

Université de Toulouse — Jean Jaurès

Master Mention “Anthropologie”

Spécialité “Anthropologie sociale et historique”

Mémoire de Master 2

Habiter l’espace monastique

**Une ethnographie des monastères bénédictins (El Rosal,
Colombie et Fontgombault, France)**

par **Derek WHITAKER**

Directrice de recherche : Laurence CHARLIER

Toulouse

2018

Table des matières

Introduction	4
Présentation et plan du mémoire	4
L'anthropologie du christianisme	5
Le monachisme comme objet pour la sociologie et l'anthropologie	5
La construction de la personne	7
Outils d'interprétation et de description	8
Choix de terrain	9
Histoire générale de l'Ordre bénédictin	11
Aspects sociologiques des deux communautés	13
I — L'instrumentalisation du son et le souci du silence	16
1.1 Introduction : le silence de Sbardella	16
1.2 Silence chez les bénédictins	20
1.3 L'instrumentalisation du son	21
1.3.1 Qu'est-ce qu'un instrument ?	21
1.3.2 Le son	24
1.4 Absence et présence	24
1.5 Faire-faire et faire-venir	27
1.6 Rassembler et unifier	30
II — La Clôture et la voie	39
2.1 L'espace de Durkheim	39
2.2 « Lieu désert » dans le monachisme comparatif	42
2.3 La porterie et d'autres ouvertures	45
2.4 La clôture immatérielle	49
2.5 La clôture dans la Règle de Saint Benoît : voie, voix, loi et vie	54
2.5.1 La Règle de saint Benoît : les types des moines	56
2.5.2 La Règle de saint Benoît : le monastère comme atelier	58
2.5.3 Loi et voie dans les psaumes	62
2.5.4 Théories anthropologiques sur la répétition d'un motif	67
2.5.5 La voie comme possibilité	69
2.6 Clôturer	73
III — Le Silence : pratique, condition, puissance	76
3.1 La pratique du silence	76
3.1.1 La pratique du silence comme disposition	90
3.2 Le silence qui rend possible	95
3.2.1 Point de vue	101

3.3 Silence comme puissance	104
3.4 Qu'est-ce que c'est le silence ?	109
Conclusion	111
Bibliographie	118

Introduction

Présentation et plan du mémoire

Ce mémoire porte sur la relation entre la construction de la personne et la construction de l'espace dans le monastère bénédictin. Il cherche à décrire la relation réciproque qui rassemble ces deux processus, telle que nous l'avons observé lors de deux travaux de terrain : un premier dans le monastère bénédictin de El Rosal en Colombie ; et un deuxième à l'abbaye de Fontgombault en France (région Centre). En entrant en dialogue avec des travaux anthropologiques portant sur l'espace religieux, la vie monastique et la relation entre la personne et l'environnement, nous essayons de tracer l'émergence d'un espace sacré — le monastère — à partir d'une étude des activités, des pratiques, des comportements et des discours qui gravitent en constellation autour du silence. Nous voulons exposer donc les liens entre une forme de vie et un environnement particulier. Dans ce qui suit, nous insistons alors sur le fait que dans le monastère bénédictin, la construction de la personne s'avère inséparable de la construction de l'espace.

Dans l'introduction suivante nous présentons le positionnement de ce mémoire dans la discipline de l'anthropologie ainsi que la posture que nous avons adoptée pour effectuer l'interprétation des données du terrain. De même, nous donnons un bref regard sur les aspects historiques et sociologiques concernant les deux communautés en question. Ensuite, dans une première partie nous exposons ce qui nous semble être la préoccupation principale des moines bénédictins — le silence — et la façon dont cette préoccupation oriente l'habitation¹ monastique. Après, nous aborderons la manière dont le souci du silence s'articule dans la rupture que les moines effectuent avec le monde par le biais de la clôture. Ceci nous amènera finalement à un examen du silence dans le contexte bénédictin. Nous affirmerons que, au monastère, le silence peut se manifester de trois façons différentes : comme une pratique (quelque chose que la personne fait), comme une condition (quelque chose qui rend possible) et comme une puissance (quelque chose qui agit sur nous).

¹ L'habitation, c'est-à-dire le fait et la façon d'habiter.

L'anthropologie du christianisme

Cette recherche se situe dans le champ émergeant de l'anthropologie du christianisme, qui étudie les positions mouvantes et hétérogènes des formes chrétiennes contemporaines (Robbins 2014). Une des voix de ce mouvement théorique, Fenella Cannell affirme que l'anthropologie comme discipline a tendance à s'appuyer sur une conception du christianisme trop limitée, comme par exemple « to stress its ascetic components above all else and to assume that it would be premised on an antagonism between body and spirit » (Cannell 2005 : 340). Cannell cite sa propre recherche sur les mormons aux Etats-Unis afin d'argumenter sur le fait qu'il ne faut pas apporter sur le terrain (ou bien insérer dans ses écrits) des opinions préconçues au sujet des traits caractéristiques du christianisme². C'est, d'ailleurs, un conseil qui peut s'appliquer à toute entreprise ethnographique : les préjugés par rapport aux phénomènes socio-culturels étudiés ne sont pas avantageux à l'ethnographe. Face aux idées reçues qu'elle situe au cœur des théories anthropologiques concernant le christianisme, Cannell soutient qu'un des enjeux principal de l'anthropologie du christianisme devrait être de constituer ethnographiquement des modèles et des théories des formes chrétiennes. Donc au lieu de supposer, par exemple, « a radical separation between body and spirit, between this life and the life to come, or between spirituality and kinship » qui informerait *a priori* l'analyse des phénomènes observés, l'ethnographe ferait mieux d'éviter de tels préjugés et de se laisser guider par les particularités du christianisme (ou des christianismes) qu'il ou elle rencontre sur le terrain (Cannell 2005 : 352). C'est ce conseil de Cannell que nous avons tâché de mettre en pratique lors de nos travaux de terrain au sein du monastère de El Rosal et du monastère de Fontgombault.

Le monachisme comme objet pour la sociologie et l'anthropologie

Bien qu'il n'est pas le thème le plus abordé en anthropologie et en sociologie, le monachisme n'est pas non plus un sujet complètement ignoré par les sciences sociales. *Le temps des moines* de Danièle Hervieu-Léger, publié en 2017, ainsi que *Monasticism in Modern Times*, ouvrage de 2016 sous la direction d'Isabelle Jonveaux et Stefania Palmisano, traitent tous les deux des adaptations et transformations qu'a connu le monasticisme chrétien

² Donc face à la préconception d'une forte distinction entre le corps et l'esprit, ainsi qu'entre la parenté et la spiritualité, Cannell démontre que pour les mormons, il y a une sorte de continuité de ces termes car tous les mormons sont obligés de se marier, et la famille formée dans cette vie continue dans la prochaine ; en effet, la personne garde son corps après la mort et continue à enfanter (Cannell 2005 : 352).

face aux bouleversements de la modernité. C'est ce même sujet que le sociologue Talin Kristoff explore dans *Survivre à la modernité ? Religieuses et religieux dans le monde occidental*, paru en 2005. Du côté de l'anthropologie, *La vie entre soi : Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine* d'Adeline Herrou (2005) ainsi que *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie* d'Anna Poujeau (2014) méritent d'être mentionnés. Nous pensons également au livre *Moines et moniales de par le monde*, publié en 2010 sous la direction d'Adeline Herrou et Gisèle Krauskopf, qui offre une large perspective comparative avec des approches historiques, sociologiques et, notamment, anthropologiques.

Ce dernier ouvrage est important car il pose la question de la définition du moine. Si pour Herrou, « la notion de 'moine' » peut être construite « comme une catégorie anthropologique », ce qu'il faut inclure dans cette catégorie est moins clair, surtout si nous considérons que le terme de 'moine' porte certaines connotations historiques et théologiques résultant de sa conceptualisation par des églises chrétiennes (Herrou 2010 : 7). Or l'enjeu pour Herrou est de considérer ces cas divers « dans leur multiplicité et à chercher justement ce qui 'ferait le moine' dans chaque cas bien singulier afin de s'interroger sur d'éventuels traits partagés » (Herrou 2010 : 7). Donc, selon elle, « la question n'est pas de savoir si les yogis hindous, les Jaïns ou les taoïstes, entre autres, peuvent être qualifiés de moines [...] mais bien de dégager ce qui a pu amener certains à les qualifier ainsi ou à appeler leur lieu d'habitation 'monastère' » (Herrou 2010 : 7-8). C'est-à-dire qu'il ne faut pas commencer à partir des définitions de ce qui est un moine, mais plutôt repérer ces formes de vie qui sont déjà nommées comme des manifestations du monachisme et analyser ce qu'il peut y avoir de monastique dans leur manière d'être dans le monde.

Cette approche contraste avec celle qu'Hervieu-Léger a employé dans son étude du monachisme contemporain en France. Elle a décrit son objet de recherche ainsi :

« Le premier a été de m'attacher uniquement aux monastères relevant directement des grands ordres monastiques, bénédictins et cisterciens. Cette option excluait donc tous les religieux vivant une vie conventuelle selon une autre règle, et qu'on ne dit pas 'moines' : carmes, prémontrés, dominicains ou franciscains par exemple. Elle excluait aussi les chartreux, qui sont des moines, mais dont la forme de vie 'érémétique en communauté' instauré par saint Bruno relève d'un autre modèle d'organisation cénobitique. » (Hervieu-Léger 2017 : 18)

Or Hervieu-Léger ne considère pas des carmes, des dominicains ou des franciscains comme des moines, bien que la collection dirigée par Herrou et Krauskopff inclut justement des articles sur ces ordres religieux, en les comptant parmi les moines. La question de catégorisation et de définition se complique dans le monde du catholicisme car la vie monastique n'est pas définie explicitement par l'Eglise. L'appellation fait donc référence à un « récit de la continuité porté par les acteurs » où seulement les ordres ayant des origines « antérieures au XIII^e siècle » porte la désignation de 'monastique' (Hervieu-Léger 2017 : 118).

Dans les contextes des terrains où j'ai mené mes recherches, les religieux s'appelaient « moines » et ils nommaient le lieu de leur habitation « monastère ». Nous n'avons pas eu alors la même difficulté d'appellation que celle qu'Herrou expose dans *Moines et moniales de par le monde*, car mes interlocuteurs, se trouvant à l'intérieur de la tradition chrétienne et occidentale, s'auto-désignaient comme « moines » et ils employaient eux-même le terme « monastère ». Or dans le texte qui suit, nous ne faisons qu'adopter les dénominations que nous avons rencontrées sur le terrain. Dans ce sens, nous employons également le terme « frère », qui est utilisé sur le terrain de façon interchangeable avec le mot « moine ».

La construction de la personne

Cette recherche s'intéresse à la construction de la personne, notamment aux particularités de la personne chrétienne (Bialecki et Daswani 2015). Elle s'interroge sur les processus qui contribuent à la constitution de la personne. Elle se demande quels sont les attributs, les capacités, les relations et les pratiques qui définissent la manière d'être dans le monde du chrétien dans l'espace monastique, qu'il soit moine ou hôte. Nous reconnaissons qu'il existe déjà une variété de manières d'aborder la question de la construction de la personne. Une façon consiste en l'analyse des discours et des pratiques qui servent à définir ou renforcer un aspect de l'identité d'une personne (La Riva González 2010). D'autres perspectives soulignent plutôt le rôle joué par des rituels dans la construction de la personne (Bonnemère 2015). Une autre approche étudie la manière dont des échanges et des relations avec certains types d'êtres participent dans la construction la personne (Pitrou 2012). S'il existe une diversité de manières d'aborder le thème, nous avons choisi dans ce texte, en suivant les indications du terrain, d'analyser la construction de la personne en relation avec la

construction de l'espace. Quoique les discours, les pratiques, les rituels, les échanges et les relations contribuent à la construction de la personne dans le monastère, il nous semble que ces éléments sont finalement subsumés dans l'acte d'habiter au monastère. Nous commençons à partir de l'observation que le monachisme implique une certaine façon d'habiter, une qui dépend du monastère mais qui aussi prend part dans l'émergence de l'espace monastique. Dans le monachisme, il y a donc une relation réciproque entre la personne et l'environnement. Nous examinons alors ici la façon dont l'existence de la personne s'articule à partir de son habitation³.

Outils d'interprétation et de description

Notre analyse du monastère s'approprie le concept du 'collectif' de Philippe Descola. Un collectif est, pour Descola, un ensemble qui s'occupe de « what or who associates with what or whom, and in what way, and for what purpose » (Descola 2014 : 278). Nous estimons que l'un des effets du monastère est de rassembler certains êtres — des humains, Dieu, le silence... — pour qu'ils puissent entrer en cohabitation. Donc une attention particulière est donnée aux acteurs qui se rencontrent dans l'espace monastique, ou bien qui sont censés y être présent, ainsi qu'aux attributs qui les définissent, par exemple qu'ils soient humains ou non-humains, visibles ou invisibles. Il importe de voir quelles relations forment parmi les membres de ce collectif, de quelles manières et pour quelles raisons.

D'ailleurs, nos travaux de terrains nous ont amené à considérer la vie monastique — Pierre Hadot l'a fait de la philosophie antique — comme « une manière d'exister dans le monde » (Hadot 2002 : 290) qui « fait 'être' différemment » (Hadot 2002 : 291). Donc il s'agit d'examiner comment le monachisme, et plus précisément le lieu du monastère, fait que le moine — et même le laïc venu au monastère en tant qu'hôte — 'est' différemment dans le monde. Pour viser ce niveau de la personne, nous avons suivi la méthode d'Albert Piette qui insiste sur la nécessité de scruter « des courtes séquences d'actions », « des détails », « des hommes », « des objets » (Piette 2003 : 2). C'est-à-dire que nous avons choisi de nous focaliser sur des actions, des comportements et des discours. En portant notre attention à ce niveau de la vie humaine nous espérons décrire l'expérience de la personne dans l'espace monastique.

³ L'habitation, c'est-à-dire le fait et la façon d'habiter.

Eduardo Viveiros de Castro affirme que « les problèmes véritablement anthropologiques ne se posent jamais dans les termes psychologues de la croyance » (Viveiros de Castro 2009: 167). Bien que notre position n'est pas si intransigeante que celle de Viveiros de Castro, nous avons néanmoins choisi de laisser de côté la question du croire en faveur d'une analyse qui se préoccupe surtout de l'expérience vécue (Ingold 2011). Nous n'abordons pas non plus d'autres sujets classiques de l'anthropologie de la religion, tels que les mythes ou les doctrines. Pour la même raison nous parlons que très peu des aspects historiques et sociologiques de la vie monastique. Nous avons alors préféré une approche phénoménologique influencée surtout par l'anthropologue Tim Ingold ainsi que le philosophe Martin Heidegger. Ces deux penseurs en particulier — les outils d'interprétations qu'ils fournissent — nous ont semblé la manière la plus pertinente d'examiner la relation entre la construction de la personne et la construction de l'environnement.

Choix de terrain

Etant intéressé par la vie monastique comme un objet anthropologique, j'avais initialement mené une enquête de terrain en Colombie au Monasterio Benedictino de El Rosal. Durant ce travail de terrain se sont développés comme objets de recherche la construction de la personne et de l'espace, ainsi que les façons dont ces deux processus sont liés, ou pas. Après cette première expérience de terrain, je souhaitais étudier un deuxième monastère bénédictin afin de mettre les deux en dialogue, dans le but de faire ressortir les particularités de chaque communautés ainsi que de repérer les similitudes entre les deux. Comme l'affirme Hervieu-Léger, il me semble que les espaces de la communauté manifestent « la spécificité propre à chaque monastère, spécificité formée dans la longue interaction d'un environnement naturel, d'un cadre bâti, d'un charisme fondateur et d'une pratique communautaire stabilisée dans la durée » (Hervieu-Léger 2017 : 563). Or pour mieux cerner les rôles de ces divers aspects dans la construction de la personne et de l'espace, il m'a paru pertinent d'effectuer une comparaison entre deux terrains. Lorsque je cherchais des lieux potentiels, j'ai découvert l'ouvrage d'Hervieu-Léger sur le monachisme en France, *Le temps des moines*, qui venait récemment d'être publié. Dans ce livre, l'auteur parle de « l'énigme » des monastères traditionalistes (Hervieu-Léger 2017 : 567). Or, tandis que la plupart des monastères en France se trouvent en crise de vocation, les communautés traditionalistes sont les seules à

présenter un visage dynamique au niveau démographique. En effet, Hervieu-Léger identifie un clivage présent dans le catholicisme qui s'articule parfois avec des termes différents. On parle, par exemple, des oppositions progressiste/conservateur, gauche/droite, traditionnel/réformateur, d'ouverture/d'identité, bref d'une multitude de divisions qui représentent des lignes de fractures par rapport aux questionnements de la modernité (Hervieu-Léger 2017 : 381).



Fig. 1. *L'abbaye de Fontgombault derrière ses murs.*⁴

Il m'est devenu clair, en poursuivant ma lecture d'Hervieu-Léger, que le monastère de El Rosal se rapprochait plus des traits que l'auteur attribue aux courants de gauche, réformateur, d'ouverture, etc. du catholicisme⁵. J'ai décidé alors d'essayer de trouver un terrain dans un

⁴ Toutes les photos et les illustrations dans ce texte sont celles de l'auteur.

⁵ Nous pensons par exemple à une ouverture au Concile Vatican II exprimée par les moines ; l'usage d'une langue vernaculaire pour la liturgie (ainsi que quelques blagues sur des monastères qui emploient encore le latin pour la messe et l'office divin) ; la tenue vestimentaire (s'ils portaient généralement l'habit au sein du monastère, les frères de El Rosal s'habillaient parfois avec des vêtements profanes lorsqu'ils sortaient du cloître).

monastère dit *traditionaliste*, en pensant que cette communauté fournirait la meilleure façon de comparer et de contraster la recherche que j'avais menée à El Rosal. Or j'ai initialement contacté un petit prieuré d'un courant traditionaliste, le monastère Sainte-Marie de la Garde, qui se trouve proche de Toulouse, à côté d'Agen. Il me semblait que la taille de la communauté — une douzaine de moines — garantirait une bonne comparaison avec El Rosal, qui compte le même effectif. Après un bref échange par courriel avec le prieur où je me suis présenté et où j'ai tâché de donner une idée de mes recherches, le monastère m'a accordé la permission d'effectuer un séjour dans la communauté, avec la possibilité de mener des entretiens avec différents moines. Malheureusement, la période qu'ils m'ont offert pour mon séjour — deux semaines — me semblait trop courte, et je me suis vu obligé de chercher ailleurs. Par la suite j'ai contacté l'hôtellerie de l'abbaye de Fontgombault, le monastère de la congrégation de Solesmes qui figure comme le monastère traditionaliste par excellence en France dans *Le temps des moines*. Mon courriel initial a reçu une réponse positive, me confirmant que je pourrais venir pour un séjour d'un mois. Ceci m'a surpris car jusqu'ici toutes mes requêtes entraînaient des échanges qui duraient des semaines. Or la réponse prompte et sans interrogation de la part de Fontgombault avait de quoi étonner, même si cela était en même temps rassurant pour moi qui voulais entrer rapidement sur le terrain.

Histoire générale de l'Ordre bénédictin

L'Ordre des Bénédictins fut fondé vers le début du VI^e siècle par Saint Benoît de Nursie, fils d'une famille romaine noble qui menait une vie ascétique comme anachorète avant d'établir plusieurs communautés cénobitiques. Sa Règle sera par la suite répandue à travers l'Europe, devenant la règle monastique dominante de l'Occident (Pacaut 1993 : 5). Dès le XII^e siècle des monastères commencèrent à constituer des congrégations, regroupant plusieurs communautés autour des observances communes (Duchet-Suchaux et Duchet-Suchaux 1993 : 43). La Réforme protestante bouleversa l'Ordre au XVI^e siècle, principalement en Angleterre et en Allemagne ; pourtant, les bénédictins vécurent au XVII^e siècle une véritable expansion ainsi qu'un élan de dynamisme, avant de tomber dans la décadence pendant le siècle des Lumières (Duchet-Suchaux et Duchet-Suchaux 1993 : 43-44). La Révolution française fit éclater l'Ordre bénédictin, réprimant les communautés à travers l'Europe (Duchet-Suchaux et Duchet-Suchaux 1993 : 44). Ce mouvement commença en

France le 18 août 1792 avec le loi Le Chapelier qui interdisait les corporations religieuses (Hervieu-Léger 2017 : 27). Durant les bouleversements de la Révolution, 1000 communautés bénédictines ont disparu entre 1789 et 1815 en Europe (Hervieu-Léger 2017 : 30). Ceci créa une véritable situation de *tabula rasa* qui influencerait la restauration du monachisme bénédictin en Europe une fois les agitations révolutionnaire passées. En effet, le vide laissé par la Révolution a permis aux (re)fondeurs du XIXe siècle de constituer des communautés suivant leurs propres notions de ce qu'est la vie monastique. Ceci a des implications importantes pour notre étude, car en effet, El Rosal et Fontgombault appartiennent, respectivement, aux congrégations de Saint-Odile et de Solesmes, qui ont toutes les deux été établies par des fondateurs nostalgiques ayant des visions romantiques d'un monachisme perdu. Par la création de la Confédération bénédictine en 1893, le pape Léon XIII fut le premier à fonder une institution qui regrouperait toutes les congrégations des bénédictins (Duchet-Suchaux et Duchet-Suchaux 1993 : 44). A partir des années 1970 la pratique d'effectuer de courtes retraites dans les monastères bénédictins s'est répandue, c'est ce que Sophie Hasquenoph nomme le tourisme spirituel (Hasquenoph 2009 : 1239). C'est par ce dispositif d'hôtellerie au sein des monastères que j'ai pu effectuer mes recherches de terrain.

La Congrégation de Solesmes, à laquelle appartient l'abbaye de Fontgombault, fut fondée en 1837 par Dom Prosper Guéranger qui réinvestit les lieux de l'abbaye de Solesmes tombés en ruine (Hervieu-Léger 2017 : 38). A ce moment-là en France, il n'existait plus de monastères bénédictins actifs à cause de la violence et la suppression de la Révolution. Or dans ce contexte de *tabula rasa*, la fondation de Solesmes, était selon Hervieu-Léger, « une réinvention, mise en œuvre...par des prêtres séculiers et ultramontains [comme Dom Prosper Guéranger], nourris de la vision romantique de la chrétienté perdue et engagés dans le combat traditionaliste pour la reconquête par l'Eglise de sa maîtrise sur le temps du monde » (Hervieu-Léger 2017 : 20). Si en Europe en 1850 on comptait 1500 bénédictins, à la fin du siècle leur nombre s'élevait à 6000. La France s'imposa alors comme « la terre d'élection de ce renouveau bénédictin », contribuant largement à l'augmentation du nombre des moines sur le continent (Hervieu-Léger 2017 : 31). L'abbaye de Fontgombault fut (re)fondée en 1948, lorsqu'un « essaim » de vingt-deux moines de Solesmes s'installèrent sur les lieux qui datent du XIe ou XIIe siècle (De Bascher 1991 : 34). Selon Hervieu-Léger, Fontgombault se caractérise par son traditionalisme, notamment par son usage du latin

comme langue liturgique et son rejet des réformes du Concile Vatican II (par exemple l'abolition de la distinction entre moine convers et moine de chœur, que le Magistère de l'Église condamna car considéré comme inégalitaire) (Hervieu-Léger 2017 : 571) .

Quant à la Congrégation des bénédictins missionnaires de Sainte-Odile, dont fait partie le prieuré de El Rosal, elle s'établit en 1884 à travers l'initiative du moine suisse Andreas Amrhein. Il quitta son monastère afin de fonder une communauté bénédictine explicitement missionnaire (Schäfer 2016 : 18). De même que Dom Guéranger, Amrhein était pris d'un romantisme pour le monachisme médiéval, qu'il regardait comme largement responsable de l'évangélisation de l'Europe (Schäfer 2016 : 23). La congrégation fonctionnait selon une logique centrifuge au niveau macro, par laquelle la maison-mère fondait des monastères à l'étranger, initialement dans des colonies allemandes. Puis le monastère avait, au niveau micro, un effet centripète qui attirait les personnes à l'intérieur du cloître pour les évangéliser, par exemple, d'abord par le biais des écoles et des hôpitaux, et plus récemment par des « centre de spiritualité » (Schäfer 2016 : 18-19). Le monastère bénédictin de El Rosal a été fondé en 1961 par des moines venus d'une abbaye au Venezuela ainsi que d'autres frères venus d'Allemagne. Les moines du Venezuela voulaient créer une nouvelle communauté dans le pays voisin en même temps que l'archevêque de Bogota cherchait du personnel pour une paroisse récemment créée à El Rosal.

Aspects sociologiques des deux communautés

Le monastère de El Rosal comptait onze moines lors de mon séjour sur le terrain. Parmi eux, cinq venaient de l'étranger (deux de l'Allemagne, un de l'Autriche, un de la Corée du Sud et un des Etats-Unis), dont deux étaient là pour des séjours temporaires⁶. Les six autres étaient colombiens. Les allemands et l'autrichien faisaient partie des fondateurs du monastère. Les deux allemands étaient issus des lycées des moines en Allemagne. Ils ont décidé de devenir moine à la fin de leurs études secondaires. L'autrichien s'est formé également en Allemagne mais après une scolarité initiale dans son pays d'origine. Quant aux autres, ils ont suivi des parcours variés. L'américain et le coréen étaient venus des communautés dans leur pays d'origine. En ce qui concerne les âges des moines, quatre avaient plus de soixante-cinq

⁶ Le moine de la Corée du Sud attendait l'autorisation du gouvernement cubain pour entrer dans le pays. L'américain restait pour une durée indéterminée pour enseigner la sociologie à la Pontificia Universidad Javeriana, à Bogota.

ans ; les autres sept avaient entre trente et cinquante-cinq ans. Au moment de mon séjour, la communauté n'avait aucun postulant ou novice, bien que plusieurs jeunes (moins de trente ans) étaient venus pour des retraites de discernement de vocation. Le monastère emploie un certain nombre de laïcs au sein du monastère, y compris une femme à la porterie, un cuisinier, un agent de maintenance, deux femmes de ménage et une poignée d'hommes dans l'atelier du bois.



Fig. 2. *Dans la cour du monastère de El Rosal.*

Jusqu'à récemment, l'abbaye de Fontgombault dénombrait soixante moines, avant qu'elle ait envoyé un « essaim » d'une douzaine de moine à l'abbaye Saint-Paul de Wisques, qui souffrait d'un vieillissement de sa population et une manque de novices (vingt-cinq ans sans un postulant). En effet, la communauté de Fontgombault fait preuve d'un certain dynamisme, en moyenne accueillant chaque année deux postulants dont généralement seulement un reste jusqu'à la profession solennelle. Au cours des cinquante dernières années, Fontgombault a fondé quatre communautés : Notre-Dame de Randol (1971) ; Notre-Dame de Triors (1984) ;

Notre-Dame de Gaussan (1994 ; réfondation à Donezan en 2007) ; et Notre-Dame de l'Annonciation de Clear Creek, aux Etats-Unis (1999). Il m'était plus difficile d'avoir des renseignements sur les moines de Fontgombault que sur ceux de El Rosal, car ceux-là sont moins accessibles en raison d'une observation stricte de la clôture. En tout cas, j'ai pu apprendre qu'un bon nombre d'entre eux avaient effectué des études avancées. Le père abbé de la communauté est agrégé en physique et est un ancien professeur du collège Stanislas à Paris ; il y en a plusieurs, diplômés des écoles d'ingénieurs ; un des moines est médecin. Il n'est pas possible de donner un constat précis des âges des moines à Fontgombault. Pourtant une observation superficielle semble indiquer qu'il y a des moines de tous les âges, y compris des très jeunes (la vingtaine) et des très vieux (des nonagénaires). Aucun laïc ne travaille au sein du monastère.

I — L'instrumentalisation du son et le souci du silence

1.1 Introduction : le silence de Sbardella

Le silence est l'un des thèmes centraux abordés dans les travaux de l'anthropologue Francesca Sbardella, notamment dans deux articles, « Écouter, regarder, se taire : dialoguer dans la clôture » et « Inhabited silence: sound constructions of monastic spatiality », parus respectivement en 2010 et 2013. Dans ces deux textes, elle développe une réflexion sur la notion du silence à partir d'un terrain effectué dans deux couvents carmélites en France. Son expérience de vie avec des moniales carmélites l'a amenée à conclure que dans le contexte monastique le silence joue un rôle primordial dans la mesure où il structure l'environnement et participe à la construction de la personne.

D'abord, elle a remarqué que l'espace du couvent est ordonné par des règles et des normes concernant le silence. Ces prescriptions et interdictions sont d'une nature comportementale, informant les gestes, les actions et les paroles que les moniales font dans le but de moduler les sons émis par leur habitation⁷ du couvent. Ainsi, Sbardella situe le silence dans la *matérialité* et la *corporalité*, ce qui implique nécessairement un apprentissage de l'usage du corps (la manière de marcher sur un parquet grinçant), de la perception (écouter soi-même pour savoir si l'on parle trop fort, par exemple) et de l'environnement (ouvrir une porte sans qu'on l'entende). Selon Sbardella, cette façon d'habiter le couvent amène à un « dwelling spatiality » (i.e. un environnement émergent de l'acte de demeurer (*dwelling*) dans un espace) tout en contribuant à la construction du sujet religieux (Sbardella 2013 : 516). Ici la conception de *dwelling* est tirée de la pensée de Tim Ingold. À la suite de l'anthropologue britannique, Sbardella affirme que « it is in the very process of dwelling that individuals can shape the surrounding world as well as themselves » (Sbardella 2013 : 516).

On peut mettre en contraste ceci avec la perspective de Marion Segaud, pour qui « habiter c'est, dans un espace et un temps donnés, tracer un rapport au territoire en lui attribuant des qualités qui permettent à chacun de s'y identifier » (Segaud 2010 : 70). Or cette définition nous semble problématique dans la mesure qu'elle présuppose que (1) un espace ou un

⁷ L'habitation, c'est-à-dire le fait et la façon d'habiter.

territoire peut exister avant l'acte d'habiter et que (2) des qualités qui se trouvent dans l'espace (comme des qualités du sacré ou du profane, par exemple) y sont car elles ont été distribuées, c'est-à-dire projetées ou représentées dans le monde. Nous sommes d'avis que la *dwelling perspective* ingoldienne qu'emploie Sbardella dans son analyse rend mieux compte de l'habitation, c'est-à-dire de la relation entre la personne et l'environnement. Selon Ingold, la *dwelling perspective* :

« treats the immersion of the organism-person in an environment or a lifeworld as an inescapable condition of existence. From this perspective, the world continually comes into being around the inhabitant, and its manifold constituents take on significance through their incorporation into a regular pattern of life activity » (Ingold 2000: 153).

Nous voyons que cette approche s'oppose directement à ce que propose Segaud car pour Ingold (1) le monde (i.e. l'espace) émerge en continu autour de la personne en train d'habiter par le fait même qu'elle soit en train d'habiter ; et (2) des qualités qui se révèlent dans le monde surviennent de l'engagement de la personne, mais n'y sont pas distribuées par elle ni sont préexistantes à la personne. Ainsi, Ingold propose que « 'organism plus environment' should denote not a compound of two things » sinon « one indivisible totality » (Ingold 2000 : 19).

Peut-être que la meilleure façon de comprendre en quoi consiste exactement cette *indivisible totality* est à travers la notion de *Dasein* de Heidegger. Si dans le langage courant, *Dasein* peut désigner en allemand quelque chose comme l'existence, la présence ou bien la vie, dans le lexique heideggerien il a plutôt le sens d' « être-le-là », où le-là est « ouverture » (Heidegger, *Lettre à Jean Beaufret*, 2000 : 130)⁸. Il faut comprendre l'ouverture comme le fait d'être ouvert au monde qui entoure (Biemel 2015 : 86). Mais cette ouverture n'est pas une détermination spatiale sinon un comportement (Biemel 2015: 55). Le *Dasein* serait ouverture dans son comportement car « dès qu'il existe, [il] est déjà dans un monde, préoccupé d'emblée de ses affaires, absorbés par ses intérêts » (Biemel 2015 : 78). C'est-à-dire que c'est par rapport à son engagement dans l'environnement où il entreprend diverses activités que nous pouvons dire que le *Dasein* est ouvert. La totalité de l'activité de la personne dans le monde, Heidegger la subsume sous la verbe *bauen* (à la fois bâtir et cultiver), ce qui est relié par l'étymologie à *wohnen*, i.e. habiter ou demeurer (ou en anglais,

⁸ De l'allemand *da*, là ; et *sein*, être. Là-être, être-là, être-le-là.

to dwell). Voilà pourquoi pour lui, « bâtir est déjà, de lui-même, habiter » (Heidegger 1958a : 171). L'ensemble de l'activité humaine est son bâtir ; il est donc aussi la manière dont l'humain habite — demeure, *dwell* — dans le monde. *Bauen* est également étymologiquement rapporté à *sein* [être] de sorte que pour Heidegger « la façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes *sommes* sur terre est le *buan*⁹, l'habitation » (Heidegger 1958a : 173). Donc, bâtir est habiter et habiter est être, car notre mode d'existence (notre être) ne serait plus que notre activité de vivre dans un environnement, d'y bâtir et y habiter. Il s'ensuit alors que le bâtir, et donc l'habiter, s'avère inséparable du fait d'« édifier des lieux » et « fonder et assembler des espaces » (Heidegger 1958a : 189). Ainsi nous sommes essentiellement revenu à la définition qu'Ingold donne à la *dwelling perspective*. Voilà pourquoi en parallèle au heideggerien être-dans-le-monde qui définit le *Dasein*, nous pouvons trouver « the organism-in-its-environment » qui serait le trait fondamental de la personne ingoldienne (Ingold 2000 : 4). Dans les deux approches, les auteurs s'accordent pour affirmer l'indivisibilité de l'humain et du monde.

Donc, selon la *dwelling perspective* que Sbardella emploie, la moniale et le couvent ne seraient pas deux composants du monde séparés et bien distincts sinon *une totalité indivisible*. Car si la moniale structure et ordonne l'espace, si elle laisse venir le silence dans l'environnement par sa façon d'habiter (par l'usage de son corps, par exemple), en même temps le silence qui demeure dans le couvent agit sur la moniale et la transforme. La moniale devient autre par son habitation dans l'environnement du couvent. Mais le couvent en tant qu'environnement aussi se révèle autrement par la présence active de la moniale. Or nous n'avons pas à faire à un déterminisme simple – soit la personne fait l'environnement, soit l'environnement fait la personne — sinon une relation réciproque, ou bien une sorte d'écologie. Car en fin de compte, la moniale et le couvent constitueraient, dans cette perspective, un ensemble de flux qui se forment et se structurent les uns les autres.

Les remarques de Sbardella sur le silence chez les carmélites concordent en large partie avec ce que j'ai pu observer dans les monastères bénédictins en Colombie et en France. Comme je compte le montrer dans ce qui suit, à El Rosal et à Fontgombault nous repérons des normes, implicites et explicites, qui se soucient du silence. Celles-ci informent la manière dont les gens occupent et vivent dans l'espace monastique, notamment par rapport à ce que la

⁹ Forme archaïque de *bauen*.

personne fait avec son propre corps et son environnement. Mon terrain chez les bénédictins suggère que cette façon d'habiter n'est pas innée, mais est plutôt le résultat d'un apprentissage qui dure, il semblerait, toute une vie. En outre, je partage l'interprétation ingoldienne avancée par Sbardella qui prétend que cette habitation orientée vers le silence structure simultanément la personne et le monde dans laquelle elle vit.

Pourtant, il y a une divergence notable entre mon interprétation et celle de Sbardella concernant justement la définition donnée à la notion centrale du silence. Or qu'est-ce que le silence ? Pour Sbardella il est surtout une absence. Elle affirme que le silence est « absence of tones, and thus of speech, but more generally it is absence of noises » (Sbardella 2013 : 528). Elle explicite ailleurs qu'en effet « 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 » (Sbardella 2010 : 142). Donc sa notion du silence implique une absence du son de toute forme et en outre la clôture serait un espace d'*absence totale*.

Cette notion de silence informe l'analyse que développe Sbardella, la conduisant à voir les normes, ainsi que les comportements qui en résultent, autour du silence en termes de restrictions. Par exemple, quand elle parle de la perception dans les couvents carmélites où elle a effectué sa recherche, elle suggère qu'il s'agit surtout d'une auto-perception concernée par l'impératif d'éliminer les bruits que la personne fait. Ainsi elle écrit que « pour ne pas faire de bruit, en effet, il faut renforcer son aptitude à entendre et à écouter » (Sbardella 2010: 143). Elle affirme à peu près la même chose concernant l'usage du corps : dans le couvent il faut s'efforcer d'utiliser son corps dans un sens qui réduit au maximum le bruit qu'il fait (Sbardella 2013 : 528). Nous voyons qu'en ce qui concerne la perception et l'usage du corps, le silence, ou plutôt le souci du silence, va se manifester surtout dans une discipline de la personne. C'est peut-être pour cette raison que Sbardella insiste sur l'aspect ascétique du silence. Avec son emphase sur « the tendency to annihilate sound » dans la vie quotidienne des carmélites, elle voit par conséquent la spatialité (*spatiality*) du couvent principalement comme un outil orienté vers cet objectif. C'est-à-dire que la forme, l'agencement et la disposition du couvent en tant qu'espace ont pour but d'éliminer le son, ou au moins d'aider les moniales à ne pas faire de bruit. Il s'agit alors d'une spatialité et d'une habitation qui

tendent vers l'absence, bien que ce soit une absence qui serve comme condition de certaines pratiques (la prière, la contemplation, etc.).

1.2 Silence chez les bénédictins

Je voudrais présenter une autre image du silence que j'ai pu observer lors de mes terrains à El Rosal et à Fontgombault, et qui diffère de ce que Sbardella a vu dans les couvents carmélites. D'abord, quoique de temps à autre mes interlocuteurs me parlaient du silence comme une absence (de son), il pourrait aussi bien signifier une sorte de présence. En effet, le silence est capable de porter des connotations positives, dans le sens qu'il serait quelque chose *de plus* dans l'environnement, et non pas seulement quelque chose *en moins*, une sorte d'absence pure et totale. D'ailleurs, puisque le silence pour Sbardella est l'absence de son, et qu'au son n'est accordé qu'un statut matériel, le silence dans ses travaux signifie surtout une caractéristique de l'environnement dans un sens strictement matérialiste. Pourtant, mes expériences chez les bénédictins suggèrent que le silence a pour mes interlocuteurs un caractère plus vaste et équivoque. En effet, le silence peut être une condition, c'est-à-dire une caractéristique de l'environnement. Une condition est cette chose qui donne la possibilité à une autre chose de (se) produire, par exemple quand les moines disent que le silence leur permet d'écouter Dieu, ou bien quand le chant des oiseaux se fait entendre soudainement dans le silence. Bien que Sbardella parle du silence comme une condition, pour elle il est *seulement* matériel. Cependant, nos travaux de terrains chez les bénédictins suggèrent qu'en addition à son caractère matériel, le silence peut revêtir des aspects immatériels, voire spirituels. En outre, si Sbardella identifie le silence comme une condition de l'espace, notre expérience de terrain suggère qu'il possède également les traits d'une puissance dont l'agentivité la fait une véritable entité indépendante dans le monastère. Par ceci nous voulons dire que le silence se montre dans le monastère comme un acteur qui peut agir sur les humains et les faire être autrement. Finalement, le silence se présente en même temps comme quelque chose qu'on fait. C'est-à-dire que le silence renvoie à une pratique qui s'avère être matérielle, voire corporelle, mais aussi immatérielle et spirituelle. Ainsi le silence dans le monastère bénédictin montre une identité mouvante et ambiguë puisqu'il peut se révéler différemment d'un moment à un autre. Il est donc nécessaire d'être attentif à la façon dont les personnes parlent du silence

ainsi qu’au contexte dans lequel elles l’évoquent pour saisir ce qui est précisément signifié par ce terme énigmatique.

Pour tenter de fournir une description du silence dans le monastère bénédictin, nous allons nous frayer un chemin à travers ces lieux afin de chercher de quelles manières il se manifeste dans le monde. Nous allons commencer sur cette voie en nous interrogeant d’abord à propos de cette habitation orientée vers le silence que semble typiquement être située dans le monastère. Cette manière d’habiter, nous la nommons l’instrumentalisation du son.

1.3 L’instrumentalisation du son

Dans les monastères de El Rosal et de Fontgombault, j’ai pu observer une habitation qui est orientée vers le silence. Des personnes — des moines aussi bien que des hôtes — cherchent à vivre *dans* le silence, *avec* le silence et *par* le silence. Le silence prend une place importante dans les discours, tant dans des discussions anodines des hôtes (« J’aime le silence du monastère ! ») que dans des interventions institutionnelles des moines (des homélies¹⁰ sur l’importance spirituelle du silence, par exemple). Par leurs actions, leurs gestes, et leurs mouvements ces individus témoignent de la place centrale qu’ils accordent au silence. En un mot, ces personnes se soucient du silence, et ce souci structure la personne de même que l’environnement, dans la mesure où cette préoccupation informe la manière dont elles habitent le monde. Il s’agit d’un *dwelling*, dans le sens ingoldien du terme. Or cette manière d’habiter le monde qui se soucie du silence que nous avons observé chez les bénédictins, nous la nommons l’instrumentalisation du son.

1.3.1 Qu’est-ce qu’un instrument ?

L’instrumentalisation est tout simplement le fait de considérer et déployer, ou laisser se déployer, quelque chose en tant qu’instrument ou outil, dans la mesure qu’il présente les traits d’un outil et est utilisé comme tel. Suivant Martin Heidegger, nous pensons que l’outil se trouve « dans la préoccupation », c’est-à-dire dans le souci que nous avons pour le monde (Heidegger 1985 : §15)¹¹. Nos soucis font que nous élaborons des projets dans le monde, ce

¹⁰ Une homélie est la prédication du prêtre célébrant pendant la messe.

¹¹ Les citations d’*Être et temps* sont tirées de la traduction d’Emmanuel Martineau, qui n’est disponible que dans une édition numérique hors-commerce. Cette version manquant de numérotations de pages, les citations sont indiqués par le numéro du paragraphe.

qui veut dire, dans un sens, que nous nous projettons hors de nous-même dans l'environnement (Heidegger 1985 : §31).

Face à notre souci qui nous relie au monde, l'outil se trouve mobilisé car il « est essentiellement 'quelque chose pour...' » (Heidegger 1985 : §15). Par exemple, dans la préoccupation d'organiser la temporalité du monastère, la cloche de l'église est *quelque chose pour* indiquer l'heure. Mais un outil comme tel n'existe pas de façon isolée car « à l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est » (Heidegger 1985 : §15). Françoise Dastur précise que :

« Dans son rapport premier avec le monde, dans la préoccupation, le *Dasein*, à la différence du sujet classique, n'a pas affaire à des 'objets' isolés et situés 'dans' l'espace, mais à un complexe d'outils liés entre eux par des réseaux de renvois à travers lesquels il se signifie à lui-même son propre être dans le monde » (Dastur 2008: 142).

Cela devient clair si nous considérons le fait que la cloche de l'église qui sonne ne peut pas être quelque chose pour indiquer l'heure si elle n'est pas déjà dans un réseau d'outillage qui inclut, par exemple, la métallurgie qui rend la production de la cloche possible, une temporalité standardisée qui scinde le jour dans des unités distinctes, une division des tâches qui fait en sorte qu'il y ait toujours quelqu'un là pour sonner, des corps dotés d'un organe pour l'ouïe, pour ne nommer que quelques parties d'un système assez compliqué.

Aborder quelque chose comme un outil c'est prendre en compte ce que cette chose fait, ou est capable de faire, dans le monde, conforme au souci qui l'oriente. Car justement ce qui est intéressant avec un outil est le fait qu'il est effectif et c'est cette efficacité qui le définit comme outil. Graham Harman souligne pour cette raison que « equipment [*un outil*] is not effective 'because people use it'; on the contrary, it can only be used because it is capable of an effect, of inflicting some kind of blow on reality » (Harman 2002 : 20). Justement, Heidegger situe l'essence de la τέχνη (tékhnhê) pas « dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens, mais dans le dévoilement [...] C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la τέχνη est une pro-duction » (Heidegger 1958b : 19). La *pro-duction* signifie ici, pour Heidegger, « faire apparaître quelque chose comme ceci ou comme cela, de telle ou telle façon, au milieu des choses présentes » (Heidegger 1958a : 190). C'est pourquoi la technique, dans sa relation avec la production, d'une façon générale, a comme « trait fondamental » le « laisser-s'avancer » dans le sens qu'elle ouvre une voie dans

telle ou telle direction par laquelle quelque chose émerge dans le monde (Heidegger 1958b : 15-16). La cloche de l'église qui sonne est outil car elle fait apparaître dans le monde le son qui n'est pas juste bruit mais qui est aussi, et surtout, l'indication de l'heure. C'est la mise en place d'une temporalité dans le monde ; la sonnerie de la cloche instaure et entretient une certaine relation entre l'humain et son environnement. Donc le réseau d'outillage fait que le son de la cloche n'est pas juste un bruit agréable. En effet, par sa place dans une infrastructure d'outils, la sonnerie dévoile le monde d'une certaine façon, c'est-à-dire qu'elle nous donne à voir le monde d'une manière précise qui est appropriée à la préoccupation qui dirige le réseau dont il fait partie.

Considérons l'exemple de l'homme aveugle qu'Ingold emprunte de Gregory Bateson et en discute dans *The Perception of the Environment* (Ingold 2000 : 17-18). Un aveugle se promène sur le trottoir en se guidant avec une canne. Par le biais du contact entre sa main et la canne et entre la canne et le sol, ce monsieur est capable de se diriger le long du trottoir en gardant la bonne direction et en évitant des obstacles. Si nous nous proposons de situer l'esprit [*the mind*] de l'homme, où se trouverait-il ? D'après Ingold, la théorie levistraussienne place l'esprit dans le cerveau et la personne connaît le monde par le biais des entrées d'informations (les yeux, les oreilles, etc.) qui font venir des données sur l'environnement au cerveau. Le cerveau ensuite se représente le monde dans l'esprit pour la personne. Dans cette configuration, la canne serait une voie d'information comme les yeux ou le nez. Mais Ingold se demande alors, en paraphrasant Bateson, « do we draw a boundary [entre l'esprit et le monde] around his head, at the handle of the cane, at its tip, or halfway down the pavement? » (Ingold 2000 : 18). Où établir la frontière entre l'esprit et le monde ? Or Ingold, suivant Bateson, suggère qu'au lieu de penser l'esprit comme séquestré dans le cerveau, « it would be more appropriate to envisage mind as extending outwards into the environment along multiple sensory pathways of which the cane, in the hands of the blind man, is just one » (Ingold 2000 : 18).

Cette question des frontières de l'esprit nous renvoie à la manière dont la personne (*Dasein*, selon Heidegger) se projette dans le monde et nous montre quel rôle joue l'outil dans ce processus (Heidegger 1985 : §31). La canne, dans l'exemple d'Ingold, est clairement outil. Elle est quelque chose pour entrer en contact avec l'environnement qui est orienté par la préoccupation de se déplacer. D'ailleurs, la canne ne peut avoir cet effet de faire révéler le

monde qu'en fonction de sa place dans un réseau de choses (le corps de l'homme, le trottoir, la matérialité des objets...) qui ensemble rendent possible l'acte d'orientation. Ainsi, par le biais de la canne, l'aveugle se projette dans le monde. Le monsieur est présent auprès du monde par la canne, de même que le monde est présent pour le monsieur en fonction de la canne en tant qu'outil. Ainsi la canne est justement outil et technique parce qu'elle dévoile le monde de cette manière.

1.3.2 Le son

Le monastère serait le lieu de l'instrumentalisation du son. Contrairement à Sbardella, pour qui le son n'est qu'un élément purement matériel qui se trouve dans l'environnement, nous voulons souligner qu'il faut prendre en compte plus que des bruits que la personne peut entendre dans le monde avec son oreille. En effet, vu les éléments qui sont importants pour les acteurs sur le terrain, il nous semble pertinent de dire que le son, comme catégorie analytique, devrait inclure également des sortes de perceptions que les moines et les hôtes *écoutent* spirituellement. Nous avons à l'esprit par exemple cet impératif maintes fois répété à El Rosal et à Fontgombault d'« écouter la voix de Dieu », qui n'est pas, selon mes interlocuteurs, un son que l'on entende dans le sens strict du terme. Ainsi, les moines parlent parfois de « l'écoute du cœur » qui serait l'un des moyens d'écouter *spirituellement*. De plus, certains moines parlent de la nécessité de « faire taire » des pensées distrayantes qui peuvent faire interruption pendant le silence de la prière. Il existe donc une façon de parler qui mobilise le champ lexical du son sans pour autant se borner à l'identification des sons matériels. Donc quand nous parlons de l'instrumentalisation du son nous incluons tout ce qui est pensé comme un son et auquel est donné un lieu d'habiter dans le langage sonore. Nous ne nous attarderons pas trop sur la distinction entre bruit matériel / bruit immatériel, sauf dans la mesure où elle est soulignée par les acteurs du terrain, ce qui est parfois le cas.

1.4 Absence et présence

Il nous semble qu'une partie de l'instrumentalisation du son est le jeu d'absence et de présence. Nous voulons dire par cela que les moines et les hôtes manipulent les sons, en évitant certains, tandis qu'ils en permettent ou encouragent d'autres. Les contextes déterminent la façon dont ils approchent le son et l'utilisent afin de faire émerger l'environnement ou la personne.

Considérons le trente-huitième chapitre de sa Règle¹², où saint Benoît prévoit le climat acoustique du réfectoire. Chaque semaine il faut choisir un lecteur qui lira pendant des repas. Cela ne se fait pas « à tour de rôle », ou autrement dit tous les moines n'auront pas le droit d'être lecteur, sinon « seulement ceux qui édifient les auditeurs » (RSB 38, 12). Benoît ne précise pas à quoi ressemble cette condition édifiante. Il est pourtant difficile de dire de quelle manière cette injonction est mise en pratique. Nous avons remarqué qu'au moins à El Rosal cette position a été occupée surtout par des prêtres (et rarement par des moines non-prêtres).

Pour investir le moine dans le rôle du lecteur, les moines accomplissent un court rituel qui se passe à l'oratoire le dimanche :

« Après la messe et la communion, il [le lecteur] demandera à tous de prier pour lui afin que Dieu le préserve de l'esprit d'orgueil. À l'oratoire, tous diront trois fois le verset suivant que le lecteur lui-même entonnera : « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche annoncera ta louange », et, ayant ainsi reçu la bénédiction, il entrera en fonction pour lire » (RSB 38, 2-4).

Ce rituel cherche donc à protéger le lecteur de « l'esprit d'orgueil », ce qui serait un danger pour celui qui entreprend la fonction de lire pendant les repas. Parler tout seul, lorsque les autres vous écoutent en silence serait donc un acte périlleux. Ainsi le verset chanté par les moines dit, « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche annoncera ta louange, » comme pour mieux souligner que si l'on est lecteur ce n'est pas pour sa propre gloire (ce qui serait l'esprit d'orgueil) sinon pour celle du divin. Il semblerait que les mots ici exprimés par *tous* ont le pouvoir de garder le lecteur de l'orgueil qui risque de survenir lorsqu'il lit à haute voix tout *seul*.

Tandis que le lecteur entonne les lectures les autres moines sont censés manger en silence. Saint Benoît présente le comportement idéal des moines durant un repas. D'emblée il commande « un silence absolu » ; dans ce qui suit nous voyons que ce qu'il veut dire par cela est surtout l'absence de paroles verbales. Au réfectoire il ne faut entendre que la voix du lecteur ; les autres doivent se garder de même chuchoter (RSB 38, 5). Il est attendu des moines qu'ils se servent sans un mot ; si jamais il manque quelque chose on le demandera « plutôt par un signe que par la parole » (RSB 38, 7). Afin d'éviter les occasions de parler,

¹² Ce texte, écrit au VI^e siècle, régit la vie des moines bénédictins.

Benoît interdit à ses moines de poser des questions « sur la lecture elle-même ou sur un autre sujet » (RSB 38, 8).

Quand la Règle parle du « silence absolu » qui devrait régner dans le réfectoire, elle ne signifie pas pour autant une absence totale de son. D'abord, il y a la voix du lecteur qui résonne dans la pièce. Ensuite, il est permis de faire des signes ou des sons pour demander à manger ou à boire, mais seulement dans la mesure où cela permet d'éviter d'utiliser la voix¹³, i.e. la parole. Finalement les moines ne peuvent pas poser de questions. D'un côté, il s'agit d'une proposition pédagogique : personne ne parlera de la lecture « à moins toutefois que le supérieur ne veuille dire brièvement un mot d'édification » (RSB 38, 9). Par contraire, il convient au disciple de garder le silence et écouter. En même temps ce règlement se montre comme une injonction orientée par le souci du silence. Donc le silence ici est une manipulation particulière du son. Il n'est pas le silence tel qu'il est décrit par Sbardella, à savoir un silence qui serait une absence totale de son. Au contraire c'est justement une atmosphère dominée par la présence de son : la voix du lecteur, des prières entonnées avant et après le repas, milles bruits des couverts contre les assiettes.

Vu spatialement, le lecteur occupe une place à part dans le réfectoire. A Fontgombault il monte sur une estrade élevée qui se trouve au milieu du réfectoire, collée contre le mur ; à El Rosal il s'installe à une table à part. Dans les deux monastères, le lecteur utilise un microphone relié à un système audio qui retransmet la lecture par des enceintes à la fois dans le réfectoire et ailleurs, par exemple dans la cuisine, afin que tous puissent entendre. Ce dispositif sonore est surtout nécessaire pour entendre le lecteur au-dessus des bruits de ceux qui mangent. Autrement on ne distinguerait rien parmi le vacarme émis par les couteaux frappant contre les assiettes ou des moines ramassant les plateaux métalliques qui tintent contre le bois de la table¹⁴. Ce chahut sonore, s'il se trouvait ailleurs, à d'autres moments, constituerait une nuisance, une attaque à l'atmosphère du monastère. Mais lorsqu'il est dans le réfectoire, lors des repas, il est chez lui et à son aise. On entend tous les bruits et on dit qu'ici il y a du silence.

¹³ Le texte en latin dit, « *si quid tamen opus fuerit, sonitu cuiuscumque signi potius petatur quam voce,* » c'est-à-dire « si on avait besoin de quelque chose, on le demandera par quelque son ou quelque signe, plutôt que par la parole » i.e. par la voix.

¹⁴ Nous nous demandons de quelle manière le repas se déroulait avant que les monastères étaient équipés des microphones et des systèmes audio.

1.5 Faire-faire et faire-venir

Un autre aspect important de l'instrumentalisation du son est sa capacité de faire-faire. Celle-ci a par exemple le pouvoir de coordonner les actions et les mouvements des acteurs au sein du monastère.

Un matin à El Rosal, j'étais dans la salle de bain en train de me brosser les dents lorsque la sonnerie s'est faite entendre. Elle m'est arrivée non pas comme un bruit quelconque mais comme l'indication que j'étais en retard. Bien que je ne le voyais pas, il y avait un moine, loin de ma chambre, au bas de l'église, tirant sur une corde et faisant bourdonner un ton métallique à travers le monastère et les lieux alentours. C'était le signal qui annonçait le début des laudes, deuxième prière de la journée pour les moines et la première ouverte aux hôtes, les anthropologues y compris.

Au son de la cloche j'ai essayé de me dépêcher un peu. Je n'avais pas beaucoup de distance à parcourir pour arriver jusqu'à la chapelle. Il n'y a pas de *punition* pour ceux qui arrivent en retard, personne ne me réprimanderait. Les fois où je suis arrivé avec cinq, parfois dix minutes de retard, les moines ont continué la prière comme si je n'étais pas en train d'entrer ; il n'y a que les hôtes qui lèvent et tournent la tête pour voir qui arrive.

Pourtant je savais depuis le premier jour que les moines de El Rosal prisait la ponctualité. Dans ma chambre de l'hôtellerie, j'ai trouvé à mon arrivée une fiche laminée avec des instructions et des recommandations pour mon séjour au monastère. Elle soulignait l'importance de la ponctualité, « tanto en la Iglesia como en el comedor » [tant dans l'église que dans le réfectoire] ! De plus, encore pendant la première journée, deux moines différents, le père prieur (responsable de la communauté) et le frère hôtelier, à différentes occasions, ont insisté sur le fait qu'ils appréciaient la ponctualité. C'était donc avec le cœur serré que je me suis rendu compte de mon retard en entendant la cloche.

Peu après je suis sorti de ma chambre et je me dirigeais d'un bon pas vers l'église. Une fois arrivé dans la cour du monastère je fus soulagé de voir le père Norberto qui se précipitait à vive allure de la clôture vers la chapelle. Après tout, me suis-je dit, personne n'est parfait. Nous nous sommes salués d'un sourire et nous avons continué à marcher ensemble sans se parler en direction de l'église. Le frère est entré par la porte de la sacristie, réservée aux moines, et j'ai pris l'entrée principale. En essayant d'éviter tout bruit incongru, nous nous sommes installés tous les deux avec une précaution pour chaque mouvement et geste : en

fermant la porte (un claquement, il me semble, est tout à fait inévitable), en prenant des livres de prière de l'étagère par l'entrée, et s'asseyant sur les bancs qui grincent

Nous nous trouvions là, les moines, une poignée d'hôtes et un anthropologue, tous grâce à la cloche qui nous indiquait la nécessité d'y être. Sbardella affirme que « the tolling of the bell does not represent time *per se*, rather it represents a conventual space, the identification of a precise liturgical-devotional moment » (Sbardella 2013 : 526). C'est-à-dire que la sonnerie de la cloche est l'indication d'un lieu, une activité *et* un moment. Il est impossible de penser le bourdonnement de la cloche du matin comme simplement une façon de savoir l'heure. Ce son représente le moment des laudes, mais ce moment n'est pas, comme le dit Sbardella, le temps *per se*. Car dans le monastère la temporalité est d'une logique spatio-temporelle. La sonnerie, qui arrive à un moment précis de la journée, indique où il faut être et ce qu'il faut faire. Si nous suivons Sbardella en disant que le son *représente*, il faut comprendre par cela vraiment qu'il re-présente, il rend à nouveau présent. Comme pour le père Norberto et moi ce matin là, la sonnerie nous rappelait la prière des laudes. Par le biais du son de la cloche, l'église nous est devenue de nouveau présente. Nous savions, père Norberto dans sa cellule et moi dans ma chambre, que nous n'étions pas dans le *bon* endroit, ni en train de réaliser la *bonne* activité. Et la cloche nous a fait savoir tout cela avec une telle force que nous nous sommes mis tout à suite à nous dépêcher dans la direction que nous indiquait la sonnerie. Si la cloche a cette capacité de faire-venir, elle ne l'a pas en soi. Au contraire, c'est seulement au sein d'un réseau d'outillage organisé au sein de la nébuleuse de l'instrumentalisation du son que la cloche peut avoir cette autorité à commander et à rassembler les gens.

Ce même pouvoir peut se montrer dans un autre son qui lui est, contrairement à la sonnerie de la cloche, tout léger et même parfois presque imperceptible. Il s'agit d'un « toc » qu'emploient les responsables des monastères — le père abbé à Fontgombault et le père prieur à El Rosal — lorsqu'ils dirigent les moments de prière. A Fontgombault, comme à El Rosal, la prière est structurée par une succession de sons qui indiquent aux moines non seulement où il faut être mais aussi ce qu'il faut faire.

A ce moment-là, je me promenais dans le jardin du Fontgombault lorsque la cloche de l'église s'est mise à carillonner. J'avais appris à reconnaître les tons différents qui punctuaient l'air et rythmaient la journée ; je savais donc qu'il s'agissait de la sonnerie qui vient quinze minutes avant le début de la prière sexte. C'est le moment qui à Fontgombault marque la fin

du matin. La sonnerie a lieu quinze minutes avant car la plupart des moines sont au travail, parfois loin du cloître du monastère, et il faut du temps pour arriver jusqu'à l'abbatiale. Or peu après que le bourdonnement de la cloche s'arrête, les moines qui étaient aux champs ou aux vignes ou à quelque autre travail commencent à revenir au cloître, souvent filant à toute vitesse sur des vieux vélos ou bien marchant rapidement en direction de la clôture. Bientôt la cloche sonne de nouveau ; il ne manque maintenant que cinq minutes avant le début de la prière. A mon tour je quitte le jardin pour prendre ma place dans l'église. En y entrant, je vois que bon nombre d'hôtes arrivent au même moment. Ils s'installent sur les bancs, s'agenouillant, fermant les yeux et joignant les mains. A 12h50 la cloche sonne encore ; cette fois c'est un autre ton, plus profond et entonné plus longuement. Les hôtes sur les bancs se lèvent. Les moines sont tous plus ou moins arrivés dans le chœur, qui est séparé du reste de l'abbatiale par une grille métallique au beau motif géométrique. Une fois que les derniers moines se sont installés à leur place, ils se tiennent là debout en silence. Les hôtes aussi, de leur côté, gardent le silence. Et puis on entend un « toc » sourd de quelqu'un qui frappe contre le bois. Soudainement, la prière commence, les moines entament leur chant.

Ce petit *toc* est si modeste qu'au début je ne l'apercevais même pas et je me demandais pendant un temps comment les moines savaient à quel moment il fallait ouvrir la prière. Si je notais le *toc*, d'emblée il me semblait tellement anodin (on dirait presque que c'était un accident) que je n'avais pas compris que c'était le signal qui déclenchait l'oraison. C'est seulement lorsque je me suis assis au sein du sanctuaire de l'église, à l'occasion de la messe du dimanche, quand les hôtes y sont invités pour laisser plus de place dans le nef pour les fidèles, que j'ai pu comprendre le pouvoir de ce petit *toc*. Assis dans le sanctuaire, j'étais plus proche du chœur des moines. Ceci m'a d'abord permis de mieux entendre le *toc*, car dans le nef c'est à peine perceptible. En outre, il était possible depuis le sanctuaire de voir que c'était en effet l'abbé qui frappait son poing délicatement contre le bois de son siège.

Le *toc* avait sa place également à El Rosal où il pouvait coordonner, rassembler et commander de la même façon. Aux laudes et aux vêpres, un frère entonne une *lecture brève* tirés des Saintes Écritures. Cette lecture est ensuite suivie d'un moment de silence où il faut contempler le texte. Le silence demeure pour une durée indéterminée. Parfois c'est court, parfois c'est plus long. On ne mesure pas le temps, on ne regarde pas l'heure. C'est le prieur, le P. Marcos, qui attend le moment qui lui semble propice. Il regarde en face de lui, vers

l'autel, ou bien vers ses pieds. Puis quand le silence a duré assez longtemps il étend sa main et toque le banc en bois en face de lui. Ce *toc*, aussitôt survenu, indique à frère Jorge d'allumer l'orgue et d'entamer la musique du *repons bref*, court chant suivant la lecture. Quand les notes commencent à émerger de l'orgue le père Norberto débute le chant et après le premier verset les autres moines se joignent à lui. Le *toc* mobilise donc les moines et les hôtes ; il leur indique le passage d'un moment « liturgical-devotional, » comme l'appelle Sbardella, à un autre (Sbardella 2013 : 526). Ce son modeste a la capacité d'agencer les actions dans le temps et l'espace, ce qui est un aspect important de la préoccupation autour du silence.

1.6 Rassembler et unifier

Outre la cloche et le *toc*, la musique joue un rôle important dans le rassemblement des gens au monastère. Si la cloche est ce qui va faire venir les gens à l'église, et le *toc* permet d'entamer certaines sections de la prière, la musique a la capacité d'unifier les actions des acteurs pendant la prière. Ceci est prisé par les moines de El Rosal, comme j'ai pu le découvrir à plusieurs occasions.

D'emblée il faut dire que dans le déroulement de l'office divin les moines de El Rosal sont synchronisés dans leurs mouvements. Par exemple, quand les moines récitent le *Gloria Patri* (Gloire au Père), ils s'inclinent devant l'autel tous au même moment. Nous pourrions dire de même pour d'autres mouvements, comme quand ils se lèvent ou s'assoient tous à la fois. Cette coordination de mouvements me semble subsidiaire à la manière dont les moines s'accordent par leurs voix. C'est-à-dire qu'ils sont d'abord synchronisés dans leur récitation et ils se coordonnent ensuite dans leurs mouvements. Car c'est la synchronisation des voix qui permet la synchronisation des corps. Reprenons l'exemple du *Gloria Patri*. Cette prière est répétée à plusieurs reprises pendant l'office, mais elle est notamment placée juste après le chant d'un psaume. Donc quand on finit la récitation d'un psaume, on enchaîne tout de suite avec le *Gloria Patri*. Ils s'inclinent pendant la première partie (« Gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit. ») et puis ils se lèvent pour la deuxième partie (« Comme il était au commencement, maintenant et toujours, pour les siècles des siècles. Amen. »). Dans leur récitation du *Gloria*, ils ne font que maintenir leur synchronisation qu'ils avaient lors du chant du psaume précédent. Quand le psaume se termine, il y a une brève absence de chant qui est l'indication de s'incliner. Rassemblés ensemble dans cette absence, les moines exécutent en

même temps le même mouvement. Quand ils arrivent à une deuxième pause, entre la première et la deuxième partie de la prière, ils savent qu'il faut ensuite se lever. De nouveau, c'est leur rassemblement dans cette petite absence de parole qui fait qu'ils peuvent synchroniser leurs mouvements. Or, c'est leur synchronisation dans la présence de la parole qui les amènent vers un rassemblement dans son absence, tandis que celle-ci les laisse se coordonner par leurs mouvements.

Le chœur des moines n'est pas une machine à chanter, complètement synchronisée dans toutes ses actions. Néanmoins la synchronisation est l'idéal vers lequel il tend. Si jamais un moine commence sa récitation trop tôt, c'est-à-dire avant les autres, il hésite, sa voix se tait, et puis il reprend une fois que ses confrères ont entamé le verset. L'écoute s'avère donc essentielle pour se coordonner dans la liturgie. Par exemple, dans la récitation des psaumes, le chœur des moines se divise en deux groupes, chacun d'un côté de l'allée centrale. Un groupe lit un paragraphe du psaume et puis l'autre reprend la paragraphe suivant, les deux alternant ainsi jusqu'à la fin du psaume où les moines enchaînent avec un *Gloria Patri*. La récitation du psaume est entamée par un moine du côté droit. Bien que ce soit souvent le père prieur qui commence, il ne semble pas qu'il y ait une règle définitive qui gouverne pour amorcer la prière. Il y a donc avant le début de la récitation un moment d'écoute. Tous s'écoutent pour savoir qui va commencer et quand. Une fois la prière entamée, les moines avancent avec une cadence lente et régulière. Là, l'écoute reste vitale pour se maintenir dans le même rythme que les autres. Il ne faut pas seulement écouter les autres pour connaître la cadence, mais il faut aussi s'écouter soi-même afin de vérifier si l'on s'accorde ou pas avec ses confrères. Une fois que le côté droit a terminé la récitation de son paragraphe, c'est au tour du côté gauche de chanter le psaume. Ceux de la gauche doivent rester attentif et écouter ceux de la droite pour savoir quand il leur faut commencer. Il n'y a encore personne en particulier qui entame la récitation. Ça peut être n'importe qui ; et nous avons l'impression que plusieurs moines peuvent commencer en même temps. Il nous semble qu'il y a un rythme dans la pause qui fait que les moines reprennent le chant de manière synchronisée. Ainsi les moines continuent à écouter, s'écouter et réciter à travers l'office.

Quand il n'y a pas d'hôtes, ou seulement quelques-uns, la liturgie des heures se déroule comme nous venons de la décrire. Pourtant, le processus se complique une fois qu'un grand nombre d'hôtes ou de fidèles s'ajoute aux moines. Un samedi, à l'heure de la prière de midi,

deux groupes venus de Bogota pour faire une retraite se trouvaient dans la chapelle: un groupe paroissial d'une dizaine de fidèles encadrés par un prêtre ; et un groupe d'à peu près six ou sept religieuses. Une fois que tout le monde a été installé, mais avant que la prière ne commence, le père Marcos s'est levé pour demander aux hôtes de « *adaptarse a la velocidad de monjes* » [s'adapter à la vitesse des moines]; de cette manière, il y aurait « *una harmonia en la oracion* » [une harmonie dans la prière], ce qui plaît aux moines. Tout le monde a regardé le père Marcos et a acquiescé en hochant la tête.

La prière de midi commence par une récitation de l'angélus. Les moines ont entamé les versets, entonnant lentement chaque mot. Les hôtes ont entrepris à leur tour de prononcer la prière, mais l'ont fait beaucoup plus vite. Ainsi les hôtes récitaient la prière si vite que quand ils ont achevé le verset, les moines s'en trouvaient encore au milieu ! Un frère, le visage trahissant un peu de découragement, s'est levé et s'est tourné vers les hôtes. Il a mis ses deux mains à plat, les paumes vers le sol, en les descendant et les montant rapidement, comme pour dire « ralentissez ! ». Les hôtes ont essayé alors de s'adapter, et pendant un moment il semblait qu'ils y arrivaient. Mais bientôt ils ont repris leur ancien rythme et le même frère qui s'était déjà levé s'est vu obligé de répéter son intervention. « Ralentissez ! » a-t-il imploré avec ses mains. Baissant la voix, les hôtes ont écouté et ont essayé de trouver le bon rythme. Ils ont repris et il semblait qu'ils avaient réussi à « s'adapter ». En tout cas, les moines, apparemment satisfaits, n'ont plus tenté d'intervention. De ce que j'ai pu observer, il me semble que les deux groupes en retraite sont parvenus à s'adapter à la vitesse des moines car ils ont changé le volume de leur prière : en récitant moins fort ils ont pu mieux entendre les moines, ce qui leur a permis de vraiment mimer leur cadence.



Fig. 3. *L'église de El Rosal, avec au fond, l'orgue.*

Dans ce cas-là, les moines ont réussi à synchroniser le rythme d'intonation des hôtes avec leur propre cadence en partie parce qu'en fin de compte il y avait assez peu de monde dans la chapelle. Les trois interventions des moines pour inciter les hôtes à « s'adapter à la vitesse des moines » avaient une efficacité. Pourtant les interventions s'avéraient efficaces non pas parce que les moines commandaient aux hôtes ce qu'il fallait faire et que ces derniers l'exécutaient sans faille, sinon parce que ces interventions étaient une invitation à écouter. C'est-à-dire que les hôtes se sont appropriés la vitesse des moines au moment où ils essayaient de les écouter. Mais c'était seulement possible de les écouter, il me semble, grâce au nombre limité de personnes dans l'église. A d'autres occasions — par exemple les dimanches quand l'église est remplie et débordante — le type d'intervention que les moines ont tenté s'est avéré inefficace. C'est dans ce cas-là que la musique se montre un élément indispensable de l'instrumentalisation du son. J'ai découvert ce fait assez rapidement, dès ma première semaine à El Rosal.

Pendant ce temps-là, j'ai entendu la cloche sonner cinq minutes avant la messe. Je me suis dirigé vers l'église. En arrivant, j'ai été étonné de voir qu'elle était complètement remplie. Ce

n'était pas juste les bancs qui étaient pleins, mais aussi tout l'espace au fond de l'église, de même que les côtés extérieurs des bancs, où les gens se serraient contre les murs. Certains commencèrent même à remplir l'allée centrale de la chapelle. En dehors de l'église, du côté extérieur, une foule se forma à l'entrée.

J'ai trouvé un endroit au fond pour me tenir debout, serré entre les fidèles. Il était très difficile de cerner le nombre de personnes qui assistaient à la messe, mais il y en avait certainement des centaines à l'intérieur et à l'extérieur de la petite église. Je regardais autour de moi ; de nombreuses personnes avaient des feuilles où étaient imprimés des chants pour la messe. Mais il n'y en avait pas assez pour tous ; et moi, arrivant tard, n'en ai trouvé aucune. Mes voisins n'ont pas eu plus de chance.

Le frère Santiago s'est mis au lutrin et a allumé le microphone. Il a demandé d'éteindre les portables, de s'occuper des enfants et d'essayer de s'adapter à la vitesse des moines. Il les a remercié pour leur attention. Le frère Jorge a ensuite allumé l'orgue et a commencé à jouer le chant d'entrée ; la mélodie de son instrument a rempli l'église. Les moines-prêtres et les frères servant la messe sortirent de la sacristie et se sont dirigés vers l'autel où ils se sont installés. Les fidèles qui avaient une feuille ont entonné le chant en suivant la mélodie de l'orgue ; leur chant s'est uni à celui des moines. A d'autres moments de la messe, l'orgue accompagnait la cérémonie, pour certains versets qui se chantaient. Ici encore frère Jorge jouait et les moines de même que les fidèles récitaient la mélodie au même rythme que celui de l'orgue. Pourtant, au fur et à mesure que la messe se déroulait il devenait évident que les moines et les fidèles n'avaient pas la même cadence. Quand il s'agissait de réciter des prières sans accompagnement musical, les fidèles se précipitaient tandis que les moines s'attardaient. Par exemple, lors du *Ecce Agnus Dei* à la communion, le prêtre dit « *Éste es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Dichosos los invitados a la cena del Señor* » [Heureux les invités au repas du Seigneur. Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde]. Tout, ceux qui célèbrent la messe ainsi que ceux qui y assistent, sont censés répondre ensemble, « *Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme* » [Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guéri]. Par contre, ce jour-là les fidèles ont répondu chacun à leur manière. Il y en a certains qui le répétèrent lentement, ou avec hésitation. Mais la plupart l'ont dit rapidement,

peut-être même aussi rapidement qu'il était possible. Ainsi lorsque la plupart des fidèles ont fini de chanter le verset, les moines en étaient à « *...entres en mi casa, pero...* ».

A un moment de la messe, le père Marcos debout sur l'autel et regardant les fidèles, a fait le fameux geste de « ralentissez ! » que nous avons décrit plus haut. Mais ils n'ont pas ralenti, ils ont continué à réciter beaucoup plus vite que les moines et ainsi ont fini de prononcer les versets alors que les moines étaient encore en train d'énoncer la prière.

Les moines ont à d'autres occasions exprimé leur idéal d'une « harmonie dans la prière », ce qui veut dire concrètement que tout le monde récite les versets avec la même cadence. C'est pour cela qu'ils demandent que l'on « s'adapte à la vitesse des moines ». Nous avons vu qu'aux directives verbales s'ajoutent parfois des gestes afin de faire s'adapter les fidèles à leur rythme. Si les gestes peuvent être efficaces quand il n'y a pas beaucoup de monde dans la chapelle, ils perdent de leur force lorsque les fidèles sont trop nombreux, par exemple les dimanches où l'édifice est rempli et débordant. Il me semble que les gestes n'ont la capacité de manipuler l'environnement sonore que dans la mesure où ils sont des invitations à écouter. Dans des petits rassemblements, les fidèles peuvent répondre à l'invitation à écouter car le bruit qu'ils font n'estompe ni ne cache celui émis par les moines. L'écoute reste une possibilité. Dans ce cas-là, le fidèle est en situation d'entendre le chant des moines et donc d'y percevoir une cadence. Mais si le moine n'est pas entendu, il est impossible de s'accorder à sa vitesse. Quand j'étais au fond de l'église durant mon premier dimanche passé à El Rosal, aux moments d'entonner des versets, je n'entendais les moines que lorsque les fidèles avaient fini de réciter. C'est-à-dire que le bruit généré par le grand rassemblement de fidèles dominait sur le chant des moines. Donc, dans cette situation le geste « ralentissez » ne peut pas être efficace, non pas parce que les fidèles ne le comprennent pas, ni parce que qu'ils ne veulent pas s'adapter, mais parce qu'il n'y a pas de conditions d'efficacité pour que le geste puisse avoir un effet sur le monde. Car si nous considérons le geste de mettre les mains à plat, paumes vers le sol, en les descendant et les remontant, nous voyons dans ce geste « ralentissez » ; mais le vrai sens est plutôt « écoutez », « écoutez le chant des moines afin qu'il soit un exemple pour vous ». Or, si l'on ne peut pas entendre les moines, si l'environnement sonore ne permet pas l'écoute de leur chant, ce geste ne peut pas fonctionner.

C'est justement pour cette raison que la musique peut être efficace. Car elle peut fonctionner dans un environnement bruyant. Or la messe à El Rosal n'est pas silencieuse, si

nous prenons la définition du silence que Sbardella en donne, à savoir comme une absence totale de son. En effet, les dimanches matins dans la chapelle sont bruyants. Les bancs en bois grincent lorsque les gens se remuent dans leurs sièges. Quelqu'un cherche quelque chose dans sa poche, faisant du bruit. S'ils ne sont pas en train de jouer par terre, des petits enfants parlent à leur parents. Occasionnellement un bébé commence à crier ou bien un portable sonne. Dans ces cas-là, les fidèles tournent leurs têtes et regardent avec étonnement. Et puis ils grattent leur bras, faisant bruisser leur veste en polyester ; ou alors ils toussent ou soupirent ou tournent la tête pour dire un petit mot à leur voisin, ou font mille autres petits gestes qui génèrent mille petits bruits, en soi presque imperceptibles, guère remarquables, mais qui dans le grand orchestre des fidèles créent un murmure fluctuant, changeant, généré à l'improviste.

Ce murmure persiste dans l'air, fournissant une toile de fond sonore qui accompagne toute la cérémonie. Si à ce brouillard de petits bruits s'ajoutent les moments forts où les fidèles se mettent à entonner tous à leur manière, il n'est guère étonnant que personne n'entende les moines. Pourtant l'orgue est capable de s'imposer, de se faire entendre et se donner comme exemple à suivre dans des conditions où le chant des moines est dissimulé par des bruits collectivement plus fort que lui. L'orgue est directeur, indiquant avec clarté la vitesse à adopter. Il est relié à un système audio qui, par le biais de plusieurs haut-parleurs distribués à travers l'église, est capable de produire un son fort qui domine l'espace. Ainsi les fidèles peuvent aisément entendre la musique jouée par l'orgue, ce qui fournit un exemple auquel ils sont en mesure de « s'adapter ». De cette adaptation survient une « harmonie », c'est-à-dire une synchronisation de la cadence à laquelle les prières communes aux hôtes et aux moines sont entonnées. Dans ce sens-là, nous pouvons comprendre l'orgue comme cet outil qui fait-venir la musique. Celle-ci est ensuite cet outil qui rassemble et coordonne l'activité des acteurs dans le lieu où la mélodie domine, c'est-à-dire au sein de l'église au moment de la messe.

La préoccupation des moines pendant les moments liturgiques — la messe autant que l'office divin — veut qu'il y ait une harmonie dans la prière. Elle s'exprime d'une façon verticale dans le sens où les moines demandent aux fidèles de s'adapter à leur façon de réciter des prières. Il y a un appel à s'accorder avec les moines ; il est attendu des hôtes qu'ils accordent leur voix à celle des religieux. La voix du moine est donc exemplaire. Mais l'orgue est analogue à la voix du moine au sein du projet d'harmonisation des prières des divers

acteurs. En effet, les deux sont quelque chose pour écouter. C'est-à-dire que les deux sont donnés afin d'être écoutés. Mais l'écoute n'est pas la fin en soi, elle a pour but de rassembler et d'harmoniser l'ensemble des participants.

Toutefois, il me semble que l'harmonie n'est pas non plus une fin en soi, mais qu'elle n'est plutôt qu'une partie d'un engrenage de considérations et de préoccupations qui sont orientés autour du silence. Cet enchevêtrement de soucis qui sert de nid au silence, nous l'avons nommé l'instrumentalisation du son. Celle-ci, dans le mesure où elle se soucie du silence, cherche à contrôler tous les sons du monastère. Dans ce cas, le monastère ne serait que cet ensemble des dispositifs attaché à la poursuite de l'agencement total du son. Ceci n'est pas loin de l'interprétation que Sbardella a fait du couvent carmélite. Seulement, selon elle l'espace monastique vise le silence en tant qu'absence totale et absolue du son. Pourtant, les monastères bénédictins semblent présenter d'autres traits que ceux observé par Sbardella. Nous avons vu que loin d'être un lieu de silence complet, le monastère est au contraire un endroit plutôt bruyant et plein de sons. Or le projet du bénédictin, contrairement à celui du carmélites, est de capturer le son dans un dispositif, de le contrôler, non pas pour le supprimer sinon pour le mobiliser, le canaliser, c'est-à-dire pour en faire un outil qui serait au service du silence.

Dans ce chapitre nous avons examiné quelques exemples de l'instrumentalisation du son dans le monastère bénédictin. Celle-ci est, à savoir, la façon d'habiter l'espace qui se soucie du silence. Nous avons remarqué au long de cette étude qu'il y a des moments de silence qui ne sont pas pour autant sans son. Nous pensons dans ce sens au « silence » du réfectoire. Il nous semble donc évident que le silence n'est pas l'absence du son. Qu'est-ce que c'est le silence alors ? Nous allons aborder cette question plus en détail dans le dernier chapitre de ce mémoire. Pour l'instant il suffit de souligner que l'instrumentalisation du son est cette manière d'habiter le monde qui prépare un abri pour le silence. L'instrumentalisation du son serait donc, selon cette perspective, le laisser-s'avancer du silence ; mais il semble qu'elle n'est pas elle-même le silence.

Le silence semble donc furtif. On ne saurait pas le *faire* venir. En effet, toutes les manipulations du son, tous les ajustements du corps, au sein du monastère, participent à bâtir l'enclos du silence, un espace où il peut demeurer. Mais cet abri, ainsi préparé, n'est qu'une invitation à venir habiter. En un mot, l'humain a une certaine capacité d'agir sur le silence,

mais elle s'avère finalement limitée ; le silence se montre toujours indépendant de l'action des humains, gardant une autonomie vis-à-vis d'eux. Donc ce que l'humain fait dans le monastère revient essentiellement à aménager l'environnement et à favoriser ainsi la venue du silence dans le monde. Dans ce chapitre nous avons étudié ce phénomène en regardant la manière dont les moines et les hôtes manipulent la sonorité des lieux monastiques. Il nous faut ensuite considérer la façon dont l'instauration d'une certaine forme spatiale — la clôture — participent également dans l'instrumentalisation du son, c'est-à-dire dans ce laisser-s'avancer du silence.



Fig. 4. *Au bord du lac du monastère de El Rosal.*

II — La Clôture et la voie



Fig. 5. À Fontgombault, la clôture interdit l'accès à ce passage au sein du monastère.

2.1 L'espace de Durkheim

Au moins depuis Durkheim, les sciences sociales ont reconnu l'aspect social de l'espace. En effet la conception durkheimienne rejette l'idée de l'espace comme un « milieu vague et indéterminé » qui serait « purement et absolument homogène » (Durkheim 1968a : 22). De cette perspective, il n'existe pas un espace abstrait, qui serait partout et en tout temps le même. Au contraire, la façon dont l'espace est vécu (Durkheim dirait *représenté*) consiste en des divisions et des différenciations qualitatives qui permettent à l'homme de se situer et de

s'orienter. Vu la diversité des façons d'ordonner et de penser l'espace, il apparaît que des distinctions qualitatives ne lui sont pas inhérentes. Durkheim conclut donc que « toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions » (Durkheim 1968a : 22). Selon lui « tous les hommes d'une même civilisation [ou d'une culture, une société, un collectif] se représentent l'espace de la même manière » ce qui l'amène à affirmer que les distinctions qualitatives de l'espace « sont d'origine sociale » (Durkheim 1968a : 22).

Une des façons par laquelle l'homme agence l'espace serait en constituant certains lieux comme sacrés et d'autres comme profanes. Durkheim insiste sur le fait que ces deux types d'espaces surviennent de l'antinomie entre « la vie religieuse » et « la vie profane » :

« En premier lieu, la vie religieuse et la vie profane ne peuvent coexister dans un même espace. Pour que la première puisse se développer, il faut donc lui aménager un emplacement spécial d'où la seconde soit exclue. De là vient l'institution des temples et des sanctuaires : ce sont des portions d'espace qui sont affectées aux choses et aux êtres sacrés et qui leur servent d'habitats » (Durkheim 1968b : 300).

Donc la dichotomie entre la vie religieuse et la vie profane nécessite l'aménagement des espaces sacrés dont les archétypes seraient le temple et le sanctuaire. Dans ces lieux qualitativement différenciés peuvent habiter des entités et des choses sacrées. Ils seraient pour ainsi dire l'environnement qui leur fournit les conditions de leur existence.

Que l'espace soit qualitativement différencié et que cette différenciation vienne de la façon dont la société aménage l'espace nous semblent être deux éléments bien consolidés dans la réflexion socio-anthropologique. Nous pourrions en dire autant pour l'hypothèse qui affirme que l'une des façons principales par laquelle l'homme aménage son monde se trouve dans des oppositions entre lieux sacrés et lieux profanes. Toutefois nous partageons un autre point de vue quant à la façon dont des divisions spatiales surviennent dans le monde.

Commençons en considérant l'aspect hyper-intellectualiste de la notion durkheimienne de l'espace. Il faut d'emblée noter que Durkheim parle des « représentations » spatiales. Il n'est donc pas question de comment l'espace est vécu par la personne sinon de comment elle se le représente. Durkheim prétend que ces représentations sont « collectives », c'est-à-dire qu'elles sont « le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps », ce qui revient essentiellement à dire que qu'elles sont sociales

(Durkheim 1968a : 26). Mais le problème surgit quand Durkheim présente sa conception de la gestation et le développement d'une représentation sociale. Il insiste sur le fait que pour former celle-ci « une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments [...] Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y est donc comme concentrée » (Durkheim 1968a : 26). Durkheim est clair sur le fait que la formation des représentations spatiales est une activité de l'esprit, un processus intellectuel. Elle est, pour ainsi dire, quelque chose qui se passe dans la tête ; non pas dans le corps, et encore moins dans le monde. Une fois que les représentations collectives ont été formulées, c'est ensuite la tâche de la société de nous distribuer ces notions spatiales, les plaçant dans l'esprit tel des petits bouts d'information (Durkheim 1968b : 414). Alors si je perçois un certain espace comme sacré et un autre comme profane, cela n'a rien à voir avec mon expérience personnelle de ces deux lieux. Au contraire, pour Durkheim, les qualités de ces lieux existent *a priori* dans mon intellect et précèdent ma connaissance d'eux. Face à un lieu je projette sur lui la représentation *sacré*, face à un autre la représentation *profane*.

L'avantage de l'approche durkheimienne est son refus de la notion kantienne de l'espace, c'est-à-dire un espace comme un universel *a priori*. Evidemment nous ne pouvons pas adopter la théorie de Kant, qui convient mal à la diversité d'expériences spatiales que l'anthropologie rencontre dans le monde. Or insister sur l'aspect social de l'espace nous permet d'expliquer la raison pour laquelle une pluralité d'expériences spatiales peuvent exister. Néanmoins Durkheim ne fait que remplacer les *a priori* de Kant, universels à toute l'humanité, par ses propres *a priori*, cette fois relatifs à chaque société. En outre, la conception durkheimienne est problématique dans la mesure où ses représentations collectives ne seraient que, comme la culture, cette chose que l'être humain plaque sur la 'nature'.

Notre expérience sur le terrain nous a amené à une autre idée de l'espace. D'abord, il nous semble plus pertinent de penser la relation de l'humain à son environnement non pas par des représentations sinon par des manières d'habiter le monde. Toute la différence correspond au lieu où nous situons l'activité humaine. Si une représentation est quelque chose qui de l'esprit est projetée sur le monde, une manière d'habiter le monde émerge de l'activité de l'humain vivant dans le monde. Comme le dit Ingold, une manière d'habiter ne recouvre pas le monde mais est « immanent in the contexts of people's pragmatic engagements with its constituents » (Ingold 2000 : 154). Prenons, par exemple, les notions de sacré et de profane. Comme le dit

Durkheim, ces dernières sont des qualités qui ressortent de certains lieux dans le monde. Dans la mesure où elles sont des qualités nous pouvons dire qu'elles sont signifiantes, i.e. qu'elles signifient quelque chose, qu'elles ont un sens. Mais leur sens n'est pas cette chose qui serait projetée sur le monde. Au contraire, les sens du *sacré* et du *profane* émergent de notre mouvement à travers des lieux, de nos interactions avec des acteurs, humains et non-humains, et de notre habitation dans le monde. En tout cas, mes propres expériences de terrain aux monastères de El Rosal et de Fontgombault ont suggéré cette façon de comprendre l'espace. Nous ne voulons pas nier le fait que l'espace sacré est différencié de celui profane. Cependant de notre perspective, il faut prendre en compte la vie de la personne dans l'environnement si nous voulons décrire les manières dont l'espace est divisé et différencié. Il nous semble par contre moins profitable de considérer comment des méta-entités telle la société forment et distribuent des notions collectives parmi ses membres. Dans la section qui suit nous voulons explorer comment des conceptions de l'espace prennent forme et structurent la vie des personnes dans le monastère. Nous allons examiner notamment les voies par lesquelles des lieux sont construits et incorporés dans l'instrumentalisation du son, c'est-à-dire dans cette manière d'habiter au monde qui est orientée par le souci du silence. Comme le prétend James F. Weiner à propos des Foi de la Nouvelle-Guinée, nous suggérons que pour les bénédictins « the emergence of place out of activity [...] does not have the 'production of place' as such as its avowed goal, » mais plutôt que « place is made as a by-product of their focus on certain activities » (Weiner 2001 : 15). Par cela nous voulons dire que le monastère n'est pas la finalité de la vie monastique vers laquelle tend le monachisme mais que le monastère est ce qui émerge quand des personnes adoptent une forme de vie monastique.

2.2 « Lieu désert » dans le monachisme comparatif

Bronisław Malinowski écrivait que « everyone who has experienced religion deeply and sincerely knows that the strongest religious moments come in solitude, in turning away from the world, in concentration and in mental detachment » (Malinowski 1948 : 38). Il est intéressant de remarquer le rôle que la séparation spatiale joue dans une variété de situations religieuses. Nous pensons par exemple au type d'isolation que Victor Turner décrit dans *The Ritual Process* (Turner 1977), où le déplacement vers un lieu dont la spatialité est définie comme *autre* est une étape nécessaire dans le bon déroulement du processus rituel. En tout

cas, il est clair que ce que Malinowski appelle le « turning away from the world » est un élément clé dans la structuration de l'espace monastique.

Dans son introduction à *Moines et moniales de par le monde*, Adeline Herrou s'appuie sur les travaux de George Weckman afin de définir le monachisme comme un « objet sociologique ». Selon elle, il y aurait cinq particularités de la vie monastique qu'il est possible de retrouver dans des cas divers, des renonçants hindous jusqu'aux ermites catholiques : (1) un statut social et un mode de sociabilité particulier ; (2) une discipline de vie en contraste avec d'autres modes d'existence ; (3) un but religieux ; (4) un engagement sur le long terme ; et (5) le fait de 'vivre dans un lieu désert', ou bien une idée de séparation avec le monde (Herrou 2010 : 17). Il nous semble que ce dernier trait est particulièrement important dans la structure du monachisme.

Par exemple, dans ce même ouvrage, Isabelle Rivoal présente ses recherches sur l'ermitage druze d'al-Buyyâda. Il s'agit d'un *khalwa*, un lieu de retraite spirituelle. Des hommes se rendent ici pour des courts séjours pour des moments interne de prière et de solitude. Cet endroit se trouve dans les montagnes, dans une zone qui jusqu'à très récemment n'était desservie que par un chemin de terre. Même avec la route goudronnée qui maintenant y mène, l'ermitage d'al-Buyyâda reste un lieu difficilement accessible ; et il semble que cet isolement soit voulu par les responsables du lieu, afin de mieux souligner son caractère spirituel. En effet, on appelle cet ermitage la « 'maison de solitude' (*bat li-l-wahdâniyya*) » et on dit qu'ici « l'individu se retrouve seul avec Dieu » (Rivoal 2010 : 53). Le *khalwa* est donc un exemple de ce phénomène religieux par lequel des personnes vont dans un endroit désert, un espace en opposition avec l'espace quotidien ; ou pour reprendre les termes de Durkheim, c'est un lieux sacré qui contraste avec des espaces profanes.

On voit encore ce phénomène dans les travaux de Guillaume Rozenberg sur le monachisme bouddhiste en Birmanie, où la séparation spatiale a un rôle tout particulier. Dans *Renoncement et puissance*, Rozenberg présente les moines « partis dans la forêt » qui s'opposent aux « moines du village » (Rozenberg 2005 : 35). Si devenir moine constitue déjà un premier acte de renoncement, partir dans la forêt en fonde un deuxième. La forêt est définie par sa distance avec le 'monde', avec des hommes et leurs affaires. Partir dans la forêt équivaut à entrer dans un lieu d'isolement et de solitude, atmosphère redoutable mais qui convient à certaines pratiques spirituelles (Rozenberg 2005 : 37). En effet, Rozenberg

explique que « la ‘forêt’, dans le contexte bouddhique birman, constitue un lieu dont la signification se déploie à travers une série d’oppositions avec le monde du village », où le village est le sphère des humains et la forêt réfère à « tout l’espace excepté les zones habitées et délimitées » ; la forêt a un sens équivalent au mot ‘nature’, évoquant un espace sauvage et inhabité (Rozenberg 2005 : 41). Mais, peut-être justement à cause de cette opposition avec le village, la forêt est aussi « un lieu menaçant et effrayant » (Rozenberg 2005 : 45). Néanmoins, le statut de la forêt n’est pas totalement fixé ; au contraire elle est susceptible d’être transformée par les actions des moines. C’est parce que le moine dans la forêt développe ses facultés spirituelles, et ce faisant il devient, par le biais de son « excellence spirituelle », « un vecteur de domestication et de civilisation des espaces sauvages » (Rozenberg 2005 : 47). Il y a une relation directe entre d’un côté l’activité du moine, son habitation dans un environnement, et la construction de sa personne et de l’autre la constitution et le développement de ce lieu. En effet, « à mesure que s’affirme son progrès spirituel, le moine prend le contrôle personnel du milieu où il s’est installé, il l’imprègne de sa qualité » (Rozenberg 2005 : 47). Alors « par la mise en œuvre d’un certain nombre de pratiques », plus ascétique dans leur nature que celles qui peuplent la vie du moine du village, le moine de la forêt « délimite » un espace à part, un espace qui est défini par le « renoncement bouddhique », i.e. par une activité spirituelle (Rozenberg 2005 : 82). Ainsi il instaure un lieu qui est « séparé spatialement et symboliquement » (Rozenberg 2005 : 82).

En Occident, nous percevons quelque chose de semblable dans l’*anachoresis* des stoïciens. D’abord ce terme renvoie à « the retreat of an army, the hiding of an escaped slave from his master, or the retreat into the country away from the towns » (Foucault 1988 : 34). L’école stoïque a ensuite fait de l’*anachoresis* « a general attitude and also a precise act every day » (Foucault 1988 : 34). L’image de la retraite hors de la ville vers la campagne est transposée sur l’acte de se retirer en soi-même. Il s’agit dans les deux cas de se sauver dans un lieu calme, propice à la réflexion. De même que la ville s’oppose à la campagne, l’extérieur contraste avec l’intérieur.

On peut voir le prolongement de l’*anachoresis* dans le monachisme chrétien de l’antiquité, où la retraite hors de la ville vers la campagne s’ajoute à la retraite de l’extérieur vers l’intérieur de soi-même. Ou plutôt la retraite à la campagne devient la condition pour la possibilité d’une véritable retraite intérieure. C’est le *fuga mundi*, la fuite du monde, qui serait

selon Stewart Columba le trait définitif du monachisme chrétien (Columba 2011 : 43). D'après Columba, le thème le plus récurrent parmi les premiers penseurs monastiques était l'importance donnée au fait d'être « outside of or somehow apart from city, town, or village » (Columba 2011 : 43). Comme avec l'opposition faite par les moines bouddhistes de la Birmanie entre le village et la forêt, la ville était contrastée avec le désert ou la campagne. Le désert de l'anachorète prenait ainsi tout son sens dans son opposition avec la ville, symbole par excellence du monde, qui est à sa tour symbole de l'opposé de la vie chrétienne. S'établit donc une dépendance de la retraite monastique sur la ville ; une dépendance symbolique car « the monastic rhetoric of withdrawal and operation needed the 'city' as its foil » mais aussi matérielle dans la mesure où les villes fournissaient des recrues pour les monastères et offraient des marchés permettant d'écouler les biens que les moines fabriquaient pour subvenir à leurs besoins (Columba 2011 : 43). Cette opposition anachorétique fut en effet décisive dans l'histoire du monachisme chrétien. A partir de ce moment-là émerge « un lien permanent [...] entre la recherche exclusive de Dieu et la distance prise avec la société des hommes » (Hervieu-Léger 2017 : 385).

2.3 La porterie et d'autres ouvertures

Il est donc clair que l'une des façons dont l'espace monastique émerge dans le monde est par son opposition avec la ville, ou bien avec « la société des hommes » comme le dit Hervieu-Léger. Mais comme nous l'avons dit ci-dessus, ces types d'oppositions n'existent pas en soi, *a priori*. Bien que cette opposition ait une longue vie dans l'histoire du monachisme chrétien, elle n'est pas pour autant juste une représentation durkheimienne que l'on recevrait à son baptême. Au contraire, il nous semble que cette opposition émerge de l'activité vécue par les humains dans un environnement. Plus précisément, il apparaît que le monastère émerge en tant qu'espace à travers des ouvertures et des fermetures stratégiques. En se fermant, le monastère crée des ouvertures de même qu'en s'ouvrant il construit des fermetures. Cela nous semble être le trait fondamental de ce que les moines bénédictins appellent la clôture.

Considérons par exemple la porterie du monastère. Ayant pris le train de Toulouse à Châteauroux, et ensuite le bus de Châteauroux à Le Blanc, j'avais devant moi la dernière étape du trajet. Je sentais que j'entrais dans un espace de plus en plus isolé et de plus en plus difficile d'accès. A partir de Le Blanc il n'y avait plus ni bus ni train, j'ai dû compter sur deux

hôtes qui sont venu me chercher en voiture, un trajet d'à peu près une demi-heure. Je savais que nous approchions du monastère quand j'ai vu émerger à notre gauche une enceinte en pierre, haute d'au moins 2 mètres, qui suivait la route. En longeant ce mur nous sommes arrivé finalement dans un parking devant une grande église abbatiale. Au pied de cet édifice imposant du XII^e siècle se trouvait une maisonnette avec la porte ouverte. Mes deux accompagnateurs m'ont indiqué que c'était la porterie (fig. 6) et il fallait passer par là pour entrer dans le monastère. Nous y sommes entré et j'y trouvais une sorte de librairie qui vendait, en plus de livres, des chapelets, des statues, des icônes, c'est-à-dire toute une panoplie de divers objets d'une nature religieuse. D'un guichet a apparu la tête d'un vieux moine qui m'a accueilli. C'était le portier. Je me présentais et puis il appela le père hôtelier qui allait venir pour m'installer. Le portier appuya sur un bouton qui faisait ouvrir une porte permettant d'entrer à l'intérieur du cloître. Une fois entré j'ai attendu le père hôtelier dans une cour spacieuse, avec d'un côté le sol en gravier et de l'autre de l'herbe et une dizaine d'arbres. Après quelques minutes le père hôtelier est arrivé et m'a fait visiter l'église avant de me montrer ma chambre dans l'hôtellerie.

Pour entrer dans le cloître, il faut donc passer par un espace bien précis, la porterie, qui est concrètement un lieu de contrôle, un espace d'ouverture autant que de fermeture. Bien que l'église soit ouverte au public, et qu'on y entre et sorte à son gré, l'accès au cloître est contrôlé. J'ai dû me présenter au portier et expliquer la raison pour laquelle j'étais là. Comme les moines m'attendaient, il n'y avait pas de problème, et le portier m'a accordé l'entrée. C'était ainsi une ouverture pour moi dans le cloître. Pourtant si j'étais arrivé à l'improviste, cela aurait pu tout aussi bien être un point où ils me refusent d'entrer, c'est-à-dire une fermeture. Ainsi le portier agit comme un gardien entre un intérieur et un extérieur, surveillant le seuil entre deux sphères opposées. Enfin, l'importance donnée à ce rôle peut être vue dans le fait que le portier est l'un des quatre rôles explicitement définis dans la Règle (les trois autres étant l'abbé, le prieur et le père hôtelier), de même que la porterie est, avec l'oratoire, le réfectoire et le dortoir, l'un des rares endroits précisés par saint Benoît (66) .



Fig. 6. À gauche, l'abbatiale ; à droite, l'hôtellerie ; et au centre, la porterie. Vue depuis le parc de stationnement de l'abbaye de Fontgombault.

Cependant, il n'y a pas que le portier qui contrôle l'accès à l'intérieur du cloître. Le responsable du monastère — que ça soit l'abbé ou le prieur — fonctionne comme un gardien qui détermine qui entre ou pas au sein de la communauté. Lors d'un entretien, le prieur de El Rosal m'a dit qu'il était « *una especie de portero* » [une sorte de portier] dont le rôle est de contrôler l'entrée d'information aux moines :

« Hay una portería donde viene la gente que quiere comprar algo, libros o comidas o rosarios, lo que sea. Pero el prior es también un portero que recibe muchas solicitudes a través del Internet. Y él debe decidir, paso eso a la comunidad o no? Eso es importante para que la vida de los monjes quede mas tranquila, y no tan agitada. Por eso el prior tiene tal vez más tensión como también el ecónomo ».

[Il y a une porterie où viennent les gens qui veulent acheter quelque chose, des livres ou de la nourriture ou des chapelets ou quoi que ce soit soit. Mais le prieur est aussi un portier qui reçoit beaucoup de demandes à travers Internet. Et il doit décider, dois-je

passer cela à la communauté ou pas ? Cela est important pour que la vie des moines reste plus tranquille et pas si agitée. C'est pour ça que le prieur a peut-être plus de stress, de même que l'économe.]

Cette explication m'a fait penser tout de suite à ma propre arrivée sur le terrain. J'avais d'abord envoyé un mail à l'hôtellerie du monastère de El Rosal pour demander la permission de faire un long séjour. Sur le site web de la communauté j'avais vu qu'ils acceptaient des gens pour des visites d'un jour et jusqu'à une semaine mais je n'étais pas certain qu'il soit possible de résider là pendant des mois. Après quelques semaines sans réponse j'ai relancé mon message en renvoyant le même mail. Quelques jours plus tard j'ai eu la réponse d'une femme laïque qui travaille dans l'hôtellerie qui me disait qu'elle avait transmis ma demande au père prieur. Celui-ci m'a contacté peu après en m'expliquant qu'il allait en parler avec les autres moines du monastère. Entretemps il m'a demandé si je pouvais lui envoyer plus d'information sur mon projet, ce que j'ai fait dans les jours suivants. Il m'a alors répondu qu'il avait maintenant suffisamment d'information et qu'il en parlerait avec ses confrères. Après un long va-et-vient par mail, le père prieur m'a finalement fait savoir que les moines et lui étaient d'accord pour que je vienne à El Rosal pour un séjour d'un mois.

Nous voyons ainsi que pour gagner l'entrée dans le cloître il faut aussi passer par le prieur-portier. Compte tenu de la nature particulière de ma requête, la femme laïque de l'hôtellerie a relayé ma demande au prieur. Celui-ci a dû ensuite examiner ma sollicitation, essayant de vérifier si elle méritait d'être exposée à la communauté. J'ai dû pour cela me présenter et élaborer à propos de l'enquête que je menais. Le prieur a pris ceci en considération pour approuver initialement ma présence. Une fois qu'il avait vérifié l'intérêt de ma requête, il l'a enfin présenté aux autres moines qui en ont discuté. Donc, ma demande était obligée de passer par trois espaces de confirmation avant d'être acceptée. Le premier espace était l'hôtellerie ; puis celui du prieur ; et finalement l'espace de la communauté. Cette progression est mise en place, d'après le prieur de El Rosal, afin de contribuer à la tranquillité de vie des moines. Rappelons-nous que ceci est aussi la finalité visée par la clôture en général. Il est clair alors que ces points d'ouverture sont constitutifs de la série des fermetures qui font la séparation avec le monde extérieur.

2.4 La clôture immatérielle

Quand le prieur de El Rosal se décrit comme le portier qui contrôle l'accès des sollicitations arrivées par Internet, il est en train de nous faire voir que la clôture n'est pas seulement quelque chose de matériel. Sans doute, les murs qui entourent le monastère constituent en partie la clôture. Donc il s'agit de quelque chose tout à fait physique, bâti des pierres et du mortier. Mais elle est en même temps plus que l'enceinte qui enclot l'espace monastique. La clôture est aussi cette chose qui filtre quelles sont les informations qui entrent dans l'espace monastique et quelles sont les autres qui sont désignées comme sans importance ou dangereuses pour la tranquillité du moine. En outre, nous pouvons également considérer la clôture comme une barrière immatérielle qui détermine quand et entre quels acteurs il peut y avoir des interactions.

Il est possible de remarquer le fonctionnement de la clôture par les autres façons dont l'espace monastique permet ou interdit aux moines l'accès à Internet. A El Rosal, même si le prieur était en quelque sorte un portier filtrant des sollicitations reçus par courriel, les moines ont un accès libre à Internet. Certains moines ont des ordinateurs portables personnels, tandis que d'autres ont au moins un smartphone avec un navigateur web. Même le moine le plus âgé du monastère, un nonagénaire, m'a raconté qu'il lisait des vies des saintes et des histoires miraculeuses en ligne. Il avait en outre une grande admiration pour sainte Hildegarde, bénédictine du XII^e siècle et docteur de l'Eglise, et en particulier pour ses écrits herboristes, qu'il lisait en ligne parfois dans ses moments de repos. Sur des sites web il trouvait des textes parlant de certaines plantes médicinales qu'ensuite il cultivait dans le jardin du monastère. D'autres moines utilisaient Internet pour communiquer avec des membres de leur famille (par WhatsApp, par exemple) ; d'autres l'employaient dans le cadre de leurs études. Quoi que soit l'usage qu'ils en faisaient, ce qu'il faut en tout cas souligner c'est l'accès illimité qu'ils avaient d'Internet.

Nous trouvons un autre usage d'Internet dans l'espace monastique chez les bénédictins de Fontgombault. Ici l'abbé détermine quels moines devraient avoir accès à Internet en raison de leur rôle dans le monastère. En effet seulement quelques personnes ont un accès à Internet, tel l'économe ou le père hôtelier. Pourtant même ces personnes ont un accès qui est étroitement contrôlé. Considérons le père chargé de la librairie du monastère qui peut utiliser Internet, mais qui n'a accès qu'à un seul site web, celui pour commander des livres. Sinon, les moines

à Fontgombault n'ont habituellement aucun usage d'Internet. Comme disait un moine, « un clic et t'es dehors » ; un autre affirmait, dans la même veine, que quand « on clique, on sort de la clôture ». Il y a par contre un père chargé de réaliser des recherches pour les autres moines ; cependant la réglementation de son usage n'est pas clairement définie. D'après ce que l'on m'a raconté, les frères voient cette restriction comme une extension de la clôture et d'ailleurs comme une sorte de protection. Un moine m'a affirmé que la clôture, dans ce sens, fait que les informations sont « filtrées ». Or, pour entrer au sein de la communauté, l'information doit passer notamment par l'abbé, qui ici, comme le prieur de El Rosal, agit comme une sorte de portier. Il y a quelques journaux qui arrivent à Fontgombault (si ce sont les mêmes que ceux mis à la disposition des hôtes, il s'agit de journaux catholiques, centrés sur des actualités ecclésiastiques) ; les moines n'ont ni radio ni télévision. Donc l'entrée principale des actualités a lieu par l'abbé qui consulte le site de l'Agence France-Presse pour ensuite diffuser des nouvelles qu'il considère pertinentes.

Les moines de Fontgombault ne sont pas pour autant des technophobes. Ils possèdent un système d'intranet dans le monastère, c'est-à-dire un réseau informatique qui ne fonctionne qu'à l'intérieur de la communauté. Ce système est employé par exemple dans le fonctionnement du barrage hydraulique qui fournit l'électricité au monastère. De même, les frères de Fontgombault ont mis en place un réseau mobile téléphonique par lequel les moines peuvent s'appeler entre eux par portable. Tout cela pour dire que ce qui est rejeté d'Internet, ou bien des portables typiques, est le fait qu'ils agissent comme des ouvertures dans la clôture, et, des ouvertures qui ne sont pas contrôlées, comme l'est par exemple la porterie. Donc pour bien maintenir l'enfermement dans la clôture, des technologies de communication sont limitées et réglementées.

Néanmoins, il faut aussi souligner que la clôture immatérielle peut poser des barrières même au sein du monastère. Par cela nous voulons dire que ce n'est pas parce que vous êtes arrivés à l'intérieur du cloître que vous pouvez communiquer librement avec les moines. Au contraire, l'espace du monastère, orienté vers son souci du silence, réglemente les types d'interactions qui peuvent se dérouler dans ce lieu. Pour donner un exemple du genre de situation qui m'arrivait quotidiennement à Fontgombault: une fois je longuais le couloir de l'hôtellerie, me dirigeant vers ma chambre, quand j'ai vu en face un moine qui marchait vers moi. Or le couloir de l'hôtellerie, bien que possédant de hauts plafonds, n'est pas très large,

on y passe à peine à deux. J'ai reconnu le frère, c'est quelqu'un que je voyais tous les jours. Lorsque nous nous sommes croisés, je lui ai jeté un coup d'œil mais il a continué de regarder en face de lui, un peu vers le bas. Comme il n'a rien dit, j'ai aussi gardé le silence.

Un cas, encore plus frappant, est celui que m'a raconté un hôte, Pierre, un étudiant en médecine qui venait au monastère pour réviser ses examens. Un jour nous patientions ensemble au pied d'une tour où à 15h passaient des moines pour récupérer des hôtes qui désiraient participer au travail manuel. Portant des bleus et des bottes de travail, nous discussions en attendant que les frères viennent nous chercher. Un jeune moine passait à côté de nous, se dépêchant et allant en direction des champs. Il ne nous a ni regardé ni adressé un mot, mais je n'en pensais rien car j'avais pris l'habitude de croiser les moines qui vont et viennent en silence. Quelques minutes plus tard, quand surgit une pause dans notre conversation, Pierre s'est tourné vers moi pour dire : « Tu sais, je connais ce moine qui vient de passer ». Il m'a ensuite raconté qu'ils étaient venu tous les deux au même moment l'année dernière, lui pour réviser et le jeune moine — encore jeune laïc à l'époque — pour discerner une vocation. Pierre m'expliquait que pendant une semaine ils se sont beaucoup parlé. Quand il est revenu cette année il a vu que l'autre jeune avait fini par entrer dans la communauté et était maintenant novice. Pierre avait ressenti une envie d'aller lui parler mais il savait qu'il ne le pouvait pas. Cependant, peu après son arrivée au monastère, il a reçu une lettre du jeune moine exprimant son bonheur de le revoir et lui expliquant comment il en était venu à entrer dans le monastère. Pierre m'a dit qu'ensuite ils se sont croisé quelques fois mais sans se parler. Il m'a dit qu'il comprenait la raison de son silence et qu'il n'était donc pas fâché ou contrarié, mais qu'en même temps il trouvait ça bizarre.

Durant le temps que j'ai passé là-bas j'ai aussi connu des frustrations de me retrouver face à des barrières invisibles qui entourent les moines de Fontgombault. Mais ce n'était pas pour des raisons d'amitié mais d'ethnographie. Après le terrain que j'ai effectué à El Rosal, où les moines vivaient dans une clôture souple qui présente un grand nombre d'ouvertures et qui permet plus ou moins facilement d'en inaugurer de nouvelles, Fontgombault m'a surpris par la difficulté que j'y rencontrais à entrer en contact avec les moines. En effet, j'ai compris dès ma première journée dans le monastère que le plus grand obstacle pour moi serait de discuter avec les frères. Après que je me sois installé dans ma chambre, je suis allé parler avec le père hôtelier qui m'a convoqué pour que nous discussions de mon projet de recherche. Je tâchais de

lui expliquer ce que je comptais faire pendant mon séjour à Fontgombault : suivre le rythme des moines, assister à leurs moments liturgiques et travailler avec eux lors des moments de travail manuel. Pour cela, le père était d'accord ; je verrais plus tard qu'en fait ce que j'avais demandé n'était rien de plus que ce que font la plupart des hôtes. Finalement, je lui ai dit que j'espérais mener des entretiens avec des frères, ce que j'avais trouvé à El Rosal la meilleure manière de faire parler des personnes d'habitude taciturne et vivant dans un environnement qui décourage la parole. A cette dernière requête, le père hôtelier m'a fait savoir que la communauté m'assignerait un moine avec lequel je pourrais discuter, auquel j'ai répondu que l'idéal serait que je parle avec plusieurs moines afin d'avoir une variété de perspectives et d'expériences. Petite hésitation avant que le père hôtelier me répète qu'ils allaient me désigner *un* moine avec lequel je parlerais. Voyant sans doute que j'étais déçu par cette nouvelle, le moine a ajouté que c'était pour « protéger » les moines.

Quelques jours plus tard un moine d'un certain âge a toqué à ma porte. Ce religieux aimable allait devenir mon interlocuteur principal et sur le terrain mon informateur privilégié, pour utiliser un terme anthropologique peut-être un peu désuet. Nous nous entretenions quelques fois par semaine, pendant environ vingt minutes, d'habitude durant cette accalmie qui suit le dîner et se termine juste avant le début des complies, la dernière prière de la journée. Je lui posais des questions sur la vie monastique en général et en particulier à Fontgombault, occasionnellement sur lui-même ; et il s'efforçait de me répondre, me posant parfois aussi des questions sur moi-même. Bien que ces conversations ont été d'une grande aide pour comprendre ce qui est le monastère de Fontgombault, il me semblait important d'entendre les perspectives de plusieurs moines. Quand j'ai demandé à mon moine-interlocuteur s'il serait possible de parler à d'autres membres de la communauté, il me répétait essentiellement le même raisonnement que celui que m'a présenté le père hôtelier, qu'afin de « protéger » les moines, je ne pourrais pas leur parler. Passés de l'autre côté de la clôture, ils y restaient sans que je puisse y pénétrer.

En dehors de mes entretiens avec mon moine-interlocuteur, j'ai trouvé quelques rares occasions de parler avec les moines. Cependant ceux-ci se montraient être d'une taciturnité légendaire. Un jour, après avoir passé peut-être un peu moins d'une heure et demie à travailler dans le jardin du monastère avec des moines taillant des buissons et enlevant des mauvaises herbes, je suis allé prendre le goûter que les moines laissent en libre-service l'après-midi. Je

me préparais une tartine et un bol de café quand j'ai vu arriver l'un des moines avec lequel j'avais travaillé ce jour-là, le père Marc. C'était un moine que je connaissais bien, pour ainsi dire, dans le sens où je le voyais tous les jours et il était toujours avec les hôtes pour le travail manuel. C'était d'ailleurs une figure qui me fascinait car je ne comprenais pas trop quel statut il avait dans le monastère. Il s'habillait comme les autres bénédictin, avec un habit noir, mais à l'exception qu'il portait aussi un scapulaire gris. En outre, il était spatialement à part des autres moines : pour la prière il se rangeait dans la nef ou le sanctuaire avec les hôtes ; pendant les repas il s'asseyait toujours au réfectoire des hôtes¹⁵, s'il était en usage, ou sinon à la table des hôtes dans le réfectoire principal ; et, bien que je n'en étais pas sûr, il me semblait qu'il logeait dans l'hôtellerie. Or quand je l'ai vu à côté de moi lors du goûter, je me suis empressé de lui poser des questions. Du coup, lorsqu'on mangeait nos tartines, j'ai rompu le silence pour demander au père Marc s'il était bénédictin. Il m'a répondu d'un ton égal, dans une seule phrase, « je suis d'ici mais je vis en solitaire ». Et puis une pause où nous ne nous sommes rien dit. Je lui ai donc demandé ce que ça voulait dire de « vivre en solitaire ». Il a souri avec un rire silencieux un instant avant de me faire savoir, d'une voix très basse, que « c'est une vie en solitude ». Puis il s'est remis à manger sa tartine, ce qu'il finit promptement. Aussitôt terminé, il s'en est allé sans un mot.

Malheureusement, j'ai rapidement découvert qu'il serait impossible d'avoir le même type de proximité et d'intimité avec les frères de Fontgombault que celle que j'avais avec ceux de El Rosal. J'étais en effet face à une clôture immatérielle présentant des traits fort différents que celle que j'avais connue en Colombie. Si mon entrée initiale sur le terrain de El Rosal a pris plus de temps à être négociée de l'extérieur, une fois accepté à l'intérieur de la communauté je trouvais que les moines étaient rapidement disposés à m'aménager des espaces qui n'existaient pas auparavant. Par exemple, après deux jours, les moines de El Rosal m'ont permis d'assister à leur récréation, suivie de complies, les deux n'étant d'habitude ouverts qu'aux personnes venues discerner une vocation. J'ai pu également participer au travail manuel des moines, ce qui, encore, n'était pas une activité à laquelle les hôtes prenaient part habituellement. Et peut-être le plus grand aménagement que m'ont accordé les frères de El Rosal ont été les occasions qu'ils m'ont donné d'effectuer des entretiens. Car si dans les

¹⁵ Il y a deux réfectoires dans l'abbaye de Fontgombault. Dans le réfectoire principal, situé à l'intérieur de la clôture, mangent les moines ; il y a également ici une table aux seize places pour les hôtes. Si jamais il y a plus de seize hôtes, les moines ouvrent le réfectoire des hôtes, qui se trouve au rez-de-chaussée de l'hôtellerie.

autres cas j'étais un hôte traité comme quelqu'un discernant une vocation, les entretiens — moments de parole libre, d'un temps prolongé (parfois plus d'une heure et demi) — ne correspondaient à rien dans la vie des moines. Donc, la clôture à El Rosal s'avérait en fin de compte assez souple, surtout en comparaison avec celle de Fontgombault.

Dans le monastère de la congrégation de Solesmes, contrairement à celui de la congrégation de Sainte-Odile, j'ai pu facilement gagner mon entrée sur le terrain. Pourtant, une fois à l'intérieur j'étais face à une clôture rigide. Les espaces auxquels je pouvais accéder n'étaient que ceux déjà aménagés pour les hôtes. Même le fait d'avoir un moine-interlocuteur avec lequel je pouvais converser n'était pas très distant de la façon habituelle de faire de la communauté de Fontgombault, car il est de coutume que les hôtes se voient assignés, s'ils le veulent, un moine avec lequel ils peuvent échanger. La seule différence dans mon cas était que tandis que les autres cherchaient une orientation spirituelle, j'effectuais une ethnographie. Mais en fin de compte ce dispositif me précédait et n'était pas aménagé uniquement pour moi. Les ouvertures par lesquelles je pouvais passer et que je pouvais occuper n'étaient que celles disponibles à tout hôte qui vient à Fontgombault, de même que les fermetures qui me bloquaient le passage étaient les mêmes qui endiguent le passage de n'importe qui d'extérieur à la communauté.

2.5 La clôture dans la Règle de Saint Benoît : voie, voix, loi et vie

Nous pouvons explorer davantage ce jeu d'ouvertures et de fermetures à travers une lecture de la Règle de saint Benoît. Ce texte, mémorisé par les moines lors du noviciat, possède un caractère hautement spatial dans la mesure où la vie du moine est pensée toujours en connexion avec des lieux précis et l'organisation de l'espace figure parmi les soucis principaux de la Règle (Hervieu-Léger 2017 : 404). En outre, dans le langage de saint Benoît le lieu du monastère en particulier est assimilé à une voie. Ce rapprochement entre l'espace du monastère et l'image de la voie s'accompagne également d'une assimilation entre la voie (*via*), la voix (*vox*) et la loi (*lex*), ou la règle (*regula*). La voie (*via*) est de plus rassemblée avec la vie (*vita*). Nous allons voir que la constellation voie-voix-loi-vie s'articule spatialement dans le lieu du monastère justement par des ouvertures et des fermetures.

Les premières lignes du texte commencent en reliant l'écoute, la règle et la forme de vie. Saint Benoît, s'adressant directement à nous, entame en disant, « Ecoute, mon fils, les

préceptes du maître et tends l'oreille de ton cœur » (RSB Prologue, 1). Il faut écouter sa loi et il s'agit surtout d'une écoute effectuée par l'oreille de *cœur*. S'il nous exhorte à écouter ses prescriptions c'est pour que nous les mettions « en pratique, afin de revenir par le labeur de l'obéissance à celui dont t'avait détourné la lâcheté de la désobéissance » (RSB Prologue, 1-2). C'est-à-dire que sa Règle vise la façon dont les moines vivent. Le « labeur de l'obéissance » est opposé à « la lâcheté de la désobéissance », figurant sur la même plan l'activité vécue de l'humain et des commandements. Plus loin Benoît renforce cette imagerie en citant les Écritures :

« Les yeux ouverts à la lumière divine et les oreilles attentives, écoutons cet avertissement que la voix de Dieu nous crie chaque jour : 'Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, ne durcissez pas votre cœur.' Et encore : 'Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises.' Et que dit-il ? 'Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. Courez, tant que vous avez la lumière de la vie, de peur que les ténèbres de la mort ne vous surprennent' » (RSB Prologue, 9-13).

Évoquant de nouveau les oreilles, l'auteur nous appelle à l'écoute, que ce soit de la voix de Dieu, de l'Esprit ou bien d'un maître qui nous « enseignerait la crainte du Seigneur ». Celle-ci devrait nous faire courir. Elle n'est donc pas une chose isolée mais plutôt un moteur d'action dans la vie de celui qui écoute. Plus précisément, l'action est figurée comme un mouvement vers quelque chose. L'écoute est donc envoi vers une destination.

Il faut écouter « la voix du Seigneur », nous dit Benoît, car elle « nous invite » (RSB Prologue, 19). L'invitation c'est de prendre « la route de la vie » (RSB Prologue, 20). Mais afin de suivre ces « chemins » qui nous permettent « de voir dans son royaume celui qui nous a appelés » il ne nous faut pas seulement le « ceinturon de la foi » sinon aussi « la pratique des bonnes actions, sous la conduite de l'Évangile » (RSB Prologue, 21). Encore, la Règle nous présente avec un lien très étroit entre l'écoute d'une voix, le suivi d'une voie et celui d'une loi, ce qui se rapproche d'une forme de vie. Nous retrouvons une formule semblable sur la ligne suivante quand l'auteur explique que « si nous voulons habiter dans l'intérieur de ce royaume, il faut y courir à force de bonnes actions, sinon nous n'y parviendrons jamais » (RSB Prologue, 22) ; et encore plus loin « frères, écoutons la réponse du Seigneur qui nous montre la route de cette demeure » (RSB Prologue, 24).

À la voix de Dieu il faut répondre « chaque jour...par des actes » (RSB Prologue, 35). Il y a donc une sorte de dialogue qui s'instaure entre l'écoute de Dieu et les actes qui constituent, par leur répétition quotidienne, une forme de vie. Il faut écouter afin d'entendre « les préceptes à observer » si l'on veut habiter dans la « demeure » du Seigneur (RSB Prologue, 39). Seulement si l'on a entendu ces préceptes peut-on « remplir cette obligation » qu'est la vie monastique (RSB Prologue, 39). Ce « chemin du salut » comme l'appelle Benoît, peut laisser les moines « épouvantés » car « l'entrée est forcément étroite » ; mais il nous assure que « avec le progrès de la conduite et de la foi », c'est-à-dire par la continuation dans une certaine forme de vie et d'habitation, « le cœur se dilate et c'est dans une ineffable douceur d'amour que l'on court sur le chemin des commandements de Dieu » (RSB Prologue, 48-49).

2.5.1 La Règle de saint Benoît : les types des moines

Nous laissons les maintes répétitions de ce rapprochement entre la voie, la voix, la loi, et la vie pour aborder un moment un autre aspect lié à l'établissement du monastère comme lieu. Après son prologue, saint Benoît dédie le premier chapitre à fournir une définition du bon moine. Selon l'auteur, il y a quatre types de moine, dont seulement deux sont louables, bien qu'un seul soit pris en compte par ses préceptes. François Lautier remarque qu'en ce qui concerne la catégorisation des moines « leur spatialisation est un des éléments majeurs de leur différenciation » (Lautier 2004 : 37). Pour cette raison nous pouvons dire que le monastère, bien plus qu'un « objet organisationnel », constitue un « dispositif matériel » qui ordonne le monde spatialement (Lautier 2004 : 37).

Pour saint Benoît, les moines peuvent être définis selon qu'ils vivent seul ou en communauté, dans un monastère ou en-dehors, et selon une règle et un abbé ou pas. Benoît veut nous montrer le moine cénobitique [du grec, *koinos*, commun, et *bios*, vie ; donc vie-en-commun], c'est-à-dire celui qui habite parmi une communauté dans un monastère en *militant* sous une règle et un abbé. Ses préceptes sont destinés à structurer ce type de collectif, bien qu'il ne soit pas la forme de vie monastique idéale. La plus parfaite serait celle de l'anachorète, que l'auteur figure comme une progression au-delà du cénobitisme. C'est-à-dire que l'anachorète est censé être le moine qui, ayant vécu longtemps dans une communauté cénobitique, est parti vivre seul, bien qu'il reste guidé par la vie qu'il a menée jusque là parmi ses confrères. Il est intéressant de remarquer, par contre, qu'historiquement la vie anachorète précédait le cénobitisme.

Dans ce premier chapitre dédié à la définition des types de moines, saint Benoît ne s'attarde sur les cénobites qu'une seule ligne. C'est peut-être car toute sa Règle sert à définir cette forme de vie, mais il nous semble que c'est aussi parce que l'auteur la définit plutôt dans sa description des autres modes de vie monastique. Par exemple, quand il parle des anachorètes, « dont la vie n'en est plus à la ferveur des débutants », qui ont quitté le monastère après qu'« ils ont appris, avec le soutien d'un grand nombre, à lutter contre le diable, » nous sommes censés comprendre que justement tout novice qui débute dans la vie monastique devrait vivre d'abord en tant que cénobitique (RSB 1, 3-4). De même, les moines avec lesquelles Benoît est le plus sévère sont ceux dont les vies contrastent le plus avec le cénobitisme, à savoir les sarabaïtes qui n'ont ni règle ni abbé et les gyrovagues qui ne demeurent pas dans un monastère.

L'auteur de la Règle déclare que la forme de vie des sarabaïtes est « détestable » (RSB 1, 6). Comme ils n'ont pas de règle, Benoît explique qu'« ils restent fidèles au monde par leurs œuvres », le monde signifiant ici la société des hommes, les villes, *et cetera* (RSB 1, 7) ; voilà la raison pour laquelle il dit plus loin qu'« ils n'ont pour loi que la satisfaction de leurs désirs ; tout ce qu'ils ont imaginé et choisi, ils le déclarent saint, et ce qu'ils n'acceptent pas, ils le tiennent pour illicite » (RSB 1, 8-9). Autrement dit, leur mode de vie ne suit pas une loi fixe, ils ne sont pas sur la voie du salut. Quant à leur organisation spatiale, « ils s'enferment non dans les bergeries du Seigneur, mais dans leur propre bercail », par lequel nous devrions entendre qu'au lieu de vivre dans des monastères (lieux sacrés à part du monde) ils résident dans des endroits profanes, dans des villes ou des villages (RSB 1, 8).

De leur côté, les gyrovagues [du latin, *gyro*, cercle, anneau, orbite et *vagus*, errant, itinérant, mais aussi inconstant, capricieux], comme les sarabaïtes, n'ont ni règle ni responsable (i.e. un abbé). Mais à la différence de ceux qui au moins résident dans un lieu fixe, les gyrovagues « passent leur vie à circuler de province en province, se faisant héberger trois ou quatre jours dans les cellules des uns et des autres », d'où vient leur appellation (RSB 1, 10). Benoît associe leur instabilité spatiale à une décadence des mœurs et prétend que parce qu'ils sont « toujours errants et jamais stables » ils sont par conséquent « asservis à leurs propres volontés et aux plaisirs de la bouche », les rendant aux yeux de l'auteur évidemment « pires à tous égards que les sarabaïtes » (RSB 1, 11). Or d'après saint Benoît, les gyrovagues errent car ils ne sont pas stables. Ils sont sans voie car ils n'ont ni un lieu habitation fixe ni

une loi qui les encadre. Impossible pour eux donc d'écouter la voix du divin, et par conséquent leur forme de vie est désordonnée selon la perspective bénédictine.

Il est en effet clair de voir à quel point la stabilité de demeure, d'habitation, est importante pour Benoît. Nous voyons dans le prologue qu'une fois que le moine a adopté la forme de vie bénédictine, il devrait rester au monastère et suivre les « enseignements » de Dieu « jusqu'à la mort » (RSB P:49). La stabilité spatiale est donc équivalente à la stabilité envers une règle qui est à son tour assimilée à la stabilité des mœurs. Changer de lieu est donc changer de voie, ce qui équivaut à changer de vie.

2.5.2 La Règle de saint Benoît : le monastère comme atelier

Le chapitre quatre de la Règle, « Les instruments à mettre en œuvre pour le bien », traite du monastère comme un atelier spirituel. Comme l'observe François Lautier, « on peut le considérer [le monastère] comme un atelier, comme le dispositif propre à favoriser un travail [...] qui est collectif, travail d'un collectif et même d'un collectif qui a besoin, pour son œuvre, de la stabilité » (Lautier 2004 : 37). Les instruments du *artis spiritualis* que nomme Benoît ne sont pas des outils, des objets qui se manipulent avec les mains, sinon des actions, et en outre, des dispositions. Par exemple, le premier instrument désigné par l'auteur est d'« aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces ; ensuite le prochain comme soi-même » (RSB 4, 1-2). Il poursuit en énumérant ce qu'il faut faire ou ne pas faire :

« Puis ne pas commettre de meurtre,
ni d'adultère,
ni de vol.
Pas de convoitise,
ni de faux témoignage.
Honorar tous les hommes,
et ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse.
Renoncer à soi-même pour suivre le Christ.
Châtier le corps ;
ne pas s'attacher aux plaisirs ;
aimer le jeûne.
Soulager les pauvres,
vêtir celui qui est nu,

visiter le malade,
 ensevelir le mort.
 Secourir celui qui est dans l'épreuve,
 consoler l'affligé.
 Se faire étranger aux agissements du monde.
 Ne rien préférer à l'amour du Christ » (RSB 4, 3-21).

Certains des instruments sont des actions concrètes qu'il faut accomplir ou ne pas accomplir, tel ceux de 'ne pas commettre de meurtre' ou de 'visiter le malade'. D'autres par contre sont plutôt des façons de se disposer dans le monde. Pensons par exemple à l'instrument de 'renoncer à soi-même pour suivre le Christ', ou bien celui de 'ne pas s'attacher aux plaisirs'. Ceux-ci décrivent moins des actes à réaliser ou éviter que des dispositions qu'il faut incorporer dans sa personne. Il est clair que quand Benoît parle de 'ne pas s'attacher aux plaisirs' il fait référence à la manière d'entrer en relation avec l'environnement, les personnes qui s'y trouvent et avec soi-même, et non pas à un geste distinct que l'on réalise à tel ou tel moment de la journée. Nous pensons par exemple aux interprétations de Pierre Hadot de la philosophie antique, dans la mesure qu'« elle est une manière de vivre, ce qui ne veut pas dire seulement qu'elle est une certaine conduite morale [...] mais qu'elle est une manière d'exister dans le monde, qui doit être pratiquée à chaque instant, qui doit transformer toute la vie » (Hadot 2002: 290). Nous pouvons en dire autant sur les instruments du monastère. Ils définissent une forme de vie, qui doit informer la façon d'être-au-monde du moine, c'est-à-dire, concrètement, sur quel mode le moine est dans son environnement et de quelle manière il établit et entretient des relations avec des entités qu'il y rencontre, qu'elles soient humaines ou non-humaines. Et une forme de vie, pour saint Benoît, est une voie. Car la vie du moine au monastère est « le chemin du salut » (RSB Prologue, 48) et « le chemin des commandements de Dieu » (RSB Prologue, 49). Il s'agit d'une imagerie qui se répète souvent dans les Écritures, par exemple dans le Livre de Sagesse de l'Ancien Testament où l'auteur écrit que « son genre de vie ne ressemble pas aux autres, et ses sentiers sont tout différents » (Sg 2,15). Il y a ici un ensemble des façons de parler du monde où la forme de vie est assimilée à une voie.

Quand saint Benoît parle des instruments, il évoque une forme de vie. Et cette forme de vie, il la relie directement à un lieu concret, ce qu'il appelle un atelier (latin *officina*). Cet

atelier est « l'enceinte du monastère avec la stabilité dans la communauté¹⁶ » (RSB 4, 78). Ces deux éléments — l'enceinte, i.e. la clôture, et la stabilité — sont inséparable, selon Benoît, et forment un tout qui constitue le monastère comme un espace. Tout comme l'atelier, avec un agencement des outils et des espaces mis à disposition pour l'ouvrage, est « le dispositif propre à favoriser un travail », selon l'expression de Lautier, le monastère émerge d'un rassemblement des instruments et d'une disposition spatiale favorable aux activités du métier du moine.

Nous pouvons remarquer que deux éléments qui permettent l'activité du moine — la clôture et la stabilité — fonctionnent essentiellement comme deux fermetures érigées dans le monde. C'est-à-dire qu'elles sont deux manières de vivre qui entourent et enferment l'existence du moine. Elles ont un sens qui est hautement spatial. La clôture fait référence à l'enceinte qui enveloppe le monastère, ainsi qu'aux restrictions concernant l'occupation de l'espace, i.e. qu'un espace soit réservé seulement aux moines, ou seulement aux moines et aux hôtes. La stabilité signifie le fait d'habiter le même lieu pendant toute sa vie. Donc généralement le moine ne change pas de monastère une fois qu'il a prononcé ses vœux, de même qu'il ne sort guère de ce lieu. Cependant, bien que la clôture et la stabilité soient des notions spatiales, elles possèdent également une signification existentielle. Ces deux termes indiquent une fixité dans la forme de vie. La clôture et la stabilité n'impliquent pas seulement que l'on adopte un mode d'existence mais aussi que l'on garde cette manière d'être-au-monde « jusqu'à la mort » (RSB Prologue, 49).

¹⁶ « *Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione* » (4, 78).

C'est-à-dire, « Or, l'atelier où nous devons travailler diligemment à l'aide de ces instruments c'est le cloître du monastère, avec la stabilité dans la communauté ».

Claustra, *claustrum*, en latin, est une moyen d'enfermement.



Fig. 7. *Dans le bois du jardin de Fontgombault, une clairière donne à voir le ciel.*

Paradoxalement, ces fermetures — la clôture et la stabilité — sont justement ce qui permet une ouverture toute particulière qui constitue le monastère comme clairière de possibilité. C'est-à-dire que pour saint Benoît, c'est seulement en s'enfermant qu'il est possible d'ouvrir la possibilité d'une certaine forme de vie, à savoir le monachisme. Car le monastère, s'il est atelier, il l'est dans le sens qu'en tant qu'espace il permet un type d'activité toute particulière. Ici tous les instruments du moine sont à-portée-de-la-main, *zuhanden* dans le sens heideggerien, ce qui implique qu'ils sont prêts et disposés à être mobilisés comme outils dans un ouvrage quelconque (Heidegger, 1985, §15). Et de même que le marteau n'a pas de sens en soi sinon seulement en fonction de l'ouvrage pour lequel il sert, les instruments que nomme Benoît ne méritent d'être énumérés que dans le mesure où le moine, les ayant « mis en œuvre

sans relâche, jour et nuit », finalement « au jour du jugement » reçoit « du Seigneur le salaire que lui-même a promis » (RSB 4, 76). Or le monastère en tant qu'ouverture — espace de possibilité — existe pour faire subsister les conditions de possibilité du rassemblement des instruments qui servent au salut du moine. Mais le monastère ne peut exister de cette manière qu'à condition des fermetures – la clôture et la stabilité — qui les font émerger dans le monde.

Mon moine-interlocuteur m'a dit un jour que « la monotonie nous permet d'aller vers Dieu ». C'est-à-dire que les limites imposées créent des possibilités. C'est seulement, m'a-t-il assuré, en répétant la même routine jour après jour, année après année, que le moine peut « entrer dans le mystère ». Il faut alors arpenter ces chemins encore et encore, pour arriver à destination. La stabilité – fermeture – devient ainsi un point d'accès par lequel il est possible d'« entrer dans le mystère ». La stabilité est donc aussi, dans ce sens, ouverture.

2.5.3 Loi et voie dans les psaumes

Cette stabilité dans la vie du moine est peut-être le plus évident dans la liturgie des Heures, que saint Benoît appelle dans sa règle le *officium divinum*, le *opus divinum*, ou bien l'*opus Dei*¹⁷. Elle consiste en plusieurs moments de prière espacés à travers la journée : sept dans la congrégation de Solesmes, et cinq chez les bénédictins de Saint-Odile. Composée de chants, de lectures des Écritures, et de diverses oraisons, la liturgie des Heures a pour focale les cent-cinquante psaumes que les moines chantent en entier chaque semaine. Comme dans la Règle de saint Benoît, l'imagerie des psaumes effectue un rapprochement entre la voie, la voix (de Dieu), la loi et la (forme de) vie.

Mais avant d'étudier de près les textes des psaumes, considérons d'abord le déroulement concret de la liturgie des Heures. Il faut d'emblée souligner les différences que nous avons rencontrées dans l'office divin entre les monastères de Fontgombault et de El Rosal, à un niveau pratique, c'est-à-dire avec un regard vers les actions et objets employés. Nous cernons ici en particulier la relation à l'écriture, à travers sa manifestation dans les livres et l'acte de réciter les prières qui s'y trouvent.

Si les moines de El Rosal et de Fontgombault mettent tous deux des livres à la disposition des hôtes pour la liturgie des Heures, l'usage que l'on en fait est différent dans les deux cas. À

¹⁷ *Officium*, en latin, devoirs d'une fonction, obligation morale, responsabilité ; *opus* : œuvre, travail, ouvrage.

la prieuré de El Rosal, la langue liturgique est l'espagnol. Or celle-ci est la langue dans laquelle sont imprimés les livres pour l'office divin, le bréviaire. Les hôtes sont censés utiliser ces livres, mis à leur disposition à l'entrée de l'église, afin de suivre la récitation de la prière en chantant avec les moines. Donc les hôtes participent avec les moines à la récitation de la prière, bien que les premiers soient appelés à s'adapter à la manière des derniers, comme nous avons vu ci-dessus. Au contraire, à Fontgombault la langue liturgique est le latin. Les livrets disponible pour les hôtes contiennent ainsi le texte en latin avec une traduction en français. Une brochure qui se trouve dans la chambre de l'hôtellerie précise que « les hôtes sont invités à assister à l'OFFICE DIVIN, ce qui honore les moines : [...] de manière générale, les hôtes voudront bien ne pas chanter à voix haute durant les offices à l'église ou au réfectoire ».

Hervieu-Léger appelle la liturgie « une scène sociothéologique » où des « dispositions, ressources, mémoire, expériences pratiques » sont mobilisées et mises à travailler (Hervieu-Léger 2017 : 297). Elle identifie dans l'Église deux pôles, qui correspondent, d'une certaine manière, aux clivages dont nous avons parlé brièvement dans l'introduction. Les pôles sont organisés selon trois axes : le dramaturge, le scénographe et la performance. D'un côté il y a une scène sociothéologique construit sur « le triomphe de l'Institution » (dramaturge), « l'Ordre du Ciel » (scénographe) et « édifier les fidèles » (performance) ; de l'autre côté, nous en trouvons une qui se présente par « le rassemblement du Peuple » (dramaturge), « la marche vers l'Un » (scénographe) et « édifier la communauté » (performance) (Hervieu-Léger 2017 : 297). Hervieu-Léger identifie le premier type de « scène » avec les monastères traditionalistes, et le second avec ceux dits progressistes, bien que ces éléments ne soient pas fixés et qu'un monastère puisse mélanger des aspects des deux pôles. Il nous semble que cette typologie peut nous aider à comprendre les différences dans la relation au texte que nous repérons entre Fontgombault et El Rosal, notamment en ce qui concerne le dramaturge et la performance.

En ce qui concerne le dramaturge, « le triomphe de l'Institution » apparaît semblable à la pratique fontgombaultienne tandis que « le rassemblement du Peuple » est plus proche de l'office divin tel qu'il se trouve à El Rosal. Dans le premier, les moines (l'Institution) exaltent

Dieu par un beau chant grégorien bien soigné¹⁸ devant les fidèles, tandis que dans le second, les fidèles et les religieux entonnent la prière ensemble. « Édifier les fidèles » semble bien correspondre à la liturgie de Fontgombault, où l'office, en relation aux laïcs, a une relation verticale, exemplaire (*édifiante*). En même temps, le caractère horizontal de la prière à El Rosal, dans le rapport entre moine et fidèle, la positionne vers le côté « édifier la communauté », avec le verbe ici compris plutôt dans un sens de construire ou bâtir.

Vraisemblablement ces aspects se traduisent dans la relation concrète au texte. Par exemple, à Fontgombault j'ai pu observer deux types de comportement. Soit le fidèle ne suit guère le texte écrit, or dans ce cas-là nous le voyons en train de regarder les moines ou le plafond, mais *très peu* le livre ; soit le fidèle lit attentivement le texte, ne le récitant pas, sinon suivant le chant des moines. Certes, un fidèle peut basculer entre ces deux modes, mais dans les deux cas la relation au texte est plus passive. Par contre, à El Rosal, d'après ce que j'ai pu discerner, la plupart des hôtes participent à la liturgie des Heures en chantant à haute voix avec les moines. Ici la relation au texte est alors active puisque le fidèle collabore dans la traduction de la prière de l'écrit vers l'oral. En tout cas, nous pouvons remarquer que le texte est ce qui structure le moment liturgique en soi, même si la relation que le fidèle peut avoir au texte fluctue et s'articule différemment d'un monastère à un autre.

Tournons maintenant notre attention vers ces textes eux-mêmes que les moines chantent tout les jours. Au premier hymne, le psalmiste présente l'image de la voie, juxtaposant deux types de voies : celle du juste et celle de l'impie, dont seulement un s'aligne sur la loi de la divinité :

« Heureux l'homme qui ne suit pas le conseil des impies,
Ni dans la voie des pécheurs ne s'arrête,
Ni au siège des railleurs ne s'assied,
Mais se plaît dans la loi de Yahvé,
Mais murmure sa loi jour et nuit !
[...]

¹⁸ Mon moine-interlocuteur privilégié m'a informé que les moines font un apprentissage intensif du chant lorsqu'ils sont novices. Après le noviciat il s'entraînent avec trente minutes de cours de chant par semaine. La *schola*, un groupe de six ou sept moine qui sont comme « les moteurs » du chant, font des cours supplémentaires chaque semaine, parfois travaillant avec un professeur d'opéra. Comme me l'a expliqué mon moine-interlocuteur, les frères se sont dédiés au « perfectionnement de la technique », le chant grégorien, ce qu'ils considèrent comme leur « apostolat » principal.

Car Yahvé connaît la voie des justes,

Mais la voie des impies se perd. » (Ps 1, 1-2 ; 6)

L'auteur présente une opposition entre « la voie des impies » qui « se perd » et « la voie des justes » en même temps qu'il contraste « le conseil des impies » avec « la loi de Yahvé ». Selon l'auteur, ce sont seulement les derniers qui mènent au bonheur. Mais l'humain ne connaît pas les voies de la divinité, *a priori*, et il a donc besoin de contact avec elle pour les apprendre :

« Fais que j'entende au matin ton amour,

Car je compte sur toi ;

Fais que je sache la route à suivre,

Car vers toi j'élève mon âme.

[...]

Enseigne-moi à faire tes volontés,

Car c'est toi mon Dieu ;

Que ton souffle bon me conduise

Par une terre unie » (Ps 143, 8 ; 10).

Dans les psaumes, l'être humain implore la divinité afin qu'elle établisse une relation avec lui. Il veut qu'elle lui fasse entendre son amour, savoir « la route à suivre » ; il désire qu'elle lui apprenne « à faire [ses] volontés ». Or Dieu est posé comme la figure qui guide et qui instruit ; la dernière image, « Que ton souffle bon me conduise / Par une terre unie », récapitule ce rapprochement fait entre la présence aimante de Dieu qui montre la voie et la figure divine qui enseigne les lois¹⁹. Nous retrouvons une imagerie similaire dans le psaume vingt-cinq, où la divinité est montrée comme le révélateur des voies, de la vérité, et de la rectitude :

« Fais-moi connaître, Yahvé, tes voies,

Enseigne-moi tes sentiers.

Dirige-moi dans ta vérité, enseigne-moi,

C'est toi le Dieu de mon salut,

En toi tout le jour j'espère.

¹⁹ Ce sens est peut-être plus clair dans la traduction de la Nouvelle Edition de Genève (1979) : « Que ton bon Esprit me conduise sur la voie droite ! ».

[...]

Droiture et bonté que Yahvé,
 Lui qui remet dans la voie les pécheurs,
 Qui dirige les humbles dans la justice,
 Qui enseigne aux malheureux sa voie.
 Tous les sentiers de Yahvé sont amour et vérité
 Pour qui garde son alliance et ses préceptes.

[...]

Est-il un homme qui craigne Yahvé,
 Il le remet dans la voie qu'il faut prendre ;
 Son âme habitera le bonheur,
 Sa lignée possédera la terre. » (Ps 25, 4-5 ; 8-10 ; 12-13)

La divinité, dans la vision du psalmiste, est un Dieu du « salut » qui fait « connaître » ses « voies » et enseigne ses « sentiers ». Enseigner ses « sentiers » équivaut à enseigner sa « vérité ». Ceux-ci sont de plus associés au fait de garder l'« alliance » et les « préceptes » de Dieu. La personne qui suit « la voie qu'il faut prendre... habitera le bonheur ». Ici la psalmiste évoque les traits qui caractérisent la vie de la personne qui écoute la Dieu et dont les chemins sont ceux de la divinité. C'est en effet une image qui se répète à maintes reprises, comme dans le psaume cent-dix-neuf, où le psalmiste chante : « Enseigne-moi, Yahvé, la voie de tes volontés / Je la veux garder en récompense. / Fais-moi comprendre et que je garde ta loi, / Que je l'observe de tout cœur. / Guide-moi au chemin de tes commandements, / Car j'ai là mon plaisir » (Ps 119, 33-35). Ici l'assimilation entre la loi de Dieu, ses voies, sa voix et le bonheur qui viendra dans la vie du fidèle est succincte et claire. Cependant, si ici l'écoute des enseignements de Dieu amène aux chemins du bonheur, ailleurs l'auteur présente une image du mal qui vient lorsque l'on ignore la voix de Dieu :

« Mon peuple n'a pas écouté ma voix,
 Israël ne s'est pas rendu à moi ;
 Je les laissai à leur cœur endurci,
 Ils marchaient ne suivant que leur conseil.
 Ah ! Si mon peuple m'écoutait,
 Si dans mes voies marchait Israël,

En un instant j'abattrais ses ennemis

Et contre ses oppresseurs tournerais ma main » (Ps 81, 12-15).

Ici c'est la divinité qui parle ; elle blâme Israël qui « n'a pas écouté [sa] voix ». Le résultat de ce manque d'attention à la voix divine est que Dieu les abandonne. Il s'ensuit que les israélites « marchaient ne suivant que leur conseil ». Par contre, dans ce psaume Dieu se plaint que si son peuple l'avait écouté, ou autrement dit s'il marchait dans ses voies, il serait venu à son aide. L'accompagnant divin s'accorde donc à l'écoute de la voix de Dieu, qui est équivalent à marcher dans ses voies.

Enfin, il n'est pas la peine d'énumérer tous les psaumes où se présentent des images qui effectuent un rapprochement entre la voie, la voix, la loi et la vie. Car finalement il y en trop et le tableau se répète avec toujours plus ou moins le même arrangement. Dans l'imagination du psalmiste, suivre les chemins de Dieu équivaut à obéir à sa volonté et ses lois, ce qui n'est pas différent d'écouter sa voix, sa parole et ses divers enseignements. Au cœur de l'enchevêtrement des lignes de voies, lignes de voix, et lignes de lois, se trouve la vie de la personne humaine qui est entourée, informée et encadrée par ce réseau divin. Nous avons insisté sur une présentation prolongée de cette imagerie car celle-ci nous paraît être un motif maître dans le monde du monastère bénédictin. Elle est sans doute incorporée dans l'imagination du moine qui récite ces psaumes cinq ou sept fois par jour, tous les jours, pour toute une vie. En outre, il s'agit d'une imagerie qu'inspire le symbolisme de la Règle de saint Benoît dont la vie fut à son tour infusée de, et structurée par, la récitation quotidienne des psaumes. Comme nous l'avons vu ci-dessus, Benoît assimile sa Règle, et la vie qu'elle enferme, à une voie ou un chemin. Dans cette perspective bénédictine, la voie comme une loi, de même que la clôture du monastère, pose des limites, elle enferme ; mais dans cet enfermement se crée une ouverture, qui est possibilité, les conditions qui permettent une certaine forme de vie : le monachisme. Il n'est donc guère surprenant que nous retrouvions le motif de la voie, et ses rapprochements avec la voix, la loi et la vie, à de nombreuses reprises dans l'espace du monastère bénédictin. Mais afin de pouvoir bien les repérer il faut prendre en compte qu'une voie-loi est cette chose qui se ferme en ouvrant et s'ouvre en fermant.

2.5.4 Théories anthropologiques sur la répétition d'un motif

Cette répétition d'un motif, Pierre Lemonnier la nomme une périssologie, c'est-à-dire le processus par lequel « things...in various domains or registers reinforce a message » (Lemonnier 2014 : 538). C'est-à-dire que les éléments d'un collectif se rapportent « les uns aux autres en une redondance » dans un « procès circulaire de référence mutuelle » (Lemonnier 2005 : 128). C'est-à-dire qu'un élément constitutif d'un collectif ne subsiste pas en soi, sinon seulement dans un réseau des choses semblables à lui. Un bon exemple serait le motif de l'ouroboros que Jadran Mimica expose comme structurant divers aspects de la vie des Iqwaye de la Nouvelle-Guinée, y compris des mythes, la parenté, l'organisation spatiale des villages et la notion de la personne et du corps (Mimica 1991). Nous pouvons aussi considérer les travaux de Lemonnier sur la logique d'enfermement chez les Anga, également de la Nouvelle-Guinée, qui s'articule aux niveaux « techniques » et « sociaux », notamment dans la construction des maisons d'initiations, des clôtures de jardins et des pièges à anguilles (Lemonnier 1994 : 253-272). Ces exemples soulignent ce phénomène de la vie collective des humains décrit par Lemonnier et Bruno Latour dans lequel des formes de la pensée et des formes de la matière se répètent, s'influençant les unes les autres :

« Les mêmes mots qui sonnent comme des métaphores d'un côté deviennent littéraux de l'autre, ou inversement, non plus par une coupable confusion des genres mais parce qu'ils passent en effet, par transfert, transport et traduction, du domaine de l'action sur la matière au domaine de l'action sur le corps social ou sur le corps propre » (Latour et Lemonnier 1994: 20).

Or, pour ainsi dire, c'est comme si certaines formes de penser le monde et d'agir sur lui sont favorisées par des acteurs d'un collectif, non pas par la détermination d'un domaine par l'autre, sinon à travers le « transfert, transport et traduction » des structures parmi divers champs de l'expérience humaine du monde. Ceci a déjà été envisagé par André-Georges Haudricourt qui supposait « l'hypothèse d'une prédominance, au sein de chaque société, d'un certain type d'actions, qui s'exerceraient dans les domaines les plus divers, relevant aussi bien du traitement de la nature que du traitement d'autrui » (Ferret 2012 : 115). D'après la théorie d'Haudricourt, la répétition de certains types d'action dans les relations de l'humain à son environnement et à autrui s'expliquerait par la *mentalité* de la société en question. C'est-à-dire que « ces deux traitements se correspondent parce que l'exécution des actes techniques et des

actes sociaux mettrait en jeu et entretiendrait une même ‘mentalité’ » (Ferret 2012 : 122). Cependant il n’est pas pour autant nécessaire d’avoir recours à une notion de mentalité, qui peut paraître floue et excessivement intellectualiste. C’est pour cette raison que Carole Ferret propose de « s’attacher à considérer le détail des actions » lorsque il est question de ce phénomène que Lemonnier nomme la périssologie (Ferret 2012 : 123). Donc, au lieu de postuler une mentalité qui structurerait les interactions de l’humain avec le monde, l’approche de Ferret commence par une analyse des actions concrètes dans l’environnement, quelle que soit la nature du domaine (matériel, immatériel ; social, naturel ; soi, autre), afin de repérer quelles formes se répètent.

Il nous semble que Jean-Pierre Warnier évoque essentiellement le même phénomène dans son ouvrage *The Pot-King: The Body and Technologies of Power*. Dans cette étude, l’auteur présente la façon dont « a contemporary African kingdom operates on the basis of a number of embodied technologies of power » (Warnier 2007 : 25). Il a ainsi identifié une série de techniques qui s’articulent sur un réseau d’images, de symboles et de formes entrelacés qui traitent de « the treatment of skin, containers, openings, surfaces, actions of receiving, storing, closing down, opening up, pouring out, expelling » (Warnier 2007 : 26). Le maître-image, pour ainsi dire, se manifeste dans le roi qui est figuré comme un pot contenant des substances vitales de pouvoir qui peuvent être distribuées à ses sujets. Le roi comme le maître-image est le symbole par excellence de la forme du récipient ; mais en même temps il n’est qu’une incarnation parmi beaucoup d’autres, chacun recevant sa signification et son efficacité de la toile des images dont ils font partie. Pour Warnier, cet engrenage des formes semblables ne serait pas le résultat d’une *mentalité*, sinon d’une « sensori-motor culture propped against material culture » (Warnier 2007 : 1). Ou autrement dit, il émerge de l’agrégat des actions provenant des acteurs ainsi que de l’ensemble des choses se trouvant dans l’environnement. L’approche est semblable à celle de Ferret qui insiste sur le fait qu’il faut se focaliser sur des actions concrètes, tout en incarnant une même préoccupation pour les objets que celle que nous trouvons dans les travaux de Lemonnier.

2.5.5 La voie comme possibilité

Comme nous l’avons suggéré ci-dessus, il est possible de repérer ce phénomène que Lemonnier nomme périssologie dans les monastères bénédictins de El Rosal et de Fontgombault. La forme principale que nous avons identifiée est la voie, qui se rapproche des

images de la voix, de la loi, de la vie, ainsi que des actions de marcher, courir, ou cheminer ; d'ouvrir et fermer ; d'écouter, appeler et répondre ; d'enseigner, de suivre et d'obéir. Nous voulons donner dans la section qui suit quelques exemples de situations où ce motif de la voie se déployait dans le monastère. Il n'est pas question ici de dévoiler toutes les occasions où ce motif peut se manifester ; en effet, ce serait sans grand intérêt, notamment car tout le monastère est impliqué par cette image, or cela reviendrait à *tout* dire sur le monastère. D'ailleurs, ces images sont présentes sans qu'on les fasse ressortir. Par exemple, la section précédente sur l'instrumentalisation du son est une manifestation de cette répétition des actions et des formes gravitant autour de l'écouter, l'appeler et le répondre. Donc ce que nous voulons faire ici est seulement de présenter un cas notable qui illustre bien ce phénomène à Fontgombault, en espérant que dans les discussions qui suivent cette partie l'idée de périsologie va être implicite. Considérons alors un cas qui se passait à l'abbaye de Fontgombault.

Le déploiement du motif de la voie a été rendu visible lors d'un après-midi à Fontgombault que j'ai passé à faire du travail manuel avec quelques moines. Ce jour-là, je montais dans le vieux camion des moines que conduisait le père Marc. A l'arrière se trouvaient des gants et des cisailles. Nous nous sommes arrêtés un moment pour laisser monter un autre moine, puis il m'expliqua que nous allons « préparer le chemin pour la procession des Rogations ». Je demandais ce qu'est la procession des Rogations, et le Père Marc et le jeune moine m'ont expliqué qu'il s'agissait d'un cortège qui part de l'église puis s'achemine à travers les champs avant de revenir de nouveau à l'abbatiale. Cette procession allait avoir lieu la semaine prochaine, donc il fallait aller maintenant préparer la voie par laquelle elle passerait.

Nous suivîmes un petit chemin de campagne jusqu'aux champs du monastère. Le père Marc a garé la voiture en face de l'orée d'un bois, nous sommes tous sorti et il nous a distribué des outils de travail. Un autre moine est arrivé en vélo peu après, nous étions donc quatre pour la tâche. Ce que nous devons faire, nous expliquait le père Marc, c'était de défricher le chemin là où il traversait le bois. Il nous montrait des branches de buissons et d'arbres : il faudrait les couper. Avec sa main, il indiquait jusqu'où couper. Il fallait surtout enlever tout ce qui était épineux. Les moines en procession porteraient de larges vêtements liturgiques, les mêmes qu'ils portent lors de la messe, nous précisait le père ; il ne faut donc pas que les manches ou une autre partie de l'habit s'accrochent sur les épines et se déchirent.

Ensuite, le père Marc a pris une cisaille, la leva en l'air puis marcha quelques pas. La croix serait à peu près à ce niveau-là, nous a-t-il dit ; il fallait donc couper tout ce qui peut entraver son passage. Le père nous a montré donc approximativement la hauteur et la largeur qu'il fallait dégager. Nous nous sommes mis alors à travailler.



Fig. 8. *Le chemin de la procession, des branches empilées au milieu.*

On suivait le chemin, coupant des branches, faisant attention à tout ce qui entraînait dans l'espace du chemin. Le père Marc avait une cisaille aux manches longues et s'occupait donc surtout des rameaux en hauteur. Les deux jeunes frères s'appliquaient à tailler tout ce qui s'approchait sur le chemin d'en bas, et j'ai essayé de faire de même. De temps en temps le père Marc regardait ce que nous avions fait et puis nous faisait savoir que nous n'avions pas assez coupé (« Il faut couper là »), ou bien que nous étions en train de trop couper (« Pas la peine de couper autant. Juste ce qui est sur le chemin »). Il répétait alors qu'il fallait s'occuper de l'espace du chemin, des branches qui y entraient et qui risquaient de s'accrocher aux vêtements ou de gêner le cortège. Sinon, il ne parlait pas. Lorsque nous avançons, nous jetions tout au milieu du chemin, suivant les instructions du père, car après que nous ayons fini

une tondeuse passerait pour tondre l'herbe et pour broyer les rameaux qui gisaient sur la voie (fig. 8). Après un bon moment, nous avons nettoyé tout le chemin et avons atteint la route. Nous revenions à la voiture et rentrions vers le monastère. En route vers le monastère, l'un des jeunes, celui qui est venu en vélo, m'a demandé si je connaissais les Rogations. Quand je lui dis que non, il m'expliqua qu'elles ont lieu trois jours avant l'Ascension et qu'elles servent à « bénir la récolte ». « Pour avoir une bonne récolte ? » lui ai-je demandé. Il m'a répondu : « Pour rendre grâce à Dieu ».

D'abord, lorsque nous sommes arrivés, nous avons dû écouter pour savoir ce que nous devons accomplir. Le père expliquait aux jeunes moines et moi sur le mode de « ce qu'il faut faire ». Nous avons dû être attentif au père qui nous instruisait, de même que lui a dû être attentif à son tour pour nous corriger (nous mettre sur la bonne voie). Notre tâche était de défricher le chemin, c'est-à-dire d'ouvrir une voie. Ceci implique que l'on enlève des entraves afin de rendre quelque chose possible. Nous créons une ouverture. Mais en défrichant nous étions aussi en train de constituer des fermetures, des choses qui entourent. Car des limites étaient également nécessaires. Il ne fallait pas trop couper (tout ouvrir), seulement ce qui était requis pour le passage de la procession.

Ladite procession, c'est l'action liturgique spatialisée en tant que voie. C'est ouvrir le monde à la liturgie, qui sort du lieu sacré circonscrit (l'église), mais sur un mode qui s'avère à son tour délimité (le circuit). Dans tous les cas, pourtant, il s'agit d'une tentative d'inscrire la forme de vie monastique dans l'environnement, et ce faisant de le spatialiser. Du reste, la procession prend part au dialogue entre les humains et la divinité : ceux-ci appellent la bénédiction de Dieu sur leur œuvres, en espérant qu'elle réponde, en même temps qu'ils lui rendent grâce.

Comme la procession est l'occasion de sortir des enceintes du cloître, cela peut sembler aller contre la logique de la clôture. Pourtant, elle ne sort pas de l'encadrement de la *stabilitas* bénédictine, car c'est un événement situé dans la temporalité répétitive de l'année liturgique (toujours trois jours avant l'Ascension), qui est du reste elle-même une sorte de voie temporelle (encore un circuit). D'ailleurs, sa trajectoire reste bien définie, stable dans le temps (répétée pareillement année après année), et ne s'achemine qu'à travers les champs et les bois appartenant à la communauté, et donc ne s'égare pas hors d'un espace monastique.

La procession n'est pas pour autant un acte unique aux monastères. Cependant, il nous a semblé que la procession des Rogations, ainsi que sa préparation, reflètent une préoccupation bénédictine avec les voies. Nous y retrouvons d'autres thèmes qui sont en constellation avec la forme de la voie, tels que la voix, la loi, la vie et des actions correspondantes comme écouter, enseigner, suivre, marcher et ouvrir pour n'en nommer que quelques-unes. Dans ce sens, la procession coopère dans l'émergence d'un espace monastique. C'est un moment durant lequel l'*habitus* du moine se déploie dans le monde, l'ordonnant et le différenciant.

2.6 Clôturer

La procession des Rogations est une façon dont les moines font émerger l'espace comme sacré. Concrètement, ils construisent une voie qui sert à leur cheminement rituel, créant par leur mouvement à travers le monde une spatialité spiritualisée. D'autres ouvertures et fermetures, comme la porterie ou la clôture (dans ses formes matérielles autant qu'immatérielles), servent à aménager le monde. Ce faisant, un lieu sacré — le monastère — surgit dans le monde, en opposition avec « la société des hommes », espace profane. L'espace monastique est en outre un endroit réglementé. Dans sa Règle, Benoît fournit les préceptes qui sont censés gouverner le comportement du moine. Cette façon d'habiter le monde, Benoît la relie intrinsèquement à la stabilité dans un lieu précis — le monastère.

Nous avons essayé de suggérer dans ce chapitre que le monastère n'est pas l'objectif de l'*habitus* monastique mais que le monastère est ce lieu qui émerge lorsque les moines vivent d'une façon monacale. Le véritable but est, selon saint Benoît, le salut de l'âme, et le monastère n'est que le chemin qui y mène. C'est pour cette raison que le monastère est aussi un atelier, c'est-à-dire un espace où tous les outils sont *zuhanden*, à-portée-de-la-main. Il s'agit donc d'un espace de possibilité. Lorsqu'ils s'enferment dans la stabilité et dans la clôture, les moines défriche une clairière qui permet un mouvement libre. Orientés par leur souci du silence, ils cherchent à obtenir un lieu à part, loin de villes pleines de bruits qui échappent à l'instrumentalisation du son. Par certains dispositifs, telle la porterie, ils établissent des lieux où ils peuvent contrôler le son, ce qui leur permet de préparer un enclos pour le silence. D'autres activités, comme la liturgie des Heures, contribuent à la différenciation du lieu comme sacré. Car le monastère ne doit pas seulement être à part, il doit être « une maison de Dieu », comme l'appellent les frères de El Rosal et de

Fontgombault. De cette manière, la forme de vie des moines fait surgir un abri où Dieu, le silence et les hommes cohabitent, et le monastère semble s'incarner véritablement seulement quand il y a cette cohabitation.

Donc, l'instrumentalisation du son est le nom de la manière d'habiter qui se soucie du silence et la clôture est ce lieu qui émerge lorsque la personne adopte cette forme de vie, bien que la clôture est également l'espace qui favorise l'instrumentalisation du son. Il y donc une relation réciproque — une sorte de dialectique — entre l'instrumentalisation du son et la clôture. La préoccupation du silence est cette chose qui, pour ainsi dire, rassemble la forme de vie et l'environnement qui y correspond. Cependant, jusqu'ici nous avons dit très peu quant à ce qu'est le silence. Or dans le chapitre suivant, nous allons aborder cette question, en insistant sur le fait que dans le monastère bénédictin le silence se révèle de trois façons différentes : comme une pratique, comme une condition et comme une puissance.



Fig. 9. Un chemin à travers la forêt encercle le lac de El Rosal. À gauche un banc se perd dans la végétation.

III — Le Silence : pratique, condition, puissance

3.1 La pratique du silence

Nous avons vu que les bénédictins habitent le monde d'une manière qui se soucie du silence. Cette préoccupation avec le silence nous l'avons nommée l'instrumentalisation du son. Celle-ci se déploie de diverses manières, notamment à travers des outils de même que par l'espace. Mais finalement, le silence, qu'est-il ? Ci-dessus nous avons rejeté la définition de Sbardella — à savoir le silence comme l'absence totale du son ; le silence comme seulement matériel — qui ne nous semble guère adéquate pour le contexte bénédictin. A la place de sa définition, nous avons préféré penser le silence comme une pratique, une condition et une puissance. Nous allons d'abord considérer de quelle façon le silence se présente comme une pratique au monastère bénédictin.

Le silence comme pratique est examiné dans le relativement court chapitre VI de la Règle : *De Taciturnitate*. Ce n'est pas *silentium* dont il est question, voilà pourquoi le titre serait mieux traduit par « La garde du silence » plutôt que juste « Du silence ». Ici saint Benoît aborde moins l'absence de bruit en général, que le fait ne pas parler. Donc il commence en citant le psaume trente-neuf : « Je me surveillerai pour ne pas pécher par ma langue ; j'ai mis une garde à ma bouche, je me suis tu, je me suis humilié et je me suis abstenu des paroles bonnes » (RSB 6, 1). Une autre traduction du psaume le rend « Je garderai ma route, / sans laisser ma langue s'égarer, / je garderai à la bouche un bâillon, / tant que devant moi sera l'impie. / Je me suis tu, / silence et calme » (Ps 39, 2-3). D'emblée Benoît met en avant la risque de pécher par la parole. Il faut donc *se surveiller*, ou bien *garder sa route*, afin de ne pas « laisser [sa] langue s'égarer ». Face à ce risque, il vaut alors mieux se taire, en mettant « une garde à [la] bouche ». Benoît continue en soulignant qu'il faut se retenir de parler, que ses paroles soient bonnes ou mauvaises : « L'on doit parfois retenir des paroles bonnes par souci du silence » (RSB 6, 2). Selon l'auteur, « en raison de l'importance du silence, on accordera rarement aux disciples parfaits la permission de parler » (RSB 6, 3). Donc vu la primauté du silence, qui prime sur la parole, le moine doit « se taire et écouter » (RSB 6, 6). Nous remarquons que dans ce seul chapitre qui est explicitement consacré au silence, le sujet

est abordé par une pratique, la taciturnité. En effet, ce passage montre que pour Benoît pratiquer la taciturnité équivaut à pratiquer le silence.

Pratiquer la taciturnité se manifeste surtout par un contrôle sur la parole dans des contextes variés. Cela peut être des interdictions absolues sur la parole, comme celles suivant les complies, la dernière prière du jour, qui est observée avec une rigueur variable. A El Rosal, les moines se parlaient encore de temps en temps après les complies, dans des cas exceptionnels, comme quand deux moines ont dû se mettre d'accord sur les dernières préparations pour une conférence qui aurait lieu le jour suivant. Par contre, les hôtes presque toujours se retiraient dans leurs chambres en silence. A Fontgombault, je n'ai pas pu observer de moines qui parlaient après la fin des complies. Cependant la séparation spatiale entre les moines et les hôtes rendait problématique toute observation des moines à cette heure. Quant aux hôtes, leur respect de l'interdiction semble s'accorder surtout avec la raison de leur séjour dans le monastère : ceux qui étaient en retraite spirituelle se retiraient très généralement dans leurs chambres en silence, tandis que les jeunes étudiants qui venaient en groupe pour réviser avaient tendance à se rassembler un dernier moment afin de discuter avant de se coucher.

D'autres fois, l'interdiction de la parole est moins absolue même si elle régit néanmoins le comportement des personnes. Rappelons-nous le bref échange que j'ai eu avec le père Marc lors du goûter. Il n'a pas refusé à répondre à mes questions. Pourtant il ne m'a parlé que par des phrases simples, directes et courtes. Il évitait autant que possible la parole, en même temps qu'il respectait les conventions de politesse qui gouvernent les interactions entre personnes. Mais une fois qu'il avait terminé son café et sa tartine, il s'en est allé. Dans le langage d'Erving Goffman, il employait des stratégies d'évitement (Goffman 1998). Cette façon de faire est récurrente dans les monastères bénédictins, mais surtout à Fontgombault où la clôture est plus stricte. Par exemple, d'habitude, en croisant des moines dans les couloirs ou dans le jardin, ils baissent les yeux si vous les regardez. Car se regarder dans les yeux est déjà une ouverture dans le monde de la communication et peut même servir comme un point d'accès pour entrer dans une discussion.

D'ailleurs, pratiquer le silence, comme dans la perspective de Sbardella, situe l'émergence du silence dans le corps. Celle-ci est l'une des manières les plus évidentes qu'a le silence de se manifester dans le monastère bénédictin. C'est-à-dire qu'une fois qu'on y entre, les hôtes adaptent leurs corps à l'environnement du silence, ce qui est déjà une manifestation de

l'instrumentalisation du son. Car la façon dont la personne utilise son corps est orientée par le souci du silence. Cependant l'usage du corps qui convient n'est pas clair d'emblée. Donc, afin de savoir de quelle manière se comporter, les hôtes observent les moines.

En effet il est clair d'après les hésitations dans les gestes et les mouvements des hôtes qu'ils ignorent souvent ce qu'il faut faire dans un moment donné. Or pour faire face à cette incertitude, les hôtes regardent les moines. C'est-à-dire qu'ils les observent afin d'apprendre le comportement à adopter dans telle ou telle situation. Le moine personnifie pour ainsi dire la relation au silence qu'il faut avoir dans son corps. Dans ce sens, le moine est un exemple pour l'hôte, ce qui se rapproche de l'idée que Amira Mittermaier a développée de ce mot à partir de ses terrains parmi des soufis d'Égypte. Il s'agit d'un exemple qui n'est pas seulement représentatif mais qui a aussi le pouvoir d'agir sur le monde. Pour elle, dans le contexte religieux, une personne peut être un exemple dans le « mode of orientation and guidance » (Mittermaier 2015 : 131). Selon cette conception, une certaine figure religieuse — le prophète Mohammed, un maître soufi... — est présenté comme exemplaire dans la mesure où sa vie (ses actes, ses gestes, son mode d'existence, etc.) incarne une forme à imiter par les fidèles. Ce type d'exemple « does not merely re-present. It does not render present again something that is given and stable. It rather creates worlds » (Mittermaier 2015 : 133). Ils ont cette capacité parce qu'ils « work upon and through us » (Mittermaier 2015 : 133). Or si nous considérons le contexte du monachisme bénédictin, nous remarquons que le moine est exemple pour l'hôte ; mais non pas parce qu'il représente, comme un signe, de quelle manière il faut utiliser le corps, sinon parce que la présence même du moine est ce comportement qu'il faut adopter. Si nous nous rappelons l'appel des moines aux hôtes de s'adapter à leur vitesse lors des moments liturgiques que nous avons abordé dans la première partie, nous pouvons avoir à l'esprit une bonne idée de cette manière dont le moine se pose comme figure exemplaire pour le fidèle.

Considérons également un autre cas que j'ai pu observer dans le réfectoire de Fontgombault. Avant et après les repas dans cette abbaye, les moines récitent des prières. Même s'ils ne connaissent pas les versets en latin, d'habitude les hôtes participent au rituel par les gestes. Car à certains moments il faut s'incliner, à d'autres l'on se tourne et regarde vers une croix pendue sur le mur, au-dessus de la table du père abbé. Cependant, si l'on n'est pas moine il est peu probable qu'on connaisse les mouvements à effectuer. C'est pour cette

raison que la plupart du temps les hôtes regardent subrepticement les moines dans la salle pour savoir ce qu'il faut faire et à quel moment. S'il n'y a pas un moine à côté à imiter, on imite quelqu'un qui voit un moine et suit ses actions. Ceci est ce que nous pensons comme 'l'effet de la chenille'.

Un jour, durant ma première semaine à Fontgombault, je me promenais dans le jardin du monastère lorsque j'ai aperçu une chose étrange par terre sur le chemin. En m'approchant je me suis rendu compte que c'était une ligne de chenilles en marche²⁰. En les observant de près (fig. 10), j'ai pu observer quelque chose de curieux. Ces chenilles se déplaçaient ensemble en une longue ligne cohérente et organisée. Pour ce faire, la chenille secoue sa 'tête' de gauche à droite afin de toucher la chenille devant elle. En entrant en contact avec celle-ci, la chenille arrive à s'orienter et à se déplacer avec les autres. En même temps une autre est en train de faire la même chose avec elle, c'est-à-dire d'établir un contact discontinu mais répété avec la chenille devant elle afin qu'elle 'voie' où il faut aller. Or, même si chaque chenille n'a de contact qu'avec deux autres chenilles, une directement devant et une autre directement derrière, l'ensemble des chenilles sont capables d'effectuer un déplacement ensemble. Elles se suivent l'une l'autre afin d'avoir une harmonie dans leur mouvement.



Fig. 10. Une ligne de chenilles en marche sur le chemin du jardin de l'abbaye de Fontgombault.

²⁰ J'ai su plus tard qu'il s'agissait de l'espèce *Thaumetopoea pityocampa*, chenille autrement connue comme la processionnaire du pin.

Ces chenilles dans le jardin ressemblent remarquablement aux humains dans le réfectoire. Une fois par exemple, nous mangions dans le réfectoire des hôtes. Quand il y a beaucoup de personnes séjournant dans l'hôtellerie, et qu'il n'y a pas assez de place pour tout le monde dans le réfectoire principal, les moines ouvrent cette salle pour les fidèles qui ne s'assoient pas avec les frères. Pourtant dans ces cas-là, le père Marc, qui vit en solitaire, accompagne les hôtes. Ceci est important car autrement il n'y aurait pas de présence monacale dans le réfectoire, ce qui implique qu'il n'y aurait pas un exemple des gestes à effectuer lors des prières avant et après le repas. En outre, les deux espaces sont reliés par un système de son qui diffuse les prières qui servent de serre-livres aux repas, ainsi que les lectures spirituelles qui sont entonnées pendant le repas par le lecteur hebdomadaire.

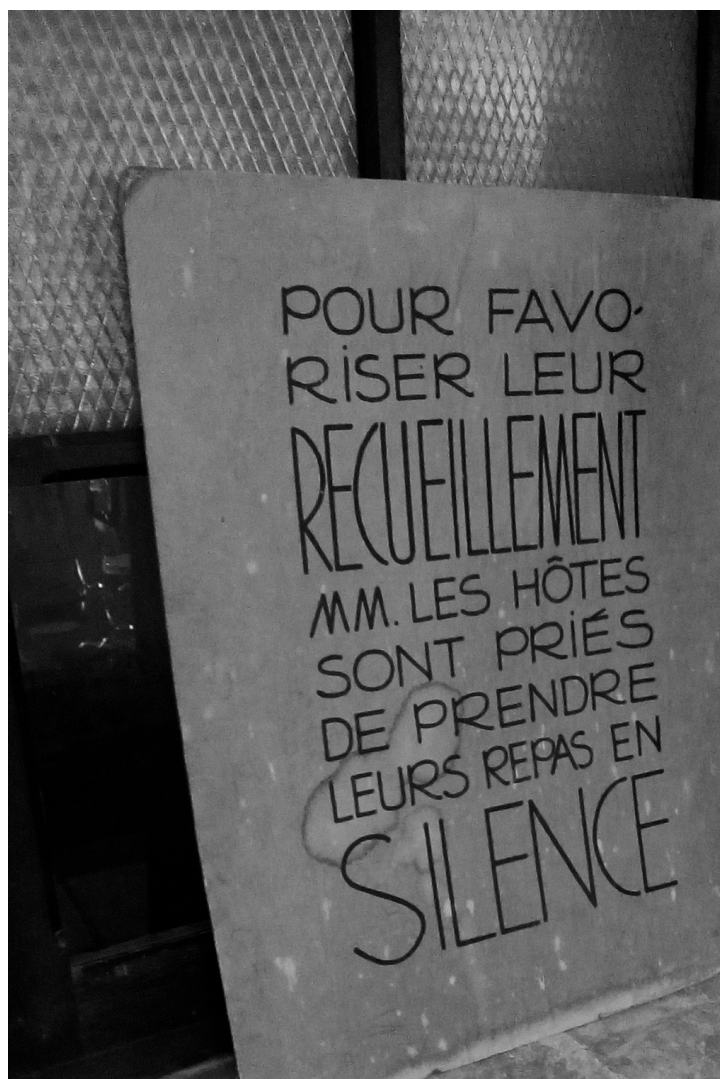


Fig. 11. Une affiche dans le réfectoire des hôtes fait rappel du silence.

Ce jour-là, le père Marc se levait avant la fin du repas pour commencer à ranger la salle où nous mangions. Tandis qu'il lavait des assiettes, le haut-parleur qui relie les deux réfectoires faisait entendre le verset latin qui marque la fin du repas. Ceci est le signe qu'il faut se lever pour réciter la prière d'après-repas. Donc en entendant cela, tout les hôtes se levaient. Mais lorsque la récitation de la prière commençait, ils hésitaient dans leurs mouvements. Surtout, quand est-ce qu'il fallait s'incliner ? Dans l'incertitude, la plupart des hôtes ne faisait pas de mouvements particuliers. Ils se tenaient debout, avec les mains fermées l'un dans l'autre en face de soi, ou dans le dos, ou bien appuyé sur le dossier de la chaise. Cependant, j'ai remarqué que deux jeunes à côté de moi suivaient la prière avec les gestes corrects et aux bons moments. Ceci m'a surpris car ils n'avaient jusque là passé que peu de temps dans le monastère, et par une brève discussion que j'avais eu avec l'un d'entre eux j'appris que c'était là leur première visite. Je me demandais alors comment ils arrivaient à suivre la prière ainsi ? En avaient-ils mémorisé le déroulement après si peu de temps ?

Je me suis rendu compte assez rapidement que le père Marc, seul moine dans la pièce, était en face de l'un des jeunes assis à côté de moi. Il pouvait donc voir le père qui effectuait les inclinaisons aux bons moments de la prière, et il était ainsi capable lui-même d'harmoniser ses actions. Mais cet autre jeune, qui avait le dos tourné au moine, comment faisait-il ? Et bien, il voyait le moine à travers l'hôte qui était en face de lui. C'est-à-dire que le jeune qui voyait le moine devenait lui-même un exemple à suivre, dans la mesure où il imitait les actions de celui-là. Ainsi les actions à accomplir se transmettaient en chaîne à travers le regard. Mais ce n'était pas seulement le visible mais aussi le son qui jouait un rôle dans cette transmission. Car si le père Marc était un exemple à suivre pour l'hôte, il ne l'était que dans la mesure où il écoutait la prière diffusée sur les haut-parleurs qui lui indiquait quels gestes effectuer. La chaîne s'élargit alors, et prend en compte des acteurs non-humains. Pour sa part, le haut-parleur est un élément du système sonore qui inclut notamment des microphones qui capturent les sons dans le réfectoire principal afin de les retransmettre dans l'autre réfectoire. Le microphone ne fait que traduire plus ou moins fidèlement les sons qui l'entourent. Nous pensons dans cette veine à la théorie de l'acteur-réseau (*Actor-Network Theory*). Selon Bruno Latour, un acteur est « a semiotic definition - an actant-, that is something that acts or to which activity is granted by others » (Latour 1996 : 373). Ici le haut-parleur et le microphone sont des acteurs dans un réseau d'activité qui inclut également les moines et les hôtes. En

effet, même un objet peut être un acteur dans la mesure où il peut « authorize, allow, afford, encourage, permit, suggest, influence, block, render possible, forbid, and so on » (Latour 2005: 72). Ainsi, ici haut-parleur et le microphone agit afin de créer une proximité entre les deux réfectoires et de permettre une continuation dans la chaîne des actions. Selon Latour, l'un des avantages de la théorie de l'acteur-réseau est qu'elle nous débarrasse de « 'the tyranny of distance' or proximity. Elements which are close when disconnected may be remote when their connections are elements infinitely analyzed; conversely, elements which would appear as infinitely distant may be close when their connections are brought back into the picture » (Latour 1996 : 371). Si nous adoptons un regard purement objectif et exact de l'espace, nous aurions du mal à dire que les deux réfectoires à Fontgombault sont à proximité. Par contre, le travail effectué par les instruments du système audio fait en sorte que ces deux lieux présentent une certaine continuité. Ainsi ce qui se passe dans un peut avoir un effet sur ce qui se passe dans l'autre. Le microphone et le haut-parleur deviennent donc deux chenilles de plus dans cette ligne en marche.

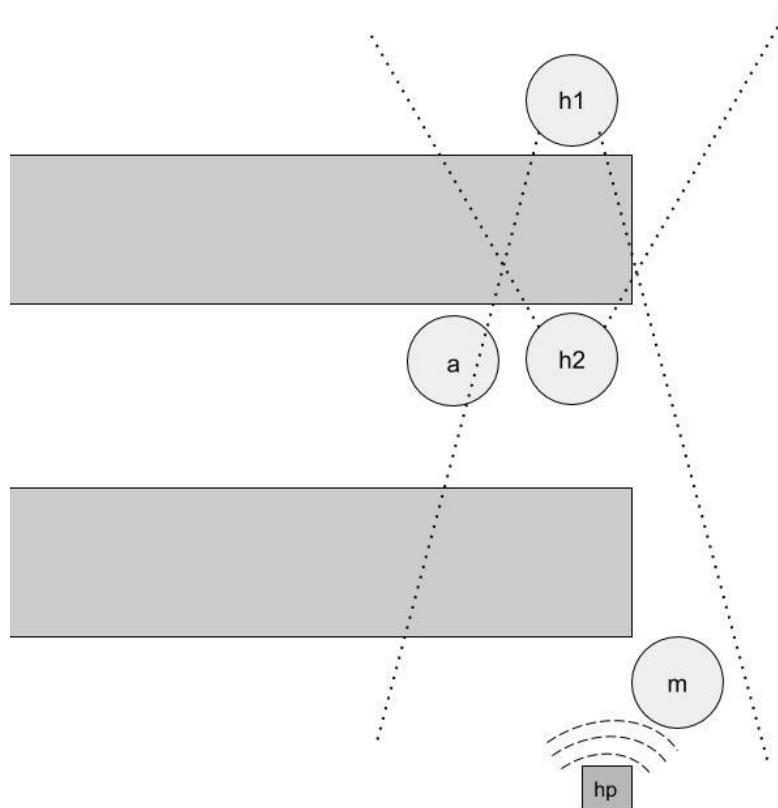


Fig. 12. L'anthropologue (a) observe : le moine (m) écoute la prière par le haut-parleur (hp) et effectue les gestes qui correspondent. Un hôte (h1) peut voir (m) faire les gestes. (H1) peut donc imiter (m). Un autre hôte (h2) voit (h1) et imite ses mouvements.

Dans l'autre salle, les choses ont dû se passer ainsi : peu à peu, les moines et hôtes finissent de manger. Ceux qui servent à table débarrassent les assiettes au fur et à mesure que se termine le repas. Une fois que le père abbé s'aperçoit que tout le monde a fini de manger, peut-être laissant poursuivre la lecture du jour un petit moment de plus, il martèle sa table avec un petit marteau de bois déposé là à cet effet. Ayant entendu le léger martèlement du bois sur le bois, le lecteur hebdomadaire arrête sa lecture et entonne aussitôt un verset. Tous dans la pièce se lèvent. Ensuite, le père abbé commence la prière d'après-repas, qui consiste en une sorte d'appel et réponse entre lui et le reste des moines. Or tout ceci est capté par des microphones qui le diffusent dans le réfectoire des hôtes.

Nous remarquons ainsi une ligne qui coordonne des actions en transmettant des actions. Comme le 'toc' de l'office divin, le martèlement ici a l'effet d'initiateur d'un rituel. Il rassemble l'attention des acteurs dans l'espace afin de mettre en harmonie leurs actions. Les hôtes dans l'autre réfectoire ne voient pas le père abbé ; ils ne se trouvent même pas dans la même pièce. Néanmoins, il est possible de coordonner leurs actions par une chaîne d'acteurs qui unifie les gestes dans l'espace. De ce point de vue, il y a des traductions à faire, par exemple entre le registre du son et celui des gestes. Ainsi les versets qui sont diffusés dans la salle des hôtes sont traduits par le père Marc en gestes concrets à accomplir. Mais aussi des traductions entre bruit et parole, par exemple du martèlement du père abbé au verset chanté du lecteur.

Dans cet enchaînement, le moine sert comme une figure exemplaire pour l'hôte, bien que nous ayons vu que l'hôte en miroir du frère peut devenir lui-même un exemple pour les autres. En tout cas, un exemple survient parmi les hôtes que sert à guider et à orienter l'usage des corps dans l'espace monastique. Par des sons et des gestes, le fidèle venu au monastère saisit quel comportement à adopter dans l'atmosphère du silence. Il n'y a pas besoin que le moine dise explicitement à l'hôte ce qu'il faut faire, car les gestes et les sons sont capable de conduire la présence du fidèle dans le lieu monacal.

Parfois, le moine est aussi un exemple pour les hôtes dans un sens tout simple, c'est-à-dire dans le mode d'un rappel. Un après-midi à Fontgombault, je prenais le goûter comme c'était devenu mon habitude. Lorsque je me servais une tasse du café, un groupe de quatre jeunes étudiants sont venus pour prendre le goûter également. Ils se parlaient entre eux des écoles préparatoires. Le niveau sonore était assez fort mais ils n'avaient pas l'air de s'en soucier. Or à

ce moment un moine est passé dans le couloir où nous étions, sans nous regarder ni nous adresser une parole. Les jeunes étudiants ont regardé le moine qui passait et ils se sont tus. Alors durant quelques minutes personne n'a parlé dans le couloir. Les autres hôtes et moi continuions à prendre le goûter en silence. Lorsqu'ils ont commencé à terminer leurs cafés et leurs tartines, ils se sont mis à chuchoter entre eux, mais juste un bref instant. Aussitôt terminé ils sont partis.

Il nous semble que c'est la simple présence du moine qui a pour effet de faire taire le bruit de quatre jeunes étudiants indiscrets. Cependant, paradoxalement le mode de présence du moine est surtout celui d'une absence. C'est-à-dire que ce qui est peut-être le plus frappant dans la façon dont le frère bénédictin était présent dans l'espace était dans le fait qu'il ne regardait pas les autres, ni ne leur parlait. Son passage éphémère dans le couloir où nous nous rassemblions montrait la pratique du silence. Ainsi, sa présence nous dévoilait l'espace comme lieu du silence, en faisant venir une atmosphère de silence. Donc, le moine se montrait comme rappel du silence, conduisant les étudiants à rouvrir un lieu pour le silence qu'ils avaient rempli de leurs paroles insouciantes.

Pourtant le moine ne peut pas être partout. Il laisse parfois des artefacts qui servent de rappel même dans son absence radicale. Ces artefacts prennent la plupart de temps la forme d'affiches, par lesquelles le moine espère agir sur la personne qui les lit. Ils peuvent être tout simple, par exemple une petite affiche sur le mur (fig. 13) qui dit « *POR FAVOR GUARDAR SILENCIO* » [S'il vous plaît, garder le silence]. Le texte est accompagné d'un moine représenté en silhouette en train de prier, vraisemblablement pour souligner le lien entre le silence et la prière, ou bien le caractère sacré du silence. Il y en a plusieurs comme ça distribué un peu partout sur les murs à l'intérieur du cloître de El Rosal, l'idée étant sans doute que leur présence, comme celle du moine passant furtivement dans le couloir, rappelle à celui qui le voit qu'il est dans un lieu du silence, et qu'il faut donc adapter son comportement (c'est-à-dire sa propre présence) dans l'environnement afin de s'accorder avec celui-ci. D'autres artefacts de ce type peuvent être plus élaborés, comme la grande affiche (fig. 14) qui se trouve juste à l'intérieur de l'abbatiale de Fontgombault, à côté de l'entrée. Celle-là interpelle :

« VOUS QUI ENTREZ DANS LA MAISON DE DIEU, VOUS ÊTES INVITÉS À EN
RESPECTER LE SILENCE // C EST UN LIEU SACRÉ : NOTRE SEIGNEUR

JÉSUS-CHRIST Y EST RÉELLEMENT PRÉSENT. DURANT LES OFFICES, VEUILLEZ NE PAS CIRCULER, MAIS UNISSEZ-VOUS À L'ADORATION ET À LA PRIÈRE DES MOINES QUI VIENNENT ICI SEPT FOIS LE JOUR RENDRE À DIEU L'HOMMAGE QUI LUI EST DÛ ».

Comme la petite affiche de El Rosal, celle-ci de Fontgombault est un rappel au silence, qu'il faut respecter par son comportement. Si l'affiche de El Rosal montre le caractère spirituel du silence par l'image du moine en prière, à Fontgombault le texte explicite que nous nous trouvons dans un lieu sacré, « la maison de Dieu ». Si elle nous rappelle l'absence du moine, qui n'est pas là pour nous avertir de l'importance du silence (ses paroles seraient d'ailleurs une infraction contre le silence du lieu), cette affiche veut aussi souligner une présence de « notre seigneur Jésus-Christ ».



Fig. 13. Une affiche qui fonctionne comme rappel au silence, sur le mur du cloître au monastère de El Rosal

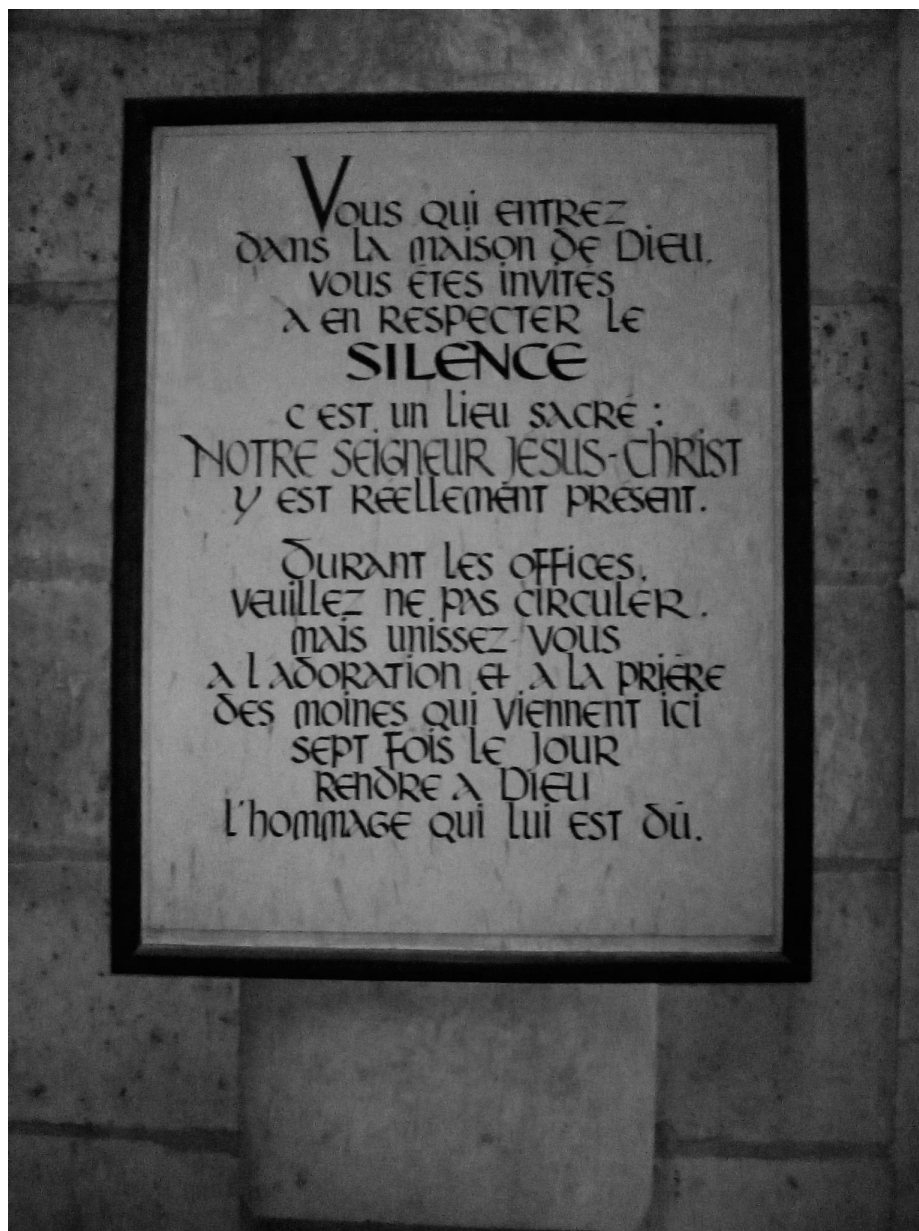


Fig. 14. Un rappel au silence dans l'abbatiale de Fontgombault.

Donc ces artefacts dans l'environnement ont pour effet de dévoiler le lieu d'une certaine façon. En découvrant l'espace comme étant présent d'une certaine façon (i.e. comme sacré), ces rappels ouvrent une voie de conduite qui convient au lieu. Dans ce sens, les affiches s'avèrent constitutives du monde lui-même car elles le font émerger d'une manière ou d'une autre. Comme cette affiche à côté du lac à El Rosal (fig. 15), qui annonce, « *UD' SE ENCUENTRA EN UN SITIO DE RETIRO Y REFLEXIÓN. AYUDE A CONSERVAR EL AMBIENTE DE SILENCIO Y RECOGIMIENTO* » [Vous vous trouvez dans un lieu de retraite et de réflexion. Aidez à conserver l'atmosphère de silence et de recueillement]. Or quand le

texte dit au lecteur qu'il se trouve dans un site de retraite et de réflexion, il est en train de révéler le lac comme lieu spirituel. C'est-à-dire que l'affiche a l'effet de présenter la présence du lac pour l'hôte dans le mode du lieu sacré. Elle ne le fait pas individuellement, toute seule, sinon parmi un réseau d'outils qui, par la force de l'ensemble, fait survenir les lieux sacrés du monastère, y compris le lac. Car le lac n'est pas là isolé, mais plutôt comme un endroit à l'intérieur du monastère. Donc le lac comme sacré renforce le caractère sacré du monastère en tant que tout, en même temps que le tout du monastère aide à révéler le lac comme lieu spirituel. Il y a entre les deux, la partie et le tout, une relation réciproque dans laquelle l'un prend part dans le dévoilement de l'autre en tant que tel. Il y a deux parties à l'affiche : le rappel, « *UD' SE ENCUENTRA EN UN SITIO DE RETIRO Y REFLEXION* » ; et l'invitation, « *AYUDE A CONSERVAR EL AMBIENTE DE SILENCIO Y RECOGIMIENTO* ». Le rappel est comme le moine qui passe dans le couloir. On le sait déjà mais peut-être que l'on l'a oublié, peut-être que l'on ne faisait pas attention. Je me trouve dans un lieu de retraite et réflexion. L'invitation est une voie, des ouvertures et des fermetures. C'est l'appel à incarner une conduite qui correspondrait à un lieu spirituel (« *de retiro y reflexion* »). Face à une telle invitation, on peut se conformer ou pas. Ceci dépend de la disposition, c'est-à-dire si l'on est disposé à entrer dans l'espace en tant qu'endroit religieux ou si son attitude fait en sorte que l'on chemine autour du lac en tant que touriste.



Fig. 15. *Au lac du monastère de El Rosal, cette affiche prend part dans le dévoilement du monde.*

Le lac est révélé en tant que lieu spirituel par l’affiche, et non pas en tant qu’endroit touristique, un peu comme le fait le panneau qui se trouve au début du « Bois des Roches » (fig. 16), près du monastère de Fontgombault. Ce dernier nous fait savoir que le chemin qui se présente passe par une « réserve naturelle régionale », expliquant en même temps la sorte de conduite qui convient le long de cette voie. Mais ce panneau ne peut nous dévoiler cet espace comme lieu *naturel* de détente, une « réserve naturelle régionale », que dans la mesure où il participe à un réseau d’outillage qui crée les conditions de possibilité d’une tel dévoilement, par exemple les routes départementales qui permettent au citoyen de s’y rendre, et plus globalement, la construction d’une certaine idée de la *nature* comme endroit de récréation et de tourisme qui se développe depuis au moins le XIXe siècle (Frykman et Löfgren : 1987). L’affiche participe donc à l’ouverture de cet espace comme tel. De même pour le panneau devant l’abbatiale de Fontgombault.



Fig. 16. Ce panneau à l’orée d’un espace boisé près de l’abbaye de Fontgombault annonce une « réserve naturelle ».

Ce panneau devant l’église (fig. 17), semblable à celui à l’entrée du Bois des Roches, indique une conduite à suivre, il dévoile un espace. Mais cet acte de dévoilement n’est pas

juste une étiquette plaquée sur le monde. Le dévoilement est dynamique, c'est une action. C'est un moine passant dans le couloir, à la marche lente et méditative. C'est un rappel, mais aussi une invitation ; invitation à se comporter d'une certaine manière, à être dans le monde d'une façon précise. « VOUS QUI ENTREZ DANS CETTE ÉGLISE, VEUILLEZ PAR VOTRE ATTITUDE ET VOTRE TENUE VESTIMENTAIRE DÉCENTE, EN RESPECTER LE CARACTÈRE SACRÉ ». C'est l'entrée dans un lieu particulier, l'église, qui devrait initier un basculement dans la disposition et la conduite (attitude, manière de s'habiller) de la personne. L'appel à ce changement vient de l'artefact de l'affiche qui rend présent (représente) le moine dans son absence. L'appel invite à vivre l'espace comme sacré et l'église est justement sacrée dans la mesure où l'on répond à cet appel. Il n'y a pas de caractère sacré appliqué sur le lieu comme une couche de peinture durkheimienne. La personne qui vient avec la disposition du touriste — caméra à la main pour prendre quelques photos d'une belle architecture — n'est pas en mesure de cheminer sur le réseau d'outillage auquel participe l'affiche afin de dévoiler l'église comme sacrée. Elle voyage sur une autre voie, et elle voit d'autre chose.



Fig. 17. Devant un bâtiment à l'abbaye de Fontgombault, ce panneau indique une « église ».

3.1.1 La pratique du silence comme disposition

En effet, il semblerait que la disposition s'avère d'une certaine importance dans la relation entre l'environnement et la personne dans le monastère. Mais que voulons-nous dire par disposition ? Heidegger en parle sous le nom de *die Befindlichkeit*, aussi traduit comme affection. Selon l'auteur d'*Etre et Temps*, « dans l'affection [*Befindlichkeit*], le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé — non pas en se 'trouvant' là-devant par la perception, mais en 'se-trouvant' en une tonalité » (Heidegger 1985 : §29). C'est-à-dire que la personne heideggerienne (*Dasein*) est toujours dans le monde à travers une disposition. Dans sa présence face à un environnement, elle est toujours déjà disposée de telle ou telle façon. Ceci est l'« être-intoné » de la personne, ou bien son être-disposé, qui « constitue existentiellement l'ouverture-au-monde du *Dasein* » (Heidegger 1985 : §29). Rappelons-nous que l'ouverture-au-monde signifie ici la manière dont la personne est toujours engagée dans un monde, orienté vers tel ou tel projet pour tel ou tel souci, qui détermine en partie la manière dont l'environnement est dévoilé pour elle. Donc si l'être-disposé de la personne forme pour elle son ouverture-au-monde, cela signifie que la disposition constitue cette chose qui infléchit son engagement dans le monde. Ainsi Dastur précise que « la disposition, loin de constituer seulement l'accompagnement 'affectif' d'un voir ou d'un faire, est au contraire ce par quoi nous découvrons primairement le monde » (Dastur 2008 : 143). Or, la disposition n'est pas une émotion qui colore notre représentation du monde, elle est fondamentalement une manière par laquelle le monde se dévoile devant nous.

Ceci n'est pas loin de ce que Laurence Charlier dit sur le *yuyay* des quechuaphones des Andes boliviennes. Ce mot équivoque peut signifier « 'penser, raisonner, réfléchir, imaginer' et 'se souvenir' », cet enchevêtrement de sens venant d'une non-distinction entre le passé et le présent (Charlier 2011 : 2). Le *yuya*, pensée ou souvenir, est appelé « par certaines émotions » (Charlier 2011 : 2). Par exemple, les pensées disposées par la peur peuvent être dangereuses car celle-ci peuvent faire apparaître les êtres menaçants, telles les âmes des personnes récemment décédées (Charlier 2011 : 11). Ainsi, Charlier affirme que « le yuya(y) (déterminé par la disposition émotionnelle) » possède la capacité de déterminer « le statut ontologique de l'objet » (Charlier 2011 : 13). C'est-à-dire qu'il est impliqué dans le dévoilement du monde, dans le sens heideggerien du terme. Le yuya(y) comme disposition

peut donc dévoiler un cadavre que l'on exhume soit comme un simple tas d'os, ou soit comme un ancêtre dangereux, selon que l'on a peur ou pas (Charlier 2016).

Il nous semble que ce phénomène de la disposition est également déterminant pour l'expérience spirituelle dans le monastère bénédictin. A partir de mes observations et les discussions que j'ai pu avoir avec des hôtes et des moines, des laïcs et des religieux, nous avons été amené à affirmer que la façon dont la personne est disposée dans le monastère va déterminer de quelle manière l'espace se présente et quoi, ou qui, se trouve dans le lieu monastique. Nous avons déjà exposé ce fait-là dans nos descriptions des affiches dans le monastère, mais il apparaît que la disposition elle-même peut être une pratique du silence. Ceci serait le se-mettre-en-disposition ou bien le se-mettre-à-disposition.

Un samedi matin à El Rosal j'ai parlé avec une femme venue au monastère pour une retraite pendant le Carême. En sortant de ma chambre, je l'ai trouvée assise sur une chaise en plein soleil matinal. Elle me demandait si je savais à quelle heure commençait la conférence ce matin-là et j'ai dû avouer que je n'étais même pas au courant qu'il y en avait une. J'ai demandé du coup des renseignements à propos d'elle, et elle s'est mise à parler de la retraite planifiée pour le weekend ainsi que de ses expériences précédentes au monastère. En effet, ce n'était pas la première fois qu'elle venait. Elle me raconta que ce qu'elle aimait le plus au monastère c'était « *el silencio* » [le silence], « *la paz* » [la paix] et « *a tranquilidad* » [la tranquillité]. Elle ajoutait qu'au monastère « *Yo puedo estar solo conmigo mismo* » [Je peux être seule avec moi-même]. Elle m'expliquait qu'elle vivait seule à Bogota, donc ce n'était pas difficile pour elle de trouver des moments d'être seule. Mais elle insistait sur le fait que c'était différent quand elle était dans le monastère par rapport à son appartement en ville. D'après elle, à Bogota, il y a beaucoup de bruits et c'est stressant. Par contre, au monastère il y a du soleil (elle fit un geste des deux mains vers le ciel), de la nature, de tranquillité et du silence.

Concrètement cette femme comparait une chose — être seule avec soi-même — dans deux espaces différents : son appartement en ville et le monastère à la campagne. Pour elle, la nature de cet acte changeait d'un environnement à un autre, dont chacun présente une tonalité différente. Fuyant le stress de Bogota, cette femme se réjouissait de la paix et la tranquillité qu'elle rencontrait à El Rosal. Chaque espace est imbibé d'une affectivité particulière — le stress contre la tranquillité — de même qu'ils ont chacun leur propre ambiance *sonore* — les

bruits ou le silence — qui font en sorte que ce simple acte d’être seule avec soi-même revêt un aspect particulier. Evidemment ce n’est pas parce qu’il n’y a pas de soleil à Bogota et qu’il y en a au monastère que cette dame aimait se retrouver à El Rosal, mais parce que la présence du soleil dans l’environnement monastique est différent par rapport à la ville. Il nous semble qu’il s’agit justement d’une disposition aux allures affectives qui détermine « le statut ontologique de l’objet ». Par cette attitude qui est adoptée par la dame, « le soleil » ou « la nature » peuvent être dans le monde comme des éléments d’un assemblage spirituel, ce par quoi nous voulons dire qu’ils présentent des traits spirituels pour la personne à laquelle ils sont présents.

Il en va de même pour les moines de El Rosal, qui prétendent que le silence qui s’abrite dans le monastère n’est pas de la même espèce que le silence qui se rencontre ailleurs. La raison de cette différence vient de la motivation que la personne porte à la rencontre du silence. C’est ce que m’a affirmé le prier de El Rosal lors d’un entretien alors que je lui demandais si le silence du monastère se distinguait du silence des autres endroits, par exemple le silence de la bibliothèque :

« Si, puede ser. Porque es un silencio que está motivado sobretodo religiosamente. No es un silencio para poder trabajar con otros en la biblioteca. Sino es motivado religiosamente. Es motivado también por respetar el silencio interior, el silencio religioso de otra persona. [...] Sobretudo en nuestra ambiente, en ciertos momentos mantenemos el silencio y no nos juntamos con otros para hablar. Sobretudo después de la misa, por ejemplo. Bien si hay algún trabajo que hacer, debo hacerlo. Pero eso no toma mucho tiempo. Y se respeta en el fondo que uno puede estar consigo mismo para escuchar el eco de todo aquello que ha vivido en la celebración eucarística, por ejemplo ».

[Oui, c’est possible. Parce que c’est un silence qui est motivé surtout religieusement. Ce n’est pas un silence pour pouvoir travailler avec les autres à la bibliothèque, mais qui est motivé religieusement. C’est motivé aussi par le respect du silence intérieur, du silence religieux d’autre personne. [...] Surtout dans notre atmosphère, à certains moments nous maintenons le silence et nous ne nous rassemblons pas avec les autres pour parler. Surtout après la messe, par exemple. Bon, s’il y a un travail à faire, je dois le faire. Mais ceci ne prend pas beaucoup de temps. Et fondamentalement on respecte que chacun

puisse être avec lui-même pour écouter l'écho de tout ce que l'on a vécu pendant la célébration eucharistique, par exemple.]

Donc, selon le prieur, le silence que se trouve dans le monastère se différencie des autres silences par la manière dont il est motivé. Le silence de la bibliothèque est « pour pouvoir travailler avec les autres ». Mais le silence du monastère peut être, suivant l'exemple du prieur, pour pouvoir « écouter l'écho de tout ce que l'on a vécu pendant la célébration eucharistique ». Or la différence se rencontre dans le 'pour pouvoir', dans cette destination vers laquelle mène le silence. Ceci est essentiellement l'être-disposé, le fait d'être disposé à travailler ou bien disposé à écouter. L'attitude ou la motivation que la personne apporte dans le silence va déterminer le statut de celui-ci.

J'avais posé une question similaire au frère Santiago de El Rosal qui me parlait pendant un entretien du monastère comme un lieu de repos [*descanso*]. Il me répondait que le monastère se distinguait par le sens du repos recherché :

« No es el mismo venir a descansar aquí que ir a descansar en la playa... a Cartagena. No, no es el mismo. Porque aquí vienen en un sentido de encontrarse consigo mismo, entrar como en el sagrario personal de la conciencia de cada persona, evaluarse, donde toman decisiones importantes, de cambios en su vida. Entonces es un sitio como apropiado. Lo que ya se iban por ejemplo a la playa, pues van en sensaciones más bien de turismo, de divertirse ».

[Ce n'est pas pareil de venir se reposer ici que d'aller se reposer à la plage... à Carthagène des Indes. Non, ce n'est pas pareil. Parce qu'ici les gens viennent dans le but de se rencontrer eux-mêmes, d'entrer dans le sanctuaire personnel de la conscience de chaque personne, de s'évaluer, où ils prennent des décisions importantes, de changements dans leur vies. Donc c'est un lieu approprié. Ceux qui allaient à la plage par exemple, et bien ils y vont plutôt dans un but touristique, d'amusement.]

Le frère différencie deux types de repos, chacun relié à un endroit précis et défini par les actions qui s'y associent. En opposition à la plage, où l'on va en mode de repos touristique, disposé à s'amuser, il place le monastère, mode du repos religieux, où l'on se met en disposition des actes spirituels. Comme la dame de la retraite, frère Santiago distingue et classifie les types de repos par rapport à des espaces. Si elle comparait la ville et le monastère, lui met l'accent sur l'opposition entre monastère, lieu spirituel, et la plage, lieu de

divertissement. Or le repos amène à des destinations différentes en fonction de la disposition de celui qui se repose.

Plus tard dans ce même entretien, le frère Santiago m'a réaffirmé l'importance de la disposition, cette fois en parlant de la manière de prier. Celui-ci m'a souligné l'importance d'avoir le silence dans l'esprit [*el mente*] pendant la prière. Or quand je lui ai demandé ce qu'il fallait faire pour l'avoir, il m'a répondu :

« Bueno, yo creo que el más importante es cómo disponerse para lo que usted quiere hacer, no? Porque si usted quiere hacer algo pero tiene otras cosas pendiente, pues no, no tiene la disponibilidad. Es importante tener la disponibilidad para hacer cada cosa. Y así todo lo puede hacer muy bien porque tiene el espacio, tiene la disponibilidad para hacerlo ».

[Bon, je crois que le plus important c'est de se disposer pour ce que vous voulez faire, non ? Parce que si vous voulez faire quelque chose mais que vous avez d'autres choses en attente, et bien non, vous n'avez pas la disponibilité. C'est important d'avoir la disponibilité pour faire chaque chose. Et ainsi vous pouvez faire tout très bien parce que vous avez l'espace, vous avez la disponibilité pour le faire.]

Donc, pour avoir le silence dans l'esprit il faut se disposer, et pour se disposer il faut avoir la disponibilité, c'est-à-dire être disponible. Avoir la disponibilité implique le fait de ne pas avoir d'autre chose à faire. Ainsi, pour se disposer il faut ne rien avoir en attente, être seulement disposé à ce que l'on va faire, dans ce cas prier. En outre, se disposer c'est ouvrir un espace, créer un lieu de disponibilité. Cela équivaut à établir les conditions de possibilité pour ce que l'on va entreprendre de faire. Si « vous avez l'espace, vous avez la disponibilité ». Remarquons qu'une absence (n'avoir rien en attente à faire) appelle une présence (le silence dans l'esprit). Justement le silence est ici considéré non pas comme une absence, sinon comme cette chose qui vient demeurer dans l'enclos de la disponibilité. Une fois que le silence s'établit dans l'esprit rendu disponible la personne peut enfin bien prier.

Mon moine-interlocuteur privilégié de Fontgombault m'a un jour affirmé un sentiment similaire à propos de la liturgie des Heures. Je lui ai demandé comment il vivait la répétition du chant des psaumes jour après jour, pendant toute une vie, si ça devenait, par exemple pénible ou ennuyeux. Il m'a répondu que l'enjeu est justement d'éviter que son expérience de la prière se transforme en routine monotone. Pour ce faire, il m'a énuméré un nombre de

pratiques qu'il faut observer afin que l'office divin continue d'être vécu d'une façon enrichissante. Par exemple, il a insisté sur le fait qu'« il faut être vigilant de ne pas tomber dans les réflexes » et qu'« il faut se souvenir de Dieu pour ne pas tomber dans le mécanisme ». Il est aussi possible de lire des « livres sur les psaumes pour approfondir son expérience ». Il est également important de ne pas « trop s'investir dans les charges [le travail ou les responsabilités assigné aux moines], dans leur nouveauté, qui peut être une tentation ». Sinon on risque de « faire des charges des possessions ». Donc « il faut s'observer ». Le frère a ajouté finalement qu'il est aussi possible d'aller voir le père abbé pour chercher des conseils pour ce « combat intérieur ».

Même s'il n'a pas utilisé le mot « disposition », il nous semble que ceci est le terme qui convient le mieux à décrire l'ensemble des techniques que le moine peut mettre en pratique pour préserver la fécondité de la liturgie des Heures. Remarquons d'emblée qu'il consiste en une liste des choses à faire ou ne pas faire. Cela rappelle le quatrième chapitre de la Règle de saint Benoît où l'auteur énumère les instruments du *artis spiritualis*. Comme ceux-ci, il s'agit moins des actions concrètes à accomplir (bien que la lecture des livres sur les psaumes soit une exception) que des dispositions à incarner. En effet, « être vigilant » ou « se souvenir de Dieu » décrivent plutôt des attitudes que l'on adopte et qui constituent « une manière d'exister dans le monde, qui doit être pratiquée à chaque instant, qui doit transformer toute la vie » (Hadot 2002 : 290). C'est souvent une question de conscience, dans le sens que la personne emploie l'attention pour être conscient de telle ou telle chose, par exemple de soi-même (« il faut s'observer »). Mais le moine n'est pas autonome dans cette tâche. Il peut aussi avoir recours au père abbé pour recevoir des conseils ou de l'inspiration dans sa lutte pour rester présent dans la liturgie des Heures. Or pour les moines de Fontgombault, la question de la disposition dans la prière forme un véritable « combat intérieur ».

3.2 Silence qui rend possible

En s'interrogeant sur les pratiques du silence que nous avons pu observer dans les monastères bénédictins à El Rosal et à Fontgombault, nous sommes amenés à considérer à quel point le silence constitue une condition de l'environnement. Rappelons-nous que pour Sbardella, le silence carmélite est surtout un silence conditionnel, i.e. une qualité de l'espace. Ainsi, le silence du couvent serait une absence du son qui est recherchée par les moniales.

Cependant, le silence qui est une condition de l'espace monastique bénédictin représente également une véritable présence dans l'environnement. Ainsi il se pose comme la condition de la possibilité de certaines activités spirituelles du moine et de l'hôte.

A l'accueil du site web du monastère de El Rosal, nous apprenons que « *centro de todo lo que ves aquí son la belleza del paisaje, el ambiente de paz, silencio y oración que favorecen el encuentro con Dios y los demás* » [Au centre de tout ce que tu vois ici sont la beauté du paysage, l'atmosphère de paix, de silence et de prière qui favorisent la rencontre avec Dieu et autrui] (Benedictinos El Rosal 2013). Si cette atmosphère favorise la rencontre avec Dieu, c'est dire qu'elle est un environnement *apropiado* [approprié] pour cet acte spirituel. Alors le monastère de El Rosal serait le lieu disposé pour la pratique spirituelle. En effet, c'est précisément cela que m'ont confirmé un grand nombre de hôtes, laïcs et religieux. Un jeune qui est venu au monastère pour un séjour de discernement de vocation m'a affirmé qu'il lui y est plus facile de prier car « *hay silencio* » [il y a du silence] et « *no hay distracciones* » [il n'y a pas de distractions]. De même, une moniale qui prenait une semaine de retraite au monastère m'a fait savoir qu'elle priait plus facilement à El Rosal que dans son couvent à Bogota grâce au « *ambiente de silencio* » [atmosphère de silence]. Ainsi ces deux personnes ont toutes deux souligné le rôle joué par le silence dans leur capacité à prier. Le jeune décrivait deux conditions dans l'environnement, une positive (*hay silencio*), c'est-à-dire une présence, ainsi qu'une condition négative, ou une absence (*no hay distracciones*). Pour sa part, la moniale évoquait quelque chose de plus vague, une atmosphère de silence, qui serait en tout la cas la condition de la possibilité de prier plus facilement. Nous appuyons sur le fait qu'elle a pu prier plus facilement au monastère qu'à son couvent en ville. Ceci suggère que ce n'est pas juste le statut *sacré* de El Rosal qui favorise la prière — le couvent de la moniale serait également sacré. C'est donc plutôt les conditions précises du monastère bénédictin, notamment son silence, qui permettent plus facilement certaines pratiques religieuses.

En tout état de cause, nous remarquons que contre Sbardella, le silence n'est pas une condition de pure négativité ou absence. Dans le contexte monastique, il semblerait que le silence est une qualité de plus qui habite l'environnement. Il n'est même pas juste l'absence du son. Nous pensons par exemple, à un matin, quand, en sortant du réfectoire après le petit-déjeuner, j'ai dit bonjour à une hôte arrivée le jour précédent. Je lui ai demandé si elle allait bien et elle me répondit avec enthousiasme que oui, très bien. Elle m'a avoué qu'elle avait

beaucoup aimé ce matin-là se réveiller « *en silencio* » [en silence], en écoutant le chant des oiseaux. Or dans son discours, ces deux actes — se réveiller en silence et écouter les oiseaux — se relient et se renforcent au lieu de se contredire. Le bruit des oiseaux ne serait pas un intrus dans le silence, sinon la preuve même de la présence de celui-ci.

Rappelons-nous que l'instrumentalisation du son est cette manière d'habiter le monde qui se soucie du silence et par laquelle les moines et les hôtes manipulent des sons, en permettant et en encourageant certains en même temps qu'ils cherchent à en ôter d'autres de l'environnement. Dans cette perspective, le chant des oiseaux émerge avec le silence dans le monde et est co-présent avec lui car les deux partagent les mêmes conditions de possibilité, c'est-à-dire le même habitat. Nous pensons à cette occasion aux *assemblages*²¹ qu'Anna Lowenhaupt Tsing expose dans son ethnographie de la mycose matsutake, *The Mushroom at the End of the World : On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Pour l'auteur, un *assemblage* décrit ce phénomène par lequel la manière d'être [*way of being*] d'une chose s'enchevêtre avec celle d'une autre, que cette chose soit humaine ou inhumaine, vivante ou pas :

« Assemblages are open-ended gatherings. They allow us to ask about communal effects without assuming them. They show us potential histories in the making. For my purposes, however, I need something other than organisms as the elements that gather. I need to see life ways — and non-living ways of being as well — coming together » (Tsing 2015 : 22-23).

Dans son livre, Tsing montre comment l'exploitation humaine des forêts transforme ces environnements, laissant involontairement les conditions pour la croissance du matsutake. Or l'instrumentalisation du son ne fait pas chanter les oiseaux le matin pour l'hôte, mais elle brûle le champ sonore afin que le silence puisse pousser, et le chant d'oiseaux croître avec lui, comme les champignons qui se multiplient aux pieds de pins. L'instrumentalisation du son apparaît ainsi comme un mouvement écologique, dont les humains (i.e. les moines et les hôtes) ne seraient qu'une partie. Leurs actions participent dans l'émergence d'un certain type d'environnement, mais elles ne sont pas les seules qui comptent.

²¹ Dans un note de fin de page, Tsing explique que « my assemblages gather ways of being without assuming that interactional structure. Assemblage translates philosopher Gilles Deleuze's *agencement*, and this has sponsored varied attempts to open up the 'social'; my use joins this configuration » (Tsing 2015 : 292).

Nous pouvons considérer un autre exemple du silence comme condition dans le cas d'une femme d'une certaine âge, María, qui passait la journée à El Rosal pour faire « *un tarea* » [une tâche] qu'un prêtre de sa paroisse à Bogota lui a donné. Je l'ai découverte un après-midi au bord du préau, assise sur un banc, en train d'écrire. Nous nous sommes salués lorsque je la dépassais ; nous avons échangé des civilités. Elle m'invita à m'asseoir et nous nous sommes mis à parler un bref instant. Je lui ai demandé pourquoi elle était venue au monastère et elle m'expliqua qu'elle avait « *una tarea* » [une tâche] à faire. Apparemment, à ce moment-là il y avait beaucoup de conflit dans sa maison, surtout entre son mari et sa mère (« *las dos personas que amo más en el mundo* » [les deux personnes que j'aime le plus au monde]), qui a récemment emménagé chez le couple. María souffrait beaucoup des disputes qui jaillissaient dans leur maison et elle est allée en parler avec un prêtre, qui lui a donné la tâche d'écrire à propos de son expérience. Comme dans sa maison à Bogota, « *no hay tranquilidad* » [il n'y a pas de tranquillité] et « *hay mucho ruido, mucho tensión* » [il y a beaucoup de bruits, beaucoup de tension], le prêtre a conseillé à María d'aller passer une journée à El Rosal pour faire sa tâche. Je lui ai demandé si elle arrivait à écrire sur sa situation et elle m'a affirmé que oui, car elle profitait beaucoup de « *el silencio y la oración* » [le silence et la prière]. Elle m'a expliqué qu'elle essayait de revoir « *todo como una película* » [tout comme un film]. « *Intento entender todo* » [J'essaie de tout comprendre]. Elle se plaignait seulement du fait qu'il pleuvait en cette période et que donc elle ne pouvait pas s'asseoir dans le jardin et écrire au soleil, comme elle l'avait fait ce matin-là.

María, dans sa conversation avec moi, a déployé une opposition que nous avons déjà abordé plusieurs fois dans ce texte : celle entre la ville et le monastère. Chaque espace se définit par certaines caractéristiques sonores et affectives. L'atmosphère de sa maison à Bogota est habitée par deux présences — *ruido* [bruit], et *tensión* [tension] — dont le corollaire est l'absence de *tranquilidad* [tranquillité]. En outre, son appartement en ville est la scène de conflits réguliers. Dans un tel environnement, María se dit souffrir et elle prétend qu'elle ne pouvait pas y accomplir *la tarea* [la tâche] que le prêtre lui a assigné. C'est pour cette raison qu'il lui a indiqué le monastère de El Rosal comme un lieu où elle pourrait écrire et atteindre la concentration nécessaire à l'écriture que celle-ci nécessite. Or dans l'espace monastique — endroit de *el silencio y la oración* [le silence et la prière] — elle se retrouve dans les conditions, qui selon elle, lui permettent les activités imaginatives et

cognitives — revoir *todo como una película* [tout comme un film], *entender todo* [tout comprendre] — nécessaires à l'achèvement de sa tâche. Le besoin d'un tel travail surgit de l'affectivité de la situation — de l'amour qu'elle a pour sa mère et son mari, de la colère liée à leurs conflits, de la tension et du stress d'être témoin des disputes. Dans la structure d'opposition entre ville et monastère, l'espace monastique apporte une atmosphère qui contraste avec le bruit et le conflit de l'appartement par le silence et la prière, et, nous le supposons (María ne le dit pas), la tranquillité. C'est cette atmosphère sonore et affective qui convient à *la tarea* de María. Ainsi, le silence du monastère est ici moins une pratique, comme nous l'avons vu ci-dessus, que la condition qui rend possible d'autres activités.

Le silence comme condition de l'environnement monastique ne serait pas quelque chose plaqué sur l'espace. D'après ce que m'a dit le frère Santiago, l'atmosphère du monastère émerge de l'activité même du moine. Quand j'ai demandé ce qui faisait la particularité de la communauté à El Rosal, le frère me répondait que :

« El monasterio, un obispo lo cualifica como un oasis dentro del diócesis. Como, donde hay agua fresca. Donde el obispo viene, incluso con su clérigo, a oxigenarse para poder seguir respondiendo en la pastoral que ellos llevan en sus parroquias. Entonces, pues es como la calificación que un obispo le da al monasterio. Y mire que usted mismo está consciente que ayer vino el señor obispo de Facatativá con todo el clero.

Igualmente, los laicos, no? Las personas ya normales, particulares, también ven a este sitio como un sitio como para oxigenarse, para venir a descansar, a conocer a Dios a través de nuestro estilo de vida, a participar en la oración. Pues para ellos, es algo muy importante. Ya pues que, nosotros como monjes, pues la parte espiritual es fuerte, no? Porque, por ejemplo, ya un sacerdote diocesano, normalmente la parte espiritual es poca. Nosotros por ejemplo tenemos todas las horas litúrgicas del oficio divino ; o sea por nuestro carisma, lo más importante es la ora, no? Entonces, en ese sentido la gente ven aquí algo importante, de venir a descansar en un ambiente de oración, de meditación, de trabajo ».

[Le monastère, un évêque le qualifie d'oasis au sein du diocèse. Comme, où il y a de l'eau fraîche ; où l'évêque vient, même avec son clergé, pour s'oxygéner afin de pouvoir continuer à répondre de la mission qu'ils mènent dans leurs paroisses. Donc, bien, c'est

la qualification qu'un évêque a donné au monastère. Et regardez, vous savez qu'hier monseigneur l'évêque de Facatativa est venu avec tout le clergé.

De même pour les laïcs, non ? Les personnes normales, des particuliers, voient également ce lieu comme un lieu pour s'oxygéner, pour venir se reposer, connaître Dieu à travers notre style de vie, participer à la prière. Car pour eux, c'est quelque chose de très important. Alors, pour nous, en tant que moines, la partie spirituelle est forte, non ? Parce que, par exemple, un prêtre diocésain, normalement pour lui la partie spirituelle est faible. Nous par exemple avons toutes les heures liturgiques de l'office divin. C'est-à-dire, par notre charisme, le plus important pour nous est *la ora*, non ? Donc, en ce sens, les gens voient ici quelque chose d'important, de venir se reposer dans un atmosphère de prière, de méditation et de travail.]

Le frère Santiago voulait me présenter le monastère comme un « oasis » pour « s'oxygéner », et il le faisait en s'appuyant sur une autorité, un évêque. Ce n'était pas les moines qui le définissaient comme un « oasis...où il y a de l'eau fraîche », mais un évêque, c'est-à-dire, une personne plus élevée dans la hiérarchie ecclésiastique. Il démontre cela en me rappelant que la veille même un évêque est venu avec (plus ou moins) tous les prêtres de son diocèse pour faire une journée de retraite à El Rosal. En outre le monastère serait également un « oasis » pour les laïcs qui peuvent y venir pour une variété d'activités et de pratiques spirituelles (de « se reposer » jusqu'à « connaître Dieu »). Selon le frère, si El Rosal est « *un sitio como para oxigenarse* » [un lieu pour s'oxygéner] ce serait grâce à la partie spirituelle des moines qui est « *fuerte* » [forte]. C'est donc cette force qui aménage l'espace du monastère. Cependant, la force spirituelle des moines n'existe pas là en soi, comme un *a priori* de leur statut de moine. La force surgit de leur charisme, notamment la façon dont les moines le mettent en pratique. Selon ce qui m'a expliqué le père prieur une fois que nous marchions autour du lac après le déjeuner, le charisme — qui, d'une étymologie grecque, signifie « don gratuit accordée par Dieu » (transposé en latin comme *gratis data*, « don gratuit » (Viller et al. 1953, p. 503) — devrait être pensé comme la façon particulière qu'une personne ou une communauté a d'expérimenter Dieu et de partager cette expérience. La conception catholique orthodoxe pense qu'il s'agit d'« un don gratuit, surnaturel [...] conféré non pour la sanctification du sujet qui le reçoit, mais pour le bien de la communauté, l'édification du corps mystique » (Viller et al. 1953, p. 503). Donc le charisme est ce don de Dieu qui forme la

personne, lui assignant certaines capacités et lui ouvrant la possibilité d'expériences particulières. C'est ce don divin qui est à l'origine de la force spirituelle du monastère. Pourtant, le don en soi n'est pas la force. Plutôt, c'est la manière dont ce don est réceptionné et déployé par les moines qui fait jaillir la force dans l'espace monastique. C'est-à-dire que le « *estilo de vida* » [style de vie] des moines, leur forme de vie, fait venir la force spirituelle qui forme l'atmosphère monastique. Le frère Santiago donne l'exemple concret de la prière de l'office divin, que les moines prient en sa totalité, non pas comme le prêtre diocésain pour qui « *la parte espiritual es poca* » [la partie spirituelle est faible]. Ainsi selon la conception bénédictine, Dieu attribue aux moines un don spirituel qui leur permet de mener un certain mode d'existence (i.e. une manière d'être dans le monde, un *way of being*), ce qui entraîne une certaine habitation²². Cette façon d'habiter aménage l'espace, laissant s'avancer le silence et faisant surgir l'atmosphère « de prière, de méditation et de travail » qui constitue à son tour la condition de possibilité des pratiques spirituelles pour d'autres figures sacrées (e.g. des prêtres diocésains) ainsi que des personnes profanes (à savoirs, les laïcs). De même, le monastère, ce lieu aménagé et préparé par les vies des moines et leur activité dans le monde, ouvre aux fidèles l'accès à certaines présences divines qui leur seraient peut-être absentes autrement.

3.2.1 Point de vue

Si selon la perspective bénédictine, le monastère est une voie, comme nous l'avons vu ci-dessus, le silence comme condition est le donner-à-voir de ce chemin. Dans ce sens le monastère fournit un point de vue, un lieu spatial d'où la personne peut percevoir certaines choses. Ce donner-à-voir donne à voir quelque chose toujours sous un mode en particulier et non pas un autre. Pensons à l'affiche devant le lac au monastère de El Rosal : elle donne le lac à voir comme un endroit spirituel, et non pas comme un lieu de détente touristique ou de sports de plein air. L'affiche dans ce cas agit comme cette chose qui aménage l'espace et dévoile le monde. Or le point de vue est ce qui résulte de l'aménagement et du dévoilement.

Tous les jeudis, les moines de Fontgombault partent en randonnée pour l'après-midi. Ceci est leur « récréation ». Il s'agit d'un moment hautement réglementé. Les moines se regroupent en des groupes de quatre, avec une séparation stricte entre les moines de chœur, les frères

²² L'habitation, c'est-à-dire le fait et la façon d'habiter.

convers et les novices ; toutes les vingt minutes les moines doivent changer de groupe. Dans leur promenade, les moines portent la clôture avec eux : leur récréation est réservée exclusivement aux moines. Alors, avec le monastère vide des moines, j'ai décidé de profiter de l'occasion de découvrir les environs de Fontgombault. Imitant les moines, je suis parti à pied et j'ai trouvé assez vite une piste de randonnée dans les collines au-dessus du village. Entrant dans la fameuse réserve naturelle régionale du Bois des Roches, j'étais au bout d'un moment en plein milieu de la forêt, sur un chemin en terre qui s'ouvrait à travers la végétation. Et puis, tout à coup, je me suis retrouvé sur la rue du Point de Vue (fig. 18). Car, évidemment, chaque voie amène à un point de vue. Ce point de vue en particulier se situait en haut des collines et donnait à voir l'espace autour de Fontgombault comme un paysage esthétique. Ce point de vue était possible car la piste de la réserve naturelle aménage l'espace autour d'elle comme un lieu touristique.



Fig. 18. La voie qui mène au point de vue, près de l'abbaye de Fontgombault.

Deleuze prétendait que « le point de vue est dans chaque domaine de variation *puissance* d'ordonner les cas, condition de la manifestation du vrai... » (Deleuze 1988 : 30). Il est « vrai

» que l'espace autour de Fontgombault constitue un paysage esthétique car il existe un point de vue depuis lequel celui-là se manifeste ainsi. Mais d'un autre point de vue, non pas un d'en haut, sinon peut-être un depuis les champs eux-mêmes, celui du moine par exemple, cet espace se révèle autrement, comme un lieu de « *ora et labora* » [prière et travail] ²³.

Si le monastère en tant que voie donne un point de vue, cet apport d'un point de vue en fait aussi une sorte de corps dans le mesure où « the point of view is located in the body » (Viveiros de Castro 1998 : 478). Mais pour Eduardo Viveiros de Castro le corps « is not a synonym for distinctive substance or fixed shape; it is an assemblage of affects or ways of being that constitute a habitus » (Viveiros de Castro 1998 : 478) ; il est « a bundle of affects and capacities and which is the origin of perspectives » (Viveiros de Castro 1998 : 478). Ceci correspond au monastère bénédictin tel qu'il se révèle à travers mes terrains à El Rosal et à Fontgombault. Ici, l'espace monastique semble être surtout ce lieu d'affectivité (tranquillité, paix, etc.) qui permet certaines capacités (notamment l'écoute) par lesquelles la personne parvient à percevoir des présences particulières dans l'environnement (le silence, Dieu). Pour le moine ou le fidèle, entrer au sein du monastère ressemble à s'habiller en animal pour un chaman dans le mesure où dans les deux cas le résultat est de transformer la personne, lui attribuant d'autres capacités et perceptions (Viveiros de Castro 1998 : 482). Viveiros de Castro affirme que « the animal clothes that shamans use to travel the cosmos are not fantasies but instruments: they are akin to diving equipment, or space suits, and not to carnival masks » (Viveiros de Castro 1998 : 482). De même, pour les moines le monastère n'est pas comme un jardin ou une réserve naturelle ; il n'est pas un lieu de détente touristique. L'espace monastique serait plus proche d'un laboratoire où, grâce aux instruments qui y sont réunis, certaines expériences peuvent avoir lieu. Comme le microscope qui donne à voir un monde invisible, le lac de El Rosal ou bien l'église de Fontgombault fonctionnent comme des points de vue d'où la personne est capable de percevoir des choses qui autrement resteraient inconnaissables. Souvenons-nous de la canne de l'aveugle dont nous avons discuté ci-dessus.

²³ « The crucial point is that at any given moment, every tool is plugged into certain limited systems of machinery while excluded from others: for Heidegger, equipment is its context. And furthermore, even this context is manifold, since bird and sniper encounter the bridge as different realities in precisely the same moment. Every implement exerts a determinate and limited range of effects in each instant, and is equally determined by the equipment that surrounds it. The tool gives birth to one particular world of unleashed forces, and no other – even if that world is mirrored in an indefinite number of perspectives » (Harman 2002 : 23). Le point de vue sur la voie est toujours déjà au sien d'un réseau d'outil qui aménage et dévoile l'espace, produisant les composants du monde, où production signifie « faire apparaître quelque chose comme ceci ou comme cela, de telle ou telle façon, au milieu des choses présentes » (Heidegger 1958a: 190).

Le monastère est comme cette canne par laquelle le monde est présent pour le moine ou l'hôte. Avec l'exemple de l'aveugle et la canne, nous avons posé la question des frontières. Où se trouve la limite entre l'esprit et le corps, entre le corps et l'environnement ? Selon la perspective ingoldienne, il n'y a pas de frontières claires. Au contraire, l'humain se projette dans le monde par la canne. Ainsi, tout l'espace monastique s'avère — comme la canne — une extension de l'humain dans l'environnement.

Nous pensons à cette occasion également à Piette, selon qui, « tous les 'religieux' reconnaissent la nécessité de leur propre activité pour assurer la re-présentation de Dieu et construire une configuration de coprésence avec lui. Dieu est un phénomène local que les chrétiens veulent stabiliser » (Piette 2003 : 50). Ceci semble être le cœur même du silence comme une condition, c'est-à-dire cette façon dont le silence participe dans ce donner-à-voir auquel le monastère s'adonne. Le monastère, dans son souci pour le silence, s'occupe à créer des conditions pour la perception de la présence divine et les pratiques par lesquelles celle-ci advient dans le monde. Comme me l'a affirmé un jour le prieur de El Rosal, « *objetivamente, Dios está presente en todas partes. Pero puede ser que subjetivamente esté más presente en ciertos sitios* » [Objectivement, Dieu est présent partout. Mais il est possible que subjectivement il soit plus présent en certains lieux]. Selon lui, c'est pour cela que les gens viennent à El Rosal, car Dieu y serait *plus présent* qu'ailleurs. Dans cette perspective, ce qui compte n'est pas la présence « objective » de Dieu sinon la manière dont il est présent pour telle ou telle personne dans l'environnement. Comme le dirait Piette, les moines cherchent à « stabiliser » la présence de Dieu (i.e. le rendre « subjectivement » plus présent) à partir de la construction d'« une configuration de coprésence », à savoir le monastère.

3.3 Silence comme puissance

Si le silence peut se révéler comme une pratique du monastère ainsi que comme une condition de l'espace monastique, il s'avère que les moines et les fidèles en parlent parfois comme si c'était une puissance qui se rencontre dans l'environnement. Par ceci nous entendons qu'il est décrit comme quelque chose d'autonome avec la capacité d'agir sur les humains. Le silence comme puissance diffère du silence comme pratique car son effet sur la personne ne vient pas de l'intérieur, comme par exemple de la personne qui le pratique. Plutôt, l'effet du silence est vu comme émanant de l'extérieur. Il est dans ce sens indépendant

de la personne qui subit ses effets. De même, le silence en tant que puissance se distingue du silence comme condition. Tandis que ce dernier fournit la possibilité de certaines pratiques ou perceptions, le premier est capable d'agir de lui-même.

Nous pouvons peut-être mieux comprendre le silence comme une puissance en considérant la théorie du *dividuel* de Marilyn Strathern telle qu'elle est interprétée par Mark S. Mosko. Strathern a développé sa conception du *dividuel* afin de rendre compte de la façon dont la personne est construite en Mélanésie à travers l'échange de dons (Strathern 1988). Pour elle, la personne mélanésienne n'est pas un individuel sinon un *dividuel* car elle est constitué d'une série d'éléments qui peut s'attacher ou se détacher de sa personne, donner à une autre ou en recevoir d'elle. C'est justement la circulation de ces choses, leur échange réciproque, qui construit la personne. Or d'après Mosko, « according to the received wisdom in Melanesian ethnography and elsewhere, Christianity is 'unrelentingly individualistic' » (Mosko 2015 : 361). Nous pouvons nous attendre alors à ce que le monastère bénédictin présente une logique individualiste de la personne. Cependant, Mosko argumente pour une conception *dividuelle* de la personne chrétienne :

« I argue that the seeming 'individuality' of Christian persons consists merely in singular moments of overarching processes of elicitive detachment, gift-transfer, incorporation, and reciprocation whereby the constituent parts of total or overall *dividual* persons are transacted. Christian "individualism," in short, is nothing less than an instance of *dividual* personhood and agency, fundamentally distinct from the possessive individual of modern secular society » (Mosko 2015 : 361).

L'un des exemples que Mosko donne de la construction *dividuelle* dans le christianisme est celui de la grâce, qui s'avère « a detachable token of God and his Will, often associated with Holy Spirit that has been given to humans, whether to some or all of them, by God for the life and sustenance of the spiritual parts of their being » (Mosko 2015 : 370). Selon la perspective de Mosko, la grâce constitue un don de Dieu qui peut être attribué aux personnes pour la formation de leur être ; et ces dons « morally obligate the recipients in various ways to reciprocate directly to God further gift offerings to become attached to God's person (e.g., with confessions of sin, prayers, songs of praise, tithes, glorifications, good works) » (Mosko 2015 : 370). Cependant, selon Mosko, l'humain construit sa personne non seulement avec des échanges avec Dieu mais aussi avec « Jesus, Mary, Saints, Church officials, prophets, and so

on, depending on denominational sect » (Mosko 2015 : 370). Également, la personne chrétienne risque de se construire avec des dons « from evil spiritual persons such as Satan, Lucifer, or the Devil and his minions » (Mosko 2015 : 370).

Nous avons déjà observé ce phénomène dans la manière dont le charisme des moines — ce don de Dieu — forme leur personne, leur accordant certaines capacités, notamment la force spirituelle par laquelle ils font émerger l'atmosphère du monastère. Le don de Dieu aux moines devient ainsi une sorte de don des moines aux fidèles qui séjournent dans l'espace monastique. De même, le père prieur de El Rosal m'a raconté une fois lors d'une promenade autour du lac, que pour le moine le travail peut être une source de grâce mais aussi une cause de péché. Il m'expliquait que quand on travaille, on peut commencer à être orgueilleux. Par exemple, un moine qui travaille dans l'atelier du bois du monastère peut commencer à se croire très important car c'est par ses œuvres que la communauté gagne son argent. Or à ce moment-là des « *pensamientos del demonio* » [pensées du démon] apparaissent « *en la cabeza del monje* » [dans la tête du moine]. Mais après il va aller prier et puis il va avoir des « *buenos pensamientos* » [bonnes pensées] ; la prière va enlever les « *malos pensamientos* » [mauvaises pensées].

Est-il que la disposition du moine, l'orgueil, l'a ouvert aux pensées du démon ? C'est une interprétation possible. Si cela est le cas, il aurait peut-être fallu la disposition contraire, l'humilité, afin de recevoir la grâce. Ou bien, peut-être que l'orgueil vient du don des mauvaises pensées de la part du démon. En tout cas, le travail, dans l'exemple du prieur, montre qu'il est aussi bien possible de recevoir des biens spirituels positifs que négatifs. Ces éléments peuvent former la personne, mais ils ne la constituent pas d'une façon permanente. Au contraire, ils risquent de s'attacher à un moment avant de se détacher à un autre.

Revenons au silence et essayons de le considérer comme un élément séparable qui construit la personne. Selon cette perspective, le silence est quelque chose qui se rencontre dans l'environnement qui peut par la suite s'attacher à la personne, bien qu'il puisse aussi s'en détacher. Ainsi le silence devient une partie de la personne sans se confondre avec elle.

A Fontgombault, mon moine-interlocuteur privilégié m'a dit du silence que l'on peut l'« apporter avec soi ». Ça crée un « recueillement intérieur » dans la personne en même temps que « ça rayonne ». Par contre, il m'a expliqué que s'il y en a ceux qui apportent le silence avec eux, il y a également des gens que l'on peut sentir qui « sont bruyants », ou « plein de

bruits ». Remarquons qu'ici le frère fait référence à une sorte de sonorité intérieure, donc immatérielle. Les deux états intérieurs — « recueillement intérieur » ou « plein de bruits » — ont l'un et l'autre des effets sur l'environnement dans lequel la personne se retrouve. Soit le silence de la personne « rayonne », soit elle devient « bruyante ».

Lors d'un entretien avec le père Marcos, prieur de El Rosal, nous avons parlé du silence et du fait que, selon lui, « *Los huéspedes se llevan el silencio que han encontrado aquí* » [les hôtes portent le silence qu'ils ont trouvé ici] dans le monastère :

« Los huéspedes se llevan el silencio que han encontrado aquí. No hay duda. Porque el silencio no solo es callar la boca, sino el silencio lo tenemos en la cabeza, ordenando la cabeza, ordenando sus pensamientos. Ahí comienza el silencio. Y esta casa quiere ayudar a través de las charlas tanto, o de las predicaciones, como a través del silencio, para que una persona pueda orientar su cabeza y tener orden en la cabeza

[...]

El huésped se lleva el silencio a la casa. Y lo dicen, lo dicen! Sí, muy interesante. Sí, sí, sí. Y por eso, quien ha hecho eso, de alguna manera, irradia en su ambiente. Y otros, familiares o amigos, se dan cuenta. 'Qué te pasó?' 'No, yo estuve en el monasterio de El Rosal' 'Ah sí? Yo también quiero ir'. O le dicen, 'Ah, tú tienes que ir. Estas loco! Tienes que ir al monasterio para cuadrar la cabeza' ».

[Les hôtes portent le silence qu'ils ont trouvé ici. Il n'y pas de doute. Parce que le silence n'est pas seulement faire taire la bouche, mais le silence nous l'avons dans la tête, contrôlant la tête, contrôlant les pensées. Là commence le silence. Et cette maison veut aider à travers des conférences, des prédications, comme à travers le silence, pour qu'une personne puisse orienter sa tête et avoir de l'ordre dans la tête.

[...]

L'hôte emmène le silence à la maison. Et ils le disent, ils le disent! Oui, très intéressant. Oui, oui, oui. Et pour cela, celui qui a fait ça, de quelque manière, rayonne dans son environnement. Et d'autres personnes, des membres de la famille ou des amis, se rendent compte. 'Qu'est-ce qu'il t'est arrivé ?' 'Non, j'étais dans le monastère de El Rosal.' 'Ah bon ? Moi aussi je veux aller.' Ou bien, ils lui disent, 'Oh, tu dois y aller. Tu es fou ! Tu dois aller au monastère pour t'équilibrer la tête.]

A cette occasion, le père Marcos parlait d'un silence bien particulier. Le prieur affirme d'emblée que le silence « *no solo es callar la boca* » [n'est pas seulement faire taire la bouche], soulignant qu'il s'agit de quelque chose de plus qu'une absence de son au sens matériel. Au contraire, ici le silence se caractérise par ce fait qu'il peut se détacher de l'environnement monastique et s'attacher à la personne de l'hôte en s'abritant dans sa « *cabeza* » [tête]. Ainsi l'hôte « *se lleva* » le silence du monastère, l'apportant en dehors de son lieu d'origine, jusqu'à « *la casa* » [la maison], à Bogota ou ailleurs. En outre, ce silence a le pouvoir d'ordonner la tête et les « *pensamientos* » [pensées] de la personne qui le porte. Cette personne « *irradia en su ambiente* » [rayonne dans son environnement] grâce au silence qu'elle porte en elle. Ce serait quelque chose que ses proches peuvent remarquer et qui exercerait une sorte d'attraction sur eux, comme nous le voyons dans le court 'dialogue' que le père Marcos invente. « '*Qué te pasó?*' » [Qu'est-ce qu'il t'est arrivé ?] demande un proche à une personne récemment revenue du monastère. C'est-à-dire que ce parent ou ami qui se trouve dans la proximité de cette personne qui rayonne remarque que quelque chose a changé dans sa manière d'être là, présent auprès des autres. Quand le proche apprend que celle qui rayonne était à El Rosal, il avoue, « *Yo también quiero ir* » [moi aussi je veux y aller]. Or l'effet de ce rayonnement est censé amener à vouloir aussi faire une retraite au monastère. Ainsi il y a une sorte de magnétisme qui s'exerce sur le proche, l'attirant non pas vers la personne qui rayonne sinon vers le lieu d'origine de cette chose qui fait rayonner. Celle-ci appelle ceux qui sont à proximité vers El Rosal, créant ainsi un réseau de chemins qui mènent au monastère. En même temps, le père Marcos dit que des gens peuvent également s'exclamer à un proche, « '*Estas loco! Tienes que ir al monasterio para cuadrar la cabeza*' » [Tu es fou ! Tu dois aller au monastère pour t'équilibrer la tête]. Ceci fait penser aux gens « bruyants », « pleins de bruits », dont m'a parlé mon moine-interlocuteur de Fontgombault. Tout comme la personne revenue du monastère qui rayonne, ces gens « fous » émettent une certaine présence que ceux alentours peuvent remarquer. Mais dans ce cas-là, ce sont les proches qui lui affirment qu'elle doit « aller au monastère pour s'équilibrer la tête ». C'est-à-dire qu'elle aurait besoin d'entrer dans ce lieu où demeure le silence afin que celui-ci puisse s'attacher à sa personne pour ordonner sa tête et ses pensées, i.e. la transformer, la faire être autrement. Dans ce cas-là c'est le proche qui sent le « bruit » de l'autre qui pousse cette personne à aller au monastère. C'est-à-dire qu'il lui indique un chemin à prendre. Le silence ressemble donc

ici à une puissance. Mais s'il n'a une capacité d'agir —d'avoir un effet sur le monde— ce n'est que dans la mesure où il peut se fixer à une personne. Pourtant, dans les mots du prier, il semblerait que le silence n'est pas ici un instrument qui permet une action ; il n'est pas la condition de possibilité d'une activité.

3.4 Qu'est-ce que c'est le silence ?

Il semblerait qu'en fin de compte, dans le contexte du monastère, le silence n'est pas une chose ou une autre. Son identité n'est pas fixe ; au contraire elle est mouvante et changeante. C'est pour cette raison qu'il faut faire attention à la façon dont les acteurs en parlent. Car le silence peut se révéler tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. Dans ce chapitre, nous avons essayé de délimiter trois modes selon lesquelles le silence peut se manifester. Cependant, à la fin il s'agit d'une différenciation qui n'existe que pour l'ethnographe puisque ni les moines ni les hôtes font des distinctions entre diverses formes du silence. Ils parlent, tout simplement, du silence, et ils entendent par cela toute une multitude de choses, dont certaines peuvent sembler être contradictoires. Par exemple, comment concevoir d'une chose qui est à la fois une action et la condition de possibilité d'autres actions ? Est-il possible de penser d'une façon claire quelque chose qui nous paraît à la fois matériel et immatériel, corporel et spirituel, dans l'environnement et dans la personne ?

Le silence, serait-il alors une sorte de « *signifiant flottant* » (Levi-Strauss 1968 : 42) ? Il se peut. Peut-être que la meilleure interprétation consiste à dire que le terme « le silence » et les discours qui l'entourent sont une manière par laquelle certaines personnes essaient d'articuler une réalité compliquée qu'ils expérimentent à travers un complexe d'instruments, de pratiques, de lieux. Il m'a souvent semblé qu'il restait quelque chose de non-dit dans mes discussions à propos du silence, quelque chose qui résistait à l'énonciation. C'est peut-être pour cette raison que mes interlocuteurs semblaient généralement plus à l'aise en train de parler des conditions pour la venue du silence que de décrire ce qu'est le silence exactement²⁴. Même dans ce chapitre il serait peut-être plus juste de dire non pas que le silence peut se manifester comme une pratique, comme une condition ou comme une puissance, mais plutôt que le silence a parfois les traits d'une pratique, parfois ceux d'une condition et encore d'autres fois ceux d'une puissance. Cependant, ce qu'est le silence semble finalement

²⁴ Ou bien, quand ils parlaient du silence, ils employaient fréquemment des explications circulaires, comme « l'écoute de Dieu est le silence » et puis « le silence est l'écoute de Dieu ».

dépasser ces conceptualisations. Nous avons ici, au mieux, défriché quelques voies qui se dirigent vers le silence mais qui, en fin de compte, n'y arrivent pas tout à fait.

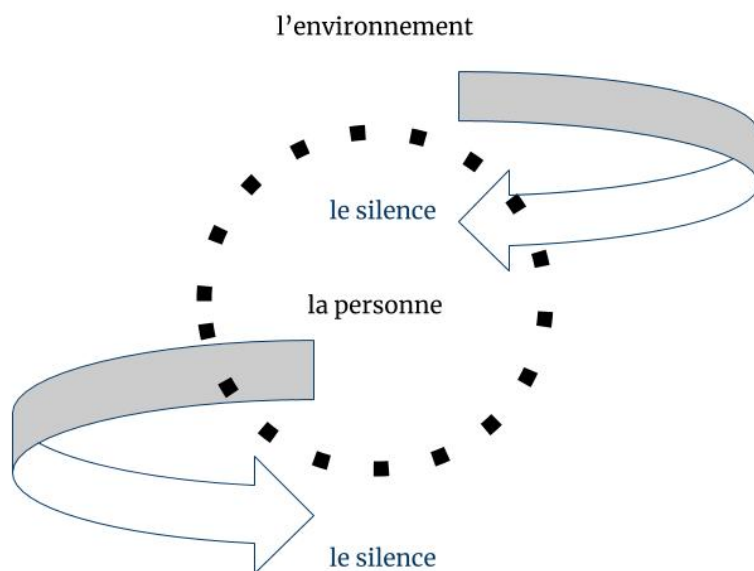


Fig. 19. Le silence se meut de l'environnement vers la personne et de la personne vers l'environnement.

Conclusion

Nous avons commencé ce texte en mettant l'emphasis sur la nécessité de construire à partir des cas ethnographiques la compréhension anthropologique du christianisme. Rappelons-nous que Fenella Cannell critique l'anthropologie pour sa tendance à s'appuyer sur une conception du christianisme qui souligne surtout les aspects ascétiques et qui présuppose une forte dichotomie entre le corps et l'esprit. Francesca Sbardella semble construire sa théorisation du silence selon ces présuppositions, notamment dans la mesure où elle interprète le silence du couvent carmélite comme une pratique ascétique. Il est possible que ce soit en effet la bonne interprétation et son analyse refléterait fidèlement l'expérience carmélite. Cependant, nos travaux de terrain chez les bénédictins indiquent une autre façon de vivre dans et auprès du silence. Il semblerait que dans le monastère bénédictin, le silence est surtout vécu d'une manière *thérapeutique*. Nous ne voulons pas nier le fait qu'il y ait bien des aspects ascétiques au silence à Fontgombault et à El Rosal. Pourtant, mes interlocuteurs sur les terrains — des hôtes autant que des moines, des laïcs de même que des religieux — ont surtout souligné l'aspect agréable du silence qui se montre, dans leurs discours, comme un remède soulageant face aux bruits et au stress de la vie.

Nous avons au début mis en parallèle la vie monastique avec la philosophie antique, telle qu'elle est interprétée par Pierre Hadot, suggérant que ce premier ressemble à ce dernier dans la mesure où les deux présentent les traits d'« une manière d'exister dans le monde » (Hadot 2002 : 290) qui « fait 'être' différemment » (Hadot 2002 : 291). Hadot affirme que cette capacité « à créer dans l'âme un *habitus*, à provoquer une transformation du moi » que la philosophie antique n'est pas seulement « formatrice, éducatrice, psychagogique » mais aussi « thérapeutique » (Hadot 1995 : 271). D'une façon similaire, le monachisme en tant que forme de vie cherche à instaurer dans la personne un *habitus* qui change la personne et son être-au-monde, lui ouvrant une voie qui mène des souffrances à la tranquillité. Voilà toute l'importance donnée à la disposition (émotionnelle de même que cognitive et spirituelle) et à l'affectivité dans l'espace monastique.

Ainsi nous avons mis l'emphasis sur la relation réciproque entre la personne et l'environnement en adoptant ce que Ingold appelle la *dwelling perspective*. De ce point de vue, la personne et l'environnement sont construits simultanément par leurs interactions. Car

la personne ingoldienne, comme le *Dasein* de Heidegger, est ouverte au monde. Il faut donc prendre en compte autant les manières par lesquelles la personne agit sur l'environnement que celles par lesquelles l'environnement agit sur la personne. C'est pour cette raison que nous avons tant insisté sur l'interprétation et la description de l'espace monastique de même que l'habitation de cet espace. Ce faisant nous avons mis de côté d'autres façons d'appréhender la religion, par exemple par une étude des croyances, par un regard historique ou bien sociologique. Motivés par ce que nous avons rencontré sur le terrain, nous avons principalement mis l'emphasis sur l'expérience vécue des personnes, leurs relations avec certaines entités, ainsi que leur manière d'habiter et de bâtir le monde.

Cette perspective nous a conduit à étudier surtout le souci qu'ont les moines et les hôtes du silence. En effet, c'est l'importance accordée à ce dernier qui oriente la façon dont les personnes habitent l'espace monastique. En particulier, cela les amène à une instrumentalisation du son. Dire qu'un son est instrumentalisée signifie que sa capacité à faire venir (la production heideggerienne) est incorporé dans un projet, un assemblage, un dispositif. Par exemple, dans le jeu d'absence et de présence dans lequel certains sons sont valorisés et encouragés, d'autres prohibés et chassés du monastère. L'orgue, la cloche, les mains de moines et bien d'autres éléments concourent tous à cette instrumentalisation du son. C'est-à-dire que pour opérer cette manipulation du son, les moines font usage des dispositifs sonores qui capturent, libèrent, mobilisent, canalisent, suppriment et augmentent. C'est une écologie des dispositifs (des dispositifs prédateurs, des dispositifs parasites, etc.) qui font émerger l'environnement du monastère.

La dialectique entre la construction de la personne et la construction de l'environnement se prolonge dans la clôture du monastère. Celle-ci inclut sans doute des objets physiques — les murs qui entourent le monastère, la porterie qui donne accès au cloître — mais elle comprend également des pratiques, des comportements et des dispositions. Elle s'avère pour cette raison également quelque chose d'immatériel. La clôture du monastère est, comme la voie bénédictine, cette chose qui s'ouvre en se fermant et se ferme en s'ouvrant. C'est-à-dire que la condition du moine le veut recélé dans la stabilité du monastère, sa vie enclose dans, et conforme, à une règle. Mais ce faisant, le moine défriche une clairière de mouvement libre, ce qui est la possibilité de mener une certaine forme de vie. Il ouvre donc une voie qui l'envoie à travers le monde vers sa destination: le salut de son âme. En même temps le moine appelle

ceux d'en-dehors qu'ils viennent et parcourent un moment — un jour, une semaine... — le chemin qu'ils ont ouvert.

Ces ouvertures et fermetures servent à aménager le monde. D'autres éléments participent également à cette tâche, tels que les affiches. Même la présence du moine passant dans le couloir a comme effet de dévoiler le monde d'une certaine façon et ainsi de faire surgir, ou de maintenir, l'espace monastique. Or le rassemblement des personnes, des lieux, des artefacts travaillent ensemble à constituer quelque chose comme un corps, et ce corps fournit un point de vue. Dans le contexte bénédictin, ce point de vue s'avère spatial : il est un lieu dans le monde qui donne certaines capacités et perceptions. Si le monastère est donc une voie, il est une voie dans la mesure où il donne à voir afin que l'on voie d'une certaine façon²⁵.

Le monastère est aussi demeure, i.e. ce lieu où s'abritent des personnes, des qualités, des êtres spirituels... En aménageant un lieu d'habiter, les moines préparent un espace de cohabitation. Si le mot 'moine' vient du grec *μοναχός* [monachos], « qui vit seul », il s'avère que le moine bénédictin cherche au contraire à s'entourer des présences, que cela soit Dieu, le silence ou les hôtes. En effet, il semblerait que l'une des activités des moines est de rassembler, de mettre en 'harmonie' « life ways — and non-living ways of being as well » (Tsing 2015 : 22-23). Il nous apparaît que le moine ne veut pas vivre seul mais plutôt espère inaugurer et maintenir un collectif (au sens descolien du terme). Le monastère serait alors en partie cet agencement du monde qui associe diverses entités et qui tente d'assurer leur cohabitation.

A notre avis il reste encore beaucoup à dire sur la vie monastique d'une perspective anthropologique. Effectivement, nous n'avons même pas pu tout aborder de nos propres travaux de terrain. Nous avons dû malheureusement garder le silence sur un bon nombre de sujets qui, il nous semble, présentent un intérêt pour l'anthropologie. Nous pensons par exemple au rôle de l'attention dans les pratiques des bénédictins, notamment dans l'écoute (de soi-même, des autres, de Dieu, etc.). Nous pensons également aux réseaux internationaux qui ouvrent des chemins d'envois et de réceptions des personnes, des biens, des prières, des comportements et des pratiques à des lieux monastiques éparpillés un peu partout dans le

²⁵ « Chaque dispositif a son régime de lumière, manière dont celle-ci tombe, s'estompe et se répand, distribuant le visible et l'invisible, faisant naître ou disparaître l'objet qui n'existe pas sans elle » (Deleuze 1989 : 186).

monde²⁶. Néanmoins nous avons essayé ici de suivre quelques pistes qui nous ont apparu d'une certaine importance. En frayant un passage à travers les monastères de Fontgombault et de El Rosal, nous avons cherché à élucider, au moins un peu, la relation complexe entre la construction de la personne et la construction de l'espace, en montrant dans le contexte bénédictin, que l'un est difficilement séparable de l'autre.

²⁶ Ce sujet serait notamment intéressant pour ceux qui accordent une valeur particulière à l'ethnographie multi-située (Marcus 1995)

Bibliographie

Ouvrages académiques

de BASCHER Jacques, 1991, *L'Abbaye Royale Notre-Dame de Fontgombault*, Poitiers, Editions P. Oudin.

BIALECKI Jon et DASWANI Girish, 2015, « Introduction: What is an individual? The view from Christianity », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, n° 1 : 271-294.

BONNEMERE Pascale, 2015, *Agir pour un autre: la construction de la personne masculine en Papouasie Nouvelle-Guinée*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.

CANNELL Fenella, 2005, « The Christianity of anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 11 : 335-356.

CHARLIER Laurence, 2011, « Le pouvoir performatif du yuya(y) dans les Andes boliviennes », *Nuevo mundo mundos nuevos*.

———, 2016, « Le point de vue des pilleurs: Ethnographie d'une exhumation de momies (Andes boliviennes) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 40, n° 2 : 209.

COLUMBA Stewart, 2011, « Monastic space and time », in Hendrik W. Dey et Elizabeth Fentress (dir.), *Western monasticism ante litteram: the space of monastic observance in late antiquity and the early Middle Ages*, Turnhout, Brepols.

DASTUR Françoise, 2008, « Heidegger espace, lieu, habitation », *Les Temps Modernes*, vol. n° 650, n° 4 : 140-157.

DELEUZE Gilles, 1988, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit.

———, 1989, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in Michel Foucault philosophe, Paris, Seuil : 185-195.

DESCOLA Philippe, 2014, « Modes of being and forms of predication », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1 : 271-280.

DUCHET-SUCHAUX Gaston et DUCHET-SUCHAUX Monique, 2000, *Les ordres religieux: guide historique*, Paris, Flammarion.

DURKHEIM Émile, 1968a, *Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Livre I. Questions préliminaires* [en ligne], Paris, Les Presses universitaires de France. Disponible sur : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf>.

———, 1968b, *Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Livre III. Les principales attitudes rituelles* [en ligne], Paris, Les Presses universitaires de

France. Disponible sur : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_3.pdf>.

FERRET Carole, 2012, « Vers une anthropologie de l'action », *L'Homme*, vol. 202 : 113-140.

FOUCAULT Michel, 1988, *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press.

FRYKMAN Jonas et LÖFGREN Orvar, 1987, *Culture builders: a historical anthropology of middle-class life*, New Brunswick, Rutgers University Press.

GOFFMAN Erving, 1998, *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit.

HADOT Pierre, 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard.

———, 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.

HARMAN Graham, 2002, *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago, Open Court.

HASQUENOPH Sophie, 2009, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, France, Champ Vallon.

HEIDEGGER Martin, 1958a, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard : 170-193.

———, 1958b, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard : 9-48.

———, 1985, *Être et temps*, Édition numérique hors-commerce.

———, 2000, « Lettre à Jean Beaufret », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard.

HERROU Adeline, 2010, « Introduction », in Adeline Herrou et Gisèle Krauskopff (dir.), *Moines et moniales de par le monde: la vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan.

———, *La vie entre soi : Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine*, Nanterre, Société d'ethnologie.

HERROU Adeline et KRAUSKOPFF Gisèle (dir.), 2009, *Moines et moniales de par le monde: la vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 2017, *Le temps des moines : Clôture et hospitalité*, Paris, Les Presses universitaires de France.

INGOLD Tim, 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*, London ; New York, Routledge.

———, 2011, *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, London ; New York, Routledge.

JONVEAUX Isabelle et PALMISANO Stefania (dir.), 2016, *Monasticism in Modern Times*, Routledge.

LA RIVA GONZÁLEZ Palmira, 2010, « Rêves de fleurs et rêves de fruits : une construction andine du genre », *Journal de la société des américanistes*, vol. 96, n° 96-2 : 181–203.

LATOUR Bruno, 1996, « On actor-network theory: A few clarifications », *Soziale Welt*, vol. 47, n° 4 : 369–381.

———, 2005, *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Oxford ; New York, Oxford University Press.

LAUTIER François, 2004, « Pensée de l'espace et organisation : monachisme médiéval et entreprises d'aujourd'hui », in Jean-Jacques Clair (dir.), *Réseaux monastiques*, Belfort, Université de Technologie de Belfort-Montbéliard.

LEMONNIER Pierre, 1994, « Choix techniques et représentations de l'enfermement chez les Anga de Nouvelle-Guinée. Ethnologie et technologie. », in Bruno Latour et Pierre Lemonnier (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte.

———, 2005, « L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée », *Hermès, La Revue*, n° 43 : 121–130.

———, 2014, « The blending power of things », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1 : 537–548.

LEMONNIER Pierre et LATOUR Bruno, 1994, « Introduction : Genèse sociale des techniques, genèse technique des humains », in Bruno Latour et Pierre Lemonnier (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1968, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » [en ligne], in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Les Presses universitaires de France. Disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf.

MALINOWSKI Bronislaw, 1948, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Illinois, The Free Press.

MARCUS George, 1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24 : 95–117.

MIMICA Jadran, 1991, « The Incest Passions: An Outline of the Logic of the Iqwaye Social Organization », *Oceania*, vol. 62, n° 2 : 81–113.

- MITTERMAIER Amira, 2015, « How to do things with examples: Sufis, dreams, and anthropology: How to do things with examples », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, n° S1 : 129–143.
- MOSKO Mark S., 2015, « Unbecoming individuals: The partible character of the Christian person », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, n° 1 : 361–393.
- PACAUT Marcel, 1993, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Paris, Nathan.
- PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux: une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- PITROU Perig, 2012, « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) », *L Homme*, n° 202 : 77–111.
- POUJEAU Anna, 2014, *Des monastères en partage: sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- RIVOAL Isabelle, 2010, « Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Buyyâda dans l'organisation religieuse druze », in Adeline Herrou et Gisèle Krauskopff (dir.), *Moines et moniales de par le monde: la vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan.
- ROBBINS Joel, 2014, « The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10 », *Current Anthropology*, vol. 55, n° S10 : S157–S171.
- ROZENBERG Guillaume, 2005, *Renoncement et puissance: la quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Editions Olizane.
- SBARDELLA Francesca, 2010, « Écouter, regarder, se taire : dialoguer dans la clôture », *Terrain*, n° 54 : 140–151.
- , 2013, « Inhabited silence: sound constructions of monastic spatiality », *Etnografica*, n° vol. 17 (3) : 515–534.
- SCHÄFER Cyril (dir.), 2016, *Missionary monks a study and source book*, Sankt Ottilien, Eos.
- SEGAUD Marion, 2010, *Anthropologie de l'espace: habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, Colin.
- STRATHERN Marilyn, 1988, *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TALIN Kristoff, 2005, *Survivre à la modernité?: religieuses et religieux dans le monde occidental*, Montréal, Médiaspaul.
- TSING Anna Lowenhaupt, 2015, *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton, Princeton University Press.
- TURNER Victor W., 1977, *The ritual process: structure and anti-structure*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1998, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 3 : 469-488.

———, 2009, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Les Presses universitaires de France.

WARNIER Jean-Pierre, 2007, *The pot-king: the body and technologies of power*, Leiden ; Boston, Brill.

WEINER James F., 2001, *Tree leaf talk: a Heideggerian anthropology*, Oxford ; New York, Berg.

Ouvrages théologiques et ecclésiastiques

ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE (Jérusalem), 2001, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf : Éd. Fleurus.

VILLER Marcel, CAVALLERA Ferdinand, et GUIBERT Joseph de, 1953, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire. Tome II, Cabasilas-Cyrille de Scythopolis*, Paris, Beauchesne.

2011, *La règle de saint Benoît*, Solesmes, Editions de Solesmes.

Sites web

BENEDICTINOS EL ROSAL. Monasterio benedictino de El Rosal [en ligne]. 2013. Disponible sur : < <http://benedictinoselrosal.org> >. [Consulté le 10 septembre 2018]