està canviant la dinàmica de la casa, però no tant, no és tant que canviï la nostra espiritualitat però sí que canvia el ritme de vida i com això s'articula el funcionament de la casa, perquè clar si treballes a fora no estàs a dintre, però més com una família, si no estàs mai a casa, qui renta els plats? és més en aquest sentit. I això sí que està canviant i també hem d'anar veient com ho articulem perquè clar si totes ens dediquem a fer coses a fora hi haurà qui substituirà aquesta pregària que per nosaltres és important, i tot això estar dintre d'aquest moment que jo crec que estem vivint encara de canvi."

D'un "paradigma normatiu prescriptiu" que detallava normativament els horaris de manera col·lectiva, en el transcurs d'aquest segon període abacial també s'observa en aquest aspecte de l'organització quotidiana de la vida monàstica la gestació del que s'ha anomenat un "paradigma normatiu limitador" (González i Balletbó, 2010), per tal de regular uns límits vers la disciplina individual en conservar l'ordre i els temps que estructuraven la vida quotidiana en el monestir, com mostra una de les informants:

"[...] o realment t'ho creus molt a fons, la fe, o realment arriba un moment que tires la tovallola. Per això cal preservar els teus espais de pregària, [...]"

Els temps que portava molta feina això és incontestable. [Una d'elles] ho fa molt bé perquè té a sobre una feina horrorosa però ella la veu que en els seus moments de pregària fonda i això, els respecte, si no, no s'aguanta.”

Tal i com il·lustra la cita, més enllà de percebre i expressar la importància de les lògiques temporals, *l'ora et labora* també requereix d'una certa escenificació quotidiana que continua objectivant aquest ordre. I especialment la dimensió contemplativa, que singularitza l'opció monàstica i esdevé un dels aspectes centrals que simbòlicament funciona per validar intersubjectivament el sentit individual de restar en el clos. No obstant això, com s'aprofundirà en el proper capítol, totes les reconfiguracions internes de la comunitat fins ara resseguides, i especialment vers les formes d'expressar la religiositat i el treball, han tingut conseqüències en la manera com el monestir es projecta cara enfora i redefineix el seu paper per conservar la plausibilitat en el paisatge social i religiós d'avui.

# 9. La projecció del monestir

## Transformacions en la pràctica de l'hospitalitat benedictina avui

### 9.1 Introducció

Els llindars del monestir són aquells espais que esdevenen punts de contacte i de relació entre la comunitat i la societat. Són els espais frontera: són dins del monestir però a part de la comunitat, oberts i alhora espacialment i temporalment separats de l'exterior d'acord amb l'ordre simbòlic i institucional monàstic. Des dels mateixos inicis de Sant Benet, l'ideal de l'hospitalitat ha donat lloc a la creació d'aquests espais ambivalents amb diferents nivells d'institucionalització segons les necessitats i/o possibilitats de les comunitats i les circumstàncies de les societats on s'arrelen. Avui, en el cas d'estudi que ens ocupa, l'hostatgeria representa aquests llindars configurats per un ampli ventall de productes com la ceràmica oferta a la petita botiga presencial i virtual del monestir i les activitats programades per les mateixes monges que van des de recessos, espais contemplatius i tardes pregària a cursos sobre teologia o tècniques amb un caràcter terapèutic. Prenent l'evidència empírica recent, i d'acord amb les transformacions internes de la comunitat examinades prèviament, en aquest capítol s'examina la pràctica de l'hospitalitat; com el monestir d'ençà del Concili Vaticà II, però d'una manera especial en el transcurs del segon abadiat en els anys noranta, ha conservat la plausibilitat en l'escenari contemporani redefinint la seva projecció a través d'un nou joc d'oferta i demanda.

El capítol s'estructura en tres parts. En un primer apartat es du a terme una breu caracterització de l'hospitalitat benedictina per, segonament, fer una breu contextualització del cas a partir de resseguir la construcció de l'hostatgeria. El tercer apartat analitza l'hospitalitat avui a través de la diversificació dels visitants i de la dinamització de l'hostatgeria. Finalment, es conclou amb unes breus observacions entorn a les noves pràctiques i sentits de l'hospitalitat que han conduït a una renovada plausibilitat del monestir fruit d'aquest nou entramat d'oferta i demanda de productes simbòlics.

## 9.2 Els sentits de l'hospitalitat benedictina: una caracterització

*“Tots els forasters que es presenten han de ser acollits com el Crist, ja que ell un dia dirà: <<Era foraster i em vau acollir>>. I que a tothom es tributi l'honor convenient, <<sobretot als germans en la fe>> i als pelegrins.” (La Regla de Sant Benet, capítol LIII).*

L'hospitalitat esdevé un tret social des de temps immemorials i cultures inhòspites (Kerr, 2007). En el si del cristianisme, el “bon acolliment del foraster” ja queda recollit a l'Antic i el Nou Testament; i, en el cas del benedictisme, es presenta com un precepte d'acord amb la Regla de Sant Benet (Viñas i Santos, 2012). L'hospitalitat es concep, doncs, com un deure cristià i una obligació per a la monja benedictina. Els espais del monestir destinats a l'acolliment il·lustren aquesta centralitat de l'hospitalitat que defineix la tradició monàstica: una porteria i, en molts casos, una hostatgeria. Tots els monestirs tenen una porteria on una monja rep els visitants que truquen a la porta. Així mateix, molts monestirs disposen també d'una hostatgeria i una monja que, seguint també la Regla, n'és l'administradora. Sense judici del seu origen geogràfic, condició social o religiosa, l'hostatgera i la portera han d'acollir l'hoste “com si fos el Crist”. L'hospitalitat representa la cara visible de la comunitat i la projecció del monestir cara enfora. La presència de l'hoste esdevé, també, una oportunitat per comunicar els valors del monestir a la societat tot i el risc inherent de disrupció que implica que el foraster pugui qüestionar-los (Irvine, 2010: 227). A la pràctica de l'hospitalitat, per consegüent, cristal·litza la tensió inherent de la vida monàstica de viure d'acord amb una voluntat que no és d'aquest món però situant-se en el món (Estruch, 1995). La bona qualitat de l'acolliment també afavoreix la bona reputació del monestir (Kerr, 2007). Aquesta bona impressió que s'han d'emportar els visitants respecte la comunitat és important tant de cara a Déu com del context on s'arrela el monestir, si bé ha d'estar “fonamentada en la vida espiritual i interior de les monges” (Viñas i Santos, 2012). Finalment, cal considerar també una motivació material de l'hospitalitat íntimament relacionada: l'hospitalitat esdevé una font d'ingressos per a la comunitat. En aquest sentit, l'acolliment representa una activitat econòmica del monestir que, definida i legitimada des d'un punt de vista religiós, pren la forma d'una oferta canviant de productes sovint artesanals, cursos o estades a l'hostatgeria. Avui, aquests canvis de l'oferta són claus per a la subsistència de moltes comunitats arreu d'Europa (Jonveaux, 2013). I si bé l'ideal religiós es manté intacte com a fonament de



l'hospitalitat, tal i com encara avui il·lustra la narrativa de les monges, la seva dimensió pràctica i material ha anat canviant històricament com s'analitza tot seguit.

### **9.3 La materialització de l'hospitalitat: la construcció de l'hostatgeria**

*“El monestir, seguint la tradició reconeguda i encoratjada pel Concili, disposarà d'una hostatgeria adequada i suficient per tal que els hostes puguin ésser “acollits com el Crist”. Aquesta hospitalitat tradicional no pretén, tanmateix, d'excloure altres formes d'apostolat que siguin compatibles amb la vida monàstica.” (IV, Declaracions a la Regla, 1984)*

El context social i religiós on s'ubica el monestir ha condicionat la manera com l'hospitalitat s'ha materialitzat i expressat històricament. En aquest sentit, esdevé pertinent contextualitzar i resseguir les transformacions de l'hospitalitat en el cas que ens ocupa per tal d'emmarcar, de caracteritzar i de comprendre l'hospitalitat avui.

#### **9.3.1 La fundació del monestir: la impermeabilitat dels llindars**

El desembre de l'any 1954 s'inaugura l'edifici del nou monestir després de crear la nova comunitat l'any 1952. El 1955 la comunitat rep les primeres noves postulants però no serà fins passat el Concili Vaticà II, a mitjans dels anys seixanta, que podrà rebre pròpiament els seus primers hostes. La comunitat, com ja s'ha assenyalat, es funda en un context de precarietat material i reestructuració. Són els anys de la Visita Apostòlica i el monestir, fruit de l'unió de dues comunitats, pren forma sota el guiatge dels monjos. Tal i com s'ha descrit en els capítols precedents, la comunitat es regeix per unes constitucions que estableixen un tipus de clausura amb unes fronteres materialment marcades i visibles que regulen les relacions amb l'exterior i les visites que tenen lloc en els espais inicialment destinats a aquest fi: la porteria i els locutoris del monestir. La vida religiosa femenina pren forma sota la tutela masculina i una visió negativa del món fora dels murs legitima aquesta impermeabilitat. La vida monàstica se situa més enllà i per sobre d'un món secular. Aquesta distància basada en un estil de vida virtuós i superior contraposat a l'estil de vida mundà és on es forja, paradoxalment, el reconeixement social i eclesial del monestir en aquests anys. En un context de monopoli catòlic on persisteix la preocupació per la salvació escatològica,

les monges preguen per un món abstracte i llunyà, sense rostres; i aquest rol religiós els atorga una funció social que projecta la comunitat alhora que la blinda vers l'exterior.

### **9.3.2 El Concili Vaticà II: la reconsideració dels llindars**

L'embrió del que serà l'hostatgeria del monestir es troba a mitjans dels seixanta, coincidint no de manera casual amb els anys i els nous vents ja descrits que va portar el Concili Vaticà II. Després de molts anys inutilitzat, a partir d'aproximadament l'any 1965, d'acord amb una informant, s'habilita el campanar del monestir amb dues habitacions i una sala que esdevé una petita botiga, d'acord amb una de les entrevistades. Un petit espai, quasi testimonial, que veurà transformar-se després dels debats de renovació de la vida monàstica postconciliars entorn a l'acolliment dels hostes (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968).

Com en d'altres pilars del monestir examinats en els capítols anteriors, el Concili Vaticà II esdevé un punt d'inflexió també respecte la pràctica de l'hospitalitat. La projecció del monestir pren un nou sentit i forma en un nou context eclesial que brolla enmig de les ombres del franquisme. De manera estretament relacionada amb la discussió de la clausura, es posen en qüestió els límits físics i normativitzats del monestir d'acord amb la ja esmentada nova concepció positiva del món que comporta el Concili. La discussió entorn al tipus i a la forma de presència en el món també té conseqüències en les maneres de comprendre l'hospitalitat, tal i com il·lustren els treballs postconciliars: "la flexibilitat humana de Sant Benet permet la possibilitat de testimoniar d'alguna forma adequada i permesa responent a les necessitats del monestir i de l'ambient extern" (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968).

Aquests treballs mostren un nou context eclesial així com la resposta acomodativa del monestir en termes, per exemple, de "deixar-se trobar" i amb plantejaments com "obrir portes i mostrant-nos més del temps actual. [...] potser deixarien de veure'ns com coses rares", il·lustrant l'autopercepció d'algunes monges en aquest escenari que evidencia un qüestionament de l'escenificació del seu paper religiós tradicional (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968). Les monges, per tant, en aquesta conjuntura eclesial de diàleg amb la modernitat on es redefineix la seva funció social, han de deixar de només pregar pel món i, si poden, fer-hi alguna cosa de manera més activa. Una nova expectativa les obre a explorar les "necessitats" fora dels murs. Unes necessitats, però, que queden acotades a un àmbit d'Església responent, d'altra banda,

a un context social on la religió esdevé definida majoritàriament en singular, en termes de catolicisme, i on ser catòlic, com descriuen Joan Prat et al., era “tan natural i ineludible com aprendre la llengua, familiaritzar-se de bon començament amb els costums i tradicions locals i viure la vida segons els patrons establerts” (2012: 58). No obstant això, s’observa un procés de redefinició de la projecció del monestir a través de la construcció d’uns nous llinars amb uns nous serveis inicialment destinats –i consumits a la pràctica– per un públic amb una clara vinculació parroquial. Aquests serveis són, d’una banda, l’organització d’activitats que s’ideen en termes d’un “apostolat” en forma de conferències i/o cursos de litúrgia, art, artesanía o llengües. Aquesta projecció es planteja essencialment per apropar-se al públic femení jove que viu prop del monestir. D’una altra, la construcció d’una hostatgeria, d’un acolliment espiritual i material fent referència a les arrels benedictines: “la família monàstica sempre ha tingut les portes obertes a tots [als] que [per] alguna raó particular els ha portat a relacionar-se amb un monestir” (AMSBM, treballs de renovació, 1967-1968).

Les noves constitucions del monestir redactades a mitjans dels anys setanta especifiquen, de manera estretament relacionada amb l’establiment d’una clausura de tipus constitucional, la creació d’una hostatgeria i l’ampliació de l’activitat del monestir “[...] col·laborant, de la manera que li és pròpia, en les tasques pastorals que li siguin proposades” (IV Projecció Apostòlica, Declaracions a la Regla, 1984). Així, seguint els esquemes de renovació s’edifica una hostatgeria com un espai que no sigui compartit amb la comunitat, amb un menjador i un dormitori propi per als hostes. Aquesta primera construcció té lloc entre els anys 1974 i 1975, i serà provisional fins a l’any 1978 quan, segons una de les entrevistades, es construeix la nova església i una nova hostatgeria tal i com són avui.

El procés de preparació i d’edificació de l’hostatgeria mostra com els canvis en l’espacialitat del monestir indiquen reorganitzacions internes de la comunitat d’acord amb un nou context eclesial. Per exemple, el canvi productiu assenyalat al capítol anterior que té lloc a la dècada dels seixanta amb l’inici del taller de ceràmica i que demana la sortida de nous productes artesanals. Així mateix, adaptacions a un nou context eclesial que exigeix un major ancoratge de les monges al territori i a la implicació a la vida de l’Església. En aquest marc es fa intel·ligible l’oferta d’hospitalitat: cursos organitzats per les mateixes monges entorn a la Bíblia i als Salms, a la venda de l’artesanía sobretot per comunions o batejos i les estades a l’hostatgeria per a un públic únicament femení amb una clara pertinença religiosa. En

aquest sentit, el monestir es fa essencialment visible en l'àmbit parroquial, en un context on, històricament, l'Església catòlica continua jugant un paper dominant. El monestir es projecta, doncs, cara enfora però un enfora que es concep en termes eminentment catòlics, d'un catolicisme "donat per descomptat" com il·lustren els continguts religiosos tradicionals de les activitats.

### **9.3.3 El nou abadiat: la reestructuració dels llindars**

Un doble procés de modernització i secularització transforma de manera ràpida i substancial el context del monestir (Estruch, 1996). D'ençà del nou abadiat –i especialment amb l'entrada d'una nova generació de monges, s'ha anat gestant una resposta a aquest nou escenari. Aquesta resposta que es forja internament, com s'ha examinat en els capítols precedents, també es fa evident cara enfora fent-se visible en la manera com la comunitat redefineix la seva projecció que s'analitza tot seguit.

## **9.4 La pràctica de l'hospitalitat avui: temes i expressions contemporànies**

*"[...] Aquesta hostatgeria té molt més moviment que no tenia fa deu anys. Això està clar, i joestic contenta que sigui així, em sembla que forma part de l'acolliment benedictí i m'agradaria que cada vegada poguéssim ampliar-ho i també coordinar-ho i fer com una oferta des del monestir, jo veig que a la gent li agrada molt venir. És molt important perquè és un "pack", un combinat de coses: des del surts a fora, muntanya, una casa amable i una acollida senzilla, una oferta cultural o espiritual de qualitat, clar, és molt bonic això. Jo crec que aquí hi ha tot un potencial per créixer i que també haurà d'anar sortint orgànicament, no es pot forçar [...]. La gent que ve ho diu a altres. Jo veig que més aviat creixen els cercles doncs és més variat." (Entrevista a una monja de la comunitat, 2014)*

### **9.4.1 L'hostatgeria i la diversificació dels hostes**

Un cop al monestir, normalment, la primera parada és a la porteria. La portera s'encarrega d'avisar l'hostatgera, que rep càlidament tots els hostes. L'hostatgeria queda adossada al monestir tot i tenir una entrada pròpia separada de la comunitat. L'entrada de l'hostatgeria és petita i una sala que funciona com un rebedor acull els hostes que arriben. Les parets amb uns quadres amb els dibuixos de la ceràmica típica d'aquest monestir caracteritzen aquest espai central que comunica amb una petita sala de conferències, el menjador amb dues grans taules on comparteixen els àpats els

hostes i el despatx de l'hostatgera. Des d'aquesta mateixa sala també es pot accedir per una petita porta a l'església i, per unes escales, a les deu habitacions de les quals disposa l'hostatgeria al primer pis. Cada habitació és senzilla però confortable amb unes petites finestres amb vistes al paratge muntanyós. Des de fa uns anys també disposen de wifi. Un exemplar de la Regla benedictina acompanya el petit fragment escrit amb ceràmica a la paret de les habitacions que alguns hostes expliquen que utilitzen per meditar, pregar o reflexionar. Durant l'estada, la major part dels hostes expliquen com acaben apropant-se a la petita botiga del monestir per fer una ullada a la ceràmica i a les publicacions de les monges que van des de la vida il·lustrada de Sant Benet a llibres sobre teologia feminista. Recentment, qui ho desitgi, també pot comprar un nou producte demandat per molts visitants: el vi de l'hostatgeria, popular en els àpats per la seva dolçor.

L'edifici de l'hostatgeria està molt ben conservat però pràcticament no ha viscut modificacions d'ençà de la seva construcció. Una petita pissarra a la sala central anuncia l'horari del monestir. D'alguna manera, els hostes també viuen durant la seva estada d'acord amb la litúrgia de les hores que marca els àpats. Una petita llibreria a disposició dels hostes també recull llibres des de la temàtica monàstica, la litúrgia, l'Església i la Bíblia a la psicologia i l'autoajuda, essent mostra de com la psicologia s'ha convertit recentment en una nova via de retrobament i experiència del sagrat (Berger, 1979; Roof, 1993). Un faristol amb una llibreta titulada "el llibre del hostes" recull les impressions d'aquells qui passen pel monestir deixant entreveure també la seva heterogeneïtat, com aquests tres fragments seleccionats d'un mateix any en són alguns dels exemples:

"Mils de gràcies [per] gaudir del gran pla diví a l'ara i aquí... amb tot l'amor [per] a tot... el cristall sagrat de Montserrat ja estar activat. L'energia de Montserrat vibra [...] i ho expandeix a tota la nova terra. Nosaltres dos som (u), la manifestació sagrada encarnada i el Crist manifestat. Amb tot el nostre amor." (Hoste, 2008)

"Gràcies per viure en un ambient d'amor, de llibertat i d'autenticitat. Gràcies per crear aquest ambient i per encomanar-lo als vostres hostes. Gràcies per ser alta[veu] a què heu estat cridades: una benedicció. Que Déu segueixi enviant-vos les seves benediccions perquè nosaltres, els que passem un moment al costat vostre, puguem creure que sí, que el Regne de Déu ja és aquí." (Hoste, 2008)

"Soy protestante bautista, y estoy convencido de la importancia del ecumenismo. Lo que he vivido aquí acaba de convencerme. Gracias por la belleza de la liturgia y por vuestra simplicidad. Os echaré de menos, pero ¡volveremos!" (Hoste, 2008)

A l'hostatgeria s'hi respira pau i, ahora, un caliu d'un anar i venir de gent que resta uns dies al monestir o el descobreix per primera vegada a través de la pàgina web, del boca-orella o participant a alguna de les activitats que s'hi de forma habitual<sup>63</sup>. En el seu conjunt, el perfil dels hostes és majoritàriament dones entre la trentena i la seixantena. També hi ha un perfil de gent més gran, sobretot dones que ronden la setantena i ja fa anys que s'hostatgen en el monestir així com alguns matrimonis.

Un tret distintiu de l'hospitalitat avui és que l'acollida s'ha anat obrint a un públic més ampli que evidencia un canvi en les maneres de relacionar-se amb les institucions religioses (Dawson, 2013; Wuthnow, 1998). Així, com comentava una de les entrevistades, mentre alguns monestirs benedictins de l'estat espanyol continuen demanant "un motiu [estrictament i catòlicament] religiós" per una estada a l'hostatgeria, el monestir estudiat –seguint la tendència d'altres monestirs catalans– explícita i tolera una gradual diversificació dels motius per hostatjar-se que exalten la fluïdesa de les relacions i vinculacions institucionals tradicionalment caracteritzades per l'obligatorietat i l'estabilitat. El denominador comú és el silenci i el valor afegit la tranquil·litat de restar prop de la natura a peu d'una de les muntanyes més emblemàtiques de Catalunya, com assenyalen molts dels hostes fent referència a la muntanya "màgica" o "sagrada".

L'hostatgeria continua essent descrita per alguns dels hostes com un espai d'aprofundiment i d'intensitat de la pròpia religiositat en el si del catolicisme. En aquest sentit, religiosos i religioses de diferents ordes així com nombroses persones que expliciten una vinculació parroquial passen uns dies al monestir per participar de les hores litúrgiques, fer uns exercicis espirituals pautats o un recés. Així mateix, l'hostatgeria segueix essent un pont entre la comunitat i les noves vocacions que venen a trucar a les portes del monestir, com la mateixa hostatgera explica i algunes monges d'avui narren el seu primer contacte amb la comunitat.

Però també, avui, el monestir és un lloc per a moltes altres coses: el descans, l'estudi, l'escriptura de tesis doctorals o llibres, el pur oci a un indret singular prop de la natura, la cerca d'inquietuds de transcendència en un sentit més ampli, el compartir crisis personals o la resposta a "situacions límit" com la mort d'un ésser estimat o una separació de parella (Berger, 1963). Tal i com explicava l'hostatgera:

---

<sup>63</sup>L'hostatgera, per exemple, indicava una xifra aproximada d'uns 1500 hostes entre els anys 2004 i 2012.

“Ens trobem una gent que ve a buscar pau, tranquil·litat; o sigui, això sí que ens hi trobem i gent que no creu. El primer que faig quan la gent arriba és ensenyar-los-hi l'església i explicar-los bé l'horari. Però jo sempre dic que el que interessa és que arribin puntuals als àpats però les pregàries són lliures, que ningú es vegi obligat. Però sempre acaben entrant en alguna, si més no per curiositat, els hi acabo dient que a la comunitat ens agrada veure la gent que ve aquí i que en un moment donat participin en alguna cosa. Però és lliure, també penso que l'església és un lloc religiós però també pot ser un espai on troben aquesta pau, com que hi ha aquest finestral això també els impressiona molt.”

Incorporant el tret típicament secular de la llibertat i la privacitat de l'opció religiosa, el monestir s'inscriu, així, en una societat on ha desaparegut l'obligatorietat col·lectiva de la figura de Déu i ha obert la porta a un ser religiós que no passa necessàriament pels canals institucionalment establerts, fins i tot per als que s'identifiquen com a catòlics. S'evidencia, doncs, una nova permeabilitat dels llinars no només amb persones amb diferents bagatges religiosos i motivacions sinó també amb l'obertura d'estada a l'hostatgeria a un públic masculí o a grups que no només són d'adscripció catòlica; ocasionalment, grups de les anomenades teràpies holístiques com, per exemple, d'autoajuda, reiki, ioga o tècnica metamòrfica que veuen un monestir catòlic com un espai plausible per als seus cursos i recessos. No obstant això, seguint l'esperit conciliar, també s'observa un petit grup de laics que, amb la regularitat d'acompanyar la comunitat cada a diumenge a l'Eucaristia, també és indicador de l'especificitat del monestir dins de l'àmbit eclesial per a alguns catòlics.

El monestir, per consegüent, es presenta des del punt de vista dels seus visitants i hostes com un context singular tant en l'àmbit específicament catòlic, com en el paisatge religiós en general, amb l'acollida de curiosos i exploradors espirituals de tota mena imperceptibles a primer cop d'ull. El “servei espiritual” que ofereix el monestir adquireix, d'aquesta manera, un sentit més ampli. L'església i les pregàries queden obertes a tothom, independentment de l'adhesió religiosa. Més enllà d'aquells que simplement treuen el cap a l'església per una certa curiositat i exotisme pel ritual o seduïts per l'imaginari romàntic dels hàbits i el cant gregorià com il·lustren els relats d'alguns informants, esdevé significatiu que són diversos els visitants i hostes que participen de la litúrgia de les hores des d'una cerca d'una “experiència de transcendència” durant la seva estada (Knoblauch, 2008). De maneres diferents, són nombrosos els que caracteritzen la seva participació subjectivament, remarcant el caràcter sensorial i individualitzat més que normatiu de la seva assistència en el ritual litúrgic.

Per exemple, un dels hostes explicava com era la primera vegada que s'hostatjava a un monestir catòlic i ho feia per culminar un recés de més de quatre mesos de meditació budista, i narrava respecte la litúrgia: “m’ha agradat molt, he tancat els ulls i a veure què experimentava”. Així mateix, el cas il·lustratiu d’un altre dels hostes que durant les seves estades assistia a totes les pregàries a moments tancant els ulls, cantant i recitant tots els salms com aparentment un “autèntic devot”. Aquest hoste habitual, però, m’explicava com la litúrgia era un recurs més per meditar “a la seva manera”, a partir d’elements de tradicions orientals que li “anaven bé” i que ara obria a elements monàstics utilitzant els salms per meditar i mostrant interès per conèixer la *lectio divina*. Per a ell, el monestir era un espai per omplir-se des d’un punt de vista espiritual i que tenia un valor especial donada la seva localització en una muntanya que definia amb una “vibració particular” i “l’austeritat de les monges” que destacava.

En aquesta diversificació dels motius, usos i visitants, cal contemplar la importància creixent que han pres les activitats que ofereix el monestir. I és que tal i com constata Julie Kerr (2007) a la seva recerca històrica sobre l’hospitalitat benedictina, una gestió adequada de l’hospitalitat representa una via per als monjos i per a les monges d’avui per mantenir l’esperit benedictí viu responent als nous reptes i a les noves demandes de les societats contemporànies.

#### **9.4.2 La dinamització: noves activitats i redefinicions de velles ofertes**

*“[...] tema teràpies naturals i així m’interessava i llavors em feia molta gràcia com aquestes persones tan vinculades, per mi em semblava que estaven molt vinculades a l’Església catòlica, a la religió oficial i tota la història, com encaixaven una mica tota aquesta part de teràpies, de creixement personal i tot això, que ve de nou, [...]. I a partir d’aquí doncs vaig anar veient que aquesta visió que tenia tant d’Església oficial, que no deixa de ser un monestir benedictí tot el que vulguis però lligat a l’Església catòlica, i vaig veure realment [...] que hi havia una obertura humana i espiritual terrible. I això jo ho dic al principi perquè també ho puc dir-ho al final que a cap a lloc, relacionat amb l’Església, amb la religió catòlica, jo havia sentit tantes vegades la paraula ‘amor’ i ‘llibertat’, per tant, per mi [són] el símbol d’aquesta casa.”(Entrevista a una hoste, 2014)*

Més enllà de concerts a l’església i algunes xerrades obertes al públic de persones que visiten ocasionalment el monestir<sup>64</sup>, des d’aproximadament els inicis de la primera dècada de l’any 2000 es va començar a programar un nou ventall d’activitats que han

---

<sup>64</sup>Per exemple, una dona experta en els sons de la natura o el representant d’una ONG africana amb la qual el monestir col·labora.



facilitat la vinguda d'hostes i visitants. Aquestes activitats poden classificar-se en tres tipus: un primer grup de noves activitats centrades en la pràctica de tècniques de tipus holístic com el focusing o la tècnica d'alliberament emocional. Un segon grup d'activitats d'un format més tradicional com les tardes de pregària, els cursos sobre teologia o els recessos de Quaresma i Advent. I, un tercer grup d'activitats basades en continguts religiosos tradicionals però amb nous formats, com per exemple, els caps de setmana contemplatius. Aquestes activitats sorgeixen de la pròpia inquietud, formació i/o habilitat d'algunes monges, tot i ésser emmarcades i legitimades en termes comunitaris. Els temes observats que caracteritzen la narrativa i la pràctica d'aquesta oferta esdevenen la clau de volta per explicar i fer intel·ligible els canvis en la pràctica de l'hospitalitat que projecta el monestir cara enfora.

#### **9.4.2.1 *Religió en plural***

Una de les noies joves, a l'hora del dinar, m'explica que l'hi ha semblat molt interessant la sessió d'avui del curs sobre la Trinitat i que ho anava comparant i relacionant amb la seva experiència amb el budisme. Ella no es considera budista però diu que hi ha estat vinculada duent a terme pràctiques i ensenyaments, seguint l'ama. Em comenta que no és tan diferent el que diuen, només que amb paraules diferents. També m'explica que troba que practicar el budisme i totes les coses orientals més o menys tothom s'hi veu amb cor, però la proposta de la monja, precisament perquè parteix de les arrels culturals nostres, és molt més complicada des del seu punt de vista. Aquesta herència, per algunes, pesa. (diari de camp, gener 2012)

Aquest exemple del diari de camp il·lustra com el monestir esdevé per a alguns i algunes un retrobament amb el catolicisme. El paper mediàtic d'una de les monges de la comunitat hi ha jugat un paper clau d'acord amb moltes de les converses amb participants dels cursos. La seva figura ha trencat molts estereotips inicials segons els relats de les entrevistades i ha estat un focus d'atracció a l'hora d'acostar-se al monestir i a decidir-se a inscriure's, per exemple, a un curs anual sobre la teologia trinitària. De fet, bona part de les participants al curs observat no declaraven una adhesió al catolicisme sinó, més aviat, un distanciament com el cas que exemplifica la cita precedent seguint la tendència observada en bona part de la població catalana les darreres dècades (Estruch, 2015). Aquest curs sobre la Trinitat no és una excepció ja que com s'ha assenyalat bona part dels cursos són d'una temàtica i d'un format que es podria situar a l'òrbita del catolicisme. Des del coneixement erudit de les monges i, alhora, un aprofundiment vivencial des de la pròpia experiència en el monestir, aquest

catolicisme, però, es situa discursivament en tots els casos com un dels molts universos de significació possibles i es construeix, així, una distància vers expressions històricament monopolístiques. Les monges contextualitzen de maneres diverses la tradició catòlica com una expressió històrica i singular d'una veritat única que pren, ha pres i pot prendre formes i concepcions diverses.

En els cursos, doncs, a més a més de considerar el cristianisme protestant o ortodox així com diferents tradicions religioses com el Judaisme o el Budisme, el llenguatge cristià s'obre de manera funcional per als participants a nous imaginaris de transcendència. Per exemple, les monges utilitzen normalment la noció de Déu, però especifiquen que qualsevol pot posar-hi una altra paraula que li vagi millor o sigui més significativa, tal i com una de les participants relatava:

“[...] moltes vegades per no ferir sensibilitats, imagino, jo veig que no s'anomena la paraula Déu [...] elles sí que saben recórrer, si no és Deu és el misteri, és la natura, és el no sé què. Entens que aquest concepte Déu, no ens quedem encorsetats en el terme Déu que he vist a les classes de religió típiques. Aquest Déu és un tot del qual nosaltres també en formem part. Doncs si algú li fa por o li fa mal la paraula Déu n'hi podem dir una altra cosa, és exactament el mateix.”

Així mateix, en un dels cursos una de les monges no feia una distinció entre meditació i pregària –tot i subratllar l'existència de diferents mètodes i tradicions. Mostrant el pes del catolicisme en la memòria col·lectiva (Knoblauch, 2008), hi havia gent entre el públic del curs que es resistia a parlar de pregària mentre d'altres, com l'exemple de la cita, amb una relatada pertinença religiosa, donaven sentit a la compatibilitat i l'afinitat entre la seva identificació catòlica amb una simpatia vers l'univers holístic que ha aflorat i s'ha popularitzat en el camp religiós català des de mitjans de la dècada dels noranta (Griera, 2014). En els cursos, per tant, explícitament es despulla el catolicisme de l'obligatorietat i l'exclusivitat que històricament l'havia caracteritzat a casa nostra fent possible i visible una varietat de maneres de relacionar-se amb la tradició religiosa.

Aquesta relació amb altres tradicions religioses i versatilitat en el llenguatge fent referència “a un tot universal” o “una mateixa veritat” és precisament una de les vies a través de les quals les monges revaloritzen la pròpia tradició monàstica com a quelcom perenne més que caduc de la societat secular. A través d'aquesta relativització típica d'altres expressions de la nova religiositat (Dawson, 2007), el monestir s'inscriu i legitima la seva presència en un escenari religiós plural. Els

continguts, rituals i pràctiques de tradició catòlica s'ubiquen, doncs, com l'expressió d'una transcendència molt més àmplia i diversa que explícitament l'allunya del que Danièle Hervieu-Léger anomena el "catolicisme intransigent" (2008), basat en un "atrinxerament cognitiu" vers la pròpia tradició religiosa davant el pluralisme religiós i espiritual (Berger, 1992: 58-62). La pluralitat de cosmovisions en la qual les monges situen l'univers específicament catòlic, per tant, més que esdevenir una amenaça es presenta com a font d'enriquiment que legitima la presència del monestir com a institució proveïdora de sentits últims en un nou mercat a l'alça desregulat de la tutela eclesial i subjecte a les expectatives més individualitzades dels individus (Berger i Luckmann, 1997).

#### **9.4.2.2 Parlem d'espiritualitat**

"La religió és diferent de l'espiritualitat. L'espiritualitat pot ser laica sense estar vinculada a cap religió. La religió és un sistema de creences, festivitats, etc. El perill de la religió és que es separi del misteri últim, de la persona, que es converteixi en preceptes i rituals que vinguin des de fora deslligats d'aquest misteri últim que està a dins de cadascun de nosaltres a punt de manifestar-se si ens obrim a viure-ho. La funció de la religió seria que Déu està a dins de cadascun de nosaltres i ens ajuntem per celebrar-ho, per recordar-ho". (Explicació en un curs del monestir, diari de camp, octubre 2012)

De manera estretament relacionada amb la referència prèvia als nous imaginis de transcendència, un altre canvi en el llenguatge i vocabulari religiós que s'observa és la distinció entre "religió" i "espiritualitat". S'evidencia, doncs, com en el monestir també es reproduïen i alhora es manifesten les complexitats de les categories dicotòmiques típiques de la sociologia i l'antropologia de l'espiritualitat (Cornejo, 2012). Com il·lustra aquest fragment de les observacions a una de les activitats del monestir, a la narrativa de molts cursos s'emfatitza de maneres diverses aquesta diferenciació també compartida per molts dels hostes i visitants<sup>65</sup>. Per exemple, un dels hostes que regularment participava a totes les pregàries m'explicava que malgrat això ell no es considerava una persona religiosa sinó espiritual; que els dogmes, i segons quines coses de l'església no li deien res, no en feia ni cas, tot destacant la importància que tenia per a ell l'experiència i, que si bé Jesús convertit en Déu o segons quines interpretacions no les comparteix, Jesús com a mestre li deia moltes coses. En una mateixa línia, una de les participants habituals a les activitats organitzades per les

---

<sup>65</sup>Altres participants també expressaven de manera similar una distinció entre Església catòlica i cristianisme.

monges que es definia com a catòlica també relatava aquesta identificació amb el terme “espiritualitat” a partir però, com també destaca Nancy Ammerman (2010), d’una relatada pertinença amb la institució eclesiàstica: “[...] de cop i volta, de venir tantes tardes, cursos vaig veure que a mi el que m’interessa és parlar d’espiritualitat i no tant de religió. I a partir d’aquí sents un cert descans; i dius, bé, tota una sèrie de normes que has viscut, quadrículades, horroroses i tal, doncs te n’alliberes”.

Aquesta demarcació *emic* entre “religió” i “espiritualitat” observada de manera recurrent a moltes de les converses amb els hostes i en la narrativa d’algunes de les activitats del monestir, captura i indica una transformació dels modes de religiositat també en el marc de contextos tradicionals i institucionals com el monestir. El terme “espiritualitat” ha passat a emprar-se *emicament* en moltes ocasions per expressar una forma de religiositat individualitzada i subjectivitzada afí a concepcions tardomodernes de l’individu que pren forma dins de la pròpia tradició religiosa i que vol diferenciar-se d’una religiositat més doctrinal i normativa que s’identifica amb el terme “religió”. Contrastant amb altres contextos catòlics que emfatitzen l’autoritat de l’Església, dels seus representants i l’objectivitat de la tradició, el monestir es presenta i té la voluntat de distingir-se en l’espai catòlic com un context “de i per a l’espiritualitat”, amb un discurs i una pràctica de l’hospitalitat que posa l’èmfasi en la dimensió subjectiva dels continguts i de les pràctiques religioses tradicionals així com en la llibertat i en l’autonomia de cada participant, hoste o visitant, tal i com il·lustra l’experiència narrada d’una de les participants entrevistades:

“A mi una de les coses que m’agrada d’aquí [del monestir] és que quan tu tens un dubte, quan tens una cosa a mi no m’han dit mai “què diu el Papa?” a mi em diuen “què et diu aquí dintre?” llavors et sents com important, ets sents part d’aquest “Tot”, d’aquest “Misteri” que dius no cal que li preguntis al Papa ni al Rouco Varela que he de fer jo en aquesta situació. D’aquí que si jo em poso en situació de silenci, de pregària, en situació d’estar de veritat de voler trobar una resposta ja la trobaré.”

En la narrativa de les activitats del monestir, la “veritat”, més que externa i inabastable, generalment és situada a les profunditats d’una mateixa, on es descriu l’únic i irrepetible encontre amb un Déu interior. Tal i com mostra un segon exemple extret de la narrativa d’una activitat, aquest gir de l’autoritat institucional cap a l’individu s’il·lustra fent referència de manera poètica al llegat de la mística cristiana, a les arrels de la pròpia tradició, tot i apel·lar a un llenguatge de la introspecció que es

popularitza fora del marc catòlic de manera propera a les filosofies orientals i corrents esotèriques. Així, com s'explicava en aquesta activitat contemplativa del monestir:

“Les nostres místiques són dones. Dones en un món en el qual el poder i el saber eren masculins. Ells eren els intèrprets oficials de les Escripures. No obstant això, elles són conscients de tenir una experiència original, una relació personal amb l'Absolut i una vivència real que els dona autoritat. Els seus escrits no es basen en la tradició, en els antics autors, sinó en la seva pròpia experiència. En bussejar en el seu interior, obren nous horitzons i condueixen a noves preses de consciència.” (Material cap de setmana contemplatiu, 2013)

En un altre cas, el d'un recés amb uns continguts religiosos i un format més tradicional, també es posava aquest mateix èmfasi a l'experiència individual tot assenyalant com “la Paraula de Déu neix d'una realitat històrica. La Bíblia pot ser alhora, una experiència humana o una imposició, un dogma. Quan s'interpreta d'aquesta manera deixa de ser Paraula de Déu”. La Quaresma es presentava com la “festa de la llibertat” i un procés de transformació personal eminentment interior més que prescriptiu, on els quaranta dies eren “el símbol del temps necessari per poder-se obrir a la vocació divina”, i la conversió com un canvi de passar de viure cap enfora a fer-ho cap endins allunyat d'una dimensió més prescriptiva. I en aquest sentit, d'alguna manera, tots els cursos apropen la tradició des d'un prisma menys normatiu. Els preceptes de la pròpia tradició són històricament contextualitzats, despullats d'una objectivitat externa apel·lant a la subjectivitat i traduïts a través d'una referència immanent més que transcendent, és a dir, les referències a altres mons passen a fer al·lusió a aquest món on l'humà es divinitza (Berger, 1979; Lenoir, 2003).

Aquesta traducció dels continguts religiosos té lloc a través de l'ús de diferents llenguatges, particularment la filosofia existencial i la psicologia (Berger, 1967). En aquest sentit, s'observa com el camí espiritual esdevé presentat en certs moments com un camí terapèutic que dota de sentit els estats de l'ànima i els dubtes existencials dels hostes del monestir i participants de les activitats. Per exemple, com es feia avinent en els cursos sobre la Trinitat, on els participants apropiaven existencialment els debats teològics connectant la relació trinitària amb les relacions humanes i personals. Mostrant com el llenguatge terapèutic ha esdevingut no només un dels codis per excel·lència de l'expressió de la pròpia subjectivitat avui dia sinó també de la religiositat (Illouz, 2008; Roof, 1993), són habituals referències a algunes activitats i part de participants a nocions com “ego”. Nocions que s'empren per la interpretació i la presentació dels significats cristians i que sembla que han passat a formar part,

juntament amb altres nocions holístiques com la d'“energia”, del que Mar Grier (en premsa) examina a partir de l'obra d'Alfred Schutz en termes d'un “dipòsit de coneixement espiritual” dels nostres temps.

Més enllà de la narrativa que envolta la presentació de les activitats, en context s'evidencia com s'obre la possibilitat de discutir els continguts i fer tot tipus de preguntes. L'acceptació del dubte i la reflexivitat són ingredients de la religiositat que es presenta a les diferents activitats de l'hostatgeria i que fa intel·ligible una relació amb la institució que reconeix tant per part de les monges com dels hostes i participants l'autonomia individual; sobretot per aquells que expressen una adhesió catòlica, que mostren el que Danièle Hervieu-Léger (1993) anomena una “fraternitat electiva” i Joan Estruch (1972, 2015) unes “solidaritats parcials” i “una participació crítica a la vida de la institució”. Aquest caràcter opcional dels continguts i de les pràctiques, s'exemplifica novament de manera significativa a la narrativa d'un cap de setmana contemplatiu:

“Durant aquest cap de setmana se'ns ofereix un espai per caminar per fora i per dintre: en contacte amb la natura, en contacte amb els altres, en contacte amb el nostre propi cor. Deixarem que la saviesa de les dones místiques medievals ens acompanyi en el nostre camí. Se'ns convidarà a obrir els ulls per descobrir les petjades de l'Absolut en el nostre propi cor. També ens acompanyaran, si ho desitgem, la litúrgia diària i l'Evangeli del diumenge com les va acompanyar a elles. En aquest cap de setmana també se'ns ofereix un espai i un temps: per experimentar la saviesa amagada en els gestos senzills; per pacificar el nostre cor, per connectar amb les arrels dels nostre ésser; per acollir-nos mútuament i admirar plegats allò que ens depassa, per desplegar la nostra capacitat de relació i adoració.” (Material cap de setmana contemplatiu, 2013)

Molts dels continguts religiosos tradicionals, doncs, s'observa com se'ls despulla de vells sentits lligats al sofriment en el seu propòsit d'esdevenir codis i eines per a la millora de la qualitat vida en el present, fer significativa l'incertesa o parlar explícitament de la felicitat (Jonveaux, 2011a). Aquest èmfasi en la interioritat, que fa de la contemplació i el silenci aspectes plenament contemporanis, està estretament relacionat amb una importància creixent del cos. La fe, com una de les monges expressava a un dels cursos, no és només adhesió intel·lectual o assentiment dogmàtic. Aquesta revalorització i atenció a la corporalitat, a l'emoció i als sentits esdevé un dels trets distintius de la pràctica de l'hospitalitat avui, que s'observa tant a l'hostatgeria com a les activitats organitzades per les monges (McGuire, 2016).

#### 9.4.2.3 *Cos, ment i esperit*

“El procés de focusing és el pas del coneixement de la ment a un altre tipus de coneixement. Tenim simultàniament dues possibles fonts de recerca de Déu, l'intel·lectual i la corporal. El coneixement corporal demana deixar el control i aprendre a sorprendre'ns. El focusing i l'espiritualitat demanen deixar de tenir, de controlar per poder rebre, demana passar de la seguretat a la confiança. Necessitem perdre el control per viure realment, l'únic que llavors hem d'aprendre a surfear. El focusing com a camí espiritual ho és en el sentit d'abandó, pèrdua de control, vulnerabilitat, el pas de l'ego al jo profund, “quan sóc feble és quan sóc veritablement fort” (Sant Pau)” (Explicació en un curs del monestir, diari de camp, octubre 2012).

El monestir ha anat oferint cursos regulars de dos tipus de tècniques terapèutiques: el focusing i la tècnica d'alliberament emocional. Ambdós casos neixen de l'expertesa de dues monges joves de la comunitat amb formació en aquestes tècniques. A partir de la pròpia experiència personal, anys més tard, amb el vist-i-plau de la comunitat, van començar a oferir-ho al públic. Una de les monges explicava com en l'afany de comunicar una d'aquestes tècniques també hi havia unes ganes d'apropar-se a la gent desvinculada del món catòlic: “era la gent que jo coneixia [...] i, clar, jo amb aquest món volia continuar en diàleg i una manera de continuar en diàleg era oferir una cosa que no és creient”. Efectivament, bona part de la gent que participa en aquests tallers són persones que s'apropen al monestir per l'interès per la tècnica des de moltes vegades amb un bagatge en el món psicoterapèutic i/o inquietud per les teràpies naturals. No obstant això, també hi ha gent que fa el camí invers i, precisament, perquè ja coneixen el monestir, s'acosten a aquests tallers allunyats de l'ortodòxia i l'ortopraxi catòlica.

Una de les coses, però, que sorprèn més als participants és que són activitats relacionades i centrades amb el cos i l'emoció. En un monestir, de monges, activitats de tipus corporal?, expressaven algunes hostes encuriosides. Una sorpresa que reflecteix el pes de la concepció tradicional cristiana del cos i de la condemna del gaudi sensorial. Aquestes activitats, per tant, són les que indiquen més clarament un canvi d'actitud i de concepció del cos en termes holístics en el context del monestir (Giordan, 2009; Prat et al., 2012: 61). Si bé cada cop és habitual copsar a l'hostatgeria persones que practiquen durant la seva estada tècniques com el qi-gong, el reiki o el ioga i la coneixença d'aquestes tècniques per part d'algunes monges, a les activitats organitzades per la comunitat també hi és present la referència a aquest triangle cos, ment i esperit com un tot inseparable. La reflexivitat que caracteritza les expressions

d'hospitalitat en el monestir no només té lloc a través de pràctiques discursives sinó també d'una creixent atenció a les activitats que cultiven una vivència de la religiositat ancorada en el cos i fent una atenció a les emocions i a l'aspecte sensitiu de la religiositat (Fedele i Knibbe, 2012; Griera, en premsa; McGuire, 2016; Pagis, 2009). Per exemple, en una de les activitats, una de les participants expressava la distància vers l'aspecte litúrgic de la religiositat i se la convidava a participar de la litúrgia des de la vivència sensorial i emmarcant els elements discursius de la pregària corporalment en el cor, en el pit. Així mateix, en un dels cursos sobre una tècnica terapèutica, la monja proposava una “espiritualitat encarnada corporal”, i corporal en termes “d'espiritualitat en el fons de sí mateix, [l'espiritualitat] està al cos tal i com és on es troba al misteri últim, no en una idea”.

S'evidencia, doncs, com té lloc una apropiació creativa dels imaginaris holístics sobre el cos en un marc catòlic. Tal i com mostren aquests dos exemples, aquesta redefinició de la corporalitat i atenció als sentits es llegeix i s'emmarca discursivament en la mateixa tradició cristiana, amb el valor a la música o al coneixement de les plantes remeieres de les místiques cristianes; tal i com en un dels caps de setmana contemplatius s'explicava com “en una època escolàstica molt racional [les místiques] diuen que en la natura, el cos, els sentiments també s'expressa Déu. Elles reivindiquen el valor del cos no com a font de pecat, que s'ha de mortificar, sinó com a expressió de Déu”. La vivència subjectiva no és independent de l'experiència corporal i emocional (Sointu i Woodhead, 2008). La salvació, així, abandona les connotacions escatològiques i pren un sentit de benestar on el cos esdevé un espai d'encontre relacional amb l'Absolut. El camí espiritual s'allunya de la tradicional teodicea catòlica del patiment i s'apropa a concepcions contemporànies de benestar i de felicitat que inclouen una atenció a les emocions i a la salut (Prat et al., 2012: 62; Jonveaux, 2011a).

#### **9.4.2.4 La no indiferència**

“La felicitat no ve de fer les coses ben fetes o un codi moral. Déu no té res a veure amb normes del bé o del mal. Justícia és fer-se càrrec de qui sóc i compartir amb els altres, amb Déu, amb la natura”. (Explicació en un curs del monestir, diari de camp, març 2014)

Des del punt de vista de la institució, aquest fragment exemplifica com es subratlla la dimensió social dels trets més individualitzats descrits prèviament de la pràctica de l'hospitalitat. Aquest punt condueix a la concepció i configuració singular del monestir



no només com un context on trobar respostes a les noves necessitats espirituals subjectivitzades que integren el cos i els sentits. I és que un aspecte que s'observa de manera recurrent és l'èmfasi que es dóna al fet que la individualitat pren sentit de manera relacional, és a dir, s'emmarca discursivament per part de les monges respecte a la col·lectivitat. Partint de l'experiència de la vida comunitària benedictina, per exemple, una de les monges intervenia en una de les tardes de pregària tot especificant i aclarint a l'audiència que "la descoberta del jo autèntic que passa per l'acceptació i la relació amb els altres, no és una cosa deslligada de l'entorn i solitària". L'autorealització i el propi benestar, es presenten també com a indestriables d'un benestar col·lectiu, és a dir, d'una implicació i vinculació social que no exclou però transcendeix la pròpia individualitat (Lichterman, 1996; Roof, 1993), tal i com per exemple mostra el contingut d'una de les tardes de pregària dedicada a la noció de Shalom, on la felicitat es presentava incloent l'altre i la justícia.

En aquest sentit, seguint l'esperit del Concili Vaticà II, es configura una concepció i relació amb el món contemplant l'opció i la responsabilitat de poder-hi intervenir. De manera transversal a les diverses activitats, es copsa de manera significativa com el contingut religiós dels cursos es tradueix en ocasions per fer-lo comprensible a l'audiència en un llenguatge ètic i a vegades fins i tot polític. La tradició catòlica es secularitza en els termes que indica Peter L. Berger d'oferir respostes i pautes de comportament sense referències transcendents a problemes morals com la violència o la injustícia i de transmetre una actitud vers el que anomenen "els pobres" (1979: 112-113). Aquest llenguatge que accentua el sentit ètic i a segons quins moments polític del missatge cristià i de la figura de Jesús apropa els continguts teològics i els fa plausibles a un públic distanciat del catolicisme i del seu aspecte litúrgic. Així mateix, per molts dels catòlics aquest aspecte d'algunes activitats del monestir sembla crear espais que permeten conciliar una identificació i vivència religiosa dins de l'Església amb una opció política alternativa a les articulacions més visibles i conservadores de certes expressions del catolicisme contemporani.

D'altra banda, en aquesta dimensió ètica i política també esdevé interessant destacar com es construeix una distància explícita i distinció vers l'hedonisme individual i apolitizat de moltes de les expressions religioses holístiques (Dawson, 2013) que, com s'ha examinat, s'entreveuen en els temes recurrents de les activitats del monestir; tal i com per exemple mostra el cas d'una activitat on un dels participants consultava aquesta afinitat:

“Un dels participants li pregunta [a la monja] si és semblant a l’espiritualitat de la nova era i la monja respon que l’espiritualitat de la nova era és una mica gnòstica, no és prou encarnada i és més instrumental. Explica que li sembla que el new age ha fet aportacions importants però es basa molt en una sèrie de creences de ‘pensament positiu’ i a vegades té un component instrumental en el sentit de que si creus tal cosa, fas tal cosa, les coses t’aniran bé, trobares feina, parella, milloraràs la relació amb els altres, etc. En aquest sentit, diu que els cristianisme té una aportació positiva amb Jesucrist que va acabar fatal, a la creu i abandonat per tothom. Jesús era una persona que actuava molt escoltant aquest misteri interior i no obstant això les coses no li van anar molt bé. El new age diria que alguna cosa malament va fer Jesucrist per acabar a la creu, no devia està prou alineat amb el cosmos, etc.” (Explicació en un dels cursos, diari de camp, octubre 2012).

En les activitats, doncs, tot i identificar-hi les característiques de la religiositat contemporània, també esdevé interessant considerar com en aquesta apropiació es remarca la singularitat de la tradició catòlica vers aquestes noves espiritualitats a través de subratllar precisament aquesta dimensió ètica i fins i tot política de la pròpia tradició i figura de Jesús.

#### **9.4.2.5 Un espai de confirmació social de sentit**

“Gràcies per la oportunitat que ens doneu, tant als creients com als no creients, de viure moments de pau i de quietud, tan necessaris avui dia, i de conèixer altres persones i compartir amb elles i aprendre d’elles.” (*Llibre dels hostes*, maig 2012)

Des del punt de vista dels hostes, aquest exemple il·lustra un altre aspecte d’aquesta dimensió social de la pràctica de l’hospitalitat. La naturalesa de les interaccions concretes que tenen lloc en els cursos, les activitats i a la mateixa hostatgeria mostra que per a molts dels participants i hostes el monestir representa el que Wade Clark Roof anomena una “ancora de fe” (1993: 141), un proveïdor de sentits últims, és a dir, de continguts religiosos (Luckmann, 1967) però, també, un context de “confirmació social de sentit” (Berger, 1979; Hervieu-Léger, 2001). Tal i com detallen des de diferents angles Peter L. Berger (1979), Danièle Hervieu-Léger (2001) i Meredith McGuire (2008), la tendència subjectiva i individualitzada de la religiositat contemporània condueix a una cerca creixent de contextos on dotar de sentit els propis “sistemes de sentit últim” (Luckmann, 1967: 105). Una de les hostes, per exemple, relatava en una de les entrevistes com venia al monestir a compartir la seva manera de viure i entendre el catolicisme que difícilment podia explicar i compartir

amb els seus cercles d'amistats o en el context parroquial més normativitzat que tenia prop de casa. Així mateix, persones allunyades del catolicisme, també relataven en la seva motivació de restar al monestir una cerca "d'arrels" o "redescobriments de les ensenyances de la pròpia tradició religiosa" des del qual validar les vivències i anhels espirituals individuals.

A l'hostatgeria són habituals les converses i tertúlies en els àpats on s'intercanvien experiències i sovint tècniques que configuren els camins espirituals dels hostes. Tal i com expressava un dels hostes, per a ell la sociabilitat, la gent interessant que sempre coneix en les seves estades segons explicava, esdevé un aspecte important per venir a l'hostatgeria d'aquest monestir. Aquest aspecte també l'expressava una entrevistada respecte els cursos, "jo noto que hi ha persones que tenen necessitat de trobar altres persones per comunicar o per veure que també hi ha persones que pensen com ells o tenen la mateixa problemàtica, penso que hi ha persones que els hi és molt bo." De fet és habitual copsar l'establiment de llaços d'amistat entre aquella gent que és habitual al monestir o a certes activitats. Fins i tot, s'ha creat un grup que es reuneix fora del monestir per continuar la pràctica d'una de les tècniques terapèutiques que s'organitzen.

Aquesta sociabilitat que destaquen els hostes i els participants com un dels valors afegits de les estades il·lustra la dinàmica paradoxal que comporta la pròpia fluïdesa de la religiositat subjectivitzada que guanya presència també, com s'ha mostrat, en el marc del monestir. Aquesta fluïdesa requereix d'una confirmació més enllà d'un mateix. Participants, visitants i hostes, doncs, s'apropien subjectivament dels continguts religiosos i les pràctiques que ofereix l'estada al monestir al mateix temps que poden compartir i així validar les pròpies significacions de manera intersubjectiva en els espais d'intercanvi i de debat que ofereixen els cursos i tallers així com en els encontres a l'hostatgeria o converses privades amb les monges aquells qui ho desitgin. Tal i com il·lustra el relat d'una de les participants:

"D'aquí que si et manifestes que ets catòlica o ets creient després et diuen, o doncs tu no vius d'acord amb l'església? [...] en aquests moments no tinc sensació que visqui en contradicció i mira que hi visc! Vull dir, què? A ulls d'aquestes persones [autoritats eclesials] és la contradicció però jo no tinc sensació de contradicció [...] no em sento malament, hi hagut moments que tens com uns remordiments, com una mala consciència d'això que ho vius [...]. Tinc la impressió que en la meua veueta interna estic tranquil·la, estic en pau, estic contenta amb el que trobo amb el que estic vivint comparteixo el que comparteixen aquesta gent que en el fons és el mateix i no m'he

d'anar confessar amb un senyor, sobretot amb un senyor, això és l'altre vessant que té. "

En aquest sentit, s'evidencia un canvi del "règim tradicional de validació institucional" de la religiositat individual cap a "un règim de validació mútua" encoratjat per la mateixa institució, on el camí individual es reafirma a través de la interacció amb els altres, reconeixent en l'altre l'autenticitat del criteri individual, és a dir, seguint la lògica del "que té sentit per a tu també té sentit per a mi" (Hervieu-Léger, 2001: 170). Més que la tradicional homogeneïtat, en la pràctica de l'hospitalitat, doncs, s'accentua una "convergència" mútuament reconeguda entre aquells que participen d'una estada, un curs o un taller.

## **9.5 Observacions finals: Una plausibilitat renovada**

En el transcurs d'aquest darrer capítol s'ha intentat contextualitzar, resseguir i detallar la transformació de la pràctica de l'hospitalitat que ha redefinit la projecció del monestir a través dels seus llandars i n'ha renovat la seva plausibilitat. D'ençà de la seva fundació, s'ha creat una hostatgeria i, de manera significativa, els darrers vint anys s'ha anat canviant, ampliant i diversificant el ventall d'activitats, cursos i productes que s'hi ofereixen. Aquests canvis estan relacionats amb les transformacions internes i específiques de la comunitat examinades en els capítols anteriors, però també amb les dinàmiques i lògiques estructurals pròpies del context social i cultural, i més específicament religiós on s'arrela el monestir que s'hi reflecteixen. I aquest darrer aspecte és el que pren l'interès principal per comprendre com la contemplació sembla "estar de moda", tal i com indica tant l'augment de visitants com la demanda dels béns simbòlics del monestir.

Aquest èxit respon a l'estratègia acomodativa del monestir a través d'una traducció dels continguts religiosos des de noves categories, llenguatges, sentits i formats per fer-los plausibles a la societat plural i secularitzada d'avui. El monestir ha redefinit en aquest sentit la seva projecció en el transcurs de les darreres dècades a través del que podem anomenar en termes bergerians una "negociació cognitiva" amb aquest nou context fora dels murs (Berger, 1992: 58-59); és a dir, ha anat revisant i traduint la tradició i les pràctiques tradicionals de manera afí a la realitat tardomoderna. Aquesta adaptació, però, no respon a una estratègia purament tàctica i instrumental sinó que també té un rerefons expressiu per part de la institució que neix de la nova manera a

través de la qual, sobretot una part de les noves generacions de monges, han teoritzat i han forjat la seva pertinença i el seu sentit de restar a la institució així com la seva expressió de la religiositat, tal i com es discutia en el capítol precedent (Berger, 1979, 1967). El monestir, així, més que un espai utòpic esdevé avui un espai amb qualitats “heterotòpiques” emprant termes de Michel Foucault (1984); és a dir, un context permeable i alhora impermeable, sagrat i alhora profà, on múltiples usos, sentits i imaginaris hi tenen lloc (Johnson, 2013; Street i Coleman, 2012). Una dinamització i una diversificació que, lluny de presentar-se com a problemàtica, esdevé naturalitzada no només pels hostes, visitants i participants, sinó també per la mateixa comunitat monàstica.

## 10. Conclusions

*J'aimerais qu'il existe des lieux stables, immobiles, intangibles, intouchés et presque intouchables, immuables, enracinés; des lieux qui seraient des références, des points de départ, des sources:*

*Mon pays natal, le berceau de ma famille, la maison où je serais né, l'arbre que j'aurais vu grandir (que mon père aurait planté le jour de ma naissance), le grenier de mon enfance empli de souvenirs intacts...*

*De tels lieux n'existent pas, et c'est parce qu'ils n'existent pas que l'espace devient question, cesse d'être évidence, cesse d'être incorporé, cesse d'être approprié. [...]*

Georges Perec

*Espèces d'espaces*, 1974

La represa dels interrogants de la sociologia clàssica ha orientat i ha marcat el camí traçat per aquest treball, tant pel que fa l'elecció del tema com l'objecte estudi que ens ha ocupat en aquestes pàgines. L'encontre amb una realitat empírica com la monàstica tan única com singular ha conduït a la inquietud d'observar com la metamorfosi de la religió s'expressa en el si de les grans confessions religioses representant una qüestió no gensmenys pertinent avui i que s'ha erigit com el problema de recerca d'aquesta tesi: la pregunta per l'encaix i el paper d'una institució religiosa tradicional com la monàstica en la conjuntura d'unes condicions estructurals que n'han escapat i erosionat les seves "estructures de plausibilitat" (Berger, 1967; Hervieu-Léger, 2009). És a dir, com una institució tancada, isolada i hermètica com un monestir perviu en context com el contemporani plural, secular marcat pel moviment constant, la rapidesa i la immediatesa.

Aquesta tesi ha explorat, doncs, els processos i els mecanismes de canvi institucional d'una institució religiosa tradicional a través d'un estudi etnogràfic d'una monestir femení benedictí. Les transformacions que han estat examinades en el transcurs dels capítols, concretament quant al relleu generacional i a la reconfiguració de la projecció del monestir en el transcurs del segon període abacial, il·lustren un procés no gensmenys singular pel qual la necessitat ha esdevingut feta virtut. Els processos socioculturals que com s'ha assenyalat han estat a diferents nivells font de debilitació

de les institucions religioses són, en el cas d'estudi que ens ocupa, la clau de volta per la conservació de la seva plausibilitat. En aquest sentit, l'anàlisi de les transformacions al llarg dels capítols ha permès abordar en profunditat les implicacions i les tensions que han tingut els processos de secularització, pluralització i individualització per la institució monàstica i la seva modernització durant les darreres dècades. S'ha copsat, doncs, com els batecs i els enuigs del nostre temps es reflecteixen en una institució religiosa tradicional, i com aquesta els absorbeix críticament i se'ls apropia creativament redefinint el seu lloc i reinventant el seu paper. I és així com a mode de conclusió es reprèn el problema de la recerca per adreçar de bell nou la hipòtesi a partir de discutir els resultats principals.

## **10.1 La discussió dels resultats principals**

Peter L. Berger assenyala que les institucions religioses han mostrat dues respostes ideals típiques al que defineix com el problema per mantenir-se en un medi secular i plural que no poden defugir i que ja no dóna per descomptat ni la seva presència ni les seves definicions de la realitat (1967 [2006]: 217-218). D'una banda, una resposta acomodativa que requereix un esforç institucional intentant resoldre el problema de la plausibilitat obrint-se a una nova realitat cultural i modificant en certa mesura el seu producte. D'una altra banda, una resposta de resistència que, per contra, se sosté en un atrinxerament cognitiu vers les velles objectivitats (Berger, 1992). Els resultats principals d'aquesta tesi permeten concloure constatant que les transformacions evidenciades en el monestir estudiat contextualitzen i exemplifiquen la primera opció ideal típica bergeriana.

En el transcurs de la tesi s'han explorat, descrit i analitzat transformacions en sis aspectes significatius de la vida monàstica que, malgrat l'especificitat, remetent també a qüestions centrals d'altres tipus d'institucions: 1) la vocació i la política d'admissió del monestir; 2) el noviciat com a procés de ressocialització; 3) les relacions comunitàries a través de la clausura; 4) les relacions intracomunitàries considerant la comunitat i l'autoritat; 5) l'estructuració del temps i la subsistència material explorant *l'ora et labora*; 6) la projecció institucional mitjançant la consideració de l'hospitalitat.

I, des d'una perspectiva sociològica històrica i comparativa, posant en relació el segon abadiat amb el primer, s'ha observat com cada període, ubicat en un escenari social i religiós concret, ha permès contextualitzar i fer intel·ligibles els canvis que són

l'objecte d'estudi d'aquest treball<sup>66</sup>. Reprement les preguntes específiques de la recerca, voldria finalitzar discutint aquesta acomodació del monestir en el paisatge tardomodern a través de tres processos interrelacionats que conceptualitzo en termes d'una destotalització<sup>67</sup>, retradicionalització i espiritualització.

### 10.1.1 Destotalització

Seguint la tendència d'altres contextos institucionals, concretament s'ha mostrat com el monestir ha hagut d'afrontar canvis les darreres dues dècades per adequar-se a la sensibilitat tardomoderna reticent a un intervencionisme agressiu i coercitiu sobre la individualitat (González i Ballebó, 2010: 92). En aquest sentit, els canvis derivats d'aquesta creixent atenció i valorització institucional de l'individu es conceben com un procés de destotalització a través del qual el monestir ha fet decreixer les tendències absorbents que tradicionalment caracteritzaven i legitimaven el seu ordre institucional (Goffman, 1961).

El primer període abacial, s'ha examinat en relació al context de monopoli religiós que confereix les estructures de plausibilitat de l'ordre institucional fundacional del monestir en termes d'una "institució total" (Goffman, 1961). Les característiques del tipus ideal goffmanià, per consegüent, han estat d'utilitat per descriure analíticament una institució religiosa tradicional i copsar com pren forma el noviciat, les relacions amb l'exterior, l'autoritat, la comunitat, la religiositat o el treball en aquest període. Els trets totalitzadors del monestir, però, i com s'ha anat resseguint, no eren excepcionals ni tampoc desentonaven en l'escenari social on s'ubicava sinó que més aviat accentuaven els trets típics d'altres institucions socials (González i Ballebó, 2010).

El Concili Vaticà II, que té lloc a mitjans dels anys seixanta en un context social, cultural i polític convuls, ha exemplificat els matisos d'aquest primer període abacial que a primera vista podia presentar-se com a monolític. Les bases socials i eclesials d'aquest ordre erigit en termes totals i reificats, és a dir, aprehès en termes suprahumans, trontollen amb els aires secularitzadors i els intents de modernització dins de l'Església. El Concili Vaticà II redefineix l'extramundanitat que havia caracteritzat la vida monàstica i que havia donat sentit a les tendències totalitzadores en termes d'una

---

<sup>66</sup>Els períodes abacials, com ja s'ha esmentat, s'han considerat analíticament en termes de "tipificacions històriques" (Mills, 1959: 182) que, en termes weberians, es diria que més que fotografiar exhaustivament la realitat monàstica, han ajudat a caracteritzar i destriar-ne els elements rellevants. Aquestes tipificacions, per tant, han permès ordenar i analitzar l'abundància de dades qualitatives per tal d'abordar les qüestions de recerca que ocupen aquest treball.

<sup>67</sup>Vull agrair al Joan Estruch la idea i discussió d'aquest concepte basat en l'obra *Asylums* d'Erving Goffman (1961).



negació espiritualment positiva del jo, tal i com s'ha argumentat en els diferents capítols. Ara bé, la inclinació inherent de tota institució a la inèrcia va conduir que a la pràctica l'ordre institucional es mantingués en termes totals i reificats, és a dir, aprehès com a l'única ordenació possible donada la pròpia impermeabilitat de la institució i una rutina feta tradició que en legitimava la permanència en termes del seu caràcter suprahumà (Berger i Luckmann, 1966). La comunitat va incorporar a les seves noves constitucions les directrius del Concili Vaticà II i el nou llenguatge però sota un mateix abadiat i un context cultural i polític de monopoli religiós els canvis van ser limitats, en bona part, a la litúrgia i al treball. No obstant això, internament la comunitat es presentava heterogènia en els anys postconciliars. Són els anys que, tot i els constrenyiments, el món es filtra per les escletxes del monestir. Per tant, el marc eclesial del Concili Vaticà II esdevé un dels factors de canvi institucional si bé cal considerar també la dimensió de l'agència d'aquelles monges de la comunitat que s'apropien les directrius del Concili i estableixen les condicions de possibilitat per un nou abadiat.

El segon període abacial que s'inicia a mitjans dels anys noranta es situa en un context on es consoliden els processos de secularització, pluralització i individualització que han anat canviant de soca-rel la fisonomia del paisatge on s'ancora el monestir i debilitant les estructures de plausibilitat que en consolidaven i en legitimaven el seu ordre institucional en termes "totals" (Goffman, 1961), com mostra la dificultat per transmetre'l a les noves generacions que trucaven a les portes del monestir. Tal i com assenyalen Berger i Luckmann vers les transformacions institucionals (1966), quan els ritmes de canvi de les institucions i les condicions socioestructurals són molt diferents es plantegen problemes especials ja que la legitimació global de l'ordre institucional es fa més difícil, és a dir, perd objectivitat. Aquesta problematització que dificulta la transmissió de l'ordre institucional queda molt ben exemplificada amb l'entrada d'una nova generació de postulants que encarna els trets típics del nou context social, cultural i religiós fora dels murs i que esdevé un factor de canvi institucional molt important. En els seus relats vocacionals, les biografies electives forjades de pertinences voluntàries i una ruptura amb els rols tradicionals il·lustren, doncs, com els canvis estructurals cristal·litzen en les trajectòries individuals d'aquestes dones que truquen a les portes del monestir a mitjans dels anys noranta (Beckford, 2003; Beck i Beck-Gernsheim, 2002; Giddens, 1991a). I la comunitat, durant dècades reclosa a esquenes d'aquesta modernització, secularització i pluralització que pren

ràpidament embranzida en el context català seguint la tendència d'altres contextos occidentals (Estruch, 1996), admet l'entrada d'aquest nou món dins del monestir a través de la nova abadessa hereva de l'esperit conciliar, tal i com s'ha descrit en el capítol quart. De fet, com ja s'ha assenyalat, s'ha identificat la nova generació de postulants que entra en els inicis d'aquest segon abadiat com la "portadora" en un sentit weberia (1922 [1965]) dels canvis del monestir i la nova abadessa la figura legitimadora per fer plausible la vida monàstica a través d'un relleu generacional.

El monestir, doncs, s'ha acomodat al paisatge contemporani els darrers vint anys a través d'una destotalització. Aquest procés s'evidencia en la nova consideració institucional de l'individu que s'ha derivat en bona part d'una reinterpretació del vot d'obediència en termes d'un "acte de llibertat" apropiant l'esperit del Concili Vaticà II tal i com s'ha descrit en diferents capítols. La destotalització en aquest sentit de decreixement de les tendències absorbents que tradicionalment havien caracteritzat el monestir exemplifica una de les mutacions típiques del context religiós contemporani: l'absorció de l'individualisme religiós en un individualisme tardomodern (Hervieu-Léger, 2008a, 1999). Una absorció que s'identifica com el canvi fonamental per comprendre i explicar les redefinicions i les reconfiguracions de l'ordre monàstic en el transcurs d'aquest segon període abacial. Aquesta revalorització de l'individu i del reconeixement de la individualitat per tal d'adaptar-se al context contemporani però no és exclusiva d'aquest monestir, ja que d'altres treballs s'interroguen sobre les noves tendències d'individualisme a l'àmbit monàstic com a factor d'adaptació i, alhora, d'innovació (Palmisano i Jonveaux, 2014; Palmisano, 2013; Vilariño, 2003).

Al llarg dels capítols, per consegüent, s'han examinat i s'han descrit en detall aquestes reconfiguracions derivades de la redefinició de la vida monàstica en termes d'una afirmació més que d'una negació espiritualment positiva del jo copsant les micro-negociacions entre les diferents generacions de monges, les implicacions institucionals i els factors històrics així com estructurals de la societat on se situa el monestir. Aquests tres nivells han confluït en la desinstitucionalització gradual de velles pràctiques i en la reinstitucionalització de noves que ha comportat la destotalització a través d'un procés de rutinització on el llenguatge ha estat clau en objectivar els canvis (Berger i Luckmann, 1966). Per exemple, s'ha evidenciat una desestandardització del rol de monja, una desnormativització que amb un èmfasi en la reflexivitat individual ha anat substituint gradualment els procediments burocràtics, una simbolització de les

fronteres i de la figura de l'autoritat o una subjectivització de la pertinença i la participació comunitària.

Ara bé, cal considerar també la destotalització com un procés institucional d'absorció crítica i no purament reactiva de l'individualisme tardomodern. Tal i com s'ha il·lustrat, la comunitat juga encara avui un paper important en validar les experiències individuals fet que indica com la dimensió intersubjectiva és inherent al procés d'individualització (Hervieu-Léger, 2001; McGuire, 2008b). I és que tal i com destaca Andrew Dawson, "el procés tardomodern d'individualització i subjectivització no necessàriament comporta la fi de formes col·lectives d'organització religiosa si bé en reequilibra els modes establerts de participació i pertinença" [traducció de l'autora de l'anglès original] (2013: 198). En aquest sentit, el que sí que il·lustra el cas d'estudi a través d'aquesta destotalització és una nova relació més individualitzada de les monges amb la institució que ha canviat més que debilitat la naturalesa del compromís comunitari. Tal i com s'ha il·lustrat en els diferents capítols, especialment en el capítol sisè, els vincles expressius i discursius han anat substituint els tradicionalment prescriptius (Delanty, 2003). D'aquesta manera, les transformacions del monestir evidencien els matisos d'aquest gir adaptatiu vers l'individu en el context monàstic i mostren que no es pot reduir als efectes corrosius pel compromís comunitari (Lichterman, 1996). Aquest treball contribueix, així, en la línia de recerques i treballs a diferents àmbits (Ammerman, 1997; Dawson, 2013; Delanty, 2003; Flory i Miller, 2008; Hervieu-Léger, 2001; Kühle, 2014; Lichterman, 1996; Meintel, 2014), a assenyalar les múltiples accepcions que matisen el triomf de l'individualisme i la fi de la comunitat.

No obstant això, la destotalització no només ha comportat noves flexibilitats sinó també l'emergència de noves rigideses (González i Balletbó, 2010; Scott, 2011). Llibertat i disciplina són dues cares de la mateixa moneda del projecte modern (Foucault, 1975; Wagner, 1994) i això s'expressa també en el context del monestir. Per consegüent, la destotalització no s'ha de comprendre només com un decreixement de les tendències absorbents que condueix a la pèrdua de la totalitat sinó com una transformació d'aquesta (Wallace, 1973). I és que si bé les tendències totalitzadores han decrescut sota una nova consideració institucional de l'individu també s'evidencia com s'han reconfigurat sota aquest mateix prisma. Com s'ha il·lustrat amb la noció d'"individualització de la disciplina" i l'emergència d'un nou "paradigma normatiu limitador" en els diferents capítols (González i Balletbó, 2010), l'absorció d'un

individualisme expressiu demana una implicació més proactiva i reflexiva de les monges. Una implicació tant per sostenir l'ordre institucional com la cohesió del grup que ja no es pot donar per descomptat amb el seguiment d'unes normes fixes i les ordres de l'autoritat. Seguint la tendència d'altres tipus d'institucions totals (Crewe, 2011; Grier i Clot-Garrell, 2015), viure en un monestir avui passa necessàriament per exercir l'autonomia i la responsabilitat individual en tota mena de qüestions. Aquesta nova lògica ha transformat la capacitat d'acció tradicionalment fútil o pràcticament invisible de les monges i n'ha esdevingut el nou imperatiu institucional (Scott, 2011).

### **10.1.2 Retradicionalització**

Stefania Palmisano i Isabelle Jonveaux destaquen que “el monaquisme com que no proclama ésser fundat per Déu, la tradició n'esdevé l'instrument de legitimació principal” [traducció de l'autora de l'anglès original] (2015: 24). D'acord amb els resultats presentats en el transcurs dels capítols, vull concloure subratllant en la línia de Palmisano i Jonveaux el paper central que ha jugat la tradició a través d'un procés paral·lel de destradicionalització –de problematitzar una determinada institucionalització de certes pràctiques i costums– i de retradicionalització –mobilitzant, seleccionant i posant accents diferents d'aquest mateix passat per legitimar els canvis en termes d'una major coherència amb l'herència de la tradició benedictina (Hervieu-Léger, 1993; Morris, 1996). Des d'un “agnosticisme metodològic” vers qualsevol judici sobre la veracitat d'aquestes interpretacions (Beckford, 2003: 29), aquest fet il·lustra com la mateixa tradició que servia en un moment per donar sentit i legitimar una determinada manera d'entendre i articular l'ordre monàstic, esdevé utilitzada per justificar els canvis en un sentit, sovint, contrari posant accents diversos d'aquest mateix passat. Allò significatiu a subratllar, però, és com els canvis institucionals involucren necessàriament una referència a la tradició on prenen sentit i justificació.

En la línia de les transformacions d'altres monestirs europeus (Jonveaux, 2011b), en el cas estudiat també s'observa aquest retorn als orígens de la institució per retrobar-hi la legitimació dels canvis. De fet, Isabelle Jonveaux destaca com “la història del monaquisme és suficientment llarga i variada per proposar sempre un període anterior al qual fer referència per tal de donar sentit a la contemporaneïtat” [traducció de l'autora del francès original] (2011: 526). Els actes de rememoració que acompanyen les transformacions analitzades en termes d'una destotalització en el

transcurs del segon període abacial es justifiquen per la coherència i l'autenticitat però sobretot per la continuïtat que resignifica els canvis amb termes propis i en relativitza la seva pretesa novetat; tal i com s'ha mostrat respecte la clausura en el capítol sisè i l'autoritat en el capítol setè. És a dir, el monestir canvia, es destotalitza per adaptar-se a l'entorn però, sobretot, aquest procés esdevé justificat per la institució en termes *emic* d'un ésser, finalment, "més fidel" a la tradició. I és que la tradició és un element essencial de la comunitat i del seu manteniment en tant que tota comunitat és comunitat de memòria (Mèlich, 1997). Tot grup religiós, com assenyala Danièle Hervieu-Léger (1993), es defineix objectivament i subjectivament en relació a la continuïtat d'aquesta memòria compartida i autoritzada que és la tradició. I el monaquisme no és una excepció. La tradició, per tant, esdevé el fonament de la comunitat monàstica tant per la seva identitat com per la seva pervivència, ja que com s'ha descrit, la tradició és l'univers simbòlic que la dota de singularitat així com el mitjà que l'uneix generacionalment i n'estableix les bases per garantir-ne una cohesió. La tradició és, doncs, el pressupòsit de la comunitat en un sentit sincrònic i diacrònic, "creant comunitat (simultània, coetània) i continuïtat (al llarg del temps)" (Amengual Coll et al., 2008: 9).

Ara bé, aquesta evocació de la tradició, com tot exercici de memòria que implica proclamar la continuïtat amb un passat, també inclou inevitablement la innovació, el canvi, ja que com també puntualitzen Amengual Coll et al., la tradició denota tant allò que es transmet (*traditum*) com l'acte de transmetre i rebre (*actus tradendi*). Tota transmissió i recepció d'una tradició és, per tant, sempre "activa, selectiva, productiva i, per tant, transformadora" (2008: 9). Per consegüent, com complementa Joan Carles Mèlich i s'ha constatat empíricament analitzant les transformacions del monestir, tot acte d'invocació d'una tradició és acte de "recreació i reconstrucció de sentit" (1997: 81). Aquest caràcter mal·leable, dinàmic i innovador inherent de la tradició permet copsar no només la dimensió adaptativa sinó també creativa de les transformacions institucionals que recull el procés de destotalització; és a dir, permet problematitzar una lectura de la funció de la tradició com a purament instrumental ja que la invocació de la tradició per si mateixa comporta irremeiablement un potencial transformador. La tradició, per tant, inclou aquests dos pols d'un potencial conservador i alhora innovador que són inherents a una transmissió i a una recepció de la mateixa. Un manteniment fix de la tradició que anul·li aquest dinamisme, com s'observava a les acaballes del primer període abacial, no només té conseqüències reificadores de la

pròpia institució sinó que comporta el risc d'un tradicionalisme o, com puntualitza Mèlich, de convertir la tradició en "una llosa feixuga" o "el risc d'un dogmatisme" (1997: 81). De la mateixa manera, la ruptura amb aquest fil pot conduir també a un risc de destrucció de la comunitat i esdevenir un pur grup d'interès dissolent, així, aquesta pòsit de símbols i significats compartits que doten de singularitat el grup (Cohen, 1985).

Aquest procés de retraditionalització al qual es fa referència, susceptible d'ésser observable a d'altres confessions religioses i contextos institucionals, per tant, permet fer intel·ligible la tensió de com el monestir conserva la seva plausibilitat alhora que manté la singularitat. Així mateix, de manera estretament relacionada amb la perspectiva sociològica adoptada, permet relativitzar el problema de l'autenticitat que es deriva de l'anàlisi de les transformacions contemporànies ja que, com s'ha argumentat, en el marc de qualsevol context històric el dinamisme és inherent al procés de teixir aquesta continuïtat a través de la tradició com a font d'existència i pervivència de la comunitat.

### **10.1.3 Espiritualització**

En el darrer capítol de la tesi s'han presentat els resultats d'analitzar les transformacions de la projecció del monestir que evidenciaven la varietat d'activitats i l'afluència d'un públic heterogeni. Il·lustrant una altra de les dinàmiques típiques de descomposició i recomposició de la religió institucionalitzada en el mapa religiós contemporani, els temes que configuren la pràctica de l'hospitalitat avui exemplifiquen com el monestir s'ha acomodat i ha renovat en aquest cas la plausibilitat per als hostes i visitants a través d'una espiritualització (Fedele i Knibbe, 2012; Giordan, 2010; Hervieu-Léger, 1993; Willaime, 1995). Tal i com s'ha il·lustrat empíricament en l'últim capítol, les monges han apropiat les característiques típiques de la "nova" espiritualitat que es discutien a l'inici d'aquest treball tant a les activitats amb un contingut i format catòlic com a les de tipus més psicoterapèutic. Seguint l'observació de Jean-Paul Willaime que veu en la diferenciació funcional entre esfera religiosa i secular del procés de secularització no tan sols efectes secularitzadors sinó també re-espiritualitzadors d'acord amb les noves demandes socials dels individus vers les institucions religioses (1995: 101), s'evidencia com el monestir es manté i es reposiciona en el paisatge religiós contemporani espiritualitzant la institució i la pròpia tradició religiosa. En la línia de Peter van der Veer (2007), l'ús del terme

“espiritualitat” que s’observa en les narratives del monestir que envolten la pràctica de l’hospitalitat, indica la manera com la institució es presenta com a alternativa tant a la secularitat com a les formes més institucionalitzades de religiositat que connecten la institució monàstica amb el passat monopolístic catòlic.

Aquesta apropiació de les característiques d’aquesta nova forma social de religió subjectivitzada (Knoblauch, 2008; Luckmann, 1967; Pollack i Pickel, 2007), com l’accent en l’autonomia individual, en l’experiència interior, en el cos o en les emocions, però no només té una dimensió estratègica sinó també creativa. D’una banda, en la línia del procés de retradicionalització exposat, aquestes característiques afins a la nova espiritualitat són apropiades reivindicant-ne els seus aspectes místics i presentant-les com a pròpies a través d’evocar certs episodis i personatges de la pròpia tradició religiosa. D’una altra banda, aquesta adaptació creativa també s’evidencia en la traducció dels continguts religiosos amb nous llenguatges i formats significatius tant per algunes de les noves generacions de monges com també per les consciències secularitzades d’avui (Berger, 1967). D’aquesta manera, s’observa no només una traducció que secularitza els continguts i les pràctiques religioses amb referències més immanents que transcendents, com s’ha evidenciat a d’altres contextos monàstics (Jonveaux, 2014), sinó també una reelaboració i resignificació dels continguts i pràctiques mitjançant aquesta espiritualització que apropa i connecta el món catòlic al món holístic alhora que s’hi distingeix des de l’especificitat de la pròpia tradició, com s’ha mostrat en el darrer capítol d’aquesta tesi. En aquest sentit, i a diferència de Peter L. Berger (1979) que veu en aquestes traduccions uns efectes secularitzadors, en aquest cas es constata més aviat un efecte contrari. Aquesta espiritualització entesa com aquesta apropiació creativa dels motius de la nova religiositat contemporània esdevé clau, doncs, en comprendre l’èxit del monestir, i, en sintonia amb l’observació de Linda Woodhead (2012), indica el rol que juguen les espiritualitats holístiques en “reencantar” i “desracionalitzar” certs contextos de religiositat tradicional.

L’ús *emic* de la noció “espiritualitat”, doncs, no tan sols captura canvis de la religiositat individual sinó també esdevé una eina conceptual interessant per captar i explorar com les institucions religioses movilitzen aquesta categoria i les representacions imbrincades per redefinir-se, reformular la manera de relacionar-se amb els individus i reposicionar-se en el paisatge religiós (Giordan, 2010: 177). Tal i com indica Giuseppe Giordan, la “silenciosa revolució espiritual” també ha travessat les

instituciones religioses tradicionals aquests darrers anys i les ha forçat a repensar la seva presència en la societat on aquesta nova forma social de religió individualitzada i subjectivitzada guanya significació social (Aupers i Houtman, 2006). No obstant això, i d'acord amb Anna Fedele i Kim Knibbe (2012) i en la línia d'estudis com els de Pamela Klassen (2011), Mónica Cornejo (2012), Nancy T. Ammerman (2013) entre d'altres, l'evidència empírica del monestir mostra també la complexitat que sovint eclipsen les teories de la revolució espiritual que correlacionen negativament la religió institucional de les noves espiritualitats (Fedele i Knibbe, 2012: 4). El monestir s'insereix, doncs, a competir al nou mercat espiritual des del valor afegit de reivindicar una tradició particular alhora que es fa visible i identificable en un mercat catòlic amb una tendència a la polarització com a aixopluc d'una nova forma i expressió de la religiositat catòlica en el si de l'Església (Hervieu-Léger, 2008b; Mardones, 2006). D'aquesta manera, el monestir redefineix el seu paper com a mediador entre el món catòlic i aquest món de l'espiritualitat contemporània que aflora a les societats occidentals en general i a la societat catalana en particular (Griera, 2014; Griera i Urgell, 2002; Prat et al., 2012) seguint la tendència d'altres països del Sud d'Europa (Roussou, 2015). Així mateix, posa de manifest les interrelacions més que oposicions entre les ofertes del mercat religiós contemporani que il·lustren les complexes reconfiguracions del fet religiós.

Finalment, i de manera estretament relacionada, els resultats de la recerca també mostren com els contextos de religiositat tradicional són espais particularment interessants per explorar la complexitat de la religiositat individual en la línia d'altres treballs a santuaris i monestirs (Fedele, 2013; Groot, 2014; Versteeg, 2010). En aquest sentit, s'evidencia també un procés d'espiritualització en la manera com els individus participen en la vida de la institució i es relacionen amb les creences i pràctiques catòliques així com en els rituals monàstics. L'aproximació a l'hospitalitat des del punt de vista dels hostes i visitants ha il·lustrat com les característiques de la religió subjectivitzada s'entreveuen a les seves pràctiques i narratives. Tot i allunyar-se de la tradicional ortodòxia i ortopraxi fixada per la institució, s'observa també com la tradició i la col·lectivitat són encara importants per a aquestes expressions individualitzades si bé des de noves concepcions i vincles (Cornejo, 2012; Hervieu-Léger, 2001; McGuire, 2008b; Meintel, 2014; Versteeg, 2010).

L'hospitalitat monàstica tal i com es practica avui per un nombre significatiu d'hostes i participants a les activitats organitzades en el monestir compleix la doble funció de



provisió i confirmació de sentit. D'una banda, el monestir ofereix una cosmovisió particular. Un cosmovisió, però, oberta als hostes i participants de les activitats que poden subjectivament construir els seus propis sistemes de sentit a la carta utilitzant els sentits últims, les respostes a problemes existencials i/o l'autenticació de la tradició però sense una exigència d'una coherència necessària (Luckmann, 1967). En aquest sentit, s'ha observat com la tradició més que un esquema fix que marca l'experiència individual, és l'experiència individual que passar a adquirir el rol d'emprar la tradició com a recurs personal de sentit (Versteeg, 2010), també entre aquells qui s'autodefineixen com a catòlics. I és que tal i com subratlla Andrew Dawson, "el procés de destradicionalització associat a les transformacions ràpides i a gran escala lligades a la modernitat tardana no comporta de manera automàtica la negació de la creença heretada i la pràctica ritual. Allò que sí que comporta però és una interpretació i un ús dels símbols i pràctiques que conformen la tradició d'una manera més subjectivada per part dels individus dins de repertoris molt més híbrids, flexibles i variats" [traducció de l'autora de l'anglès original] (2013: 198).

D'una altra banda, la pràctica de l'hospitalitat també compleix la funció de confirmació de sentit. D'acord amb els resultats presentats, l'hostatgeria és avui dia un espai de sociabilitat on aquestes significacions personals i individualitzades són susceptibles de ser col·lectivament i intersubjectivament expressades, compartides i, per consegüent, mútuament validades (Hervieu-Léger, 2001). En certa mesura, i en la línia d'allò evidenciat en contextos de la nova espiritualitat per l'equip de Joan Prat (2012: 337-339), l'hospitalitat benedictina també pren la forma d'una sociabilitat alternativa que s'articula en l'estructura de la *communitas* de Victor Turner (1988). El monestir és descrit des d'una perspectiva *emic* com un "parèntesi", un espai fora del temps, com exemplifica la caracterització d'alguns hostes en termes d'un "oasi" o d'una "illa" al marge de la quotidianitat, on experimentar subjectivament la transcendència i compartir-la (Hervieu-Léger, 2001; Knoblauch, 2008). Il·lustrant una tendència que guanya terreny també a d'altres contextos religiosos d'arreu (Hervieu-Léger, 2001; McGuire, 2008b; Meintel, 2014), les activitats i estades a l'hostatgeria que donen forma a l'hospitalitat actual, es converteixen en diferents mitjans a través dels quals hostes i participants poden mútuament validar les seves experiències i bricolatges individuals a través de reconèixer-se en els "altres" més que complint al peu de la lletra les creences i les pràctiques marcades per la institució.

## 10.2 La reconsideració de la hipòtesi de treball

A partir de la discussió dels resultats i reprenent la hipòtesi de treball que ha guiat aquesta recerca, es pot concloure emfatitzant que els processos socioculturals font de debilitació de les institucions religioses s'han convertit, en el cas d'estudi que ens ocupa, en la clau de volta per a la conservació de la seva plausibilitat en la mesura que han estat apropiats i legitimats des de la pròpia tradició religiosa.

El monestir s'ha acomodat a l'escenari contemporani a través d'un procés de destotalització que ha implicat la valorització de l'individu en el si d'una institució com la monàstica tradicionalment caracteritzada per una paradigmàtica negació d'aquest. I si bé l'ordre institucional i simbòlic que identifica el monestir com una institució religiosa particular s'ha mantingut –un noviciat, unes fronteres, una comunitat, la figura d'autoritat o l'estructuració de l'*ora et labora*–, allò que ha canviat han estat els sentits i certes pràctiques d'aquest ordre reflectint les tendències de la geografia cultural i religiosa contemporània. El cas estudiat exemplifica així com aquesta centralitat de l'individu que pren forma a diferents àmbits de les societats occidentals contemporànies també té lloc a contextos religiosos com el que representa un monestir. I, alhora, com l'estudi aprofundit del context monàstic permet copsar i reflexionar sobre els matisos i les tensions d'aquest gir cultural que precisament mostra la mateixa pervivència del monestir en aquest escenari tot i les transformacions examinades.

Ara bé, allò que també es vol destacar és com el monestir no només reflecteix sinó que refracta les dinàmiques del context actual. En aquest sentit, s'ha volgut copsar la dimensió crítica d'aquesta absorció de l'individualisme tardomodern per part d'una institució religiosa comunitària i tradicional com la monàstica. Així mateix, il·lustrar la pluralitat de factors que conflueixen en un canvi institucional com el que s'ha estudiat en aquesta recerca; factors que van des de vivències individuals particulars, elements generacionals i directrius institucionals, a aspectes contextuais i esdeveniments històrics. En aquest sentit, l'enfocament etnogràfic ha permès contextualitzar fenòmens eclesials com el Concili Vaticà II, contrastar els documents oficials produïts per la institució així com considerar les micro accions, negociacions i interpretacions individuals, és a dir, el nivell experiencial dels processos de desinstitucionalització i reinstitucionalització imbricats en el procés de destotalització del monestir. Aquesta atenció a l'agència dels actors que conformen la institució, és a dir, a les pràctiques i

narratives particulars de les monges, ha possibilitat evidenciar com la resposta adaptativa al context secular i plural per intentar resoldre el problema de la seva plausibilitat no ha estat reactiva ni purament instrumental. També, el paper legitimador que ha jugat la tradició en aquest procés d'encaix com a font d'innovació i alhora de conservació de la institució. Tal i com s'ha subratllat a través de discutir el que s'ha anomenat un procés de retradicionalització (Amengual Coll et al., 2008; Morris, 1996), les resignificacions i reconfiguracions de certs principis i pràctiques de l'ordre institucional han tingut sempre lloc teixint una continuïtat construïda entre present i passat que ha justificat els canvis i n'ha relativitzat la novetat en termes d'autenticitat (Hervieu-Léger, 1993).

Finalment, la recerca ha considerat també com aquestes transformacions internes també han tingut implicacions externes nogensmenys significatives per a la projecció d'una institució religiosa tradicional com un monestir. Els canvis en la pràctica de l'hospitalitat han permès examinar les estratègies de la institució monàstica per mantenir la credibilitat en un context secular i plural com el d'avui. Així s'ha evidenciat com el monestir ha modificat el seu lloc i el seu paper a través del que s'ha anomenat un procés d'espiritualització; és a dir, d'una apropiació dels trets típics d'una de les formes socials de religió dominants del paisatge socioreligiós contemporani mitjançant una traducció dels continguts i de les pràctiques religioses tradicionals amb nous llenguatges i formats. Una traducció amb l'anàlisi de la qual s'ha volgut accentuar no només la dimensió estratègica sinó també identificar la creativa i l'expressiva de la transformació de la projecció del monestir.

### **10.3 Futures línies de recerca**

La present recerca representa una contribució empírica d'un camp escassament estudiat en l'àmbit de la sociologia de la religió: el monaquisme contemporani. En aquest sentit, ha volgut aportar noves dades descriptives d'una realitat religiosa que tot i la seva marginalitat permet ancorar una reflexió sociològica més àmplia entorn al dinamisme de la religiositat contemporània i la complexitat dels canvis institucionals. Ara bé, d'acord amb les limitacions inherents de tota tesi doctoral, s'arriba al final amb nous interrogants més que amb fermes conclusions. En aquest sentit es conclou amb l'esperança que ben aviat els resultats puguin ser més àmpliament discutits i

contrastats així com exposant futures línies de recerca que es deriven de les contribucions d'aquest treball.

Una primera línia de recerca és la d'aprofundir en l'estudi del canvi institucional. Les relacions traçades entre història i reificació (Estruch, 1993), han permès copsar i comprendre la permanència, el manteniment i el canvi d'una institució religiosa, en aquest cas, la monàstica. Aquest treball, però, s'ha afrontat als límits d'un estudi de cas i d'una història recent que fora interessant complementar amb altres casos i contrastar incloent monestirs amb una resistència al canvi i a la modernització. Així mateix, la proposta conceptual dels processos adaptatius de destotalització, retraditionalització i espiritualització obra camí per l'estudi del canvi institucional incloent altres tipus d'institucions de tipus "total" (Goffman, 1961), com presons i hospitals, en la línia de la recerca col·laborativa a la qual he participat aquests anys en el marc del grup de recerca ISOR.

Una segon línia d'investigació és la que es deriva dels resultats que indiquen transformacions de més envergadura del catolicisme contemporani. Seguint la recerca recent sobre les transformacions del catolicisme a Europa, aquest estudi de cas contribueix i ahora obre camp per una reflexió més àmplia i sistemàtica de les implicacions de les noves formes de catolicisme que apunten els resultats d'aquest treball. Per exemple, l'exploració del rol que juguen contextos com l'estudiat i altres expressions del catolicisme liberal en construir contraimaginariis que s'oposen a expressions més visibles i organitzades del que Danièle Hervieu-Léger (2008) anomena "un catolicisme intransigent". Així mateix, una investigació més àmplia i extensa des d'un punt de vista empíric i històric per aprofundir en el procés d'espiritualització indicat; en els processos de traducció considerats i a les relacions entre religió tradicional i espiritualitats holístiques a través de les quals certes esglésies històriques, entre les quals la catòlica, es resituen en el mercat religiós i espiritual contemporani (Giordan, 2010; Woodhead, 2012).

Una tercera línia de recerca es deriva de l'especificitat del cas com a monestir femení. La tesi obre possibilitats, doncs, per una major exploració dels resultats des d'una perspectiva més atenta i específica a la qüestió de gènere. D'una banda, un aprofundiment crític a la dimensió de gènere dels processos estructurals de modernització lligats a les transformacions del monestir examinades en aquest treball (Woodhead, 2008); tal i com apunten les dades presentades sobre els condicionants socials que donen forma als relats vocacionals i a l'ordre institucional del monestir.

D'una altra banda, en la línia de Martha Trzebiatowska (2008, 2013), una major atenció a com els actors estudiats, tant les monges com els/les hostes, utilitzen i mobilitzen les categories de gènere. Per exemple, una exploració més específica de les narratives *emic* al voltant del fet de ser dona i religiosa en el marc de la pròpia confessió religiosa i en el si de la societat; a les construccions de la feminitat que giren entorn a les concepcions de la figura de la monja o a la reivindicació feminista d'algunes monges però també de manera significativa d'algunes hostes. Com aquest seguit d'articulacions discursives es tradueixen en pràctiques concretes que reproduïen les relacions gènere tradicionals, les renegocien o les subverteixen des de la pròpia tradició més que d'un abandonament vers postulats seculars (Woodhead, 2007, 2009). En aquest sentit, la tesi podria contribuir des d'aquesta mirada a la línia dels treballs recents que han subratllat la importància de considerar la perspectiva de gènere en la sociologia de la religió així com tenir en compte el fenomen religiós en els estudis de gènere (Aune et al., 2008; Fedele i Knibbe, 2012; Neitz, 2003, 2004; Woodhead, 2001).

Una quarta línia d'investigació se situa en l'àmbit del debat sobre la individualització i les formes de comunitat tant en la teoria sociològica contemporània com en la sociologia de la religió. La present recerca empírica, en la línia d'altres treballs (Dawson, 2007, 2013; Flory i Miller, 2008; Lichterman, 1996), ha volgut explorar els matisos d'un individualisme que sovint té el risc de reduir-se a expressions narcisistes o eufòricament alliberadores. Així mateix, en sintonia amb el treball de Peter Wagner (1994) i Susie Scott (2011), la destotalització examinada ha fet evidents les ambigüïtats del procés individualitzador evidenciant la disciplinarització imbricada. Així, des d'una realitat religiosa particular, la tesi marca un doble camí de futura recerca i reflexió sociològica. D'una banda, un aprofundiment sobre el poder i l'emergència de noves formes de coerció en els nous modes de religiositat subjectivitzada contemporània (Fedele i Knibbe, 2012). I, d'una altra banda, una major exploració dels nous vincles i pertinences col·lectives així com de les reconfiguracions i redefinicions comunitàries (Delanty, 2003; Hervieu-Léger, 2001).

S'ha indicat també com més que un espai per l'utopia el monestir és avui més aviat un context amb qualitats heterotòpiques (Foucault, 1984). En aquest sentit, la pràctica de l'hospitalitat examinada ha mostrat el monestir com un espai complex, permeable i impermeable, sagrat i profà amb múltiples usos, significacions i imaginaris que apunten a una quarta línia de recerca en aquesta direcció. Es considera, doncs,

especialment interessant aprofundir en aquesta dimensió dels contextos de religiositat tradicional com espais de frontera i de fusió; espais que permeten capturar de manera particular la transformació dels modes de religiositat i les relacions religió institucionalitzada i espiritualitat holística. De fet, per un acotament del treball s'ha deixat de banda un gruix important de dades sobre l'hostatgeria, observacions i entrevistes que podrien conduir a una major exploració i discussió crítica en la línia sociologia i l'antropologia de l'espiritualitat incloent altres contextos i examinar amb més detall i especificitat fenòmens com el turisme religiós i espiritual.

Una sisena línia de recerca que apunta la present investigació és en el debat contemporani entorn el patrimoni, la religió i la cultura (Astor, Burchardt i Grier, en premsa). Una anàlisi més específica de l'acomodació d'institucions religioses tradicionals a través d'un procés que s'ha deixat de banda en aquest treball: "l'economia de la patrimonialització monàstica" que destaca Isabelle Jonveaux (2011) o "l'estetització del catolicisme" que menciona Danièle Hervieu-Léger (2011). Aquest procés pot permetre una aproximació des d'un prisma diferent a l'adoptat en l'anàlisi de la transformació i la conservació d'una institució tradicional com un monestir en l'escenari secular contemporani.

# Conclusion

## (versió anglesa per a la Menció Doctor Internacional)

I began this study by referring to the loss of significance of traditional religious institutions as one of the central themes in the sociology of religion. Drawing on this debate, the analysis of a contemporary Benedictine context has provided insight into the dynamics and factors in institutional change and adaptation that have allowed a traditional religious institution to reinvent itself and persevere amid processes of secularisation, pluralisation, and individualisation. From a particular religious reality, the research has thus offered new insights into the nuances in the debate on the crisis in traditional religious expressions and institutions, a theme that has been considered primarily either from the angle of parochial and congregational contexts or from the emergent religiosities beyond organised religion. This thesis concludes with a discussion of the main results by addressing the research questions, a reconsideration of the hypothesis, and an indication of further lines of investigation.

### 1. The discussion of the results

Peter L. Berger (1967) has stated that traditional religious institutions have had two ideal-typical responses to the new pluralistic situation. On one hand is an accommodating stance requiring institutional effort to solve the problem of plausibility 'by modifying their product in accordance with consumer demands'; on the other is an intransigent position that, in contrast, has led to some institutions 'entrench themselves behind whatever socioreligious structures they can maintain or construct, and continue to profess the old objectivities as much as possible as if nothing had happened' (Berger, 1967 [1973]: 156). These ideal types are still valid when approaching contemporary monasticism and examining its transformations and continuities. The main findings analytically described in the preceding chapters regarding generational renewal and public projection lead to the conclusion that the monastery studied contextualises and exemplifies the first ideal-typical option, as defined by Peter L. Berger. Thus I argue that a traditional, collective, and highly institutionalised religious institution such as the monastery studied has

accommodated the contemporary social and religious landscape by actively refracting rather than passively reflecting its distinct characteristics and renewed its plausibility through three interrelated processes, which I call detotalisation<sup>68</sup>, retraditionalisation, and spiritualisation.

### **1.1 Detotalisation**

The analysis shows that the monastery has faced significant challenges over the last two decades in order to adapt to the new sensitivities of late-modern individualism, as also seen in other institutional contexts (González i Balletbó, 2010). I perceive the transformations stemming from this growing institutional attention and valorisation of the individual as a process of detotalisation through which the monastery has curtailed the 'totalistic tendency' that traditionally characterised and legitimised its institutional order (Goffman, 1961).

The first abbatial period has been examined in relation to the Catholic religious monopoly under the Franco dictatorship, where the Church had a tutelary role within society for 'the articulation of beliefs, the defence of dominant values, the preservation of social cohesion, and the construction of the individuals' identity in society' [author's translation from Catalan original] (Estruch, 1996: 8). This situation, as exemplified throughout the previous chapters in historical documents and qualitative data, makes the 'plausibility structures' (Berger, 1967) of the foundational monastic order in terms of a 'total institution' intelligible (Goffman, 1961). The characteristics of Goffman's ideal type have been analytically useful to describe the re-socialisation and the articulation of frontiers, authority, and community, as well as the forms of religiosity and work in the period under the monastery's first abbess. Nonetheless, these 'totalistic' characteristics were not exceptional to the case studied. As has been noted in the review of secondary data (Chittister, 2006; Ebaugh, 1977), other monasteries also possessed these features, which accentuated the typical characteristics of other social institutions such as family or school (González i Balletbó, 2010).

The consideration of the episode of the Second Vatican Council, which was held in the mid-sixties in the midst of global social, cultural, and political tumult, has highlighted the nuances of this first abbatial period that challenge prior interpretations of it as a monolithic 'total institution' (Goffman, 1961). I have described a 'system of secondary

---

<sup>68</sup>I would like to thank Joan Estruch for the idea and discussion of this term based on Erving Goffman's work (1961).



adjustments' (Goffman, 1961) and discussed how the Council called the reified and superhuman character of the monastic 'total' order into question under new ecclesial conditions. However, as illustrated, the 'inertia' of this institution (Berger and Luckmann, 1966) led to the retention of the 'total' character of the monastery. The community incorporated the guidelines and new language of the Second Vatican Council into the monastery's constitutions but these formal changes had limited practical consequences, for they were actually only visible in certain aspects of the liturgy and work, as examined in Chapter Eight. Nonetheless, it should be noted that the postconciliar empirical data also show that the Second Vatican Council had agential implications within the monastery in the way in which some nuns appropriated the conciliar discourses to rethink some aspects of monastic life and establish, through these new imaginaries, the conditions that made the election of a new abbess possible.

The second abbatial period, beginning in the mid-nineties, is framed within conditions where, after the Spanish democratic transition, societal processes of secularisation, pluralisation, and individualisation were consolidating. New socioreligious conditions thus undermined the 'plausibility structures' (Berger, 1967) that maintained the legitimation and articulation of the monastic order in 'total' terms (Goffman, 1961). As Peter L. Berger and Thomas Luckmann note concerning institutional transformations (1966), when the degree of change in institutions and sociocultural conditions is very different, problems of legitimation emerge more readily. Consequently, the transmission of the institutional and symbolic order is in jeopardy. This problematisation is epitomised in the conjuncture that has been the object of study: the admission of a new generation of postulants in the mid-nineties, who embody the typical characteristics of the late-modern landscape. The elective character in their biographies and their rupture with traditional roles show how structural changes crystallise in the individual journeys of these young women, who entered a monastery that was closed off for decades from outside societal modernisation. I identify the new abbess, heir to the spirit of the Second Vatican Council, as the figure who legitimises this admission so as to make monastic life plausible through generational renewal. Further, this new generation of postulants is the carrier – in the Weberian sense of the term (1922 [1965]) – of the changes that the monastery has undergone.

I conceive of the changes that the monastery has experienced since the beginning of the second abbatial period in the mid-nineties as a process of detotalisation. I argue

that the monastery has detotalised in order to adapt to the new societal and religious landscape that the new generation of postulants embody. That is, the monastery has reduced and transformed its 'totalistic features' (Goffman, 1961) by resignifying monastic life as an affirmation of the self rather than as the negation in spiritual terms that underpinned traditional interpretations of the vow of obedience. Detotalisation in this sense exemplifies one of the typical mutations of the contemporary religious setting: the absorption of traditional religious individualism into late-modern individualism based on the recognition of autonomy and personal realisation (Hervieu-Léger, 2001, 1999). I consider, therefore, this absorption of late-modern individualism as the main transformation that explains the redefinitions and reconfigurations of the monastic order during this second abbatial period. Moreover, this transformation is far from an exception, as it has significant resemblances with other empirical research, which has highlighted these new trends towards individualism in monasticism (Palmisano and Jonveaux, 2014; Palmisano, 2013; Vilariño, 2003).

Throughout the preceding chapters I have described and examined the creative adaptations of different monastic aspects that resulted from this institutional redefinition of the individual that the process of detotalisation entailed. I have accounted for the micro-negotiations between different generations of nuns as well as the macro-sociocultural conditions in the gradual desinstitutionalisation of some practices and the reinstitutionalisation of new ones through routinisation (Berger and Luckmann, 1966). For instance, this destotalisation process has been demonstrated in what could be called a destandardisation of a nun's role, a denormativisation – that is, a substitution of traditional prescriptive procedures for an emphasis on individual reflexivity and choice – a symbolisation of the material monastic frontiers and the figure of authority or a subjectivisation of the belonging to the community. The monastic institutional order, therefore, has been maintained but it has modified some of its core practices in concert with this revalorisation and centrality of the individual.

Nevertheless, this detotalisation process is not purely instrumental. The nuances of this adaptative shift towards the individual should also be noted as, for example, in the way this new encouragement of individual autonomy is reconciled with the continuity of the community. This leads to the acknowledgement that individualism is not a single ethos and, thus, this institutional absorption of late-modern individualism cannot be reduced to utilitarian or narcissistic expressions that are corrosive for the

community because, as noted by Paul Lichterman (1996), the culture of individuality and self-fulfilment has not renounced any and all forms of commitment. As Andrew Dawson underlines, 'the late-modern processes of individualisation and subjectivisation do not necessarily entail the end of collective forms of religious association. They do, though, involve the recalibration of established modes of participation and belonging [...]' (2013: 198). The detotalisation process of the monastery illustrates a new individualised relationship with the institution that has changed rather than weakened the nature of nuns' commitment, which today is based on the reinforcement of individual expression. A discursive and expressive way of taking part in the community has replaced the traditional normative and prescriptive one (Delanty, 2003). However, the individual is always *emically* framed in relation to the community. This shows that despite this enhancement of individuality, the group still plays an important role in validating the nuns' individual experiences (Hervieu-Léger, 2001) and, consequently, the importance of the intersubjectivity embedded in the process of individualisation should be stressed.

On the other hand, I have also highlighted in various chapters how this focus on the individual has not only entailed flexibilities but the emergence of new institutional rigidities that are, it would seem, more subtle (González i Balletbó, 2010; Scott, 2011; Wagner, 1994). Consequently, I argue that 'totalistic' drive (Goffman, 1961) has not disappeared but been transformed and thus, detotalisation must be understood as a diminishment and at the same time modification of totality rather than as a complete loss (Wallace, 1973). Drawing on the insights of Susie Scott (2011), I have demonstrated how the transformations of the monastery have revealed a twofold shift from latent to manifest agency and from manifest to latent coercion. The revaluation of the individual and assimilation of expressive individualism have led to more proactive involvement on the part of nuns in the daily life of the monastery that ought to be highlighted. It is a more demanding and reflexive individual commitment similar to that which has been observed in other total institutions (Crewe, 2011; Griera and Clot-Garrell, 2015). As supported through evidence of an 'individualisation of discipline' (González i Balletbó, 2010), nuns have to have their own opinion, be responsible for their actions, and be mindful of their relationships with others when freely expressing their disagreement or points of view. They have to be creative by actively contributing to the community and making their own decisions. They have to learn to say yes or no and be prepared for a process where spirituality goes hand in hand with a lived

experience and expression beyond fixed practices and certainties. Consequently, today it is not enough to simply follow the rules or the abbess' directions on how to be a nun, for the vocation is practised by demonstrating autonomy and expressing reflexivity.

## **1.2 Retraditionalisation**

Stefania Palmisano and Isabelle Jonveaux note that 'as monasticism does not claim to have been founded by God, tradition is its main instrument of legitimisation' (2015: 24). After analysis of the transformations in the monastery, I conclude by discussing how tradition has played a central role in the aforementioned process of detotalisation. In this regard, I demonstrate how the monastery has creatively accommodated the legacy of the Benedictine tradition through a twofold process of detraditionalisation, i.e. problematising certain institutionalised practices and habits, and a retraditionalisation, i.e. mobilising, selecting, and accentuating different aspects of the same past so as to legitimise any changes (Hervieu-Léger, 1993; Morris, 1996). This process of retraditionalisation illustrates how the tradition – whether the Rule of Saint Benedict or episodes from the history of monasticism and Catholicism – that was used to legitimise a particular way of understanding and articulating the monastic order has also been employed to justify changes to the contrary through varying interpretations or selective attention to different aspects of the same past. What is significant is that the institutional changes necessarily involve this reference to tradition so as to be justifiable.

Similar to the transformations experienced in other European monastic contexts, this return to the origins of the institution in order to legitimise changes can be observed in the case studied. As Isabelle Jonveaux underlines, 'the history of monasticism is long and varied enough to always offer a previous period as a reference in order to make sense of contemporaneity' [author's translation from French original] (2011: 526). Actually, as Meredith McGuire also notes, 'when the social construction of [...] elements of religious tradition is more remote in time, the resulting changes are often represented as "the way our religion has always done this"' (2008: 201). The acts of remembrance that go hand in hand with the transformations analysed in terms of detotalisation during the second abbatial period have been justified for their continuity with tradition, which relativises any novelty, as was illustrated in the example of the cloister in Chapter Six and authority in Chapter Seven. The monastery detotalises so as to adapt to the social and cultural context, but above all, as an act of

fidelity to tradition according to the institution. Tradition is, therefore, an essential element of the community and its preservation, as any community is always a community of memory (Mèlich, 1997). As Danièle Hervieu-Léger notes, religious groups are defined objectively and subjectively in relation to the continuity of a shared and authorised memory, which is tradition (Hervieu-Léger, 1993), and monasticism is not an exception in this regard. Tradition lies within the foundations of the monastic community's identity and continuity because, as has already been described, tradition is the symbolic universe that bestows singularity upon the community, as it is the means through which the different generations are unified and the basis of its cohesion (Amengual Coll et al., 2008).

Nevertheless, this evocation of tradition, as with any exercise in memory, involves proclaiming continuity with the past. This inevitably entails an innovation, a change, because tradition involves both 'what is transmitted (*traditum*) as well as the act of transmission and reception (*actus tradendi*), which is always active, selective, productive, and hence, transformative' [author's translation from Catalan original] (Amengual Coll et al., 2008: 9). Any invocation of tradition is thus always a 'recreation and reconstruction of meaning' [author's translation from Catalan original] (Mèlich, 1997: 81), and a fixed conception of tradition that denies this dynamism, as seen at the end of the first abbatial period, not only entails the reification of the institution but also runs the risk of traditionalism or dogmatism. In the same way, rupture with this continuity can also risk the destruction of the community by dissolving the shared symbols and significations that characterise the group (Cohen, 1985).

This inherently malleable and dynamic character of tradition therefore relativises the problem of authenticity that emerges from the analysis of contemporary transformations, as dynamism is the basis of the process of constructing this continuity with the past through tradition as the source of the existence and persistence of the community. Consequently, the process of retraditionalisation means it is possible to observe not only the adaptive but also the creative dimensions of the institutional transformations that involve the detotalisation process. That is, it makes the tensions of the monastery intelligible so as to maintain its plausibility and, at the same time, maintain its singularity.

### **1.3 Spiritualisation**

The main body of the thesis closes with an examination of the implications of the community transformations for the public projection of the monastery through the analysis and description of hospitality. The particular themes revolving around hospitality today lead to the argument that the monastery has accommodated contemporary social and religious conditions and renewed its plausibility for guests while attracting a new public through a process of spiritualisation. Illustrating one of the typical dynamics of the decomposition and recomposition of institutional religion in the contemporary religious landscape (Fedele and Knibbe, 2012; Giordan, 2010; Hervieu-Léger, 1993; Willaime, 1995), the current practice of hospitality provides ample evidence of how nuns have creatively appropriated the motifs of holistic spiritualities, which have gained social significance in Western societies in general (Aupers and Houtman, 2006) and in Catalan society in particular (Griera, 2014; Griera and Urgell, 2002; Prat et al., 2012). This is in step with observed trends in other typically Catholic southern European countries (Roussou, 2015).

In contrast to other Catholic monastic domains that emphasise the authority of the Church and the objectivity of tradition, this monastery presents itself as a space 'for and of spirituality'. As used by some nuns and observed in the narratives that surround the practice of hospitality, the term of 'spirituality' indicates how the institution presents itself as an alternative to both secularity and normative, doctrinal religious expressions traditionally associated with the monastic institution in its recent monopolistic past (van der Veer, 2007). The contents and practices of monastic tradition are removed from the old meanings related to the 'Christian theodicy of suffering' (Berger, 1967 [1973]) and they are spiritualised by accentuating their immanent and subjective character (Fedele and Knibbe, 2012; Hervieu-Léger, 1993), incorporating attention to the body, emotions, inner experience, and this-worldly wellbeing. This appropriation, however, also has a creative dimension as, along the lines of the process of retraditionalisation previously discussed, all of these features have been claimed as their own and framed within the continuity of the monastic and Catholic tradition by evoking certain episodes and figures such as the mystics. As described, analysed, and discussed in the last chapter, the nuns present themselves as guardians of an old tradition while redefining their role as mediators in the contemporary religious scene by translating monastic tradition to new meanings and

formats that are significant to secularised consciousnesses (Berger, 1967 [1973]). Thus they translate religious reality using a language that appeals to reflexivity, autonomy, and liberty, which replace the infallibility of the institution. This is a key aspect in comprehending the success of the monastery studied and relates to Linda Woodhead's (2011) point on the role of alternative spiritualities in the 're-enchantment' and 'derationalisation' of some institutional religious environments. The monastery, therefore, competes in the new spiritual market by laying claim to a particular tradition while maintaining visibility within the Catholic milieu, which is becoming more polarised, by hosting new modes of expressing Catholic religiosity and ways of being within the Church (Hervieu-Léger, 2008b; Mardones, 2006).

Finally, the research also highlights how traditional religious settings are particularly interesting spaces to explore the current complexity of individual religiosity in the vein of other works on sanctuaries and monasteries (Fedele, 2013; Kees De Groot et al., 2014; Versteeg, 2009). In this regard, I also provide evidence for a process of spiritualisation in the way individuals participate in the institution and relate to Catholic beliefs and practices as well as monastic rituals. The approach to the practice of hospitality from the point of view of guests and visitors has also shed light on how experience has supplanted prescriptive practices in traditional milieus, though tradition and collectivity are still important for these individualised expressions (McGuire, 2008). Monastic hospitality, as experienced nowadays by a significant number of guests, fulfils the twofold function of provision and confirmation of meaning. On one hand, the monastery offers the possibility of approaching monastic heritage and its worldview, through which individuals can subjectively construct their 'small scale systems of belief' by tapping into tradition (Luckmann, 1967). Thus tradition, rather than being used to shape individual experience, has become a personal resource of meaning (Versteeg, 2009) and, as noted by Andrew Dawson:

“The detraditionalising processes associated with the rapid and large-scale transformation effected by late-modernity do not automatically negate the contemporary valorisation of inherited belief and ritual practice. They do, however, involve the reconfiguration of tradition as established symbols and practices are interpreted and enacted by subjectivised selves within ever more hybrid, flexible and variegated religious repertoires” (2013: 198).

On the other hand, the practice of hospitality also fulfils the function of confirmation of meaning. According to the results presented, the guest quarters are nowadays also a space for sociability, where these personal significations are able to be collectively

expressed, shared, and hence, validated at the prompting of the nuns (Hervieu-Léger, 2001). As also demonstrated in holistic milieus (Prat, 2012: 337-339), Benedictine hospitality also takes the form of an alternative sociability, as articulated in Turner's *communitas* (1988). The monastery is *emically* described as a 'parenthesis', 'an island' or 'oasis' beyond daily life – even as an alternative to Church contexts by some individuals who identify themselves as Catholics – where one can subjectively experience and intersubjectively share transcendence (Hervieu-Léger, 2001; Knoblauch, 2008) as well as explore alternative ways to relate to Catholic tradition. The activities and stays in monastic hospitality, therefore, become diverse means through which guests may make sense of their spiritual concerns and mutually validate their personal experiences and *bricolages* through recognising themselves in 'others' rather than in following the normative beliefs and practices established by the Church (Hervieu-Léger, 2001; McGuire, 2008; Meintel, 2014).

## **2. The reconsideration of the hypothesis**

The results discussed point to the conclusion that the monastic institution has found an accommodation through a process of detotalisation that has entailed the reconsideration of the individual in an institution traditionally characterised by paradigmatic negation of the individual. In this regard, while the institutional and symbolic order that identify the monastery as a particular religious institution has been maintained – the novitiate, the community, the frontiers, the figure of authority, the structure of the *ora et labora*, and the hospitality – what have changed are the meanings and certain practices within this order, which reflect the tendencies of the contemporary cultural and religious geography. The case studied epitomises, therefore, the effect of this centrality of the individual in a traditional religious context such as the one that this particular monastery represents. At the same time, and despite the transformations examined, close observation of this monastic milieu has yielded a more intimate view of the nuances and tensions of this cultural turn from the persistence of an institution like a monastery in contemporary times.

Nonetheless, what this research also underlines is how the monastery not only reflects but also refracts the dynamics of the current conditions. In this regard, attention has been drawn to the critical dimension of this absorption of late-modern individualism. I have attempted to illustrate the plurality of factors that converge in such an



institutional change. These factors run the gamut from the particular and individual experiences of nuns, generational elements and institutional guidelines, to contextual aspects and historical episodes. In this regard, the ethnographic approach has made it possible to contextualise the ecclesial phenomena, to contrast the official documents produced by the institution as well as consider the micro actions, negotiations, and individual interpretations. That is, it has revealed the experiential level of the deinstitutionalisation and reinstitutionalisation processes embedded in the detotalisation of the monastery. This attention to the agency of the actors provides evidence that the adaptive response of the monastery to the conditions of the times in order to solve its problem of plausibility has been not purely reactive but also creative. The research shows the role that tradition has played in this accommodation as a source of innovation and, at the same time, conservation of the institution by means of, as I have highlighted, a process of retraditionalisation.

Finally, the research has also considered how the internal transformations have also had significant implications for the public projection of the monastery. The changes in the practice of hospitality have provided a window on the institutional strategies for maintaining the social relevance of the monastery. I have identified how the monastery has modified its situation and role through a process that I have dubbed spiritualisation, that is, a process by which the monastery has appropriated the typical characteristics of one of the dominant social forms of religion in the contemporary religious landscape. Consequently, in the case studied, the sociocultural dynamics identified as conditions that normally undermine religious institutions have become, paradoxically, the key to preserving the plausibility of the monastery through their absorption into its terms and their legitimation by way of an appeal to tradition.

### **3. Contribution, limitations and further research**

This research is an empirical contribution to an under-researched area, the study of contemporary monasticism, in the sociology of religion. It has offered new qualitative data to enhance sociological reflection and comprehension of a religious phenomenon that, despite its marginal character, provides an approach to the dynamism of contemporary religion and the complexity of institutional changes. In this regard, the thesis has aimed to enrich current debates in the sociology of religion. Nonetheless,

due to the intrinsic limitations of a doctoral research project, there are clearly potential areas for and lines of further inquiry.

The first such line of research is the study of institutional change. The relationships that have been drawn between history and reification (Estruch, 1993) have contributed to a better understanding of the permanence, maintenance, and change of a religious institution – in this case, a monastery. This investigation, however, has been limited by the fact that it is a case study and by the monastery's recent history. As a next step, it would be interesting to complement and contrast the results of this research by including other cases, particularly monasteries that have shown resistance to change and modernisation. Additionally, in the same vein as the collaborative research in which I have been participating over the past few years as a member of the ISOR research group, the conceptual approach to the adaptive processes of detotalisation, retraditionalisation, and spiritualisation open up new possibilities for the study of institutional change in other social institutions, such as typically 'total institutions' like prisons and hospitals (Goffman, 1961).

Second, the institutional innovations explored through the case of this particular monastery direct attention toward the current transformations in Catholicism. In parallel with current analyses on the transformations of Catholicism in Europe, this study indicates a line for further systematic reflection on the public and political implications of the new forms of Catholicism brought to light in this investigation. On one hand is the exploration of the role of some contexts such as the one studied in the construction of Catholic counter-imaginaries opposed to organised and visible expressions of 'intransigent Catholicism' (Hervieu-Léger, 2008). On the other is further empirical and historical examination of the relationships between traditional religion and alternative spiritualities in the process through which Catholicism repositions itself in the contemporary religious and spiritual market (Giordan, 2010; Woodhead, 2012).

Third, another line of research emerges from the particularity of the case as a monastery of women. The empirical research opens possibilities for further exploration of the results from a perspective more attentive to the significance of gender. One aspect worth looking into in more depth is the gender dimension of the modernisation processes linked to the transformations examined in the monastery (Woodhead, 2008, 2009), as it is visible in the data presented on the social conditions that shape the vocational narratives of nuns and the institutional order of the

monastery. Another deserving of further attention is how social actors, nuns, and hosts employ gender categories. For instance, the specific data on nuns' *emic* narratives on being women and religious, the changing constructions of femininity that accompany social and religious conceptions of the figure of the nun, or the feminist stances expressed by some nuns and hosts. How, thus, these discursive articulations are translated into practices that reproduce traditional gender relations or in subversive ones by means of reinventing and/or reinterpreting rather than abandoning religious tradition (Trzebiatowska, 2008, 2013; Woodhead, 2007, 2009) is still open to more inquiry and debate. In this regard, the thesis can contribute from this perspective to recent research that has underlined the importance of taking gender seriously in the field of the sociology of religion as well as considering religion in the field of gender studies (Aune et al., 2008; Fedele and Knibbe, 2012; Neitz, 2003, 2004; Woodhead, 2001).

The fourth line of further research lies in the debate on individualisation and the forms of community both in contemporary sociological theory and the sociology of religion. In line with other recent work (Dawson, 2007, 2013; Flory i Miller, 2008; Lichterman, 1996), this empirical research aimed to explore the nuances of individualism, which often runs the risk of being reduced to narcissistic or liberating expressions. Similarly, in tune with the work of Peter Wagner (1994) and Susie Scott (2011), the detotalisation examined has made clear the ambiguities of the individualising process by demonstrating the disciplinarisation with which it is intimately related. Thus, for a particular religious reality, the thesis indicates a twofold path for further research and sociological reflection. One path is a deeper appreciation of the emergence of new forms of coercion related to the modes of subjectivised religiosity (Fedele and Knibbe, 2012). Another is further empirical and theoretical attention to reconfigurations of contemporary religious and spiritual communities (Delanty, 2003; Hervieu-Léger, 2001).

Fifth, the analysis of the current practice of hospitality has shown the monastery to be more than a utopic space, one with 'heterotopic qualities' in Michel Foucault terms (1984): permeable and impermeable space, sacred and profane, with multiple uses, meanings and imaginaries (Johnson, 2013; Street and Coleman, 2012). This result points to future research in the exploration of the transformations of traditional religious contexts from the points of view of the institution and its visitors. In view of

the fieldwork and results of this study, further inquiry into the phenomenon of contemporary religious and spiritual tourism would be particularly interesting.

Finally, the research also points to a more specific analysis of the accommodation of monasticism in the secular scene as a historically particular expression of culture. Drawing on debates on religious heritage (Astor et al., forthcoming), further empirical research on the process of “the monastic patrimonialisation” underlined by Isabelle Jonveaux [author’s translation from French original] (2011) and the related “aestheticization of Catholicism” pointed out by Danièle Hervieu-Léger [author’s translation from French original] (2011) could be of interest when addressing the transformations in and preservation of plausibility by traditional religious institutions such as the monastery explored.

## Bibliografía

- Acuña Delgado, Angel. 2001. "El cuerpo en la interpretación de las culturas". *Boletín Antropológico* 1(51):31-52.
- Albajar, Maria del Mar. 2007. "Retos de la Comunidad de Monjas de Sant Benet de Montserrat". *Verapaz*. Recuperat Octubre 2013.  
(<http://www.colectivoverapaz.org/IMG/pdf/RevistaVerapaz71.pdf>)
- Álvarez Santaló, Carlos, Buxó i Rey, Maria Jesús, Rodríguez Becerra, Salvador, eds. 1989. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos.
- Amengual Coll, Gabriel, Cabot, Mateu, Vermal, Juan Luis, eds. 2008. *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2013. "Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 52(2):258-278.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2010. "The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity". *Social Compass* 57(2):154-167.
- Ammerman, Nancy Tatom. 1997. *Congregation and community*. New Brunswick: Rutgers.
- Aranda, María José. 1992. *La clausura de las mujeres: una lectura teológica de un proceso histórico*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Astor, Avi, Burchardt, Marian, Grier, Mar. en prensa. "The Politics of Religious Heritage: Framing Claims to Religion as Culture". *Journal for the Scientific Study of Religion*.
- Aupers, Stef, Houtman, Dick. 2006. "Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality". *Journal of Contemporary Religion* 21(2):201-222.
- Aune, Kristin, Sharma, Sonya, Vincett, Giselle, eds. 2008. *Women and Religion in the West : Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Barley, Nigel. 1989. *El Antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Community : seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- Becci, Irene, and Knobel, Brigitte. 2013. "La diversité religieuse en prison: entre modèles de régulation et émergence de zones grises (Suisse, Italie et Allemagne)" Pàgs. 109-121 a Lamine, Anne-Sophie. *Quand le religieux fait conflit. Désaccord, négociations ou arrangements*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

- Beck, Ulrich, Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2002. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. London: Sage.
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, Lash, Scott. 1994. *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. 2003. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert, Madsen, Richard, Sullivan, W. M., Swidler, Ann, Tipton, Steven M. 1985. *Habits of the Heart: Implications for Religion*. California: University of California Press.
- Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, Peter L. 1997. "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre". *Estudios Públicos* 67: 5-22.
- Berger, Peter L. 1992 [1994]. *Una Gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder.
- Berger, Peter L. 1979. *The Heretical Imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter L. 1969 [1975]. *Rumor de ángeles: La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder.
- Berger, Peter L. 1967 [1973]. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin University Books.
- Berger, Peter L. 1967 [2006]. *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, Peter L. 1963 [2002]. *Invitació a la sociologia: una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder.
- Berger, Peter L., Berger, Brigitte. 1972. *Sociology: a biographical approach*. New York: Basic Books.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1966 [1988]. *La Construcció social de la realitat: un tractat de sociologia del coneixement*. Herder, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc. 1994. *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- Bryman, Alan. 2008. *Social research methods*. New York: Oxford University Press.
- Butler, Edward Cuthbert. 1924. *Benedictine monachism*. London: Longmans.

- Cantón Delgado, Manuela, Calavia Sáez, Óscar. 2012. "De los santuarios a las nebulosas. Los lugares de la religión en la obra de Joan Prat". Pàgs. 23–3 a Contreras, Jesús, Pujadas, Joan J., Roca i Girona, Jordi, eds. *Pels Camins de L'etnografia: Un Homenatge a Joan Prat*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Cardús i Ros, Salvador, ed. 2005. *La Mirada del sociòleg: què és, què fa, què diu la sociologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya, Proa.
- Casañas, Joan. 1989. *El Progressisme catòlic a Catalunya (1940-1980): aproximació històrica*. Barcelona: La Llar del Llibre.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chittister, Joan. 2006. *Tal como éramos : una historia de cambio y renovación*. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Coffey, Amanda, Atkinson, Paul. 2005. *Encontrar el sentido a los datos cualitativos: estrategias complementarias de investigación*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic construction of community*. London: Routledge.
- Collet-Sabé, Jordi. 2013. "From total institution to extitution? Discussions on the future of monastic life in the Benedictine women's monasteries of Catalonia (Spain)". *Revista Internacional de Sociología* 71(2):335–356.
- Colombás, García M. 2004. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Colombás, García M. 1989. *La Tradición benedictina: ensayo histórico*. Zamora: Monte Casino.
- Comas d'Argemir, Dolors, Bodoqué, Iolanda, Ferreres, Sílvia, Roca, Jordi. 1990. *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre lesdones de classes populars (1900-1960)*. Barcelona: Altafulla.
- Coromines, Joan. 1980. *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona: Curial.
- Cornejo, Monica. 2012. "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados?. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología* 70(2): 327–346.
- Coser, Lewis A. 1978. *Las Instituciones voraces: visión general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Crewe, Ben. 2011. "Soft power in prison: Implications for staff–prisoner relationships, liberty and legitimacy". *European Journal of Criminology*, 8(6):455–468.
- Dalmau, Bernabé. 1987. *Lèxic d'espiritualitat benedictina*. Barcelona: L'Abadia de Montserrat.
- Dalpiazz, Giovanni. 2013. "La vie religieuse en Italie". *Social Compass* 60(3):348–361.

- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. New York: Oxford University Press.
- Dawson, Andrew. 2013. *Santo Daime : a new world religion*. London: Continuum.
- Dawson, Andrew. 2007. *New era - new religions: religious transformation in contemporary Brazil*. Aldershot: Ashgate.
- De Ahumada, Laia. 2008. *Monges*. Barcelona: Fragmenta.
- Delanty, Gerard. 2003. *Community*. London: Routledge.
- Douglas, Mary. 1999. *Implicit meanings: selected essays in anthropology*. London: Routledge.
- Douglas, Mary. 1970. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Penguin Books.
- Durkheim, Émile. 1912 [2001]. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Oxford University Press.
- Ebaugh, Helen Rose. 1993. "The Growth and Decline of Catholic Religious Orders of Women Worldwide: The Impact of Women's Opportunity Structures". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(1):68-75.
- Ebaugh, Helen Rose. 1977. *Out of the cloister : a study of organizational dilemmas*. Austin: University of Texas Press.
- Estruch, Joan. 2015. *Entendre les religions. Una perspectiva sociològica*. Barcelona: Editorial Mediterrània.
- Estruch, Joan. 1997. *La Sociologia com a perspectiva. Discurs llegit en la sessió inaugural del curs 1997-1998*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Estruch, Joan. 1996. *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui. Discurs de Recepció de Joan Estruch i Gibert Com a Membre Numerari de La Secció de Filosofia i Ciències Socials*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Estruch, Joan. 1995. "La vida monàstica en el hoy de la iglesia y el mundo". *Nova Vetera* XX(40):191-204.
- Estruch, Joan. 1993. *L'Opus Dei i les seves paradoxes*. Barcelona: Edicions 62.
- Estruch, Joan. 1981. "El mite de la secularització". *Enrahonar Quaderns de Filosofia* (2):39-45.
- Estruch, Joan. 1972. *La Innovación religiosa: ensayo teórico de Sociología dela religión*. Barcelona: Ariel.
- Estruch, Joan, Fons, Clara. 2011. *Fills del Concili: retrat d'una generació de capellans*. Barcelona: Editorial Mediterrània.
- Estruch, Joan, Gomez, Joan, Griera, Mar, Iglesias, Agustí. 2004. *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Editorial Mediterrània.



- Estruch, Joan, Grieria, Mar. 2007. *De la secularització al pluralisme, o de quan la religió torna a estar de moda*. Sabadell: Fundació Caixa Sabadell.
- Fedele, Anna. 2013. *Looking for Mary Magdalene: alternative pilgrimage and ritual creativity at catholic shrines in France*. New York: Oxford University Press.
- Fedele, Anna, Knibbe, Kim, eds. 2012. *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. London: Routledge.
- Fernández Mostaza, Esther. 1998. *Els fills de l'Opus: la socialització de les segones generacions dins de l'Opus Dei*. Barcelona: Editorial Mediterrània.
- Filoramo, Giovanni, Giorda, Maria C., eds. 2015. *Monastic Transmutation. Monks in the Crucible Secular Modernity, Historia Religionum*. Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Finke, Roger, Wittberg, Patricia. 2000. "Organizational Revival From Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church". *Journal for the Scientific Study of Religion* J. Sci. Study Relig. 39(2):154–170.
- Flanagan, Kieran, Jupp, Peter C., eds. 2010. *Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Flory, Richard W., Miller, Donald E., 2008. *Finding faith: the spiritual quest of the post-boomer generation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Font, Pere Lluís, coord. 2012. *El Concili Vaticà II, 50 anys després*. Barcelona: Editorial Cruïlla.
- Foucault, Michel. 1984. "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias". *Architecture, Mouvement, Continuité*. 5: 46-49.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Gennep, Arnold Van. 1909. *Les Rites de passage: Études systématiques des rites*. Paris: E. Nourry.
- Gerth, Hans Heinrich, Mills, Charles Wright, eds. 1964. *From Max Weber: essays in sociology*. New York: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony. 1991a. *The Consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991b. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Giordan, Giuseppe. 2010. "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory". Pàgs. 161-180 a Flanagan, Kieran, Jupp, Peter C., eds. *Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Giordan, Giuseppe. 2009. "The Body between Religion and Spirituality", *Social Compass*, 56(2):226–236.
- Goberna, Regina. 1980. *El Pare Sant Benet. La seva vida explicada i il·lustrada per les Benedictines del Monestir de Sant Benet de Montserrat*. Barcelona: Publicacions l'Abadia de Montserrat.
- Goffman, Erving. 1971. *Relations in public: microestudies of the public order*, New York: Harper Torchbook.

- Goffman, Erving. 1961 [2009]. *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Gómez, Concepció. 2011. *Història d'una recerca. El monestir de Sant Benet de Mataró (1881-1952). Lema: "Que no trenqui la canya que s'esberla*. Tesina. Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona.
- González i Balletbó, Isaac. 2010. *Els Tres esperits de la segona modernitat: un marc conceptual per a l'anàlisi de les desigualtats socials contemporànies*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Griera, Mar. en premsa. "Yoga in Penitentiary Settings: Transcendence, Spirituality and Self-improvement", *Human Studies*.
- Griera, Mar. 2014. "Més enllà del "mite de la secularització": efervescència espiritual, identitats religioses i experiències transcendentals". *Enraonar. Quaderns de Filosofia*, (52):43-65.
- Griera, Mar. 2012. *Pluralisme confessional a Catalunya*. Barcelona: Angle.
- Griera, Mar, Clot-Garrell, Anna, 2015. "Doing Yoga Behind Bars: A sociological study of the Growth of Holistic Spirituality in Penitentiary Institutions". Pàgs. 141-157 a Becci, Irene, Roy, Oliver, eds. *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, The Netherlands. Springer.
- Griera, Mar, Urgell, Ferran. 2002. *Consumiendo religión: un análisis del consumo de productos con connotaciones espirituales entre la población juvenil*. Barcelona: Fundació La Caixa.
- Groot, Kees de, Pieper, Jos, Putman, Wilem 2014. "New Spirituality in Old Monasteries?" . Pàgs. 107-130 a Jonveaux, Isabelle, Palmisano, Stefania, Pace, Enzo, eds. *Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition, Annual Review of the Sociology of Religion*. Leiden: Brill.
- Hammersley, Martyn, Atkinson, Paul. 2007. *Ethnography: principles and practice*. London: Routledge.
- Heelas, Paul, Woodhead, Linda, Seel, Benjamin, Tusting, Karin, Szerszynski, Bronislaw. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Henkel, Reinhard, Knippenberg, Hans. 2005. "Main features of the changing religious landscape of Europe". Pàgs. 1-13 a Knippenberg, Hans, ed. *The Changing Religious Landscape of Europe*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2015. "Communauté et autorité: une double mutation". Pàgs. 35-44 a Filoramo, Giovanni, Giorda, Maria C., eds. *Monastic Transmutation. Monks in the Crucible Secular Modernity, Historia Religionum*. Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2011. "Préface". Pàgs. I-VIII a Jonveaux, Isabelle. 2011. *Le monastère au travail : Le Royaume de Dieu au défi de l'économie*. Paris: Editions Bayard Jeunesse.

- Hervieu-Léger, Danièle. 2009. "Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies". Pàgs. 245-258 a Vries, Hent de, ed. *Religion. Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2008a. "Religious Individualism, modern Individualism and Self-fulfilment: A few Reflections on the origins of Contemporary Religious Individualism". Pàgs. 29-40 a Barker, Eileen, ed. *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*. Aldershot: Ashgate.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2008b. *Vers un nouveau christianisme ? : Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2001. "Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity". Pàgs. 161-175 a Fenn, Richard K., ed. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Flammarion, Paris.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1997. "'What Scripture Tells Me': Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal". Pàgs. 22-40 a Hall, David, ed. *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La Religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. California: University of California Press.
- Johnson, Peter. 2013. "The Geographies of Heterotopia", *Geography Compass* 7(11):790–803.
- Jonveaux, Isabelle. 2015. "Les moniales et l'emprise du genre. Enquête dans des monastères catholiques de femmes". *Sociologie* 6(2):121–138.
- Jonveaux, Isabelle. 2014. "Redefinition of the Role of Monks in Modern Society: Economy as Monastic Opportunity". Pàgs. 71-86 a Jonveaux, Isabelle, Palmisano, Stefania, Pace, Enzo, eds. *Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition, Annual Review of the Sociology of Religion*. Leiden: Brill.
- Jonveaux, Isabelle. 2013. "L'économie dans l'utopie monastique: les stratégies d'adaptation". *Social Compass* 60(2):160–173.
- Jonveaux, Isabelle. 2011a. "Ascetism: an endangered value? Mutations of ascetism in contemporary monasticism". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 23: 186–196.
- Jonveaux, Isabelle. 2011b. *Le monastère au travail: Le Royaume de Dieu au défi de l'économie*. Paris: Editions Bayard Jeuness.
- Jonveaux, Isabelle, Palmisano, Stefania, eds. 2016. *Monasticism in Modern Times*. London: Routledge.

- Jonveaux, Isabelle, Palmisano, Stefania, Pace, Enzo, eds. 2014. *Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition, Annual Review of the Sociology of Religion*. Leiden: Brill.
- Jornet i Benito, Núria. 2005. *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona: origen d'un monestir i configuració d'un arxiu monàstic (1236-1327)*. Tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- Kerr, J., 2007. *Monastic hospitality: the Benedictines in England, c.1070-c.1250*. Boydell & Brewer, Woodbridge.
- Klassen, Pamela. 2011. *Spirits of Protestantism. Medicine, healing, and liberal Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- Knoblauch, Hubert. 2008. "Spirituality and Popular Religion in Europe", *Social Compass*, 55(2):140–153.
- Knowles, David. 1969. *Monacato cristiano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Kühle, Lene. 2014. "Studying religion and community: A critical perspective". *Social Compass* 61(2):172–177.
- Léger, Danièle, Hervieu, Bertrand. 1983. *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*. Paris: Le Centurion.
- Lemert, Charles, Branaman, Ann, eds. 1997. *The Goffman reader*. Oxford: Blackwell.
- Lenoir, Frédéric. 2003. *Les métamorphoses de Dieu*. Paris: Plon.
- Lichterman, Paul. 1996. *The Search for political community: American activists reinventing commitment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luckmann, Thomas. 1990. "Shrinking transcendence, expanding religion?" *Sociology of Religion*. 51(2):127–138.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- Ludueña, Gustavo Andrés. 2005. "Asceticism, Fieldwork and Technologies of the Self in Latin American Catholic Monasticism". *Fieldwork in Religion* 1(2):145–164.
- Ludueña, Gustavo Andrés. 2008. "Tradition and imagination in the creation of a new monastic model in contemporary Hispanic America". *International journal for the Study of the Christian Church* 8(1):43–55.
- Ludueña, Gustavo Andrés. 2000. "Ora Et Labora: Ethos y Cosmovision Entre Los Monjes De San Benito En El Proceso Cotidiano". *Mitológicas*. Recuperat octubre 2013. (<http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=14601504>).
- Magris, Claudio. 1999. *Microcosmos*. Barcelona: Anagrama.
- Mardones, José Maria. 2006. *Retorn del sagrat i cristianisme*. Barcelona: Cruïlla, Fundació Joan Maragall.
- Mardones, José Maria. 1994. *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo Divino.

- Masoliver, Alexandre. 1981. *Història del Monaquisme Cristià: III. Els segles XIX i XX. El monaquisme oriental. El monaquisme femení*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia.
- Masoliver, Alexandre. 1978. *Història del monaquisme cristià: I. Des dels orígens fins a sant Benet*. Barcelona: Publicacions de l'abadia.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- McGuire, Meredith B. 2008a. *Lived Religion: Faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. 2008b. "Towards a Sociology of Spirituality: Individual Religion in Social/Historical Context". Pàgs. 215-232 a Barker, Elieen, ed. *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*. Aldershot: Ashgate.
- McGuire, Meredith B. 2016. "Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice". *Social Compass* 63(2):152–162.
- Meintel, Deirdre. 2014. "Religious collectivities in the era of individualization". *Social Compass* 61(2):195–206.
- Meintel, Deirdre. 2011. "Catholicism as Living Memory in a Montreal Spiritualist Congregation". *Quebec Studies*. 52:69–86.
- Mèlich, Joan-Carles. 1997. "L'horitzó simbòlic de la comunitat". *Temps d'Educació* 17:71-86.
- Mills, Wright C. 1959 [1987]. *La Imaginació sociològica*. Barcelona: Herder.
- Morris, Paul M. 1996. "Community Beyond Tradition". Pàgs. 223-249 a Heelas, Paul, Lash, Scott, Morris, Paul M., eds. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Blackwell, Oxford.
- Neitz, Mary Jo. 2003. "Dis/location: Engaging Feminist Inquiry in the Sociology of Religion" Pàgs. 276-293 a Dillon, Michele, ed. *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge University Press. New York: Cambridge University Press.
- Neitz, Mary Jo. 2004. "Gender and Culture: Challenges to the Sociology of Religion". *Sociology of Religion* 65(4): 391–402
- Núñez Mosteo, Francesc. 2006. *Les Plegades: sacerdots secularitzats*. Barcelona: Editorial Mediterrània.
- Pagis, Michal. 2009. "Embodied Self-reflexivity". *Social Psychology Quarterly* 72(3):265–283.
- Palmisano, Stefania. 2016. *Exploring New Monastic Communities: The (Re)invention of Tradition*. London: Routledge.
- Palmisano, Stefania. 2013. "The Paradoxes of New Monasticism in the Consumer Society". Pàgs. 76-90 a Gauthier, François., Martikainen, Tuomas, eds. *Religion in Consumer Society Brands, Consumers, and Markets*. London: Routledge.

- Palmisano, Stefania 2011. "Moving Forward in Catholicism: new Monastic Organizations, Innovation, Recognition, Legitimation". *International Journal for the Study of New Religions* 1(2):207–222.
- Palmisano, Stefania, Jonveaux, Isabelle. 2015. "Transmutatio between Old and New Monasticism". Pàgs. 17-34 a Filoramo, Giovanni, Giorda, Maria C., eds. *Monastic Transmutation. Monks in the Crucible Secular Modernity, Historia Religionum*. Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Pollack, Detlef, Pickel, Gert. 2007. "Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany". *The British Journal of Sociology* 58(4):603–632.
- Prat, Joan. 2007. "La nebulosa místico-esotérica". Pàgs. 278-289 a Soler i Amigó, Joan, ed. *Tradicionari: Enciclopèdia de La Cultura Popular de Catalunya*.
- Prat, Joan. 1990. "Orde Benedicti". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya Revista d'Antropologia Social* 8:12–29.
- Prat, Joan., coord. 2012. *Els nous imaginaris culturals: espiritualitats orientals, teràpies i sabers esotèrics*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Prat, Joan., coord. 2004. *I... això és la meva vida: relats biogràfics i societat: grup de recerca biogràfica*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura.
- Pujadas, Joan J., ed. 2004. *Etnografia*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Quivy, Raymond, Van Campenhoudt, Luc Van. 1997. *Manual de recerca en ciències socials*. Barcelona: Herder.
- Righetto, Roberto. 1998. *Monaci: silenzio e profezia nell'era post-cristiana*. Firenze: Giunti.
- Roof, Wade Clark. 1993. *A generation of seekers : the spiritual journeys of the baby boom generation*. San Francisco: Harper.
- Roussou, Eugenia. 2015. "From Socialization to Individualization: A New Challenge for Portuguese Religiosity". *Italian Journal of Sociology of Education* 7(3):89–110.
- San Benito de Luján. Benedictinos. San Benito Luján. Recuperat Desembre 2, 2015 (<http://www.sbenito.org/osb/osb.htm>).
- Sant Anselmo. Struttura. La Badia Primaziale di Sant'Anselmo. Sant'Anselmo. Recuperat Desembre 2, 2015 ([http://www.anselmianum.com/chi\\_siamo/\\_struttura.php](http://www.anselmianum.com/chi_siamo/_struttura.php)).
- Santy, Herman. 1969. "The problems of the female religious congregations: some force- lines for sociological research". *Social Compass* 16(2): 255–264.
- Scott, Susie. 2011. *Total institutions and reinvented identities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scott, Susie. 2010. "Revisiting the Total Institution: Performative Regulation in the Reinventive Institution". *Sociology* 44(2):213–231.

- Séguy, Jean. 1971. "Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 26(2):328–354.
- Simó, Guillem. 2005. *En aquesta part del món. Dietaris, 1974-2003*. Pollença: El Gall Editor.
- Sointu, Eeva. 2005. "The rise of an ideal: tracing changing discourses of wellbeing". *The Sociological Review* 53(2):255–274.
- Sointu, Eeva, Woodhead, Linda. 2008. "Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2):259–276.
- Sotiriou, Eleni. 2015. "Monasticizing the Monastic": Religious Clothes, Socialization and the Transformation of Body and Self among Greek Orthodox Nuns". *Italian Journal of Sociology of Education* 7(3):140-166.
- Stake, Robert E., 1995. *The art of case study research*. London: Sage.
- Stark, Rodney, Finke, Roger. 2000. "Catholic Religious Vocations: Decline and Revival". *Review of Religious Research* 42(2):125–145.
- Street, Alice, Coleman, Simon. 2012. "Introduction: Real and Imagined Spaces". *Space and Culture*. 15(1):4–17.
- Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Steve, Bogdan, Robert. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Trías, Eugenio. 2015. *Pensar la religión*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Turcotte, Paul-Andre. 2001. "The Religious Order as a Cognitive Minority in the Church and in Society". *Social Compass* 48(2):169–191.
- Turner, Victor. 1988. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Trzebiatowska, Marta. 2010. "Habit Does Not a Nun Make? Religious Dress in the Everyday Lives of Polish Catholic Nuns". *Journal of Contemporary Religion* 25(1):51–65.
- Trzebiatowska, Marta. 2013. "Beyond compliance and resistance: Polish Catholic nuns negotiating femininity". *European Journal of Women's Studies* 20(2):204–218.
- Trzebiatowska, Marta. 2008. Pàgs. 83-96. "Vocational Habit(u)s: Catholic Nuns in Contemporary Poland". Aune, Kristin, Sharma, Sonya, Vincett, Giselle, eds. *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Valles, Miguel. 2003. *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Vallverdú, Jaume. 2001. "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad". *Gazeta de antropología*, 17, article 22.

- Versteeg, Peter. 2010. "Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in The Netherlands". Pàgs. 101-114 a Flanagan, Kieran, Jupp, Peter C., eds. *Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Vilariño, José. 2004. "Formas complejas de vida religiosa". Pàgs. 127-154 a Vilariño, José, ed. *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos: Homenaje a Richard A. Schoenherr*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Viñas i Santos, Montserrat. 2012. *La regla de Sant Benet : un camí per viure l'evangeli*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Wagner, Peter. 2001. *Theorizing modernity: inescapability and attainability in social theory*. London: Sage.
- Wagner, Peter. 1994. *A sociology of modernity: liberty and discipline*. London: Routledge.
- Wallace, Samuel E., ed. 1973. *Total institutions*. New York: Transaction Books.
- Weber, Max. 1904 [2009]. *La Objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max. 1904-1905 [1994]. *L'Ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62.
- Weber, Max. 1922 [1969]. *Economía y Sociedad*. volum I i II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. 1922 [1965]. *The Sociology of Religion*. London : Methuen
- Wilde, Melissa J. 2007. *Vatican II: a sociological analysis of religious change*. Princeton: Princeton University Press.
- Willaime, Jean-Paul. 2006. "Religion in Ultramodernity". Pàgs. 77-79 a Beckford, James A., Wallis, John. *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*. Aldershot: Ashgate.
- Willaime, Jean-Paul. 1995. *Sociologie des religions*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wittberg, Patricia. 1997. "Deep Structure in Community Cultures: The Revival of Religious Orders in Roman Catholicism". *Sociology of Religion*, 58(3):239-259.
- Woodhead, Linda. 2012. "Spirituality and Christianity: the unfolding of a tangled relationship". Pàgs. 3-21 a Giordan, Giuseppe, Swatos, William H., eds. *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. Springer: The Netherlands.
- Woodhead, Linda. 2009. "Religion and Gender" Pàgs. 471-488 Woodhead, Linda, Kawanami, Hiroko, Partridge, Christopher. *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London: Routledge.
- Woodhead, Linda. 2008. "Gendering Secularization Theory." *Social Compass* 55(2):187-93.



- Woodhead, Linda. 2008. "'Because I'm Worth it': Religion and Women's Changing Lives in the West". Pàgs. 147-161 a Aune, Kristin, Sharma, Sonya, Vincett, Giselle, eds. *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Woodhead, Linda, 2007. "Gender Differences in Religious Practice and Significance". Pàgs. 566-586 a Beckford, James A, Demerath, N.J., eds. *The SAGE handbook of the sociology of religion*. London: SAGE.
- Woodhead, Linda. 2001. "Feminism and the Sociology of religion: From Gender-blindness to Gendered Difference" Pàgs. 67-84 a Fenn, Richard K., ed. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After heaven: spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- Zerubavel, Eviatar. 2002. "The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life". Pàgs. 223-232 a Spillman, Lynette, ed. *Cultural Sociology*. Oxford: Blackwell.
- Zerubavel, Eviatar. 1997. *Social mindscapes: an invitation to cognitive sociology*. Cambridge: Harvard University Press.

# Annex metodològic

## Informe sobre el treball de camp

### 1. Les etapes de l'experiència etnogràfica i els processos de recerca

El procés de recerca el resumeixen molt bé els versos d'Antonio Machado *caminante, no hay camino, se hace camino al andar*. I és que la lògica qualitativa ha convertit la recerca en un fer camí; un camí que es mirarà de resseguir narrativament per explicitar com s'han obtingut les dades i s'ha desenvolupat la investigació distingint quatre etapes:

#### 1.1 La primera etapa: un punt de partida exploratori

La primera etapa s'inicia a finals de l'any 2011 amb la preparació de l'accés al camp. Per accedir a fer la recerca empírica en el monestir vaig demanar cita a l'abadessa i vaig presentar-li el projecte. La negociació de l'entrada en el camp, per qüestions ètiques i pel mateix plantejament de la investigació, no es va plantejar en termes d'una immersió integral a la vida de la comunitat sinó en el context de l'hostatgeria, participant a les activitats del monestir duent a terme observacions participants i entrevistes etnogràfiques i en profunditat als hostes i a les monges encarregades d'aquest àmbit del monestir. D'aquesta manera, la recerca es va plantejar i es va portar a terme des del meu rol explícit com a investigadora tant de cara a la comunitat com de cara als hostes. Aquest rol en el camp l'he mantingut durant tota la recerca malgrat les dificultats pràctiques d'esdevenir observada més que observadora en moltes ocasions al llarg dels mesos.

L'abril del 2012, doncs, enfilava carretera amunt de Montserrat amb ànim d'aventura per posar per primera vegada els peus a l'hostatgeria del monestir. Em sentia com una "antropòloga innocent", emprant el terme de Nigel Barley (1989), viatjant per primera vegada a un món llunyà i desconegut per a mi tot i trobar-se a pocs quilòmetres en cotxe de casa. La recerca, doncs, tenia un començament eminentment inductiu. Una de les primeres coses que em va sorprendre va ser l'obertura de la comunitat, el monestir

en els meus imaginaris em semblava un lloc tancat i reclòs enmig del paratge muntanyós. L'hostatgera, des d'un bon principi, em va donar totes les facilitats. I, així, m'endinsava en uns mesos de treball exploratori per conèixer i comprendre aquest indret des de l'estranyesa i la familiaritat com a hoste i com a investigadora. Dormia, menjava i compartia les pregàries i converses així com alguna caminada amb els hostes. Les estades tenien durades variables entre una setmana i caps de setmana que era quan vaig anar veient que hi anava més gent. Poc a poc em familiaritzava amb els tempos del monestir, anava coneixent a les monges, aprenia les dinàmiques de la litúrgia i el funcionament de l'hostatgeria. També apareixia el cansament de restar 24 hores en el context de recerca observant i capturant els detalls. Així mateix, vaig poder viure les dificultats d'exercir el rol d'investigadora i la tensió que em demanava una familiaritat disciplinada.

Al final d'aquest curs, després de mesos d'una immersió en el camp fent aquest treball més inductiu va urgir repensar el plantejament de la recerca i els interrogants que orientessin d'una manera més clara la meua presència en el camp. I, a partir d'aquest treball post-exploratori, revisant les dades i fent lectures a partir d'una revisió bibliogràfica, vaig afinar el disseny i vaig preparar una segona etapa de treball de camp més intensiva i focalitzada.

## **1.2 La segona etapa: treball de camp intensiu**

El primer semestre del curs acadèmic 2012-2013, obria una segona etapa de treball de camp intensiu assistint a totes les activitats que oferia el monestir i complementant-les amb entrevistes més elaborades amb els hostes fins arribar a un punt d'una certa saturació de la informació obtinguda. L'anàlisi paral·lela que anava fent ordenant el material per codis i categories, revisant literatura i generant idees a partir de les dades mostrava la necessitat d'incorporar la dimensió de la comunitat de monges. Em vaig adonar que sense considerar el que havia passat en el monestir no podia entendre allò que observava i escoltava a l'hostatgeria i a les activitats.

Tot aquest treball de camp intensiu a l'hostatgeria, però, no va ser en va. De fet, va ser essencial per conèixer i familiaritzar-me amb el monestir i establir el *rapport* necessari amb les monges per iniciar un nou estadi de la recerca que es va plantejar novament a l'abadessa: la necessitat de conèixer i comprendre les transformacions del monestir des de la perspectiva de les monges de diferents generacions més que des dels hostes

com havia fet fins ara. Particularment, apropar-me al passat i al present del monestir des de l'experiència relatada de la comunitat: conèixer com era abans el monestir per comprendre com era avui.

El segon semestre, per consegüent, iniciava la preparació d'un treball de camp intensiu de caire més biogràfic amb entrevistes semi-estructurades a monges, entrevistes que es plantejaven com quasi-històries de vida d'aquelles que es van avenir voluntàriament a compartir amb paciència la seva història. Primerament, vaig entrevistar les monges de generacions que entraren els anys de la fundació del monestir. Després, de les que ho feren a partir dels anys noranta. Els vaig preguntar per la seva vivència relatada de la vocació, l'entrada al monestir i la vida monàstica així com de la seva percepció de les transformacions internes i contextuals de la comunitat. Entre una durada d'una hora i dues hores, en alguns casos incloent dues entrevistes, l'anàlisi dels relats d'aquestes dones, dels seus records, de les seves opinions, observacions, pràctiques relatades i experiències quotidianes anava teixint la història de la comunitat des de la mirada de les seves protagonistes. I no només això, d'aquesta realitat particular en despuntaven canvis sociològics que anaven més enllà de la particularitat del cas i el feien intel·ligible. Els relats tots ells fascinants servien, com exposen Prat et al., "de miralls del jo en la mateixa mesura que de finestres d'allò que l'envolta" (2004: 176). La vida monàstica es caracteritzava des d'aquestes generacions en termes de dos perfils principals de monja, la "típica monja tradicional" i la "típica monja moderna" (Comas d'Argemir et al., 1990). Tot i que cada història era única i interessant en si mateixa, la construcció d'aquests perfils ajudava a identificar dos períodes del monestir i dos models de vida monàstica que han permès desenvolupar una perspectiva comparativa interna per interpretar les transformacions i estructurar els resultats.

### **1.3 La tercera etapa: primera fase d'anàlisi i treball de camp complementari**

Una tercera etapa de la recerca té lloc el primer semestre del curs 2013-2014 quan, coincidint amb una estada d'investigació al Regne Unit, faig un parada del treball de camp per posar distància amb el cas i païr el volum de dades recollides. Així, inicio una primera fase de sistematització i anàlisi preliminar de les dades, ordenant, pensant i donant sentit a la informació. En aquests mesos, transcric les entrevistes i les codifico juntament amb el material registrat en els diaris de camp. Aquest treball el porto a

terme seguint una estratègia d'anàlisi temàtica agrupant les cites en codis i categories més àmplies a partir d'una reflexió més teòrica. Afino, doncs, la bibliografia i reviso el plantejament de la recerca sota la supervisió temporal del professor Andrew Dawson. En aquesta anàlisi preliminar emergeixen buits i, així, concreto noves pautes d'observació i d'entrevista.

D'aquesta manera, en el retorn a Catalunya porto a terme una nova fase de treball de camp durant l'hivern i la primavera del 2014. Aprofundeixo aquesta vegada en la part històrica i visito tres vegades l'arxiu del monestir amb l'ajuda de la monja arxivera. També duc a terme més entrevistes a monges de diferents generacions així com participo a noves activitats del monestir.

#### **1.4 La quarta etapa: segona fase d'anàlisi i escriptura**

La cinquena etapa que obro durant el curs 2014-2015, està marcada per un progressiva sortida del camp i un treball intens d'anàlisi per a l'escriptura de la tesi que porto a terme en el transcurs de dues estades d'investigació a Montréal (setembre-desembre 2014) i a Lausanne (maig-juliol 2015). En aquesta segona fase d'anàlisi aprofundeixo l'estratègia d'anàlisi temàtica i la complemento amb una de més narrativa per no perdre la dimensió contextual de les cites i categories amb les quals treballo les entrevistes i les observacions (Coffey i Atkinson, 2005).

A partir d'aquest treball analític i interpretatiu forjo l'estructura de la tesi i la seva escriptura de manera temàtica i comparativa, on cada tema seleccionat ho esdevé per la seva rellevància en el treball empíric contrastada amb el treball teòric. Selecciono sis temes que conformen els sis capítols de presentació dels resultats: a) vocacions i entrada al monestir; b) el noviciat, c) la clausura; d) la comunitat i l'autoritat; e) *l'ora et labora*; f) l'hostatgeria i les activitats. La dimensió històrica, però, també la mantinc en abordar les transformacions de cada tema i identifico dos períodes que inclouen dos esdeveniments històrics importants: a) el primer abadiat (1952-1995) i el Concili Vaticà II; b) el segon abadiat (1995-2015) i l'entrada d'una nova generació de monges. Aquests dos períodes els conceptualitzo com a "tipificacions històriques" (Mills, 1959: 186). Val a dir, però, que aquestes tipificacions més que proveir una fotografia fidedigna de la realitat esdevenen una eina analítica per captar-ne i capturar-ne aquells elements característics i rellevants per a la recerca (Weber, 1904). Així mateix, aquestes tipificacions dels dos períodes esdevenen centrals per exercir la perspectiva

comparativa en l'anàlisi del cas (Bourdieu i Wacquant, 1994: 204), que fa possible matisar o subratllar els elements singulars de les transformacions que s'examinen a cada capítol (Berger, 1963).

## 2. Detall del procés de la recollida de dades

En aquesta segona secció s'especifica la recollida de dades a través: a) d'observacions participants i elaboració de diaris de camp, i b) entrevistes i transcripcions en el treball de camp realitzat entre 2012-2015.

### 2.1 Requadre amb el detall de les observacions participants

A continuació es detallen el seguit d'observacions participants recollides en diaris de camp. Tal i com es detallava a les etapes de recerca, les observacions es van dividir en dos grans períodes. Una primera etapa exploratòria i de caràcter inductiu, i una segona etapa més intensiva i focalitzada. S'ha optat per estades curtes i periòdiques d'acord amb els recursos disponibles i l'interès que suscitava explorar diferents mesos, dies de la setmana i activitats ja que a les estades exploratòries inicials ja es va evidenciar aquesta variabilitat que calia prendre en consideració.

Etapa de recerca	Diari de camp	Periodització
1	Estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	30/4/2012 a 4/5/2012
1	Estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	18/6/2012 a 24/6/2012
1	Estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	7/7/2012 a 8/7/2012
2	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	29/9/2012 a 30/9/2012
2	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	6/10/2012 a 7/10/2012
2	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	19/10/2012 a 21/10/2012
2	Estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	1/11/2012 a 4/11/2012
2	Celebració comunitat	18/11/2012
2	Presentació del SAF (Servei d'Arxius de la Federació Catalana de Monges Benedictines) al Monestir Sant Daniel de Girona	23/11/2012
2	Taller	1/12/2012
2	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	11/01/2013 a 12/1/2013
2	Taller	2/2/2013
2	Taller	6/4/2013
2	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	12/4/2013 a 14/4/2013
2	Taller	4/5/2013

2	Estada a l'hostatgeria i hora litúrgica	21/5/2013
2	Taller	1/6/2013
2	Estada a l'hostatgeria i hora litúrgica	13/6/2013
2	Estada a l'hostatgeria i hora litúrgica	18/6/2013
3	Taller i hora litúrgica	25/1/2014
3	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	1/3/2014
3	Estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	14/3/2014
3	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	15/3/2014
3	Taller, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	26/4/2014
3	Arxiu, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	7/5/2014
3	Arxiu, estada a l'hostatgeria i hores litúrgiques	5/6/2014

## 2.2 Requadres amb el detall de les entrevistes a la comunitat religiosa

En aquest segon punt es recullen les entrevistes realitzades a la comunitat. Com reflecteix el requadre de manera sintètica, s'ha intentat recollir l'experiència relatada de les dues generacions. Les entrevistes giraven entorn als pilars de la vida monàstica en el primer abadiat, el Concili Vaticà II i el segon abadiat. Tot i uns temes marcats i adaptats a cada monja segons la seva responsabilitat a la comunitat o edat, els guions tenien un caràcter semi-estructurat, és a dir, guiaven la conversa però quedaven oberts a nous temes i matisos. D'alguna manera, les entrevistes han pres un caràcter emergent i a partir de les primeres es van anar polint els guions i el tipus de preguntes. La durada de les entrevistes va ser entre una hora i dues hores.

Etapa de recerca	Pseudònim	Període d'entrada al monestir	Enregistrada
1 i 2	E0	1r abadiat (2 sessions)	Sí
1	E1	1r abadiat	Sí
1	E2	1r abadiat	Sí
1	E3	1r abadiat (2 sessions)	Sí
1	E4	1r abadiat	Sí
2	E14	1r abadiat	Sí
2	E10	1r abadiat	Sí
1	E6	2n abadiat (altres ordes)	Sí
1	E7	2n abadiat (altres ordes)	Sí
1	E16	2n abadiat (altres ordes)	No
1	E5	2n abadiat	Sí
1	E8	2n abadiat	Sí
1	E9	2n abadiat	Sí parcial

2	E11	2n abadiat	Sí
2	E12	2n abadiat	Sí
2	E13	2n abadiat	Sí
3	E15	2n abadiat	Sí

	Nombre d'informants
1r abadiat	7
2n abadiat	10
Total	17

### 2.3 Requadre amb el detall de les entrevistes als hostes

En aquest tercer punt es detallen les entrevistes realitzades als hostes. Com reflecteix el requadre, durant l'estada exploratòria es van realitzar un bon gruix d'entrevistes amb un caràcter molt obert. En alguns casos, van ser entrevistes etnogràfiques, és a dir, *in situ* i no enregistrades amb la gravadora però recopilades amb notes de camp. D'altres, més planificades amb l'interlocutor a una hora i lloc. A partir de les primeres entrevistes amb un guió molt obert, es va anar afinant a mesura que avançava el treball de camp amb les observacions. La durada de les entrevistes va ser entre mitja hora i una hora.

Cas	Pseudònim	Etape de recerca	Tipus entrevista	Enregistrada
1	Em	1	Profunditat	Sí
2	Te	1	Etnogràfica	No
3	El	1	Etnogràfica	No
4	MR	1	Profunditat	No
5	Pi	1	Profunditat	No
6	Pa	1	Etnogràfica	No
7	He	1	Profunditat	No
8	Ro	1	Profunditat	No
9	MD	1	Profunditat	Sí
10	AMD	1	Etnogràfica	No
11	Re	1	Etnogràfica	No
12	Mat	1	Profunditat	Sí
13	Nat	1	Profunditat	Sí
14	Nu	1	Profunditat	No
15	Je	2	Profunditat	No
16	Zl	2	Etnogràfica	No
17	Me	2	Etnogràfica	No



18	Ca	2	Profunditat	No
19	Mj	2	Etnogràfica	No
20	Mr	2	Profunditat	No
21	Ga	2	Profunditat	No
22	Re	2	Profunditat	No
23	Is	2	Profunditat	Sí