



Écouter, regarder, se taire : dialoguer dans la clôture

FRANCESCA SBARDELLA

Université de Bologne,
faculté de lettres et de philosophie (Italie)
francesca.sbardella@unibo.it

Il m'a été donné de partager la vie d'un groupe de religieuses à l'intérieur d'un couvent de carmélites¹. Dans ce cadre très particulier où règne le silence, la communication est tout aussi vivante qu'ailleurs ; simplement, elle adopte des démarches différentes. Notre manière d'être dans le monde passe toujours par un langage. Les relations intersubjectives se modèlent *in primis* à travers la gestion de la parole, qui comprend diverses acceptions : parole-verbe, parole-son et parole-silence. Dans ce court exposé, nous examinerons un cas limite d'utilisation de la parole, déclinée dans la spécificité de la parole-silence, et la familiarité qui se construit autour d'elle. L'idée est de proposer une lecture phénoménologique du silence claustral, sur le plan de l'agi, de l'entendu et du parlé. C'est donc sur la base d'une ethnographie participative que nous allons pouvoir examiner à la loupe un localisme qui, pour être fermé et introspectif, n'en offre pas moins la possibilité de se confronter avec des univers cognitifs et des contextes culturels diffus et partout influents.

Le silence se fonde dans la pratique quotidienne de chacun d'entre nous et accompagne notre vécu. C'est la dimension au sein de laquelle nous prononçons les discours, mettons en place les comportements et instaurons les relations avec les autres. Il doit être reconnu comme action volontaire, intentionnelle et finalisée. Contrôler le silence signifie contrôler non seulement le discours, mais aussi la succession des actions et la performativité potentielle de leur mise en place. Il ne faut pas ignorer le rapport entre interprétation du silence et expérience de vie quotidienne², pas plus qu'entre interprétation du silence et construction du groupe – aspect qui nous intéresse le plus ici.

Faire le silence

Entrer dans la clôture signifie se confronter dès l'abord avec un silence qui incombe à la personne de manière extrême, totalisante et incisive.

Pendant l'office, carmel de Mozac,
Puy-de-Dôme, 1996. (photo B. Rotival)

1. Mon travail de terrain effectif (entrée dans la clôture et séjour) s'est déroulé dans un carmel français, mais j'ai également bénéficié d'un réseau de contacts et de collaborations avec d'autres monastères dans la zone italo-française. Pour garantir anonymat et discrétion

aux sœurs avec lesquelles j'ai vécu, j'ai décidé de ne pas révéler le nom du couvent.

2. Pendant mon séjour au monastère, j'ai vécu exactement comme si j'étais une postulante, c'est-à-dire une personne faisant une première expérience de vie, d'une durée limitée, dans la

clôture, en vue d'entreprendre le noviciat. À mes côtés se trouvait un « ange gardien », une religieuse chargée de m'indiquer les comportements et de m'aider. J'ai participé à la vie quotidienne dans tous ses aspects, tant de prière que de travail.

Avant d'avancer quelques considérations, il convient de reporter intégralement l'emploi du temps d'une journée ordinaire de la semaine au carmel. 5 h 45 : réveil ; 6 h 25 : angélus et oraison ; 7 h 30 : louanges ; 8 heures : petit déjeuner ; 8 h 20 : lecture spirituelle (dans la cellule, en silence) ; 9 h 15 : tierce ; 9 h 30 : travail ; 11 h 45 : messe et sexte ; 12 h 40 : angélus, déjeuner ; 13 h 45 : récréation ; 14 h 15 : none ; 14 h 40 : loisirs en silence ; 15 h 30 : travail ; 16 h 55 : oraison ; 18 heures : vêpres ; 18 h 40 : angélus, dîner ; 19 h 30 : récréation ; 20 h 15 : complies, office des lectures ; 21 h 45 : retour dans la cellule, silence ; 22 h 30 : dormir.

Les différentes activités se déroulent l'une après l'autre sans interruptions ni pauses. Le rythme communautaire est intense et rigide, structuré, exclusivement orienté vers la divinité présumée. Comme le montre le détail ci-dessus, le temps est organisé sur la base de la liturgie des heures, un ensemble de psaumes, d'hymnes, de prières et de lectures que les ecclésiastiques, moines et religieux (des deux sexes) sont tenus de réciter pendant la journée, distribué selon les heures canoniques (louanges, tierce, none, vêpres, complies). Autour de ce noyau central gravitent d'autres moments, tantôt liés à l'aspect religieux et dévotionnel (messe, récitation de l'angélus et oraison), tantôt se rapportant au travail et à la récréation. Toutes les activités strictement religieuses, dans leurs différentes formes, se déroulent dans le chœur de l'église et en présence de toute la communauté. Il s'agit toujours de comportements et d'actions perçus comme prière – prière au sens large : forme rituelle

(Di Nola 1993 : X) par le biais de laquelle l'individu ou la collectivité se mettent en rapport avec les forces extrahumaines, dans un but de requête, de glorification, de pardon, en général de dialogue. Ce que l'on entend par « oraison », en l'espèce, est une heure de réflexion spirituelle et d'élévation intérieure à la divinité s'effectuant dans le silence. Les religieuses l'interprètent comme un dialogue intime, personnel et direct avec la divinité. La position est de préférence agenouillée (rarement assise). La lecture spirituelle, qui est en fait une lecture mentale de passages tirés de textes religieux, est le seul moment de prière individuelle, à l'intérieur de la cellule. La récréation est une brève rencontre quotidienne, communautaire et informelle, au cours de laquelle les religieuses se réunissent pour parler, échanger des impressions, lire les lettres qu'elles reçoivent, commenter ce qui se passe. Pendant les repas, qui prennent place dans un vaste réfectoire, les moniales ne parlent pas. Généralement, une sœur lit à haute voix des textes et des journaux d'intérêt liturgique et religieux ; sinon, on écoute de la musique sacrée ou des hymnes dévotionnelles. Les heures passées au travail se déroulent habituellement dans la solitude, en l'absence de toute émission verbale, et concernent la gestion de la communauté et de l'édifice qui l'accueille. Notons que le travail lui-même est interprété par les religieuses comme une prière, une action voulue par la divinité et dédiée à celle-ci.

Pendant toute la journée, on évite de parler, de s'adresser aux autres. Comme le rappelle la règle du Carmel, il convient « que chacun pèse donc

ses paroles et mette un frein à sa bouche³ ». Toutes les activités (y compris, nous l'avons dit, les repas et le travail) se déroulent en l'absence d'expression vocale. Aucun échange verbal n'est autorisé, sinon le fait de réciter des prières et d'entonner des chants pendant les moments consacrés à la liturgie des heures. On ne peut parler librement que pendant les deux courtes récréations. Pour avoir une idée de ce que cela représente en temps effectif, voyons quelques chiffres. La journée dans un couvent cloîtré est de 16 heures et 45 minutes (de 5 h 45 à 22 h 30), soit un total de mille cinq minutes. Dans l'ensemble de la journée, on compte soixante-quinze minutes durant lesquelles il est possible de s'exprimer librement à haute voix, ce qui représente environ 7,4 % du temps de veille. Mais il n'est pas possible de mettre l'accent uniquement sur la durée du temps de silence, car le parler lui-même est assujéti à des contraintes temporelles. Non seulement on ne peut parler que pendant soixante-quinze minutes par jour, mais on ne peut le faire qu'à des moments bien précis, sans possibilité de choix personnel. Ces observations nous mènent inévitablement à considérer le concept de l'obligatoire.

Précisons tout de suite que le silence n'est pas seulement l'absence de voix et de paroles ; il est aussi, plus généralement, absence de bruits, de sons, de quelque manifestation sonore que ce soit. En effet, le silence de la clôture est un silence total, qui intéresse tous les plans. Le contrôle que s'imposent les religieuses s'adresse aussi à leur corps et à leur gestualité. Les mouvements sont

3. « Règle primitive de l'Ordre de la bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel... », point 18. La règle est disponible en ligne :

<http://www.lecarmel.org/spiritualite/regle/regle.php> [consulté en septembre 2009].



Travail dans le jardin, carmel de Mozac, Puy-de-Dôme, 1996. (photo B. Rotival)

réduits au minimum indispensable et effectués de manière consciencieuse. Chacune apprend à régler le geste et surtout à le dépouiller de sa puissance.

Pendant la première semaine de mon séjour, je ne cessais de faire du bruit, troublant ainsi le calme environnant : par rapport à la manière dont évoluaient les religieuses, on savait quand c'était moi qui ouvrais et fermais les portes, quand j'allais à la salle de bains, montais les escaliers, marchais le long des couloirs, entraais dans ma cellule ou en sortais, passais

d'une pièce à l'autre. J'ai rapidement décidé d'abandonner mes chaussures au profit d'une paire de pantoufles – j'aurais même, si j'avais pu, marché nu-pieds. J'ai passé le reste de mon séjour à me demander comment les sœurs réussissaient à ne pas faire de bruit avec leurs chaussures, alors que malgré mes pantoufles on me reconnaissait immédiatement. C'est certainement une question de technique et de capacité de contrôle. Étant donné que, comme le rappelle Marcel Mauss, le corps est le principal moyen technique

dont dispose l'individu (Mauss 1991 : 392), la réalisation d'un but physique implique adaptation et entraînement. La capacité d'agir et de prier sans faire de bruit est le résultat d'un apprentissage précis.

Dans la clôture, chacune a un contrôle total sur ses propres mouvements, chose qui, dans la pratique, permet d'obtenir le silence dans un couvent où vingt femmes vivent ensemble. À quoi s'ajoute l'acquisition de la capacité d'entendre. Pour ne pas faire de bruit, en effet, il faut renforcer son aptitude à entendre et

à écouter. Rester silencieux toute la journée permet d'entendre les petits sons, ceux que l'on ne perçoit nullement hors de la clôture, parce qu'ils sont étouffés par d'autres. C'est seulement au moment où on les perçoit qu'on peut les éviter et que l'on se trouve en mesure d'agir positivement pour réaliser la condition recherchée de silence.

Dans un contexte qui tend à annuler voix et sons, chaque moment de la journée est structuré sur la base d'un rapport entre parole relationnelle et parole de prière, liée à la dévotion. La première – celle que nous utilisons tous quotidiennement – permet, à l'intérieur d'un rapport interactif, une communication entre individus souhaitant échanger des informations, faire connaître des contenus mentaux ou spirituels, des états d'âme. La seconde s'adresse à la divinité, dans l'intention de la louer, de la remercier, de lui adresser des demandes d'aide ou de pardon. Les différents silences sont joués sur la présence / absence de ces deux conditions de communication et sur leur interaction. À l'exception de la récréation, toute forme de communication que nous pourrions définir comme horizontale entre les religieuses disparaît au profit d'une communication verticale, s'adressant exclusivement à la divinité. Ici, la parole dévotionnelle est prononcée, sonore : on parle à haute voix avec la divinité. Soulignons néanmoins qu'il s'agit d'une parole fortement contrôlée et canalisée. Soit elle est lue dans les livres de prières, soit il s'agit de la parole des prières récitées de mémoire. Dans ce cas, le silence se joue sur l'absence de communication relationnelle. Pendant les premiers moments de l'oraison, en revanche, même l'expression dévotionnelle, bien que réalisée en communauté, devient silencieuse, tacite. Chaque religieuse tente d'entrer en contact avec le divin au moyen d'une partici-

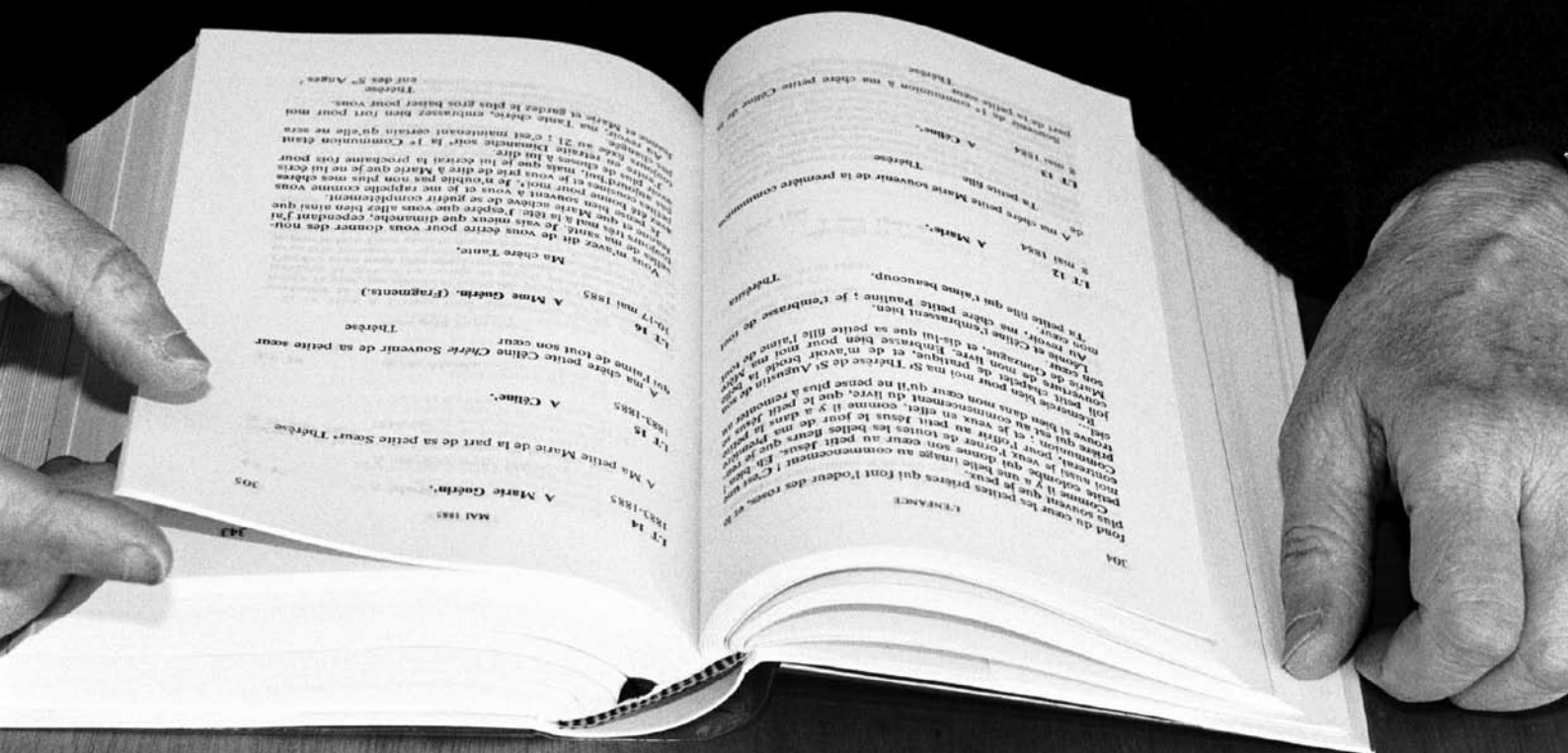
pation émotionnelle et / ou mentale. Quant à la lecture spirituelle, elle isole la moniale et la ramène dans sa cellule.

Quoique ces deux dernières formes de prière utilisent l'une et l'autre le silence absolu, elles sont en réalité très différentes. L'oraison se réalise par le biais de la pensée, qui, bien que parfois stimulée par une lecture, médite librement sur la présence divine et cherche à la percevoir en instituant avec elle un dialogue. L'action est donc orientée vers l'extérieur, directement adressée à la divinité. La lecture spirituelle, en revanche, est un acte de type autoréférentiel, orienté vers soi-même, vers l'intérieur. Si l'objet des mots lus est toujours la divinité, c'est implicitement à soi-même qu'on les adresse, dans une intention réfléchie d'autodiscipline et d'écoute.

Il est important de se rappeler que le contrôle sur le corps signifie non seulement, au sens passif, le fait de s'abstenir de la plupart des mouvements liés à la quotidienneté habituelle d'un individu, mais aussi, au sens actif, la capacité d'en faire d'autres, de prendre certaines postures et, dans certains cas, de les maintenir longtemps. Je parle de « capacité » non parce qu'il s'agit de mouvements difficiles à réaliser, mais parce qu'ils impliquent, quoi qu'il en soit, un aspect de volonté et de contrôle, à l'intérieur d'un schéma d'action répétitif, méthodique, parfois prolongé. Comme le souligne Tim Ingold, l'individu s'insère à l'intérieur de son environnement précisément grâce à un ensemble de capacités (*skills*) spécifiques, qui constituent en fait un savoir-faire implicite et incorporé (Ingold 2001 : 150). Dans le cas examiné ici, nous nous trouvons face à des gestes et à des actes de révérence s'adressant à la divinité en tant que présence abstraite (ou à des images et à des statues qui la représentent) et caractérisant

de nombreuses situations de la vie communautaire : faire le signe de croix, souvent accompagné de la prise d'eau bénite, s'incliner, s'agenouiller, diriger le regard. Ces gestes, chaque jour répétés, marquent fortement aussi bien les moments religieux, dévotionnels, structurés, que ceux qui sont liés à la quotidienneté de la vie monastique, comme les déplacements à l'intérieur du couvent.

Prenons quelques exemples. Quand on se trouve dans le chœur, on est, selon les phases de la prière, assis ou debout, mais toujours en position bien droite ; lorsqu'on est assis, il ne faut jamais croiser les jambes, les pieds doivent être bien droits et parallèles, le bréviaire ou le livre que l'on va utiliser repose sur les mains, elles-mêmes posées l'une sur l'autre ; les mains frôlent les jambes, mais ne doivent pas les toucher. Pendant l'oraison, on utilise un petit tabouret de bois de quarante centimètres de long sur vingt de large environ, que l'on place par-dessus les mollets après s'être agenouillé, pour s'y asseoir ensuite. Il s'agit ici aussi d'une situation apparemment simple, mais l'expérience que j'en ai faite montre qu'il n'en est rien. En effet, pendant tout mon séjour au couvent, il m'a été difficile (faute aussi, sans doute, d'entraînement sportif) de tenir le livre « suspendu » au-dessus des jambes, de toujours rester bien droite, de ne pas changer continuellement de position. Pendant les cycles de prière, j'avais toujours mal aux bras, j'avais envie de bouger et il m'arrivait parfois, dans de tels moments, de m'appuyer par inadvertance sur l'accoudoir et de faire du bruit. Inversement, quand je réussissais à résister jusqu'à la fin de l'oraison, j'avais les jambes endolories et ankylosées, je perdais l'équilibre en me levant et faisais du bruit avec le tabouret. Il s'agit donc de postures et d'actes où entrent en jeu l'acquisition de techniques



Lecture en cellule, carmel de Mozac, Puy-de-Dôme, 1996. (photo B. Rotival)

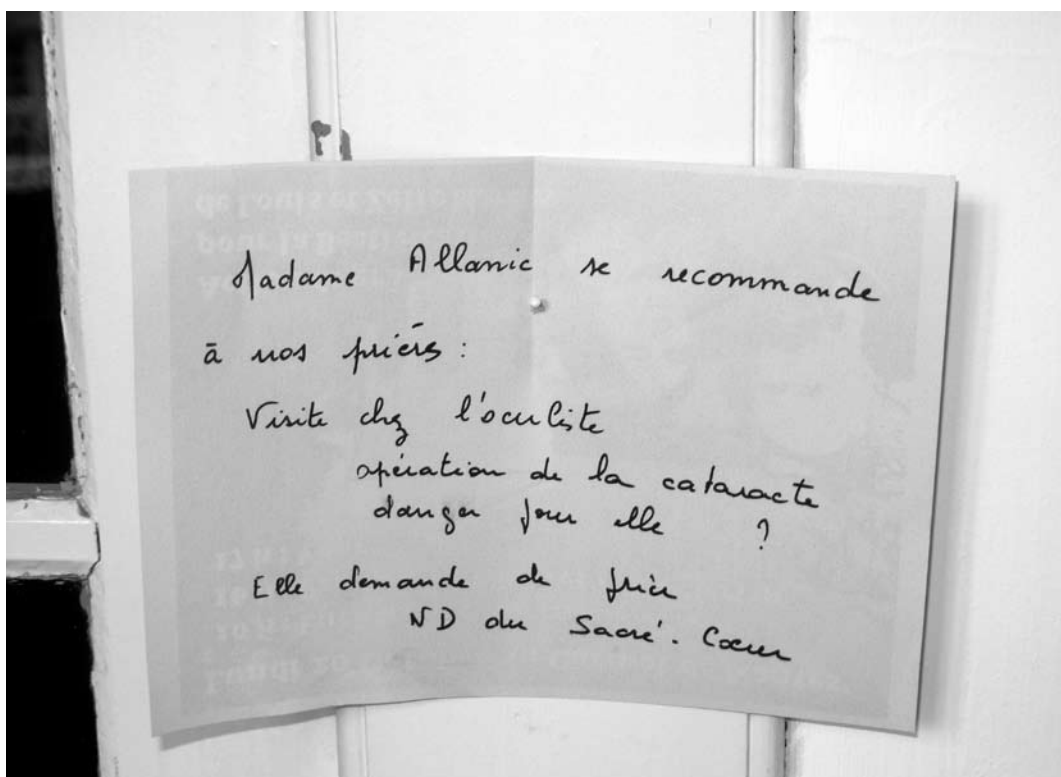
précises, la détermination mentale à les effectuer en silence, le contrôle de son corps, mais aussi – si le terme « entraînement » est un peu fort – pour le moins une forme d'habitude.

Même le fait de passer d'une pièce à l'autre du couvent implique des séquences de gestes qui, pour banals qu'ils soient, participent d'un rituel. Chaque fois que l'on pénètre dans l'avant-chœur pour aller ensuite vers le chœur, où se déroulera la prière, on s'incline (acte de courber le corps en avant en signe de respect) devant l'image de sainte Thérèse d'Avila, on effleure l'eau bénite de la main et on fait le signe de croix. Parfois encore, dans le cadre d'occasions liturgiques et dévotionnelles bien précises, on entre dans le chœur en procession, en se disposant en deux colonnes parallèles. Même disposition pour

aller du chœur au réfectoire, qui se trouvent respectivement au premier étage et au rez-de-chaussée ; au moment de passer devant elle, on lève le regard vers la statue de la Vierge ; en pénétrant dans le réfectoire, la religieuse de gauche effleure de la main l'eau bénite, se tourne vers sa voisine de droite et fait le geste de la lui passer, puis toutes deux se signent et se dirigent ensemble devant le crucifix appliqué au mur et s'inclinent, en essayant de faire tous ces mouvements à l'unisson. Avant de commencer à manger, toutes les moniales font ensemble le signe de croix.

Il est évident qu'un processus d'incorporation sous-tend ces pratiques, qui finissent par faire partie du mouvement lui-même. Pour acquérir le sens de ces quotidiennetés, il convient de se rappeler combien elles sont

diffuses et essentielles dans chaque système culturel. D'après Jean-Pierre Warnier, chacun de nous tend à englober par apprentissage les objets et outils dont il se sert, et ceux-ci s'inscrivent dans nos conduites sensorimotrices (Warnier 2005 : 16). Ce sont des séries de gestes qui, grâce à la répétition, s'accomplissent avec facilité et rapidité, produisant un résultat positif. L'individu « fait corps » avec l'objet, qui devient partie de l'action (*ibid.* : 14). Dans le cas des religieuses, il s'agit de gestes dévotionnels qui ne sont que rarement accompagnés d'objets (le tabouret ou le livre). L'aspect qui mérite d'être souligné est que, comme pour les objets, ces gestes religieux sont eux aussi incorporés, par un mécanisme semblable à celui qui est décrit par Warnier.



Communiquer sans parler. (photo F. Sbardella)

Parfois, ils se fondent tellement dans les techniques du corps des religieuses (techniques par ailleurs essentielles et réduites au minimum) qu'on ne les perçoit pas dans leur singularité et qu'il devient difficile de les distinguer. Plutôt que des actes et des gestes de type dévotionnel, ils deviennent des conduites de mouvement, tellement intégrées dans la manière de vivre au couvent, de se déplacer, de marcher, qu'elles disparaissent pour un regard externe.

Avec une extrême précision d'analyse, Franco Lai avance l'hypothèse que, dans certaines circonstances, ce que l'acteur social développe est une forme d'incorporation non pas simplement de l'objet-outil, « mais de la "dynamique" qu'il a "intériorisée" sur l'outil en question » (Lai 2004 : 21). Je pense que là réside le nœud de la question. Les religieuses incorporent des dynamiques de mouvement, des séquences d'action. Elles chargent chaque geste de signification et l'effectuent comme s'il était unique. Si, au moment de l'action, les gestes sont englobés dans la dynamique de mouvement et semblent par moments ne

plus se distinguer en tant que dévotionnels, les paroles dites par les moniales en soulignent la connotation intimiste et culturelle.

Dialogue mutuel

Dans le vécu des religieuses, la communication que j'ai appelée « relationnelle », finalisée sur le plan informatif quotidien, et qui est presque totalement absente sur le plan verbal, se manifeste à travers le corps. De fait, sauf pendant les deux courtes récréations, il est impossible d'échanger la moindre communication orale concernant l'organisation et le déroulement des différents moments de vie quotidienne. Mots de salutation, d'excuse, de requête, de plainte, une réponse donnée à un comportement, les mots visant à s'accorder en vue d'une action commune : tout disparaît de ces si nombreuses paroles que l'on prononce par habitude, de manière automatique. En leur compagnie, il m'a été extrêmement difficile, par exemple, de

refouler ces simples mots que sont « bonjour », « bonne nuit », « au revoir », lorsque je croisais une religieuse dans le couloir, lorsque nous nous réunissions à l'aube pour commencer à prier ou lorsque, le soir, je regagnais ma cellule.

Le niveau basique de communication joue alors sur le regard et la mimique faciale. Pour la communication concernant le quotidien, les religieuses utilisent le mouvement des yeux, le sourire, des signes d'approbation presque imperceptibles. Mais, au sein d'un contexte où chaque mouvement est contrôlé et limité, ces signes minimes acquièrent une visibilité et une capacité de signification accrues. Ainsi, lorsque deux religieuses se croisent, il leur suffit, pour se saluer, de lever et de baisser les yeux – un petit mouvement vertical du regard que je ne percevais même pas, au début de mon séjour, mais que j'ai ensuite appris à reconnaître et à reproduire. Pour se comprendre, on emploie finalement tous les stratagèmes usités dans la vie quotidienne lorsque, dans une situation de silence obligé, on souhaite dire quelque chose à quelqu'un sans se faire voir : le regard qui se lève et s'abaisse, les yeux qui furtivement indiquent un coin de la pièce, une personne ; les paupières que l'on ferme à demi, les lèvres que l'on serre...

Si le langage, la parole, la construction rhétorique font partie du bagage d'outils que l'individu utilise pour aménager des cadres d'appartenance et définir des rôles et des pouvoirs, le silence n'est pas étranger à ce bagage. Il y a toujours un rapport entre le dire – et donc le taire – et le faire, y compris le faire au sens d'une autodéfinition du soi. Lorsqu'on met en place une situation communicative, de quelque nature qu'elle soit (et donc également celle qui est jouée sur silence / geste), on est à l'intérieur d'un contexte dont on ne peut faire abstraction. Le silence, comme le parler et tout autre comportement humain, est régi par des normes et des règles sociales. Chacun doit respecter des attitudes relationnelles, des façons de faire, des coutumes. Il existe des règles implicites grâce auxquelles deux personnes qui entreprennent une conversation sont capables de se comprendre (Duranti 1992 : 61). Il s'agit d'une question non seulement de contenu, mais aussi de relations et de conventions. Les religieuses semblent s'être créées, par le biais de la pratique répétée, de tout petits signes signifiants qui

répondent aux différentes exigences. Comme le relève le philosophe Herbert Paul Grice, la conversation est possible grâce à des préalables de collaboration et de satisfaction de la demande. Pour parler ensemble, il faut être disposé à se montrer ouvert vis-à-vis de l'interlocuteur et contribuer de manière effective à la mise en place d'un échange d'informations fructueux. Ce sont précisément ces normes comportementales qui permettent aux individus d'interagir de manière efficace et d'atteindre un but (Grice 1957). De même, l'action du silence présuppose un contexte de référence implicite et « fonctionne » dès lors qu'il existe un accord de base sur les principes régisseurs. Il faut s'entendre sur ce que l'on fait et s'accorder sur les règles du jeu.

Il est un autre silence, celui reconnu à la divinité présumée. Il est important de se rappeler que, au sens mystique, « le terme de silence, appliqué à la créature, est l'abandon de l'activité discursive pour la pure contemplation ; appliqué à Dieu, il désigne le sentiment, éprouvé par l'orant, que Dieu ne correspond pas à la prière de l'homme » (Pozzi & Leopardi 1988 : 745). Les religieuses accentuent cet aspect en attribuant la pratique du silence également à la divinité. Comme elles, la divinité est silencieuse. Elle est là, mais ne répond pas, ne parle pas, n'émet aucune parole. Or, ce silence peut parfois être difficile à supporter, dans la mesure où il présuppose quand même la reconnaissance symbolique d'une présence.

Toute forme de silence est, comme la parole, partagée (Chrétien 1998 : 83). Elle implique nécessairement une coprésence entre individus qui, à partir du moment où ils décident de se taire, mettent en scène une situation dialogique. Le partage n'est pas un aspect secondaire. Dans la clôture, il se présente comme un partage élargi, qui implique la communauté dans son entier et joue une fonction cohésive. Il permet de croire ensemble à ce que l'on fait et facilite la gestion des moments de dépaysement et de rupture. Quand une moniale reste seule, par exemple pendant le temps de travail ou la lecture spirituelle, c'est le choix partagé qui prévaut et qui réussit, d'une part, à donner un sens à ce que fait individuellement la personne et, de l'autre, à tenir le groupe uni et à maintenir l'équilibre interne. C'est la détermination commune qui sert de ciment et qui permet de répéter le modèle pendant une vie entière. Pour chaque

religieuse, voir autour d'elle d'autres religieuses qui croient en ce qu'elles font et réussissent, pratiquement, à poursuivre dans cette voie produit une sensation de sécurité personnelle et alimente le partage communautaire. Quelques épisodes survenus pendant mon séjour ont été révélateurs en ce sens. Certaines religieuses m'ont à plusieurs reprises remerciée de ma présence, en particulier du fait d'avoir participé avec régularité à toutes les activités communautaires, y compris les plus fatigantes, comme les deux heures d'oraison. Elles ont tenu à me dire que ma participation leur avait donné de la force. Pour elles, cela témoignait du fait qu'une autre personne, non religieuse de surcroît, en partageant leur vie, leur avait montré qu'elle pouvait croire – ou pour le moins qu'elle avait essayé de croire – en des formes précises de partage et donc qu'elle avait pu agir dans la même direction qu'elles. C'est le partage qui crée le lien entre les moniales et qui en même temps l'alimente constamment, le rendant explicite aussi bien à elles-mêmes qu'au monde extérieur.

Le silence claustral a certainement un contexte propre qui, bien que construit, reconnu et maintenu au niveau social, n'en est pas moins géré, dans la pratique, par les religieuses. Celles-ci sont les seules actrices sociales qui le vivent dans la quotidienneté et qui par conséquent l'adaptent, le modifient continuellement selon des exigences contingentes et sont en mesure de le transmettre. Comme nous l'avons vu, la communication avec le supranaturel est mise en place par une série d'attitudes, de petits mouvements, de gestualités. Nous nous trouvons face à un contexte normatif implicite qui, pour tacite qu'il soit, n'en est pas moins contraignant et reflète une exigence de supranaturel – ce que Maurice Merleau-Ponty théorise comme «monde invisible» et qu'il faut rechercher, dit l'auteur, au-delà des personnes, dans les énoncés existentiels qui donnent un sens au monde (Merleau-Ponty 2003 : 197). L'aspiration à l'élément mystique, typique du cadre claustral, est favorisée par les identités corporelles elles-mêmes. Comme le remarque Marcel Mauss (1991 : 409) – aspect repris ultérieurement par Pierre Bourdieu (1988 : 103) –, c'est grâce aux mouvements et aux pratiques techniques acquis par l'individu en tant que membre d'un groupe que l'on peut intervenir sur l'émotion et sur l'inconscient. Ainsi, à la base de tous les états mystiques se trouvent des

techniques précises du corps. Ce n'est pas grâce à l'inconscient que l'on intervient dans le social, c'est grâce à la société que nous pouvons agir sur l'inconscient. C'est celle-ci qui fournit des mouvements rapides et efficaces.

Les religieuses mettent en place au sein de leur communauté un processus complexe de transmission et d'apprentissage. De même que pour les connaissances techniques (Lai 2004 : 20), cela impose une immersion totale dans le contexte et un rapport étroit entre enseignant et élève, qui, dans notre cas, a été le rapport entre la novice et l'«ange gardien», la sœur chargée (voir note 2) d'aider la nouvelle arrivée à s'orienter et à apprendre le corpus complexe de normes qui régit la vie claustrale. C'est un patrimoine de savoirs transmis de génération en génération, fortement ancré au monastère. Compte tenu de la limitation de la parole, la transmission et l'apprentissage se font, dans ce cadre, principalement à travers l'observation des autres et l'imitation, mise en place par des tentatives successives. Comme pour les savoirs artisanaux, un élément important dans la clôture est le regard, qui permet d'apprendre, comme le dit Hélène Balfet, «avec les yeux» (Balfet 1981 : 78). Ainsi que le fait remarquer Giulio Angioni pour les techniques de travail liées aux métiers, il y a là une transmission de savoirs et de capacités «implicites», menant à «savoir le métier», qui n'est qu'en partie «consciente et descriptible» (Angioni 1986 : 110). Le silence de la clôture est donc le résultat d'une forme d'apprentissage où entrent en jeu les mains, le corps, la vue, la parole et le bruit.

Construction de sens

Il ne faut pas oublier que derrière la recherche du silence il y a l'aspiration à la divinité, au supranaturel perçu comme inexprimable ou, comme le dit Rudolf Otto, insaisissable et inaccessible à la compréhension humaine (Otto 1998 : 10). Les religieuses le disent elles-mêmes, c'est uniquement la condition de silence absolu qui permet d'entrer en communication avec la divinité et de la percevoir. Sans pour autant vouloir ouvrir ici une parenthèse dans cette direction, il est intéressant de remarquer que le canal de recherche utilisé par les moniales pour parvenir à ce qui est considéré comme



Carmélites récitant le bénédicité avant le repas, Elysburg, Pennsylvanie, États-Unis, 2005. (AP photo / C. Kaster)

indicible et totalement autre est un outil – le silence, précisément – du même niveau perceptif que le but qu’elles souhaitent atteindre. Se met donc en place un processus de type homéopathique.

L’articulation de la parole doit être considérée comme un instrument servant non seulement à représenter des événements et des expériences, mais aussi à changer la réalité environnante. Il faut reconnaître le langage comme action (Hymes 1974) : l’acte de parler – et donc de se taire – construit la structure sociale, produit des alliances et des frontières. Nous pouvons dire qu’il

appartient de plein droit au parcours d’anthropopoïesis de l’homme du monde – un homme qui s’oriente, se définit, se donne forme (Remotti 2002 : 9).

Au sein de la clôture carmélitaine, très souvent le non-parler implique une imposition positive sur soi, un contrôle de son émotivité et de son aptitude humaine et psychologique. Les mots que nous disons, en effet, sont porteurs d’informations qui vont au-delà du niveau de la simple communication et portent aussi sur nous-mêmes, comme un miroir de la personne que nous sommes. Le choix du non-dire peut ainsi devenir

un instrument servant à analyser et à modeler le soi – pour les religieuses, à s’élever vers la divinité. Deux autres épisodes survenus pendant mon séjour éclaireront mieux ce concept. Un jour, je remarque dans les toilettes une clé USB posée sur la petite armoire à linge. Probablement quelqu’un l’a-t-il oubliée là. D’instinct, je la prends, puis me ravise et décide de la laisser là. Plus tard pendant la récréation, alors que nous sommes en train de parler, je m’adresse à toutes les religieuses pour raconter ma découverte, dans la simple intention de permettre à la propriétaire de la clé de la récupérer.

Mais personne ne répond. À la fin de la récréation, mon « ange gardien » m'attire à l'écart pour me réprimander. En disant que j'avais trouvé l'objet, me fait-elle remarquer, d'une part je me suis donné de l'importance, par gloriole, et, de l'autre j'ai jeté le discrédit sur la religieuse qui l'avait perdu. J'ai souligné, même involontairement et de manière indirecte, ma propre habileté et la négligence ou l'inattention de l'autre.

Une autre fois, toujours pendant la récréation, je dis avoir trop mangé et me sentir lourde. Là aussi, les religieuses restent muettes, et un peu plus tard, mon « ange gardien » me fait remarquer que l'« on ne parle pas de ces choses-là ». Le fait que j'aie trop ou pas assez mangé n'est pas un sujet de conversation, et en mentionnant ce fait je n'ai communiqué aucune information utile. Personne, me dit-elle, ne m'a obligée à m'alimenter, j'aurais très bien pu manger moins et me taire. Ainsi peut-on penser que si la récréation est un moment d'ouverture à la parole relationnelle (normalement interdite), il n'est pas pour autant permis d'en user pour s'auto-exalter ou porter, sur soi ou sur les autres, une forme quelconque de jugement.

L'un des premiers jours passés au couvent, c'est par le geste que j'ai trop exprimé. Le petit déjeuner, au réfectoire, est présenté comme un buffet où chacune se sert soi-même, prépare une assiette et va s'asseoir. Ce matin-là, en plus du pain, du beurre et de la confiture constituant l'ordinaire du menu, il y a un gâteau bien appétissant. J'en prends directement trois tranches. Mais, alors que je me dirige vers la table, mon « ange gardien » me fait signe de retourner vers le buffet et de remettre le gâteau à sa place. Sans comprendre, j'obéis et remets dans le plat une part de gâteau, puis une autre. Il ne reste maintenant

qu'une tranche dans mon assiette et l'on me fait signe que je peux aller m'asseoir. Pas un mot n'est prononcé. Pendant la récréation, la religieuse m'explique que si l'on a faim il suffit pour commencer de prendre une part de gâteau, sans exagérer. Si l'on a encore faim, on se lève pour en reprendre.

Lorsqu'on est à table pour les repas principaux, l'une des religieuses fait le service et passe deux fois avec chaque plat. Si l'on en veut, on en prend, sinon on ne bouge pas, on baisse la tête et c'est tout. Quand les plats ont été présentés deux fois, il n'est pas possible d'en redemander. Il faut apprendre à évaluer son appétit, car il ne faut rien laisser non plus dans son assiette. La règle, c'est que chacune doit manger ce qu'elle a pris, ou bien ne pas prendre. Ici, c'est le geste qui doit rester neutre et équilibré, qui doit éviter de trop révéler sur la personne. Quand les religieuses parlent de la vie communautaire, elles utilisent souvent le terme « humilité », une disposition reconnue non seulement comme corporelle, mais aussi intellectuelle et comportementale.

Si, pour elles, le fait d'étouffer les sentiments, les paroles et les gestes équivaut à une « construction » de la personnalité, pour d'autres personnes cela pourrait signifier son annulation. Il faut taire toute forme de représentation de soi, tant verbale que gestuelle, qui ne s'accorde pas avec l'idée de choix monastique. Assez significatif à cet égard est le fait que normalement, dans un couvent cloîtré, il n'y a pas de miroir accroché au mur, comme dans nos cabinets de toilette, mais seulement de petites glaces portatives, à utiliser en cas de nécessité.

Les conditions de silence examinées ici sont des processus mettant en place une communication parallèle au canal linguistique : d'une part, elles visent à transmettre un message,

un sentiment, une proposition, ou à suggérer un sous-entendu ; de l'autre, elles visent à construire la personne en affirmant la capacité à se taire. Comme le dit Jean-Louis Chrétien, ce sont dans tous les cas des « silences éloquents » (Chrétien 1998 : 82). Ils produisent une situation relationnelle d'échange entre individus se rapportant l'un à l'autre, se confrontant et entrant dans un dialogue dénué de paroles. Sur la base du modèle de l'événement linguistique avancé par Roman Jakobson (1966 : 185), nous pourrions dire qu'il s'agit d'un choix de code, quoique de type non linguistique. La religieuse agit sur elle-même et cherche à suivre un parcours d'élévation personnelle, de perfectionnement réflexif et d'autocontrôle. Le repli sur soi et la recherche du silence sont considérés et vécus, dans la réalité, comme une recherche d'amélioration spirituelle, comme une offrande à la divinité, et deviennent eux-mêmes un moyen pour s'éloigner de la réalité et se rapprocher de plans perceptifs symboliques.

D'un point de vue fonctionnel, c'est la structure même du silence qui permet la tentative de contact avec le divin, aussi illusoire qu'il puisse paraître. Par le biais du langage, le sujet culturel est en mesure de canaliser les paroles dans un éventail de significations possibles et, par conséquent, de créer une correspondance signe /signification. Naissent ainsi des processus de contrôle sémantique et d'utilisation réglementée, se rapportant à des cadres d'appartenance spécifiques. Par la parole, nous utilisons un ensemble de signes intersubjectifs capables de transmettre, de conserver et d'élaborer des informations qui se révèlent – ou, du moins, indépendamment du fait qu'elles le soient ou non, nous apparaissent – contrôlables et utilement gérables à des fins de communication. Comme le rappelle

Giorgio R. Cardona (2006 : 8), les informations peuvent être codifiées précisément grâce à la correspondance entre noyaux noétiques et signes ou séquences de signes. Pier Aldo Rovatti voit dans le silence une situation inverse. Il n'y a plus de dénomination des choses ni de correspondance sémantique avec le signe. Le silence permet une sorte d'oscillation des signifiés, qui fait que les noms et les choses ne se correspondent plus (Rovatti 1992 : 130). Les écarts et les glissements sémantiques deviennent visibles : le mot se trouve dégagé de la structure organisationnelle conceptuelle et tend à manifester son propre halo métaphorique. De la sorte, il y a une meilleure visualisation des effets métaphoriques et des non-dits. Je parle de « visualisation » dans la mesure où il se produit une modélisation du non-dit, qui prend forme et réalité en image ou en sensation. Cet espace symbolique, que nous pourrions définir comme supralinguistique, devient fonctionnel au désir de perception du divin et justificatif de la perception intime qui se crée pendant la pratique du silence. Les religieuses attribuent un sens mystique et un sens d'élévation personnelle à cet espace. Elles mettent en place un véritable processus de signification. On terminera par les mots de David Le Breton, pour qui le silence « n'est pas seulement une certaine modalité du son, il est d'abord une certaine modalité du sens » (Le Breton 1997 : 144). Nous avons affaire à un système relationnel fort de conduction et d'exercice de la parole, où de toute évidence le seul fait de se taire ne suffit pas. ■

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ANGIONI GIULIO, 1986

Il Sapere della mano, Palerme, Sellerio di Giorgianni, coll. « Prisma ».

BALFET HÉLÈNE, 1981

« Tecnologia », in Robert Cresswell (dir.), *Il Laboratorio dell'etnologo. Società, villaggi, popolazioni : otto ricerche*, Bologne, Il Mulino, pp. 63-111.

BOURDIEU PIERRE, 1988

La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici, Naples, Guida [Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 1982].

CARDONA GIORGIO R., 2006

I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza, Rome / Bari, Laterza.

CHRÉTIEN JEAN-LOUIS, 1998

L'Arche de la parole, Paris, PUF, coll. « Épipiméthée ».

DI NOLA ALFONSO M., 1993

La Preghiera dell'uomo. Antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli, Parme, Guanda.

DURANTI ALESSANDRO, 1992

Etnografia del parlare quotidiano, Rome, La Nuova Italia Scientifica, coll. « Studi superiori NIS ».

GRICE HERBERT PAUL, 1957

« Meaning », *The Philosophical Review*, vol. 66, n° 3, pp. 377-388.

HYMES DELL H., 1974

Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach, Philadelphie, The University of Pennsylvania Press, coll. « Conduct and communication ».

INGOLD TIM, 2001

Ecologia della cultura, Rome, Meltemi, coll. « Meltemi.edu ».

JAKOBSON ROMAN OSSIPOVICH, 1966

« Linguistica e poetica », in *Saggi di linguistica generale*, Milan, Feltrinelli, coll. « Universale economica. Saggi », pp. 181-218.

LAI FRANCO, 2004

« Trasmissione e innovazione dei saperi locali », in Franco Lai (dir.), *Fare e saper fare. I saperi locali in una prospettiva antropologica*, Cagliari, CUEC, coll. « University press », série « Antropologia », pp. 17-30.

LE BRETON DAVID, 1997

Du silence. Essai, Paris, Métailié, coll. « Traversées ».

MAUSS MARCEL, 1991

« Le technique del corpo », in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Turin, Einaudi, coll. « Biblioteca », pp. 383-409 [« Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 1936, n° 32, vol. 3-4, pp. 27-45].

MERLEAU-PONTY MAURICE, 2003

Il Visibile e l'Invisibile, Milan, Bonpiani [Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1964].

OTTO RUDOLF, 1998 [1917]

Il Sacro, Milan, Gallone [Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2001].

POZZI GIOVANNI & CLAUDIO LEOPARDI, 1988

Scrittrici mistiche italiane, Gênes, Marietti, coll. « Grandi opere ».

REMOTTI FRANCESCO (dir.), 2002

Forme di umanità, Milan, Bruno Mondadori, coll. « Sintesi ».

ROVATTI PIER ALDO, 1992

L'Esercizio del silenzio, Milan, Raffaello Cortina, coll. « Minima ».

WARNIER JEAN-PIERRE, 2005

La Cultura materiale, Rome, Meltemi, coll. « Meltemi.edu » [Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts, Paris, PUF, coll. « Sciences sociales et sociétés », 1999].