



HAL
open science

Façonner le sujet monastique par la matérialité du quotidien : une ethnographie du monastère orthodoxe féminin de Solan

Irène Sgambaro

► **To cite this version:**

Irène Sgambaro. Façonner le sujet monastique par la matérialité du quotidien : une ethnographie du monastère orthodoxe féminin de Solan. Sociologie. Université de Strasbourg, 2022. Français. NNT : 2022STRAG004 . tel-03967290

HAL Id: tel-03967290

<https://theses.hal.science/tel-03967290v1>

Submitted on 1 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 519 – Perspectives européennes

UMR 7069 – Laboratoire interdisciplinaire en études culturelles (LinCS)

THÈSE présentée par :

Irene SGAMBARO

soutenue le : 15 février 2022

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Sciences Sociales - Ethnologie

**FAÇONNER LE SUJET MONASTIQUE PAR LA
MATÉRIALITÉ DU QUOTIDIEN
UNE ETHNOGRAPHIE DU MONASTÈRE ORTHODOXE
FÉMININ DE SOLAN**

THÈSE dirigée par :

Mme DIASIO Nicoletta

Professeure, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme HERROU Adeline

Directrice de recherche, université Paris Nanterre (LESC)

Mme SBARDELLA Francesca

Professeure, università di Bologna

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. HINTERMEYER Pascal

Professeur Émérite, université de Strasbourg

Mme POUJEAU Anna

Chargée de recherche, CNRS - Institut français du Proche Orient

Mme VINEL Virginie

Professeure, université de Franche-Comté (LASA)

Table des Matières

Remerciements	9
Introduction	11
I - Questionnements et axes théoriques	11
II - Brève présentation du lieu d'enquête	16
III - Annonce du plan	18
<u>PREMIÈRE PARTIE</u>	<u>21</u>
<u>ENCADREMENT THÉORIQUE ET OUTILS MÉTHODOLOGIQUES</u>	<u>21</u>
Premier chapitre	22
Mondes orthodoxes, femmes orthodoxes	22
1. Introduction à l'orthodoxie	22
1.1 L'Église orthodoxe : revenons aux bases de la terminologie	22
1.2 Le grand schisme : aux origines de la séparation	25
1.3 Structure pluricéphale, Églises autocéphales, Église globale	29
2. Présentation du phénomène monastique	34
2.1 Aux origines du monachisme	34
2.2 Introduction au monachisme orthodoxe aujourd'hui	40
3. Aperçu de l'orthodoxie française	42
3.1 Brève histoire orthodoxe en France	42
3.2 Monastères français : accueil paroissial et dépassement des frontières	44
4. La femme chrétienne et la femme moniale	48
4.1 Le monachisme n'échappe pas aux catégories de genre	48
4.2 Avec le christianisme, des nouvelles possibilités pour les femmes	51
4.3 L'ascétisme chrétien féminin, une alternative au mariage	55
5. Le sang féminin : limitation dans l'accès au sacré	61
6. Sur les femmes dans l'orthodoxie et d'autres sources de différenciation	65
7. Sur le passage à la vie monastique et la redéfinition des normes de genre	68
7.1 Le passage du monde laïc au monde religieux : entre discours et pratiques de genre	68

7.2 Les catégories de genre entre continuité et redéfinition	73
7.3 Redéfinir les genres en « habillant » la tête	75
8. Quelques réflexions conclusives	78
Deuxième chapitre	81
La culture matérielle au cœur de la construction du sujet orthodoxe	81
1. Culture matérielle et fabrication de la personne	81
1.1 Introduction au terrain et à l'approche théorique	81
1.2 Se construire par la culture matérielle	82
1.3 La matérialité : dimension fondamentale de l'expérience religieuse et monastique	87
2. Le rapport au monde matériel dans la perspective orthodoxe	92
2.1 Enquêtes sur les aspects matériels dans l'orthodoxie	92
2.2 La centralité des sens et la participation de la matière à la vie spirituelle	97
3. Considérations finales	101
Troisième Chapitre	103
Devenir, se faire, se transformer au quotidien	103
1. Contours d'une transformation monastique	103
1.1 Se façonner par des nouvelles techniques du corps : un aperçu	103
1.2 La discipline monastique : noyau d'une transformation globale	105
1.3 Le caractère liminal de la vie monastique	109
1.4 Se construire en tant que moine orthodoxe	113
2. Se reconstruire en se déconstruisant	116
2.1 Devenir moine par des choix de construction alternatives au monde séculier	116
2.2 Une reconstruction uniformisante	121
3. Entre subjectivation et individualisation	124
4. Considérations finales	126
Quatrième chapitre	128
Méthodologie	128
1. S'approcher du monastère et de ses dynamiques de contrôle	128
2. L'ethnologue cherche sa place sur le terrain	131
2.1 Expériences d'altérité	131

2.2 La “juste distance” ethnographique : un équilibre difficile entre rapprochement, prise de recul et discrétion	137
3. Du travail et de la parole	140
3.1 Les sons et les silences : cadre sonore et alliés spirituels de la quotidienneté	140
3.2 Le travail : clé d’accès au terrain	143
4. La « bonne parole » monastique	146
5. Possibilités et méthodes de développement de l’enquête	149
5.1 L’accès aux acteurs entre limitations, négociations et interdictions	149
5.2 L’observation : protagoniste choisie et obligée du déroulement de l’enquête	156
6. En guise de conclusion	159
<u>DEUXIÈME PARTIE</u>	160
<u>DEVENIR MONIALE À SOLAN</u>	160
Cinquième chapitre	161
Se modeler par l’organisation quotidienne et la structure monastique	161
1. Encadrement structurel et organisationnel du monastère de Solan	161
1.1 La constitution de la communauté entre continuité avec l’Athos et spécificités du contexte	161
1.2 Une règle de vie complétée par les apprentissages du quotidien	163
2. Espaces monastiques et organisation quotidienne : le scénario du développement de la vie religieuse	165
2.1 Se promener au monastère selon différents niveaux d’accessibilité	165
2.2 Temps de prière, temps de travail : la division de la journée monastique	171
2.3 L’organisation du travail entre le rythme liturgique et la prise en compte des genres	172
3. L’idéal monastique de la dépossession de soi	176
3.1 La mère supérieure : figure indispensable pour atteindre la dépossession	176
3.2 Choisir un parcours constitué de choses non choisies : l’idéal de la dépossession	179
4. S’agrèger à la famille monastique	182
4.1 Des cendres des familles biologiques naît la famille spirituelle	182
4.2 Les relations concrètes entre juste distance et ironie	186
5. Franchir le seuil du monastère	190
5.1 Une réalité qui appelle à soi ceux qui y rentrent	190
5.2 L’univers monastique : contenant spatio-temporel du parcours anthropopoiétique	195

6. En guise de conclusion	199
Sixième chapitre	201
Devenir orthodoxe par les sens	201
1. Construire le corps orthodoxe par l'environnement sensoriel	201
2. Devenir et se reconnaître comme orthodoxe dans l'espace liturgique : l'expérience sensorielle des laïcs	206
3. Les sens et les icônes	212
3.1 Pratiques sensorielles liées aux icônes	212
3.2 Encadrement historique et théorique des icônes	215
3.3 L'icône entre normativité et imagination	219
3.4 Les icônes en contexte monastique	224
4. Entraîner la voix : chant et lectures	228
4.1 Introduction au rapport avec la musique byzantine dans le monde orthodoxe	228
4.1.1 La musique byzantine : connexion pan-orthodoxe et liens locaux	228
4.1.2 Entrelacement entre passé et présent dans la musique byzantine	230
4.2 « Continuum vocal » monastique: du chant aux lectures	232
4.2.1 Le français comme langue liturgique	232
4.2.2 Transmission des textes et repères rythmiques : l'expérience incorporée du chant	234
4.2.3 Maîtriser sa voix : la lectrice s'éclipse au service de la communauté	238
4.2.4 Du modelage du sujet monastique par la voix	242
5. En guise de conclusion	246
Septième chapitre	249
Reconstruction par l'habit	249
1. Se construire pièce par pièce	249
1.1 La matière-habit revêt la femme	249
1.2 À l'origine des pièces monastiques : le début de la différenciation	251
1.3 Mort et renaissance par l'habit	254
2. Le rôle transformatif des autres étapes d'agrégation	258
2.1 Renaître aux contraintes monastiques	258
2.2 Le pouvoir anthropopoiétique en tête : les cheveux et le voile	260
3. Se fondre avec l'habit dans la vie quotidienne	264

4. Se façonner par l'habit entre uniformisation et différenciation	267
5. En guise de conclusion	270
Huitième chapitre	272
Se reconstruire par l'expérience alimentaire	272
1. Brève histoire des débuts agricoles du monastère de Solan	272
2. « Penser écologique » : le discours religieux dans la rencontre avec les pratiques écologiques	276
2.1 Principes d'une réappropriation orthodoxe du discours écologique	276
2.2 Moines et moniales « écolo » dans le monachisme contemporain	280
2.3 Sur l'histoire du travail monastique et du travail agricole	285
3. Les choix écologiques traduits dans la vie quotidienne	289
3.1 Limitation et non-gaspillage	289
3.2 Manger bio	293
4. Contours d'une expérience alimentaire monastique	295
4.1 Organisation et travail autour de l'alimentation : un parcours communautaire	295
4.2 Se construire par des logiques de différenciation	299
5. Nourriture réglementée, nourriture genrée	302
5.1 Les normes à la table des moniales	302
5.2 Bon, beau, varié : le repas des femmes face aux constructions de genre	304
6. Discipliner le corps et les sens pendant le repas	308
7. Se nourrir entre plaisir et renonciation	311
7.1 La juste mesure dans le combat ascétique	311
7.2 L'équilibre communautaire entre effort, plaisir et modération	316
7.3 Un plaisir encadré	319
8. En guise de conclusion	321
Neuvième chapitre	324
L'équilibre communautaire : entre dépouillement et mesure, détachement et stabilitas	324
1. Le vidage du sujet monastique	324
1.1 Création d'espace : les moniales à la recherche de l'"essentiel"	324
1.2 Dépasser l'individuel pour élargir les capacités spirituelles	327
2. La stabilitas communautaire : un contrepoids au détachement monastique	330

3. Construire des “soi-collectifs”	333
3.1 L’ensemble de la journée et la structure communautaire font la moniale	333
3.2 Le “sujet collectif” à l’articulation de l’uniformisation et de l’individualisation	335
4. Les sens : premier lieu d’intervention anthropopoiétique	338
5. Quelques remarques conclusives	339
Conclusion	341
Sources	351
Bibliographie	352
Annexes	366

Remerciements

Cette thèse est le résultat d'un très long parcours, qui a rencontré de nombreux obstacles de plusieurs genres. Si elle est parvenue à son terme, c'est également grâce aux personnes qui m'ont aidée, soutenue et encouragée du point de vue professionnel ou personnel.

Ma reconnaissance va tout d'abord à ma directrice de thèse, Nicoletta Diasio, pour l'intérêt qu'elle a toujours montré envers mon sujet, pour son suivi et son soutien. Lorsque j'ai envisagé d'interrompre ma thèse elle a su, par quelques mots légers et bien choisis, me convaincre de ne pas le faire. Plus en général, je la remercie pour avoir été un exemple de fine capacité analytique, de sensibilité et, en même temps, de modestie. Un exemple professionnel que je n'oublierai pas.

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance aux membres de mon CST, Pascal Hintermeyer et Anna Poujeau, qui depuis des années suivent et accompagnent le développement de mon travail. Notre rendez-vous annuel pour discuter de l'état d'avancement de la thèse a été d'une importance fondamentale : leurs observations et conseils précieux m'ont permis, au cours des années, de développer et d'affiner les réflexions en cours. Merci donc pour leur apport essentiel.

Je tiens à remercier aussi les autres membres du jury, Adeline Herrou, Francesca Sbardella et Virginie Vinel, dont les travaux ont aidé le développement du présent travail, et auxquelles je suis très reconnaissante d'avoir accepté de faire partie de ce jury.

Mais ce travail n'aurait pas pu être réalisé si les religieuses de Solan ne m'avaient pas ouvert les portes du monastère. Ainsi, ma profonde gratitude va à la mère supérieure et à toutes les religieuses pour m'avoir accueillie chez elles pendant de nombreuses années. De même, je souhaite adresser un remerciement spécial à l'higoumène et aux autres moniales qui ont accepté de me consacrer le temps d'un ou plusieurs entretiens. Un merci également aux laïcs avec qui j'ai partagé de nombreux moments et conversations, et en particulier à Annamaria et Giovanni.

Merci à Francesco Remotti pour avoir rédigé l'avis pour le bilan de mi-parcours de la thèse et pour ses remarques qui ont contribué au développement de mes réflexions. Merci également à Gil Bartholeyns pour ses précieux conseils bibliographiques.

Je souhaite, ensuite, exprimer toute ma reconnaissance à Adeline Poussin et à Marie-José Servais pour m'avoir aidée, grâce à leurs compétences musicales, à interpréter les règles de lecture au monastère et, ainsi, à développer les réflexions concernant les rythmes et l'entraînement de la voix des religieuses.

Je souhaite également remercier Mariachiara Giorda pour nos nombreuses occasions d'échanges, et pour ses conseils précieux sur l'habit monastique et sur l'histoire du monachisme féminin. Je la remercie, plus en général, pour son soutien au cours des années et pour les projets que nous avons partagés.

Ma reconnaissance va aussi à Florence Bellaiche, pour avoir relu ma thèse, et à Lynda Melayah pour les beaux dessins qu'elle a réalisés à partir des photos que j'ai prises au monastère.

Sur un autre plan, toute ma gratitude va à mon mari, Gabriel, qui a inventé toutes sortes d'activités pour occuper Diego et me laisser le temps de travailler. Je n'aurais sûrement pas pu mener à terme la thèse sans sa collaboration et son soutien quotidiens.

De même, d'autres personnes ont été fondamentales pour l'accomplissement de ce travail : merci à ma belle-mère, à ma mère et à mon père pour toutes les fois où il sont venus à Lille pour garder Diego pendant que je me rendais à Strasbourg ou à Avignon. Les grands-mères ont fait un nombre infini de voyages, sans lesquels il ne m'aurait pas été possible de mener les recherches de terrain et de suivre les séminaires. Mon père m'a même accompagnée à Strasbourg lorsque Diego était trop petit pour que je puisse m'en séparer. Un grand merci donc aux grands-parents pour leur soutien psychologique et concret : dire que cette thèse n'aurait pas vu le jour sans eux n'est pas exagéré.

Un merci aussi aux copines lilloises qui ont gardé Diego pour me laisser le temps de travailler, ou qui ont mis à ma disposition leur appartement comme lieu de travail. Un merci aux membres de la famille et aux amis qui depuis Lille, Paris, Bruxelles ou l'Italie ont soutenu et suivi ce travail pendant des années.

Enfin, un petit merci à mon petit Diego, qui n'a sûrement pas aidé au développement de cette thèse (ni à son accomplissement rapide), mais qui a grandi avec et en même temps que la thèse. Le monde enfantin dans lequel il nous a plongés ces dernières années a contrebalancé la rigueur du monde académique et Diego, de par sa présence, a rempli ces années de découvertes et de spontanéité.

Introduction

I - Questionnements et axes théoriques

Ce travail de thèse est le résultat d'une enquête ethnographique menée au sein du monastère orthodoxe féminin de la Protection de la Mère de Dieu, situé dans le département du Gard, et plus connu comme monastère de Solan¹. Mes recherches de terrain ont commencé en 2012 dans le cadre d'un Master II et ont été poursuivies dans un travail de thèse débuté en 2015. Au total, j'ai effectué dix séjours entre 2012 et 2019². Les expériences de terrain m'ont conduite au fur et à mesure à vouloir centrer les recherches sur les dimensions matérielles et sensorielles de la vie quotidienne au monastère, étant donné leur rôle structurant dans la construction de l'expérience monastique et dans le modelage quotidien des religieuses³. C'est le cas, notamment, de l'habit (premier élément qui visiblement « fait la moniale ») et de l'alimentation, mais aussi des postures, des odeurs, des gestes et des sens appelés à participer à la liturgie, ainsi que des manières dont le corps et la voix sont utilisés au quotidien.

D'un point de vue théorique, deux approches interagiront de manière fondamentale dans le développement des analyses. D'un côté, la prise en compte de la *culture matérielle*, à entendre comme l'ensemble de l'environnement matériel qui interagit avec les sujets dans une multiplicité de relations et d'échanges (Julien, Rosselin, 2009 ; Rosselin, 2017 ; Warnier, 1999, 2009, 2017). De l'autre, le concept d'*anthropopoiésis* (Remotti, 1999, 2003a, 2003b, 2013, 2018), qui fait référence aux différents processus de fabrication de soi mis en acte par les individus. Le concept d'anthropopoiésis a, entre autres choses, le grand mérite de mettre en évidence le caractère global de toute intervention sur le sujet. Dans cette perspective, chaque modalité de modelage de soi - comme l'emploi de manières spécifiques de se mouvoir ou les vêtements portés - intervient *sur* et façonne le sujet dans son ensemble.

¹ Cf. Fig. 1, dans les Annexes.

² J'ai effectué différents séjours, qui ont duré de cinq à vingt jours (novembre-décembre 2012 ; mars 2013 ; mai 2013 ; octobre 2014 ; juin 2015 ; février 2016 ; mai 2016 ; septembre-octobre 2016 ; mars 2018 ; février 2019).

³ Mon travail de Master II traitait principalement de la dimension de l'agriculture biologique et du travail au monastère (et des aspects économiques qui en dérivent) : le choix de réaliser une étude sur ces questions avait été fait avant de connaître le monastère. Après le M2, le choix a été - au moment de poursuivre les enquêtes ethnographiques dans le cadre de la thèse - de traiter les dimensions du terrain qui m'avaient frappée et intéressée le plus, à savoir l'interaction quotidienne des religieuses avec les dimensions sensorielles et matérielles.

Partant de ces présupposés théoriques, l'objectif de ce travail est de montrer les manières grâce auxquelles les religieuses se construisent par leurs rapports au monde matériel, un processus qui se poursuit tout au long de leur vie. L'intérêt porté aux modalités du façonnement quotidien des sœurs m'amènera à établir une différenciation entre le concept de *subjectivation* (Julien, Rosselin, Warnier, 2009b), qui fait référence au processus global de construction du sujet monastique (comprenant toutes les dynamiques individuelles et collectives qui le modèlent), et le concept d'*individualisation*, faisant référence aux dimensions plutôt individuelles de construction qui caractérisent chaque parcours religieux.

La question du *devenir* sera donc centrale, entendue comme un processus de transformation visant à construire la femme-moniale et à l'approcher tous les jours des idéaux de vie (au niveau esthétique, des mouvements, des attitudes, des comportements, des perceptions et des émotions) ; cela, à travers les nombreuses dynamiques relationnelles qui se créent entre les religieuses et le contexte matériel du monastère.

Cependant, la matérialité du quotidien a pendant longtemps occupé un rôle de deuxième plan dans les analyses des expériences religieuses (Cohen, Mottier, 2016) ; cela vaut aussi pour les contextes monastiques, où le parcours religieux apparaît souvent comme en opposition avec la réalité matérielle. Le phénomène monastique souvent « est idéalement vu comme une société utopique détachée du monde et ses contradictions » (Filoramo, Giorda, 2015 : 11). Cette dimension utopique est mise en valeur par certains travaux de recherche en tant qu'objectif de la vie monastique, dont le « projet » consisterait en « une communauté extramondaine, entièrement tournée vers l'avènement utopique du Royaume de Dieu » (Jonveaux, 2011 : 53). Mais on retrouve aussi un autre type de discours qui tend à éloigner l'univers monastique de la matérialité du quotidien, souvent entretenu par les laïcs qui fréquentent les monastères et qui attribuent à ces endroits des caractères idéalisés (entres autres, la paix, le silence, le calme, la spiritualité) qui émergent principalement par contraste avec la vie laïque et, en particulier, avec la vie urbaine (Filoramo, Giorda, 2015 ; Lind, 2012). Cela mène certains à représenter (et à se représenter) les communautés monastiques comme des lieux hors du monde (Filoramo, Giorda, 2015 ; Lind, 2012). Le développement du travail de thèse mettra parfois en lumière le décalage existant entre certaines représentations et idéaux évoqués en milieu monastique (comme l'image du moine qui prie à tout moment de la journée, ou l'idéal du détachement par rapport aux dimensions matérielles et aux émotions), et le déroulement de la vie quotidienne ; un décalage remarqué par les moniales elles-mêmes, qui n'empêche pas la réalisation des objectifs de vie. De plus, s'il est vrai que des objectifs de détachement par rapport au monde maté-

riel guident les parcours monastiques, il est nécessaire que tout objectif monastique passe par le quotidien et le matériel, et par les relations créées avec chaque dimension de celui-ci. Ainsi, la réalité matérielle et quotidienne s'avère être la protagoniste du parcours de modelage des moniales. En milieu orthodoxe, les référents textuels et théoriques valorisés affirment même la nécessité de développer la vie spirituelle et de trouver les manifestations du spirituel dans le rapport avec le monde matériel (Hanganu, 2010 ; Hann, Goltz, 2010 ; Dagron, 2007 ; Toti, 2006).

Les occasions d'observer de près la vie monastique sont limitées : les recherches ethnographiques dans des monastères (et en particulier dans des communautés féminines) ne sont pas très nombreuses. Dans ce sens, mon travail de thèse doit énormément aux travaux ethnographiques réalisés dans des contextes communautaires orthodoxes ; féminins (Dubovka, 2018 ; Forbess, 2010 ; Iossifides, 1991 ; Poujeau, 2010, 2014, 2018 ; Sotiriou, 2015), ainsi que masculins (Denizeau, 2010, 2018 ; Lind, 2012 ; Naumescu, 2010, 2012). De même, je suis redevable aux chercheurs qui se sont intéressés aux dynamiques de construction des sujets religieux par la vie quotidienne dans d'autres milieux que l'orthodoxe⁴ : en milieu catholique (Hervieu-Léger, 2017 ; Jonveaux, 2011, 2012, 2018 ; Sbardella, 2010, 2015, 2018), copte (Gabry-Thienpont, 2018), taoïste (Herrou, 2018a, 2018b), bouddhiste (Cook, 2010 ; Galmiche, 2018 ; Itoh, 2018). En effet, la perspective comparative fournira à plusieurs reprises une clé d'analyse féconde, lorsqu'il s'agira d'aborder des concepts ou des modalités d'intervention sur les sujets qui - tout en pouvant prendre des formes ou des acceptions différentes - se retrouvent dans les différents contextes de renonciation à la vie séculière. C'est le cas, entre autres, du concept de détachement (par rapport à l'environnement matériel et à soi-même), et de la nécessité d'établir une séparation par rapport à la vie précédant l'entrée au monastère. Les enquêtes menées dans des contextes communautaires féminins fourniront des pistes de réflexion aussi en ce qui concerne le développement des analyses dans une perspective de genre. Souvent, des éléments liés au caractère féminin de l'expérience monastique émergent des travaux de terrain : en relation au langage utilisé pour définir les moniales selon des catégories séculières associées au genre féminin (Iossifides, 1991 ; Poujeau, 2014, 2018), ou en relation au rôle du prêtre et confesseur dans les monastères féminins (Iossifides, 1991 ; Jonveaux, 2015 ; Sotiriou, 2015). L'ensemble des recherches de terrain sus-mentionnées représente un bagage de référence essentiel, et constitue parfois le seul référent dans un lieu d'enquête, comme le monastère, imposant plusieurs limitations dans l'accès aux espaces, aux acteurs, à la parole, et aux thématiques. C'est le cas du

⁴ Ainsi qu'aux rares ouvrages collectifs regroupant des contributions ethnographiques concernant différents contextes ascétiques (Cf. Herrou, 2018 [dir.]).

passage de la vie laïque à la vie monacale, sujet que les religieuses de Solan ne veulent pas explicitement aborder avec les journalistes qui se rendent au monastère et n'ont pas voulu aborder avec moi non plus, traçant une frontière nette entre la vie avant et après l'entrée dans la vie religieuse. Dans ce cas, les analyses effectuées dans d'autres contextes communautaires s'avèrent fondamentales, dévoilant certains aspects de la manière dont les relations interpersonnelles monastiques remplacent les relations laïques (Iossifides, 1991) ou, dans le cas des enquêtes d'Anna Poujeau (2014, 2018), laissant apparaître, grâce aux récits confiés par les religieuses à l'ethnologue, les doutes qui accompagnent le choix d'adhérer à la vie monastique et le contraste entre la famille d'origine et la famille monacale.

Si les enquêtes ethnographiques dans des monastères orthodoxes ne sont pas très nombreuses, et celles réalisées dans des communautés féminines encore moins, les enquêtes au sein des monastères orthodoxes situées hors des pays traditionnellement orthodoxes sont rarissimes. Les enquêtes ethnographiques de Laurent Denizeau dans un monastère orthodoxe en France (2010, 2011a, 2018) apportent dans ce sens une contribution importante, et fourniront un regard d'autant plus précieux qu'il permet de rentrer dans le monastère frère de Solan, car il a le même fondateur : la communauté masculine de Saint Antoine-Le-Grand (Vercors).

Dans ce cadre, le présent travail de thèse donne la possibilité - à ma connaissance unique - d'un regard anthropologique au sein d'un contexte monastique féminin orthodoxe en France. Ainsi, il porte l'attention sur les formes que la vie monastique - et la construction des sujets religieux - peut prendre dans une communauté féminine dépendante du Mont Athos et se trouvant dans un pays qui n'est pas traditionnellement orthodoxe, où l'orthodoxie n'est représentée que par une petite minorité, et où plusieurs nonnes sont des françaises devenues orthodoxes. Cela implique la nécessité d'apprentissages pour devenir moniale (au niveau des techniques du corps, de la pratique et du jeûne) que les femmes provenant d'un milieu orthodoxe n'ont pas à effectuer. Le thème du genre est intrinsèque au terrain ; ainsi, ce travail contribuera aux rares réflexions sur les manières dont les femmes deviennent femmes-moniales dans des communautés orthodoxes, et sur les aspects qui différencient l'expérience monastique féminine de la masculine.

Les développements analytiques présentés dans les prochains chapitres s'insèrent dans la lignée de travaux sur le monachisme orthodoxe qui mettent en lumière : la centralité des expériences sensorielles et quotidiennes (Forbess, 2010 ; Lind, 2012 ; Naumescu, 2010, 2012 ; Poujeau, 2014) ; le devenir des moniales par le passage à la vie monastique (Forbess, 2010 ; Iossifides, 1991 ; Poujeau, 2014, 2018) ; le façonnement des sujets monastiques par les caractéristiques struc-

turales de contrôle (Poujeau, 2014) et d'obéissance (Denizeau, 2018 ; Dubovka, 2018), ainsi que par les relations créées avec certaines dimensions du quotidien - comme les icônes (Poujeau, 2014, 2018) ou l'habit monastique (Sotiriou, 2015).

Le présent travail se propose de prendre en analyse, par rapport au contexte de Solan, l'ensemble de ces aspects, ainsi que le rapport avec le domaine alimentaire⁵, et le rôle de la structure, de l'organisation quotidienne et des espaces monastiques dans la construction des sujets selon les hiérarchies, les catégories de genre et les idéaux de la vie monastique. L'objectif est de fournir un exemple ethnographique de la manière dont les éléments matériels et quotidiens sus-mentionnés travaillent ensemble dans la création de sujets nouveaux : monastiques, féminins, orthodoxes et insérés dans un contexte français, ce qui influe de manière fondamentale sur l'organisation et la structure du monastère de Solan.

Pour dépeindre, au cours des chapitres, ce tableau du contexte monastique en tant qu'univers matériel qui dans sa totalité construit - et à la fois est construit *par* - les sujets religieux, les grandes théories de la culture matérielle et de l'anthropopoiésis constitueront mes guides théoriques. Si le concept d'anthropopoiésis implique en soi une idée de globalité des processus transformatifs, mes réflexions ethnographiques veulent aller dans la même direction. En effet, le but de ce travail est également de montrer que les différentes modalités d'intervention sur les sujets ont, en contexte monastique, un caractère transversal : chaque contexte de la quotidienneté monastique (église, lieux de travail, réfectoire) modèle le sujet selon des formes spécifiques qui rentrent dans de plus amples objectifs de façonnement des sujets monastiques, transversaux aux contextes particuliers. C'est dans un travail conjoint que les différentes manières de modeler les religieuses contribuent à les construire en tant que telles. En portant l'attention sur plusieurs éléments et contextes de transformation quotidiens, je souhaite montrer la transversalité et la globalité des dimensions particulières de transformation. C'est pour cela que, en m'inspirant du concept de « continuum vocal » de Legrain (2010 : 56), qu'il utilise pour indiquer la continuité existante sur son terrain en Mongolie entre les différentes manières d'utiliser la voix, j'identifierai plusieurs *continua* de transformation monastique : des objectifs et des idéaux de modelage de soi qui s'étendent à l'ensemble de la réalité quotidienne des nonnes.

⁵ Une question brièvement abordée par Denizeau (2018) et sur laquelle les réflexions - en milieu catholique - d'Andlauer (1997) et de Sbardella (2015) ont constitué aussi une source d'inspiration.

II - Brève présentation du lieu d'enquête

Le monastère de la Protection de la Mère de Dieu a été fondé dans son endroit actuel, dans le Gard, en 1991 par le Père Placide Deseille⁶, un ancien moine cistercien ; seize sœurs et une novice y habitent actuellement. Avant 1991, la communauté féminine se trouvait dans le Vercors, où le Père Placide fonda, en 1978, le monastère masculin de Saint-Antoine-Le-Grand (le premier qu'il ait fondé en France). Le monastère de Solan, tout comme celui de Saint-Antoine-Le-Grand, est une dépendance (*μέτοχλον*) du monastère de Simonos Petras, au Mont Athos, qui est rattaché au patriarcat de Constantinople ; les deux dépendances françaises sont, par conséquent, également rattachées au patriarcat œcuménique de Constantinople. Ainsi, le monastère de Solan entretient un lien privilégié avec ce qui est considéré, nous le verrons, comme une référence spirituelle fondamentale pour toute l'Église orthodoxe principalement à partir du XII^e siècle : le Mont Athos (Tvarn Lind, 2012).

Huit nationalités différentes coexistent au sein de la communauté féminine de Solan, dont environ la moitié des religieuses est française. La mère supérieure, appelée higoumène⁷, qui a une quarantaine d'années, est élue à vie par la communauté monastique. Son choix ne dépend pas de l'âge civil mais de la « maturité spirituelle » qui lui est reconnue, comme l'explique sœur B. (Entretien, novembre 2012) ; l'élection de la mère supérieure doit toujours être confirmée par l'higoumène de la communauté de Simonos Petra.

Jusqu'en 2018, deux moines vivaient également au sein de la communauté féminine dans une maison éloignée du complexe principal des bâtiments monastiques, en suivant des règles précises de cohabitation ou de séparation des femmes selon les moments de la journée, les festivités, et les espaces⁸. Père T., moine et prêtre du monastère Saint-Antoine-Le-Grand, fut envoyé par le Père Placide à Solan pour célébrer les offices ; Père V., moine du Mont Athos, arriva dans la communauté féminine au début de l'expérience de Solan pour aider dans des travaux de restauration. La communauté de Solan était caractérisée aussi par la présence régulière de son Père fondateur, qui alternait des semaines de permanence à Saint-Antoine-le-Grand et des semaines à Solan. Père T. retourna à Saint-Antoine-Le-Grand après la mort du Père Placide, survenue en janvier 2018, également en rai-

⁶ Deseille a publié plusieurs ouvrages, parmi lesquels *Le monachisme orthodoxe. Les principes et la pratique. Typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand* (2013), qui contient ses réflexions à propos de la vie monastique orthodoxe et le *Typicon*, la règle de vie quotidienne et liturgique, du monastère de Saint-Antoine-le-Grand. Dans le monachisme orthodoxe, comme nous le verrons, chaque monastère suit son *typicon*, la règle de vie quotidienne et liturgique. Le monastère de Solan adopte le *typicon* écrit par le Père Placide pour le monastère de Saint-Antoine-Le-Grand. Je citerai ce texte pour analyser certaines indications fournies aux religieuses pour mener leur vie monastique.

⁷ Du terme grec *Hegoumeni* (Iossifides, 1991). Nous reviendrons sur ce terme dans le premier chapitre.

⁸ Le premier et le cinquième chapitres (et aussi le huitième en ce qui concerne la gestion de la présence masculine au réfectoire) fourniront des éléments quant à la cohabitation des moniales avec les moines et, plus en général, avec les hommes.

son du petit nombre de moines présents au monastère masculin, dont la communauté compte cinq membres. Depuis, c'est le moine de l'Athos qui célèbre les offices au monastère à Solan.

Le Père Placide conçut la création de cette expérience orthodoxe en France sous la direction du supérieur du monastère de Simonos Petra, avec l'intention initiale de fonder uniquement un monastère masculin. Dès 1981, des femmes demandèrent de pouvoir mener aussi une vie monastique ; le Père Placide acheta alors une deuxième maison à trois kilomètres du bâtiment destiné à la communauté masculine et à partir de 1985 cinq moniales s'y installèrent. C'est la naissance du monastère orthodoxe féminin de la Protection de la Mère de Dieu. Cependant, le monastère du Vercors devient trop petit pour les exigences des sœurs, suite à l'arrivée de nouvelles femmes voulant entreprendre la vie religieuse. En 1991, huit religieuses et une novice habitaient le monastère, dont l'activité économique principale consistait en un atelier de couture d'ornements liturgiques. Se trouvant dans l'impossibilité d'agrandir le bâtiment, les moniales cherchèrent un nouvel endroit où s'installer. Après avoir mené des recherches dans plusieurs régions, les sœurs découvrent le mas de Solan et achetèrent en 1991 cet ancien domaine agricole de soixante hectares, qu'elles décidèrent de restaurer et de mettre en valeur : ce lieu deviendra le monastère de Solan⁹.

Le monastère est situé à la campagne, à une cinquantaine de kilomètres d'Avignon, dans un endroit accessible uniquement en voiture. Le village le plus près se trouve à une dizaine de kilomètres du monastère. Ce dernier est entouré par d'autres domaines agricoles et des vignobles. Depuis l'intérieur du monastère, on n'entend pas de bruits provenant de l'extérieur. L'isolement sonore par rapport à l'extérieur est l'une des premières choses que l'on remarque en arrivant sur le lieu (et en particulier si on arrive de la ville). Isolement sonore et physique jouent un rôle de premier plan dans la construction de l'expérience monastique.

Pour les visiteurs se rendant au monastère sans voiture, les sœurs de l'accueil (celles qui gardent les contacts avec les hôtes¹⁰) sont disponibles à les aider dans l'organisation du déplacement. L'un des moyens possibles pour rejoindre Solan est de se rendre en bus jusqu'à Bagnols-sur-Cèze, puis de s'organiser, grâce à l'aide des religieuses, avec l'un des fidèles qui fréquentent régulièrement le monastère pour un passage en voiture. Ou encore, pendant les jours du marché à Uzès (où les sœurs vendent deux fois par semaine les produits de leur domaine), ce sont les sœurs elles-mêmes qui ac-

⁹ Sur l'histoire de la naissance du monastère de Solan, voir le site internet du monastère (<https://monastere-de-solan.com/content/17-histoire>, consulté le 5 novembre 2021), ainsi que Delahaye (2011).

¹⁰ Au monastère, il y a deux sœurs hôtelières qui s'occupent de l'accueil des visiteurs et qui servent d'intermédiaires entre ces derniers et le reste de la communauté : elles transmettent les communications de la mère supérieure, adressent les hôtes vers les travaux que l'on leur octroie, et sont les référents pour toute question ou besoin que l'hôte puisse avoir.

compagnent les visiteurs à la fin du marché. Moi-même j'ai toujours rejoint le monastère en prenant un train jusqu'à Avignon et, ensuite, un bus pour Uzès ou pour Bagnols-sur-Cèze. D'autres fois, mon voyage coïncidait avec celui d'autres personnes arrivées le même jour à la gare d'Avignon.

Ces trajets vers le monastère ont toujours été la première étape d'une sortie temporaire de ma vie quotidienne, et une manière de replonger graduellement dans l'atmosphère de ce lieu religieux que l'on rejoint en traversant plusieurs villages de campagne. Le trajet, de plus d'une heure en bus, m'a toujours fait rentrer doucement dans cette atmosphère : après avoir quitté le chaos de Paris et être passée au calme urbain d'Avignon, la vue de tous ces petits villages de campagne me permettait de m'approcher petit à petit, même mentalement, de la réalité monastique. De même, les voyages en voiture depuis Avignon en compagnie de fidèles du monastère (ou parfois de catholiques très impliqués dans les questions religieuses), avaient pour moi la même fonction : une entrée graduelle dans le monde que j'allais retrouver d'ici peu et où, petit à petit, j'allais retrouver ma place.

III - Annonce du plan

Le présent travail est divisé en deux parties : la première introduit les questions théoriques et méthodologiques, aborde l'approche choisie et présente les concepts qui guident la réflexion théorique du travail de thèse ; la deuxième est plus spécifiquement consacrée aux observations et aux entretiens réalisés sur le terrain, et aborde la thématique du devenir des moniales par certaines dimensions choisies de la vie quotidienne.

Étant donné que les recherches ethnographiques qui ont donné lieu à cette thèse ont été réalisées dans un contexte monastique orthodoxe, il sera tout d'abord nécessaire d'encadrer ce qu'est l'orthodoxie. Le premier chapitre tracera alors les caractéristiques principales qui définissent celle qu'on appelle Église orthodoxe, et montrera que son histoire et ses contours identitaires sont liés aussi à l'histoire du rapport à l'Église catholique. De même, je présenterai les origines et les premiers développements du phénomène et de l'expérience monastiques, avec une attention particulière aux contextes qui présentent des liens directs avec le monde orthodoxe auquel le monastère de Solan est relié. La définition de certains traits du monachisme orthodoxe contemporain, et la présentation de l'histoire récente de l'orthodoxie en France, compléteront le tableau historique fondamental afin d'aborder une ethnographie monastique d'un milieu orthodoxe dans ce pays. Mais il y a un autre aspect constitutif de cette expérience monastique qui mérite un approfondissement théorique : le caractère féminin de la vie communautaire enquêtée. C'est pourquoi le premier chapitre

traitera, par une évocation historique, de la place des femmes dans la vie religieuse chrétienne et dans les expériences ascétiques, ainsi que du rôle et de la place des femmes en milieu orthodoxe.

Le deuxième chapitre présentera l'approche théorique utilisée pour analyser le terrain monastique, caractérisée par le choix de la culture matérielle comme clé d'analyse des processus de façonnement des sujets. Ainsi, il mettra en relief les spécificités orthodoxes dans le rapport au monde matériel, ainsi que le rôle central de celui-ci dans l'expérience religieuse orthodoxe. Les principaux travaux ethnographiques qui ont pris en considération la matérialité dans le vécu quotidien orthodoxe accompagneront le développement des réflexions.

Ensuite, le troisième chapitre traitera des concepts de transformation et de devenir qui concernent les processus de modelage des sujets, dévoilant le caractère global des interventions qu'un individu opère sur lui-même. Des modalités de construction propres au contexte monastique orthodoxe seront abordées, tout comme des aspects plus généraux des parcours de modelage monastiques. Ainsi, la dimension uniformisante des processus de construction des sujets religieux émergera des analyses.

Le chapitre suivant, le quatrième, a pour objectif de présenter le terrain et ses spécificités, l'approche et les méthodes qui ont été choisies pour aborder l'enquête ethnographique, ainsi que les contraintes et les limitations imposées par le contexte dans les possibilités d'accès aux données, à la parole et aux lieux. Les thèmes du silence, de la parole et de la bonne manière de communiquer au monastère seront évoqués en tant qu'éléments structuraux de l'univers monastique et du modelage des sujets, mais aussi en tant qu'éléments influant sur l'enquête ethnographique. La présentation des méthodes d'enquête laissera, enfin, la place à la deuxième partie de la thèse, dédiée à des dimensions spécifiques qui tous les jours construisent les moniales en tant que telles.

Cette partie s'ouvrira sur l'importance de la structure et de l'organisation quotidienne du monastère dans le modelage des sujets qui l'habitent. Le cinquième chapitre permettra au lecteur de "rentrer" dans le monastère : dans ses structures, dans son organisation, dans les lieux qui le composent, dans les idéaux qui le guident, dans la circularité de son temps. Il permettra aussi de saisir l'importance du rôle de la mère supérieure dans les processus de construction individuels, et de se familiariser avec certains concepts, comme celui de dépossession, qui représentent des piliers du parcours monastique.

Les chapitres successifs (le six, le sept et le huit), permettront d'aborder des contextes plus spécifiques du façonnement quotidien. Ainsi, le sixième chapitre mettra en lumière la place centrale des sens, du corps et de la dimension matérielle dans l'expérience religieuse orthodoxe. Un para-

graphe sera dédié aux icônes, aspect central et quotidien, liturgique et privé, de la matérialité orthodoxe, et aux manières dont le culte des icônes modèle les sujets. Un dernier paragraphe traitera de l'importance de la musique byzantine en milieu orthodoxe et du modelage des religieuses par le chant et les lectures : des activités qui imposent une discipline à travers différentes formes d'entraînement liées à l'utilisation de la voix, du corps et à la gestion des textes.

Le rôle de l'habit monastique dans le façonnement des religieuses sera également pris en compte. Des réflexions seront développées, dans le septième chapitre, sur les manières dont le vêtement participe à la construction du sujet. La relation entre l'habit et la sœur sera analysée dans sa dimension symbolique, quotidienne, esthétique, matérielle et concrète. Une attention particulière sera portée aux petites transformations quotidiennes que l'habit apporte au niveau des mouvements, des gestes, des activités et des bruits. La prise en compte de tous ces aspects permettra de saisir la manière dont l'habit-symbole et l'habit-matière agissent quotidiennement sur le sujet en contribuant à le reconstruire en tant que sujet monacal.

Enfin, la dernière dimension du modelage quotidien des sujets monastiques qui sera prise en compte concerne la multitude des rapports que les nonnes entretiennent avec le domaine alimentaire. Ainsi, dans le huitième chapitre, l'attention sera portée sur la manière dont le milieu monastique se combine avec, et se réapproprie, les pratiques et les principes écologiques. Après avoir montré les façons dont les choix écologiques interviennent dans le modelage des religieuses, d'autres manières par lesquelles la relation à l'alimentation construit le sujet monacal seront prises en compte. Cela à travers l'analyse des règles alimentaires orthodoxes, de l'organisation du moment du repas, et des manières dont les sens sont contrôlés et sollicités au réfectoire, dans un jeu d'équilibres délicats entre privation et mesure, détachement et plaisir alimentaire.

Le concept de détachement sera l'un des protagonistes du dernier chapitre. Il s'agira d'un chapitre plus court que les précédents, qui permettra de développer les réflexions sur la construction des femmes-moniales partant de la base d'éléments et de concepts précédemment analysés, mais en saisissant le caractère transversal de ceux-ci. En effet, certains concepts, comme ceux de détachement, dépouillement et mesure, définissent les contours de l'ensemble des opérations visant les transformations des sujets religieux. La vie monastique apparaîtra comme une recherche d'équilibres entre détachement et mesure, rigueur et flexibilité, effort ascétique et modération, visant à la fois la réalisation des objectifs spirituels et la préservation des équilibres communautaires.

PREMIÈRE PARTIE

Encadrement théorique et outils
méthodologiques

Premier chapitre

Mondes orthodoxes, femmes orthodoxes

1. Introduction à l'orthodoxie

1.1 L'Église orthodoxe : revenons aux bases de la terminologie

Faire une enquête de terrain dans un monastère orthodoxe féminin implique de tracer un cadre général des traits caractéristiques de l'orthodoxie, ce qui signifie aussi retracer - bien que de manière synthétique - le parcours qui a conduit à la séparation d'avec le catholicisme, et de traiter de la manière dont l'Église orthodoxe est structurée. De même, une introduction au phénomène monastique s'avère nécessaire, ce qui nous conduira à remonter aux origines de ce phénomène, en gardant en tête que l'histoire chrétienne précédant le XI^e siècle est une histoire encore commune - même si diversifiée selon les endroits au niveau des pratiques et aussi des références religieuses - à celles que maintenant nous appelons Église orthodoxe et Église catholique. Cela nous conduira à prendre en compte certaines caractéristiques du monachisme orthodoxe contemporain d'influence grecque, avant d'aborder, de manière plus spécifique, l'histoire et les caractères de l'orthodoxie en France.

Mais commençons ce parcours par des questions de définition terminologique. Suivant, entre autres, l'historien Enrico Morini, j'emploierai dans le présent travail les termes d'Église orthodoxe (ou parfois celui d'Églises orthodoxes voulant souligner la pluralité des églises et des pratiques), étant donné qu'il s'agit de la terminologie employée par l'Église orthodoxe elle-même pour s'auto-définir (Morini, 1996). Néanmoins, la question terminologique n'est pas si évidente que cela. Les terminologies d'« Église orthodoxe (ou Églises orthodoxes) » et d'« Église catholique » sont liées « à l'alternance des événements historiques de la communion entre les deux Églises¹¹ » ; ces termes seraient porteurs du « premier millénaire d'unité », tout comme de la séparation qui a suivi (Morini, 1996 : 10). « Les connotations d'orthodoxie et catholicité » étaient employées par la Grande Église unie qui précéda la séparation ; par conséquent, l'emploi de ces termes évoque une continuité avec ces temps anciens (Morini, 1996 : 10). En choisissant ces termes pour se définir dans la séparation, chacune des deux Églises aurait choisi de se définir par une caractéristique de l'ancienne Église non divisée (Morini, 1996). Le terme « orthodoxie » dérive de *orthos*, qui signifie juste/droit et *doxa*, qui signifie opinion ou louange. Par conséquent, le mot « orthodoxe » désigne

¹¹ Trad. Libre.

« celui qui a une opinion juste ou droite », il implique le recours à des critères de jugement comme celui d'erreur, et fait référence au contenu de la foi, la justesse de la foi étant définie par les sept conciles. En effet, l'Église orthodoxe dont nous traitons est fidèle à la théologie des sept premiers conciles œcuméniques¹² : le concile de Nicée I (325) ; Constantinople I (381) ; Éphèse (431) ; Chalcédoine (451) ; Constantinople II (553) ; Constantinople III (680-681) ; Nicée II (787).

La deuxième signification du terme « orthodoxie » est celle de louange : orthodoxe est « celui qui a une louange juste/droite » ; la pratique devient alors centre de l'expérience orthodoxe. Revenant aux choix des termes catholicisme et orthodoxie pour définir les Églises, le terme d'orthodoxie renvoie donc à la justesse de la foi et de la pratique. Le terme catholicisme (du latin *catholicus* et du grec καθολικός, universel) renvoie étymologiquement au caractère universel de la foi. Au moment historique où elles choisissent cette terminologie, chacune des deux Églises revendique l'orthodoxie de la fois et en même temps le caractère universel, « en reléguant l'autre à une déviation locale, située à orient ou à occident selon la perspective » (Morini, 1996 : 11). C'est pourquoi chaque confession commença à employer d'autres termes pour définir l'autre ; l'Église catholique fut ainsi nommée « Église catholique romaine », où l'ajout du dernier adjectif limiterait le caractère universel, et l'Église orthodoxe prit pour les catholiques, parmi d'autres noms, celui d'« Église orientale schismatique » ou d'« Église orientale orthodoxe¹³ », ce dernier étant évidemment moins divisif et impliquant la référence à une « substantielle unité de fois christologique » avec le monde chrétien latin (Morini, 1996 : 11-12). En effet, il ne faut pas oublier qu'au-delà des différences doctrinales surgies au cours du temps, il reste une base commune importante : celle des sept premiers conciles œcuméniques reconnus par les deux Églises. Cela comprend aussi l'accord sur la double nature du Christ, vrai homme et vrai Dieu, définie lors du Concile de Chalcédoine en 451. Même ainsi, « la pleine reconnaissance » de part catholique « d'une racine commune persistante » entre les deux Églises - ce qui a impliqué la reconnaissance de la validité du sacerdoce et des sacrements orthodoxes - est advenue après le Concile Vatican II (Morini, 1996 : 16). En même temps, c'est justement le Concile Vatican II qui a en partie accentué une « altérité » entre l'Église orthodoxe et catholique, en introduisant des changements importants concernant la liturgie (nous y ferons référence dans le sixième chapitre) et les modalités de célébration et de participation ; c'est le cas, entre autres choses, de l'élimination de certaines « actions du célébrant » et d'« une réduction drastique de la gestualité des

¹² Cela exclut les « Églises “anciennes orientales” ou “préchalcedoniennes” (Églises copte, éthiopienne, syriaque et arménienne), qui sont parfois qualifiées d'orthodoxes, mais dont la théologie diffère de celle des Églises byzantines » (Model, 2018 : 5).

¹³ L'emploi de l'adjectif orthodoxe est nécessaire, étant donnée l'existence d'Églises catholiques orientales.

fidèles »¹⁴ (Morini, 1996 : 18). De plus, des différences importantes se sont dessinées dans la pratique au cours du temps, comme la dévaluation de la pratique du jeûne dans le monde catholique, une pratique qui en revanche reste encore fondamentale dans le monde orthodoxe (aussi en milieu laïc comme nous le verrons) (Morini, 1996).

Le contexte de « l'orient palestinien » où le message chrétien est apparu, et celui des peuples de la Méditerranée où il s'est diffusé en premier lieu, sont fortement influencés par la langue, la culture et la philosophie grecque ; ainsi, en Palestine, le christianisme trouve dans les communautés juives hellénistiques un canal important de diffusion (Morini, 1996 : 21). De même, la culture hellénistique joua un rôle important dans le « modelage du message évangélique » (Morini, 1996 : 24). « La langue théologique élaborée par les Pères grecs pendant les premiers siècles chrétiens » est remplie de références à Platon, Aristote, aux stoïciens, aux néo-platoniciens, même si elle l'est avec des significations et des emplois différents par rapport à ce monde philosophique (Morini, 1996 : 25). La « terminologie philosophique » faisait partie des discours des Pères et la nouvelle culture qu'ils créent reste proche de la grecque ; « l'hellénisme chrétien, dans les formes que les Pères étaient en train d'élaborer », fut finalement « le référent culturel pour l'Empire romain » lorsque le christianisme devint la religion de l'Empire (Morini, 1996 : 25 et 28).

L'expression d'« Église grecque » est également employée pour indiquer l'Église orthodoxe (Morini, 1996 : 26). Cette expression fait référence aux Églises orthodoxes historiquement liées à l'ensemble culturel grec susmentionné et qui adoptent le grec comme langue liturgique ; c'est le cas du Patriarcat de Constantinople, de celui d'Alexandrie, des Églises autocéphales de Chypre et de Grèce¹⁵, et même de l'Église autocéphale d'Albanie pour l'emploi du grec comme langue liturgique. Mais l'expression d'« Église grecque » fait référence aussi, en même temps, à l'orthodoxie dans son ensemble (Morini, 1996). En effet, « la chrétienté orientale s'est développée dans des pays imprégnés de l'esprit hellénique. Sa culture était grecque, la langue commune était le grec » (Runciman, 2008 : 15). Pour cette raison, « les Églises orthodoxes d'expression linguistique » autre que le grec et loin de l'influence culturelle grecque, « ne refusent pas la qualification, qui est également légitime et qui leur est parfois attribuée, d'Églises grecques-orthodoxes » (Morini, 1996 : 27).

¹⁴ Nous verrons que plusieurs laïcs fréquentant le monastère de Solan se sont éloignés du catholicisme et ont embrassé l'orthodoxie suite aux changements introduits dans la liturgie catholique et dans les modalités de participation des fidèles par le Concile vatican II.

¹⁵ Ce substrat culturel d'une bonne partie de l'Église orthodoxe déterminerait, affirme Morini (1996), une plus grande proximité (au niveau de langue et de culture) avec le monde ancien du christianisme des premiers siècles par rapport à l'Église catholique.

Ce substrat culturel hellénique d'une bonne partie de l'Église orthodoxe déterminerait, affirme Morini (1996), une plus grande proximité (au niveau de la langue et de la culture) avec le monde ancien du christianisme des premiers siècles par rapport à l'Église catholique. Ce même substrat culturel constitue l'un des aspects qui, historiquement, ont déterminé des différences entre la chrétienté occidentale et la « la chrétienne orientale » (Runciman, 2008 : 15).

Retraçons maintenant les origines de la séparation entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique, ce qui est fondamental pour comprendre la constitution et la structure du monde orthodoxe.

1.2 Le grand schisme : aux origines de la séparation

Au début du onzième siècle, la chrétienté était unie. À l'exception des vieilles communautés hérétiques de l'Orient, nestorienne et monophysite, les grandes Églises avaient le sentiment d'appartenir à une seule et même Église [...]. Au milieu du treizième siècle, la séparation des Églises d'Orient et d'Occident était un fait avéré, dont l'une et l'autre avaient pleinement conscience. Quand et pourquoi le grand schisme eut-il lieu ? (Runciman, 2008 : 137).

La date de 1054 est emblématique du grand schisme, expression employée pour faire référence à la séparation entre l'Église orthodoxe et la catholique. Cette date fait référence à un épisode spécifique, à savoir l'excommunication du patriarche de Constantinople de la part du légat¹⁶ du pape Leon IX. Cela devient l'épisode marquant, tout comme la date de 1054, d'une séparation qui est le résultat d'un ensemble de différences, de controverses et surtout d'événements historiques et politiques qui s'étendent sur plusieurs siècles (avant et après 1054).

Nous avons, à ce propos, identifié un substrat culturel et linguistique unissant les territoires orientaux où le christianisme s'est développé. L'historien Runciman (2008) souligne d'autres aspects déterminant des différences sur le plan culturel et dans les parcours historiques. Ainsi, dans les provinces orientales de l'Empire romain, l'Église avait pris dans les milieux cultivés avec un goût culturellement ancré pour le débat théologique. En même temps, les chrétiens orientaux étaient « très attachés à leur liturgie » et à la pratique (2008 : 18). La diffusion du christianisme en Occident fut, en général, plus lente et le paganisme conserva plus longtemps sa place parmi les milieux cultivés (Runciman, 2008). Cela dit, il faut rappeler que dans le contexte égyptien le paganisme garda sa force jusqu'à au moins la fin du IV^e siècle (Vecoli, 2010) ; de même, le paganisme résista longtemps dans des contextes plus limités, comme dans la ville d'Apamea (Syrie) qui, à la fin du IV^e siècle, était encore un « bastion païen » (Berti, 2010 : 160). En effet, s'il est possible d'identifier un substrat culturel partagé par des peuples différents et de généraliser certains aspects qui créaient

¹⁶ Le cardinal Humbert décida comment gérer les rapports avec Constantinople et prit la décision de l'excommunication, vu les conditions de santé du pape (Cf. Runciman, 2008).

une distinction par rapport à la chrétienté occidentale, il ne faut pas penser à l'Orient et à l'Occident chrétiens dans les termes d'une « altérité » qui oppose deux moitiés (Hann, Goltz, 2010 : 3), ce qui aurait tout d'abord comme effet celui de simplifier la pluralité des contextes politiques, socio-culturels et religieux présents au sein du monde chrétien oriental, tout comme de celui occidental (Hann, Goltz, 2010).

Cependant, il y a des différences importantes dans l'histoire des provinces orientales et occidentales qu'il est nécessaire de souligner en ce qui concerne les contextes politiques précédant 1054, ainsi que le rôle et la conception de la hiérarchie ecclésiastique.

Alors que dans l'Empire d'Orient l'empereur gardait sa place et restait « le maître absolu » de l'Empire (Runciman, 2008 : 19), en Occident l'Empire avait subi (surtout à partir du début du Ve siècle) de nombreuses invasions barbares qui provoquèrent une crise irréversible (Cf. Cardini, 1998). Dans ce contexte de profonde crise politique, l'institution-Église maintint sa forme et son organisation ; elle mena à certaines occasions les négociations avec les envahisseurs et assumait un rôle de plus en plus déterminant aussi d'un point de vue politique (Cardini, 1998 ; Runciman, 2008).

En outre, dans l'Église d'Occident existait la conviction que comme le pape était le successeur direct de Pierre - mort en tant qu'évêque de Rome - il était « non seulement le chef suprême de l'Église, il était aussi l'arbitre suprême en matière de doctrine » (Runciman, 2008 : 20). Le pape représentait l'Église d'Occident, alors que « aucun patriarche oriental ne personnifia jamais à ce point son Église » (Runciman, 2008 : 21). L'Occident attribuait au pape l'infailibilité : « l'Église d'Occident tendait ainsi à devenir une structure centralisée sous l'autorité d'un chef autocrate et inspiré d'en haut » ; une tendance qui s'accroît au fil des siècles, mais qui « fut toujours présente » (Runciman, 2008 : 21). Alors qu'en Occident le pape était considéré comme « l'autorité suprême » en matière doctrinale et disciplinaire, en Orient seuls les conciles œcuméniques étaient investis de cette autorité (Runciman, 2008 : 25).

Par conséquent, les chrétiens d'Orient et d'Occident avaient une base commune, partageaient les croyances définies lors des conciles ainsi que les sacrements, mais des différences existaient dans leurs pratiques, ainsi que dans leur approche de la théologie et de leurs visions de l'autorité ecclésiastique. Enfin, l'emploi, d'un côté, de la langue latine et de l'autre du grec augmenta les différences et les possibilités de s'entendre lorsque un climat de tension s'installa progressivement entre le patriarcat de Rome et celui de Constantinople (Runciman, 2008).

Au IV^e siècle, sous Constantin qui s'approcha du christianisme et permit la liberté de culte, l'Église chrétienne « fut divisée en trois grands patriarcats : Rome, Alexandrie et Antioche », avec Rome bénéficiant d'une primauté sur les autres, suivie par ordre d'importance d'Alexandrie, qui était la seconde ville de l'Empire (Runciman, 2008 : 22). Mais la fondation de Constantinople (ancienne Byzance) en 330 changea les équilibres : cette ville devint « la nouvelle Rome chrétienne, appelée à devenir la capitale de l'Empire » ; l'évêque de Byzance devint successivement, en 381, patriarche et on lui attribua « une vaste juridiction » (Runciman, 2008 : 23). Avec le concile de Chalcédoine (451) l'Église de Jérusalem deviendra aussi patriarcat.

« Le V^e siècle marqua [...] le temps des divisions, liées à des désaccords théologiques » (Dumont, 2014 : 10) ; ainsi, une « pluralité de christianismes orientaux » commença à se définir (Hann, Goltz, 2010 : 18). En ce qui concerne le contexte syrien, les conciles du V^e siècle, à partir d'Ephèse (431), menèrent à la séparation de plusieurs églises qui n'acceptèrent pas les formulations des conciles (Berti, 2010). Après le concile d'Ephèse, la formulation des deux natures, humaine et divine, unies en le Christ, et du rôle de Marie comme *Theotokos* (« qui a enfanté Dieu »)¹⁷, provoquèrent des séparations. Ensuite, lorsque le concile de Chalcédoine, en 451, condamna le monophysisme, une nouvelle « Église chrétienne autonome » vit le jour, appelée aujourd'hui « syriaque orthodoxe » (Dumont, 2014 : 10). À la suite de Chalcédoine, l'Église copte, en Égypte, commence à se séparer de « l'église mère byzantine » (Giorda, 2010 : 93), jusqu'à « s'affranchir de l'autorité de Byzance » pendant le V^e siècle (Dumont, 2014 : 10). Ainsi, l'Église d'Alexandrie se divisa en une Église copte orthodoxe, majoritaire, et une Église minoritaire acceptant le concile de Chalcédoine et en lien avec Constantinople.

Les conquêtes arabes du VII^e siècle prirent aux byzantins les territoires correspondants aux patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem ; les trois patriarcats « continuèrent d'exister », mais les deux pôles majeurs de la chrétienté restèrent Rome, en Occident, et Constantinople, en Orient : « la rivalité entre les patriarcats se résuma à une rivalité entre Rome et Constantinople » (Runciman, 2008 : 28). Mais alors que Rome était affaiblie par les invasions et les bouleversements qui avaient touché l'Italie, Constantinople devenait la ville « la plus riche, la plus peuplée » du monde chrétien¹⁸ (Runciman, 2008 : 28). Les événements historico-politiques contribuèrent à un éloignement entre les deux Églises, qui « se développèrent séparément, chacune d'elles avec ses coutumes et ses

¹⁷ Contrairement à ce qu'affirmait Nestorius (Cf. Dumont, 2014).

¹⁸ Rome restait, cependant, une pièce importante dans les dynamiques politiques, étant donné l'influence du pape en Italie (Runciman, 2008).

traditions », et chacune avec sa langue, dans un contexte où les régions bilingues grec-latin du sud de l'Italie représentaient le pont linguistique principal entre les deux parties (Runciman, 2008 : 141).

Une question qui joua un rôle important dans ce processus de différenciation et d'éloignement entre chrétiens d'Orient et d'Occident fut celle, de nature théologique, du *Filioque* (litt. « Et le Fils »). Il s'agit d'une controverse relative au Credo, composé originellement par la formulation du concile de Nicée de 325, selon laquelle le Saint-Esprit procède du Père : ainsi, la seule source première de laquelle tout provient serait le Père (le Fils serait généré du Père et le Saint-Esprit procéderait de ce dernier). Néanmoins, déjà pendant le VII^e siècle, la coutume se diffuse dans certaines communautés en milieu occidental de chanter le Credo avec l'addition du *Filioque*, ce qui signifie affirmer la procession du Saint-Esprit du Père *et du Fils*. Sous l'influence allemande, à Rome, à partir de la fin du X^e siècle (et cela suite à l'avancée allemande en Italie et le couronnement d'Othon de Saxe en tant qu'empereur), le *Filioque* « fut progressivement accepté comme faisant partie de la doctrine officielle » (Runciman, 2008 : 37).

Cette question théologique donna naissance à une querelle entre Occident et Orient : pour les chrétiens orientaux, l'introduction du *Filioque* rompait un équilibre dans les fonctions attribuées à chaque Personne de la Trinité. De plus, l'addition au Credo provoqua une « crise » : ce choix était indicateur de l'influence allemande et surtout « soulevait la question du droit du pape à être le seul juge en matière doctrinal », étant donné que cette addition remettait en cause les délibérations des Pères conciliaires à propos de la définition du Credo (Runciman, 2008 : 139). La question de la Procession du Saint-Esprit n'avait, cependant, pas été tranchée par un concile œcuménique, et pendant longtemps les usages différents n'ont pas été cause de rupture.

« Malgré le désaccord sur le Credo [...], on n'avait pas le sentiment au début du onzième siècle que l'unité de la chrétienté fut rompue, ni qu'il existait une volonté de rupture » ; la dynamique d'échanges et du « va-et-vient des pèlerins » entre Orient et Occident était en outre « plus intense que jamais » (Runciman, 2008 : 39). « L'état de schisme n'existe réellement que lorsque tous les fidèles d'une Église en prennent conscience. Et c'est un sentiment de cet ordre qui se développa au fil des ans, sans qu'on puisse le dater avec précision » (Runciman, 2008 : 15).

Les dynamiques entre les deux patriarchats et les questions liées à l'affirmation d'autorité d'une part ou de l'autre augmentèrent la tension, surtout à partir du XI^e siècle, et jouèrent un rôle important dans le parcours qui conduisit à la séparation. Le patriarchat de Constantinople chercha à plusieurs reprises une reconnaissance officielle ultérieure, de la part de Rome, de son autonomie,

son autorité et son influence (le patriarche Eustathios fit une tentative, manquée, en 1024¹⁹), et Rome voulut à certains moments que la primauté morale qui lui était universellement reconnue en milieu chrétien lui vaille aussi un pouvoir d'intervention dans les autres patriarcats.

Si les différences liturgiques, d'usages, et de coutumes constituèrent la base d'un éloignement entre les christianismes orientaux et occidentaux, les envies d'autorité et les événements politiques et historiques du onzième et douzième siècles menèrent à la crise (Runciman, 2008). L'influence allemande en Occident à partir de la fin du X^e siècle représente déjà un tasseau de crise, suivie, peu après, par les invasions des Normands. L'invasion du sud de l'Italie par ces derniers à partir du XI^e siècle troubla profondément les équilibres, étant donné la présence de Byzance dans certaines régions du sud. Nous pouvons, ensuite, citer le rôle tenu par le patriarche de Constantinople Kéroularios dans cette histoire de séparation. En 1052, il ferma les églises latines à Constantinople et ensuite condamna, dans une lettre adressée au pape, certains usages et pratiques latins (en particulier, l'utilisation du *Filioque* et du pain non levé pendant la communion). Une diatribe entre les deux patriarcats s'ensuivit ; une enfilade d'événements et d'échanges qui culmina dans la bulle d'excommunication touchant le patriarche de Constantinople et ceux qui n'accepteraient pas la doctrine du *Filioque* et les pratiques occidentales (comme le célibat des prêtres)²⁰. L'Occident considéra que comme l'évêque de Constantinople ne demanda pas l'absolution, ses successeurs non plus, « ils se trouvaient [...] en état de schisme » et comme l'Église de Constantinople « continua d'élire et de soutenir des évêques schismatiques, elle aussi devint schismatique » (Runciman, 2008 : 52). C'est dans ce sens que la date du 1054 est devenue emblématique. Mais l'épisode d'excommunication n'a pas été l'épisode définitif de la séparation qui, comme cela a été dit, se poursuivit et se concrétisa après 1054. Les croisades, au XII^e siècle et ensuite, offrirent plusieurs épisodes de violence, qui culminèrent par le pillage de Constantinople en 1204.

Ce sont donc principalement les événements historiques, à partir de la fin du X^e siècle et surtout du XI^e, qui - sur une base de différences culturelles et théologiques - creusèrent les rapports entre les deux parties, jusqu'à provoquer la rupture.

1.3 Structure pluricéphale, Églises autocéphales, Église globale

La structure de l'Église orthodoxe prévoit plusieurs autorités autonomes. Les quatre patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem sont les plus anciens. Des Églises plus

¹⁹ Runciman (2008) rapporte cette tentative (Cf. les pages 40-41).

²⁰ Pour un approfondissement sur ces événements historiques, voir Runciman (2008).

récentes portent le titre de patriarcat : celle de Moscou, de Bulgarie, de Roumanie et de Serbie. Au cours des siècles, de nombreuses églises autocéphales se sont formées : des églises locales dont les évêques jouissent d'une pleine « indépendance en matière d'organisation (discipline) interne, sans dépendre d'un patriarcat. Elles ont à leur tête un primate, généralement un archevêque » (c'est le cas, par exemple, de l'Église de Grèce depuis 1833 ou de l'Église de Chypre depuis 431) ; leur fondement dogmatique réside dans les sept premiers conciles œcuméniques, où ce dernier adjectif désigne le caractère universel de ces conciles « qui engagent toute l'Église en matière de foi » (Élie²¹, 2014 : 21). Une Église autocéphale est « organisée dans un cadre géographique et ethnique déterminé, [...] jouit de l'autonomie maximale, et [...] a le droit d'élire son propre proto-hiérarque (*primus*) par le biais de son synode des évêques » (Grigoriță, 2021 : 543). Il est important de souligner que le mot *ethnie* (tout comme l'adjectif correspondant) est chargé de signification en ethnologie, peut revêtir plusieurs sens, et a fait l'objet d'un travail de déconstruction, notamment en milieu africain (Amselle, 2010). Les termes « *ethnie* » et « *ethnique* » sont employés par différents auteurs pour parler de la composition et de la définition des Églises orthodoxes (Grigoriță, 2021 ; Lossky, 2003 ; Mitrofanova, 2017 ; Morini, 2021), en assumant, selon les cas, des acceptions diverses : parfois ces termes font référence aux identités nationales ; d'autres à des groupes linguistiques, culturels et religieux déterminés. Dans le cas cité ci-dessus, Grigoriță emploie le mot « *ethnique* » dans le deuxième sens.

Or, « le terme “autocéphalie” est polysémique, puisque son sens eut différentes significations au cours de l'histoire » (Morini, 2021 : 23). On ne retrouve pas ce terme dans le grec classique. Dans des textes byzantins, il apparaît pour la première fois au début du VI^e siècle « à propos du statut autocéphale qu'a obtenu l'Église de Chypre²² en 431, lors du concile d'Éphèse » dans une source historique, mais non pas dans les canons (Blanchet, Vetrochnikov, 2021 : 47). Au début, ce terme est rare et n'est pas réservé au milieu ecclésiastique ; il est employé avec la signification d'« indépendant » (Blanchet, Vetrochnikov, 2021 : 61).

Selon une source du X^e siècle, il se réfère à un « statut particulier d'une cité libre » du point de vue administratif ; du point de vue ecclésiastique, on retrouve une acception, « aujourd'hui obsolète »

²¹ Il s'agit du Père fondateur d'un autre monastère orthodoxe en France. Le texte cité n'est pas, donc, un texte académique, mais étant donné le nombre limité de textes sur ces sujets auxquels j'ai eu accès (question, parfois, de langue, mais aussi du nombre exigu des publications), j'ai décidé de l'utiliser pour donner une définition de la manière dont actuellement est employé le terme d'autocéphalie. Sur ce thème je renvoie à l'ouvrage collectif : Blanchet M.-H., Gabriel F., Tatarenko L. (2021) (dir.), *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX^e-XXI^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome.

²² Le cas de l'Église de Chypre reste exceptionnel, car il s'agit de la seule Église dont ce statut d'autocéphale a été reconnu par un concile œcuménique (Blanchet, Vetrochnikov, 2021).

qui, à partir du VII^e siècle pouvait désigner un archevêché autocéphale qui dépendait uniquement du patriarcat (et était indépendante donc du métropolitain) (Morini, 2021 : 23). Il s'agit, dans ces cas, d'une « notion d'indépendance faible », car la soumission au patriarcat subsiste (Blanchet, Vetochnikov, 2021 : 56).

Dans les textes canoniques, le terme d'autocéphale est attesté à partir du XII^e siècle. La « notion d'indépendance » qu'il implique prend des contours plus définis surtout à partir du XII^e et XIII^e siècles « avec l'émergence des Églises autocéphales balkaniques » (Blanchet, Vetochnikov, 2021 : 47). Analysant des textes de cette période, Blanchet et Vetochnikov mettent en évidence que le statut d'autocéphalie implique une « indépendance de droit - mais peut-être pas toujours de fait - à l'égard des patriarcats » (2021 : 60).

Il faut souligner que l'autocéphalie originellement ne consistait pas, comme c'est le cas aujourd'hui, en « un privilège particulier obtenu par l'Église d'une région géographique bien délimitée ou d'une "ethnie" spécifique », terme qui dans ce contexte fait référence à un groupe défini par des caractéristiques linguistiques, culturelles et religieuses déterminées (Morini, 2021 : 23). Ce statut impliquait une forme précise « d'autogouvernement » de certaines Églises « situées dans une circonscription civile particulière », qui pouvaient élire leur « évêque primat » de manière autonome (Morini, 2021 : 23).

Dans tous les cas, à partir du XII^e siècle, on retrouve dans les textes le « sens conféré par le droit canon moderne » au statut d'autocéphalie (Blanchet, Vetochnikov, 2021 : 61). Si le terme d'autocéphale est parfois employé, aujourd'hui, avec référence à toute Église orthodoxe ayant son synode et pouvant élire son primat, y compris les patriarcats, il est important de souligner qu'historiquement « le terme "autocéphale" n'a jamais été utilisé comme qualificatif des anciens patriarcats » (Blanchet, Vetochnikov, 2021 : 62).

Même ainsi, dans l'orthodoxie on considère que l'autocéphalie a ses origines dans les canons apostoliques - étant donné que dans l'un de ces canons les mots « αὐτός (soi-même) et κεφαλή (tête) se retrouvent ensemble pour la première fois » (Grigoriță, 2021 : 544) - et dans le concile d'Éphèse (431), même si, nous l'avons dit, le terme n'apparaît avec référence au concile qu'au VI^e siècle. L'attribution de ces origines à l'autocéphalie fait en sorte que « l'Église orthodoxe se comprend elle-même, d'un point de vue administratif, comme une communion (κοινωνία) des Églises autocéphales » unies « dans une interdépendance dogmatique, canonique et culturelle » (Grigoriță, 2021 : 544).

Après 1054, à l'Église de Constantinople ont été reconnues la primauté et l'« ancienneté d'honneur » parmi les Églises orthodoxes (Grigoriță, 2021 : 547). Grigoriță ajoute qu'après la conquête arabe des territoires d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem « Constantinople devint le centre quasi unique de l'Église orthodoxe » (Grigoriță, 2021 : 547). Jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient (1453), le patriarcat de Constantinople, en plus d'une primauté reconnue au sein de l'Église orthodoxe, avait la plupart des Églises orthodoxes autocéphales sous son autorité (Grigoriță, 2021). Exception faite de l'Église russe, devenue autocéphale en 1458 et revêtant une influence importante en milieu orthodoxe (Cabanel, 2015 ; Grigoriță, 2021). L'arrivée des ottomans renforça, de toute façon, l'autorité de l'Église de Constantinople, dont le patriarche devint « le représentant civil de tous les chrétiens de l'Empire ottoman » (Grigoriță, 2021 : 547). L'Empire laissa au patriarcat de Constantinople « la juridiction sur tous les orthodoxes des Balkans, même les non-Grecs, alors que le patriarche est toujours grec » (Cabanel, 2015 : 41). Ainsi, une énorme partie du monde orthodoxe se trouvait sous contrôle direct de Constantinople. Au XIX^e siècle, l'affaiblissement et ensuite la fin de l'empire ottoman changent les équilibres géo-politiques : les peuples libérés se constituent en « États souverains » et veulent que leurs Églises orthodoxes deviennent autocéphales (Grigoriță, 2021 : 548). Quant au patriarcat de Constantinople et à l'Empire ottoman, « les deux institutions s'épaulent face à toute affirmation d'indépendance, en politique comme en religion : l'essor des nationalités les affaiblit l'une et l'autre, inexorablement » (Cabanel, 2015 : 41). Mais le patriarcat est finalement obligé de « reconnaître les autocéphalies autoproclamées par les jeunes États » ; ainsi, Grèce, Serbie, Roumanie et Bulgarie accèdent dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, chacune en suivant un parcours et selon des formes différentes, au statut d'autocéphalie (Cabanel, 2015 : 41). L'obtention de ce statut est, dans la plupart des cas, le résultat de « négociations difficiles » avec Constantinople²³ (Grigoriță, 2021 : 548).

Si des Églises autocéphales existaient même auparavant, c'est avec l'affaiblissement de l'Empire ottoman et la naissance de nouveaux États que les revendications autocéphales se multiplient ; dans ce contexte, les nouveaux États et les Églises autonomes nationales prennent naissance de manière souvent parallèle (Cabanel, 2015 ; Grigoriță, 2021). Des liens identitaires unissant la religion et les appartenances nationales se développent et persistent dans le temps (Cf. Cabanel, 2015²⁴ ; Hann, Goltz, 2010). L'époque socialiste et la période post-socialiste jouent aussi un rôle

²³ L'Église grecque, par exemple, constitue un synode indépendant dès 1833 ; son autocéphalie est reconnue par le patriarcat de Constantinople seulement en 1850. Pour un approfondissement sur ces questions, voir Cabanel (2015) et Grigoriță (2021).

²⁴ Cf. en particulier le chapitre « Religion et Nation ».

dans le renforcement de ces liens. Les pays socialistes poursuivent une politique d'« élimination de la religion²⁵ » ; cela peut avoir accentué « la tendance à fusionner l'identité religieuse avec une identité nationale, laïque » : à l'époque post-socialiste, plusieurs Églises orthodoxes demandent « une position privilégiée dans la vie des nations respectives » (Hann, Goltz, 2010 : 10). Le lien entre identité religieuse et nationale concerne aussi le cas de l'Église orthodoxe russe, autocéphale depuis le XV^e siècle. Après la fin du socialisme, l'Église russe « est à nouveau (malgré le principe constitutionnel de laïcité) une composante importante et quasi-officielle de la symbologie de l'état²⁶ » (Agadjanian, Rousselet, 2010 : 312). Encore aujourd'hui, « le mouvement de nationalisme ethnique est solidement ancré²⁷ » au sein de l'Église russe, et cela en dépit des divisions internes (concernant principalement des questions politiques, mais aussi théologiques) (Mitrofanova, 2017 : 97).

L'Église orthodoxe est donc constituée par une pluralité d'églises. Cette pluralité implique l'acceptation d'une diversité administrative : l'affiliation à une hiérarchie ecclésiastique fait partie « de l'identité et de la théologie orthodoxes²⁸ », et coexiste avec l'idée d'une unité spirituelle de toute l'Église orthodoxe (Luehrmann, 2018a : 14). Les Églises orthodoxes forment, ensemble, une « structure globale » – où le terme « global » renvoie à l'idée d'unité de l'Église – composée par les Églises locales (Hann, Goltz, 2010 : 3).

L'articulation entre universel et particulier - ce dernier mot faisant référence aux formes spécifiques prises par la liturgie et par des aspects de la pratique (tels que le chant) dans les contextes locaux - est fondamentale dans l'orthodoxie. Cette articulation est à la base de l'« ecclésiologie orthodoxe » qui, partant d'un « principe territorial », soutiendrait l'idée d'une « Église universelle [...] présente dans l'Église locale » (Lossky, 2003 : 508).

L'articulation entre particulier et universel est révélatrice de certains aspects « essentiels » dans l'orthodoxie, à savoir ses « modes de médiation entre le prototypique et l'historique, entre le conciliaire et l'individuel, et entre l'oécuménique²⁹ » et le local (Engelhardt, 2010 : 115).

Nous retrouvons cette articulation également en milieu monastique : même si chaque monastère suit les indications et les préceptes de son *Typicon*, à savoir la règle de vie quotidienne et litur-

²⁵ Trad. Libre.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ « Le fondement idéologique de cette forme de nationalisme ecclésial consiste à affirmer que l'Église orthodoxe russe doit rester une Église des Russes ethniques » (Mitrofanova, 2017 : 97).

²⁸ Trad. Libre.

²⁹ *Ibid.*

gique, il est reconnu qu'« une seule tradition monastique relie tous les monastères³⁰ » (Iossifides, 1991 : 145).

Voyons alors quelques caractéristiques du monachisme orthodoxe, et cela après un *excursus* sur les débuts du phénomène monastique qui ne se donne pas pour objectif d'être exhaustif, mais de tracer les lignes principales permettant d'encadrer la naissance de ce phénomène.

2. Présentation du phénomène monastique

2.1 Aux origines du monachisme

Commençons, cette fois aussi, par la terminologie. Plusieurs termes désignent les choix de renoncement à la vie laïque. Le mot d'origine grecque anachorète fait référence à la retraite du monde (*anakhoreo*, je me retire) ; le mot ermite fait de même, faisant référence dans son sens étymologique à la solitude et au désert (latin *eremus* ; grec *ἐρημικός*). Le terme cénobite, en revanche, fait référence à la vie commune (du grec *κοινός*, commun, et *βίος*, vie) et celui de moine dérive de *μόνος* (seul). Toutes ces figures « ont en commun d'avoir choisi le retrait du monde » (Darmagnac, 2013 : 50). Mais allons à l'origine de ces expériences de séparation.

Le phénomène monastique « commence à se configurer dans la seconde moitié du III^e siècle³¹ » et assumera des contours plus « précis [...] au cours du IV^e siècle, ayant comme épiscentre l'Égypte et la Syrie » (Filoramo, 2010 : 5). Il s'agit, par conséquent, d'un phénomène qui commence à prendre forme avant celui qui est appelé l'Édit de Milan (313), l'accord signé par l'empereur d'Occident, Constantin I^{er}, et d'Orient, Licinius, et qui établit la liberté de culte, mettant ainsi fin aux persécutions des chrétiens. Cependant, plusieurs chercheurs ont établi un lien - d'ailleurs déjà présent et mis en valeur dans les sources monastiques égyptiennes - entre la fin du martyre et les débuts du monachisme, même si cette interprétation apparaîtrait « inadéquate³² » pour se référer à la naissance du monachisme (Vecoli, 2010 : 19). D'autres chercheurs mettent l'accent sur « l'héritage » grec « de l'école philosophique » : il est probable que le monachisme était, dans ses débuts, « un phénomène urbain », qui aurait pris forme dans des contextes rappelant les écoles philosophiques, pour ensuite devenir une expérience réorientée vers le désert (Vecoli, 2010 : 24-25).

De plus, il est sûr que l'ascétisme familial était une manière de mener une vie ascétique chez soi diffusée dans l'ensemble du monde chrétien antique, qui se concrétisait, entre autres choses, par le

³⁰ Trad. Libre.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

choix de la virginité dans le cas des jeunes (hommes et femmes), ou de la continence pour les couples (Fatti, 2010).

Il existe, quand même, des difficultés à reconstruire les débuts du monachisme égyptien - le pays où le monachisme a pris forme -, liées en parties aux sources historiques disponibles. Des textes hagiographiques racontent la naissance de l'expérience monastique mais, outre le fait qu'ils sont postérieurs à la période en question, ce type de source répond souvent à des « intérêts non seulement hagiographiques mais aussi “politiques” des auteurs » (Vecoli, 2010 : 27). Les épistolaires écrits par les « premiers pères du monachisme » représenteraient, dans ce sens, des sources historiques plus fiables (Vecoli, 2010 : 27). En ce qui concerne Antoine le Grand (251-356 environ) - considéré comme le père du monachisme chrétien - il y a trois sources principales : les *Lettres* qu'il a écrites ; sa *Vie*, qui est l'œuvre d'Athanase, évêque d'Alexandrie (Athanase, 1994) ; les dits contenus dans la collection des *Apophtegmes*³³ - qui regroupe « les dits et les faits » des moines les plus célèbres (Vecoli, 2010 : 42) - attribués à Antoine.

La lutte contre les démons caractérise la vie monastique décrite par Antoine : « la démonologie est un aspect fondamental de la pensée d'Antoine, tout comme, plus en général, de la doctrine monastique des origines » ; l'ascèse devient instrument essentiel de libération des démons (Vecoli, 2010 : 29). Ainsi, le phénomène monastique se diffuse en différents endroits d'Égypte au IV^e siècle sous des formes qu'il n'est pas facile de définir ; dans tous les cas, la retraite de ces moines ne constituait pas un « isolement complet », car des textes émergent la présence de la communauté (Vecoli, 2010 : 32). Vecoli invite à ne pas vouloir encadrer « l'expérience fluide » de ces débuts dans des « catégories trop rigides » (2010 : 32). Il est sûr qu'à la base du choix monastique il y avait une séparation qui impliquait, cependant, la coexistence de plusieurs sujets : les anachorètes se retiraient à côté de quelques maîtres ; ceux qui acquéraient une influence de maître devenaient à leur tour des guides pour d'autres, et c'est ainsi qu'avec le temps des « centres monastiques » apparaissent dans le désert (Vecoli, 2010 : 32). Dans l'isolement du désert « se récrée une société alternative » à celle dont les ascètes s'étaient éloignés, une nouvelle société « avec ses règles et, il faut le dire, ses commerces » (Vecoli, 2010 : 33). Souvent même, le terme de désert fait référence dans les textes tout simplement à des endroits éloignés des centres habités, et non pas à un vrai désert (Vecoli, 2010). Ces dynamiques mèneront, dans la première moitié du IV^e siècle, à la naissance en Égypte d'une forme de mo-

³³ La collection des *Apophtegmes des Pères du Désert*, du V^e siècle, naît de la nécessité de fixer par écrit les histoires de la vie ascétique, qui auparavant se transmettaient oralement ; « les dits et les faits » des moines les plus célèbres sont recoltés initialement suivant l'ordre alphabétique des noms des moines et, dans un second temps, par thématiques (Vecoli, 2010 : 42).

nachisme communautaire « plus institutionnel, destinée en peu de temps à un succès extraordinaire : il s'agit de la *koinonia* fondée par Pacôme » : la vie cénobitique, dont le nom, nous l'avons dit, renvoie juste à la dimension communautaire de la vie choisie (Vecoli, 2010 : 33). La forme cénobitique, qui se répand rapidement, dérive de la nécessité de passer de réalités monastiques qui s'appuyaient sur le « prestige » d'individus singuliers, à un contexte monastique plus organisé et donc garantissant plus de stabilité ; le « charisme » de certains ne constituant plus le soutien du groupe, les communautés cénobitiques trouvent maintenant leur fondement dans la règle de vie (Vecoli, 2010 : 39-40). Celle de Pacôme est considérée comme la première règle monastique et date de la première moitié du IV^e siècle.

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, le caractère institutionnel des communautés égyptiennes s'accroît, à tel point que cette forme de vie prend graduellement « les caractéristiques d'une véritable institution » (Vecoli, 2010 : 36).

Si dans les décennies entre le III^e et le IV^e siècle le terme moine a pu être synonyme d'émancipation des logiques du monde (y compris le monde ecclésiastique) [...], désormais les diverses expériences nées précédemment auront toutes tendance à subir un processus d'encadrement strict³⁴ qui les assimilera [...] aux organismes de la société de l'Antiquité tardive et les forcera surtout à rentrer progressivement dans l'orbite du contrôle épiscopal (Vecoli, 2010 : 36).

Ainsi, *La Vie d'Antoine*, rédigée vers 360, deviendra le « prototype » pour le genre littéraire hagiographique naissant, mais aussi le texte de référence pour entreprendre la vie monastique de manière conforme aux désirs ecclésiastiques ; traduite très vite en latin, *La Vie d'Antoine* devient un point de référence incontournable en Orient et en Occident (Vecoli, 2010 : 36). Athanase, lui-même évêque, souhaitait garder les formes de la vie monastique près du clergé, afin de constituer un « front » uni autour de l'« orthodoxie établie au concile de Nicée (325) » (Vecoli, 2010 : 37) ; cela, contre les schismatiques et les partisans d'Arius devenus hérétiques après les délibérations du concile, qui rejeta l'arianisme pour ses conceptions sur la Trinité³⁵. Athanase voulait donc « renforcer son propre pouvoir » et, en même temps, l'orthodoxie établie à Nicée (Vecoli, 2010 : 37). Les moines, dans ce contexte historico-ecclésiastique, participent de la vie de l'Église.

À côté des premières figures masculines importantes de l'ascétisme, apparaissent des femmes ; ainsi, il paraîtrait que certaines figures, comme la sœur d'Antoine et celle de Pacôme, seraient

³⁴ « *Un processo di irrigimentazione* », dans l'original en italien.

³⁵ Le Fils de Dieu n'aurait pas, selon cette conception, toujours existé et aurait été engendré dans un deuxième temps par le Père. Le Fils de Dieu serait distinct du Père et subordonné à celui-ci, mais sa nature est aussi divine.

à l'origine du monachisme féminin. La sœur de Pacôme, par exemple, rejoignit son frère après que celui-ci ait fondé sa première communauté, et Pacôme construisit alors un monastère féminin.

Mais le phénomène monastique ne se limita pas à l'Égypte. « Les moines furent protagonistes de la scène politique et religieuse » non seulement en Égypte, où le monachisme a ses origines, mais aussi en Syrie, « en Palestine, à Constantinople et en Occident³⁶ » (Parrinello, 2010b : 1085). En Syrie, l'apparition d'un phénomène qui peut être rattaché au monachisme aurait eu lieu « en grande partie de manière indépendante³⁷ » des modèles égyptiens (Berti, 2010 : 150) ; il s'agirait d'un monachisme « originaire et non importé », comme dans le cas de l'Égypte (Parrinello, 2010b : 1085). Bien connues sont les pratiques radicales des ascètes syriens : « à côté de ceux qui se chargeaient de lourdes chaînes [...], d'autres passaient des années en haut d'une colonne³⁸ » (Darmagnac, 2013 : 55). Quant à la Palestine, les pratiques ascétiques de cette région ont exercé une influence fondamentale dans la diffusion et le développement du phénomène monastique (Alciati, 2010). Ici, la naissance du monachisme serait liée à des figures provenant d'Anatolie (Parrinello, 2010a) ; ainsi, le monachisme palestinien serait « débiteur du modèle égyptien, mais non pas son héritier direct » (Parrinello, 2010b : 1085).

Venons maintenant, via des références moins générales, aux contextes ayant des liens directs avec le monde orthodoxe contemporain auquel Solan est connecté.

Constantinople vit, dans les années qui suivirent sa fondation et dans les siècles successifs, une prolifération rapide de monastères (Darmagnac, 2013). Nous avons vu que surtout à partir du VII^e siècle Constantinople devient « le centre religieux de l'Orient » (Darmagnac, 2013 : 63), et le monachisme joua « un rôle central » dans ce panorama religieux (Parrinello, 2010b : 1100). Les moines eurent aussi un rôle déterminant dans la « diffusion des icônes » et dans leur défense pendant la longue crise iconoclaste (sur laquelle nous reviendrons dans le sixième chapitre) (Darmagnac, 2013 : 63). Un monastère de Constantinople en particulier joua un rôle historiquement central : il s'agit du monastère de Stoudios, fondé dans la ville autour de 454 ; l'influence exercée par ce monastère continua même après 1453, tout comme la mémoire de la figure de Théodore Stoudite (759-826), le « plus célèbre de ses abbés, pour sa lutte contre l'iconoclasme, sa théologie des images, sa restauration d'un cénobitisme strict » (Delouis, 2013 : 432). L'influence de Théodore et de son monastère continua longtemps après sa mort « dans l'ensemble de l'Empire byzantin », et connaîtra

³⁶ Trad. Libre.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ce sont les ascètes appelés les stylites.

aussi un regain d'influence au début du XX^e siècle au sein de contextes monastiques valorisant l'héritage stoudite (Delouis, 2013).

L'histoire du monachisme en Anatolie est intéressante dans le contexte présent, car ici oeuvre saint Basile, figure centrale et point de référence, encore aujourd'hui, pour le monachisme orthodoxe. L'« Anatolie monastique » représente, après Constantin, un vaste territoire où se trouvent des groupes ascétiques différents avec des caractéristiques communes, dont la renonciation à la famille et la constitution « d'une famille alternative³⁹ » où se pratique la continence ou la virginité (Fatti, 2010 : 53). Dans ce contexte naît en Cappadoce, dans la première moitié du IV^e siècle, saint Basile. Futur évêque de Césarée, il provient d'une famille dont les membres avaient embrassé la continence ou la virginité (Fatti, 2010). Les choix spécifiques liés à son parcours ascétique ressortent des lettres qu'il écrivit : ainsi, la séparation du monde est un prérequis, ce qui n'implique pas, cependant, la nécessité d'un éloignement physique du monde laïc et rend possible une ascèse de type urbain ; il est, en outre, nécessaire de se libérer des préoccupations du monde, ce qui comprend la famille, la propriété et le corps, dont le soin devra être « réduit au minimum » (Fatti, 2010 : 69). Saint Basile n'écrivit pas une règle monastique dans le sens où on la conçoit en Occident : il produisit deux ensembles textuels concernant la vie monastique, appelés le *Petit Asceticon* et le *Grand Asceticon*, constitués par un ensemble de conseils (sous forme de réponses à des questions) que Basile a donné aux communautés monastiques qu'il a visitées, mais qu'il n'a pas fondées. Basile ne fut pas « un fondateur » mais un « grand organisateur », selon les mots de Fatti ; ses écrits démontrent qu'il était « un point de référence » en milieu monastique, et aussi qu'il contribua à « modeler ce milieu » par les règles de conduite qu'il indique aux moines⁴⁰ (2010 : 72). L'influence de Basile en milieu monastique et son rôle institutionnel dans la hiérarchie ecclésiastique confirment, dans ce cas aussi, l'alliance entre l'Église-institution et le phénomène monastique. Rapidement, ses écrits se diffusent dans l'Orient hellénophone mais aussi, successivement, dans le non-hellénophone, tout comme en Occident (Fatti, 2010) ; en particulier, le *Petit Asceticon* et le *Grand Asceticon* ont inspiré tout le monachisme chrétien oriental, et inspireront aussi la Règle de saint Benoît (Coffigny, 1995).

Enfin, en s'intéressant au monachisme orthodoxe et au monastère de Solan, il est inévitable de parler d'un endroit qui existe depuis le IX^e siècle et qui exerce encore une influence puissante et

³⁹ Trad. Libre.

⁴⁰ En ce qui concerne l'influence de l'évêque Eustathe de Sébastée (qui peut être considéré comme l'initiateur de la vie monastique en Anatolie) sur le parcours de Basile et sur les indications que celui-ci fournissait aux communautés monastiques pour mener la vie ascétique, voir Fatti (2010).

multiforme sur les coutumes, la liturgie, le rite et les imaginaires du monde orthodoxe : le Mont Athos. Territoire autonome sur sol grec et accessible uniquement aux hommes, péninsule, montagne, République monastique abritant vingt monastères (sous la juridiction directe du patriarcat de Constantinople) et jouissant d'un statut spécial d'auto-gouvernement ; le Mont Athos représente un point de référence et d'influence qui touche transversalement l'ensemble du monde orthodoxe, et se fait presque lieu mythique dans les discours des habitants de Solan ainsi que, de manière plus générale, dans les discours orthodoxes (Lind, 2012). Dès le X^e siècle, l'influence du Mont Athos dans la définition de caractères propres au christianisme orthodoxe - tel que le rite byzantin et la musique - est centrale et, encore aujourd'hui, le Mont Athos constitue une référence spirituelle fondamentale pour tout le monde orthodoxe (Lind, 2012). Appelé la Sainte Montagne (*Aghion Oros* en grec), le Mont Athos est considéré comme le « centre spirituel orthodoxe mondial » : c'est surtout à partir du XII^e siècle qu'il commence à se développer en tant que tel (Lind, 2012 : 130).

Donnons maintenant un aperçu de la naissance du monachisme en Occident et de ses liens étroits avec le monde ascétique oriental. Entre la deuxième partie du IV^e et la fin du V^e siècle, on assiste à l'apparition du « monachisme latin » ; ce qui est certain, et constitue un trait caractéristique du monachisme occidental des premiers siècles, est « la présence des modèles orientaux » (Alciati, 2010 : 193) et les nombreux liens entretenus avec ceux-ci (Parrinello, 2010b). Les influences du monachisme égyptien et palestinien sont nombreuses ; les « comptes-rendus de voyages » effectués par des pèlerins en Orient ramènent en Occident les pratiques ascétiques orientales (Alciati, 2010 : 195). En Occident, le phénomène monastique apparaît en Provence, et constitue l'emblème de cette influence orientale. Entre autres, Cassien, « considéré comme le père du monachisme occidental d'inspiration orientale » (Alciati, 2010 : 215), y ramène ses expériences égyptiennes et palestiniennes (Parrinello, 2010b). Il est l'une des figures qui font le « pont » entre les pratiques ascétiques orientales et leur introduction en Occident, et qui confèrent aux « terres d'élection du monachisme » le rôle de tracer les contours de la vie ascétique (Alciati, 2010 : 225). « Jusqu'à la fin du V^e siècle, la plupart des moines en Occident trouve dans l'Égypte, la Cappadoce, la Palestine les modèles de référence et tout semble devoir se conformer aux usages de ces terres » (Alciati, 2010 : 225). « Les règles pré-bénédictines » construisent souvent leur autorité en établissant des normes ou en créant des liens qui se relient explicitement à ces endroits (Alciati, 2010 : 225).

Nombreuses sont les règles « qui circulent en Orient et en Occident » jusqu'au VIII^e siècle, lorsque la règle de saint Benoît (de la moitié du VI^e siècle) trouvera « une large diffusion en Europe » (Al-

ciati, 2010 : 224). Cette règle⁴¹ tarde donc deux siècles « à s'imposer avant de devenir [...] la référence normative du monachisme occidental » (Darmagnac, 2013 : 66). Plusieurs ordres suivaient la règle de saint Benoît (comme les Clunisiens) et la suivent encore (comme les Bénédictins et les Cisterciens). Le XIII^e siècle voit l'apparition de plusieurs nouveaux ordres en Italie en réponse à un « relâchement de la discipline » attribué au monachisme bénédictin, ainsi que des ordres mendiants (comme les Franciscains et les Dominicains) (Darmagnac, 2013 : 67).

2.2 Introduction au monachisme orthodoxe aujourd'hui

Je propose maintenant une brève présentation de certaines caractéristiques générales du monachisme orthodoxe, ou liées au monachisme orthodoxe d'influence grecque (et qui concernent donc aussi le cas du monastère de Solan). Cet aperçu, loin d'être un descriptif exhaustif des traits fondamentaux du monachisme orthodoxe, trouvera ses compléments dans la suite de la thèse en ce qui concerne la règle de vie, le rôle du *typicon*, l'organisation et la composition de la liturgie, la langue liturgique, le rôle de l'higoumène, l'habit monastique, les dynamiques de genre au sein du monachisme.

Si dans le monde occidental le monachisme s'est développé en se divisant en ordres, « dans le christianisme orthodoxe oriental il n'y a pas d'ordres monastiques » (Iossifides, 1991 : 144). Le *Petit Asceticon* et le *Grand Asceticon* de saint Basile représentent un point de référence central pour le monachisme chrétien oriental dans son ensemble (Coffigny, 1995), mais nous avons vu qu'ils ne constituent pas et n'ont jamais constitué une règle de vie. Les moines orthodoxes s'inspirent de ces écrits, mais chaque monastère suit, nous l'avons mentionné, son *Typicon*, écrit par le père fondateur de la communauté. Par conséquent, les caractéristiques de chaque monastère ne dépendent pas de l'appartenance à un ordre religieux, mais des indications et des orientations du père spirituel, fondateur du monastère (d'où l'importance de cette figure dans le monachisme orthodoxe). Presque autant de règles quotidiennes que de monastères donc : une pluralité de sources réglementaires qui coexisterait avec la conception d'« une seule tradition » unissant tous les monastères orthodoxes ensemble (Iossifides, 1991 : 145). Le monastère de Solan suit le *Typicon* écrit par le Père Placide (Deseille, 2013) pour le monastère masculin de Saint-Antoine-Le-Grand, le premier qu'il ait fondé en France, et successivement adopté aussi par la communauté féminine.

⁴¹ Qui est une « une synthèse de différents textes » (Darmagnac, 2013 : 66), parmi lesquels une règle appelée *du Maître* et les écrits de Cassien (Alciati, 2010).

Nous verrons, en outre, que les *tipika* ne rentrent pas dans les moindres détails de la vie quotidienne, comme cela est le cas des « grandes règles monastiques » occidentales auxquelles Bartholémys fait référence (2016 : 149), mais prévoient qu'une partie importante des apprentissages se fasse dans la vie quotidienne (Forbess, 2010 ; Sotiriou, 2015).

À la tête des communautés d'influence grecque - ce qui est le cas du patriarcat de Constantinople comme nous l'avons dit (Cf. Morini, 1996), duquel le monastère de Solan dépend - on retrouve l'« *Hegoumenos* », le père supérieur, et l'« *Hegoumeni* », la mère supérieure, dans les communautés féminines (Iossifides, 1991 : 146). Marina Iossifides rappelle que l'« *Hegoumenos* » (mot grec masculin correspondant à abbé) et l'« *Hegoumeni* » (mot grec féminin correspondant à abbesse) sont appelés de différentes manières, comme « *Geronta* » (mot grec masculin qui signifie ancien) et « *Gerontissa* » (ancienne) (1991 : 146).

La figure du « *geronda* ou *geronta* » (Denizeau, 2018 : 253) peut coïncider aussi avec le rôle d'higoumène, mais pas forcément, et fait référence à :

Un «vieux» moine reconnu pour son charisme⁴² spirituel (mais il s'agit moins d'une ancienneté d'âge que d'une ancienneté d'expérience). Ces anciens sont très respectés dans le monachisme orthodoxe et constituent une figure du sage que les moines, aussi bien que les laïcs, viennent consulter pour recevoir quelques conseils spirituels. (Denizeau, 2018 : note à la page 253).

Si, à Solan, le terme francisé d'higoumène⁴³ est systématiquement employé pour nommer la mère supérieure du monastère et les autres supérieurs de monastères orthodoxes, les religieuses utilisent aussi les termes *gerontissa* et *geronta* pour évoquer respectivement la mère supérieure ou le père fondateur du monastère ; des termes qui ne font pas référence à l'âge chronologique, mais à un « âge spirituel » et donc à la maturité spirituelle présumée du moine ou de la moniale (Iossifides, 1991 : 146).

Enfin, il est important de rappeler que si le Mont Athos représente un endroit de référence pour le monde orthodoxe dans son ensemble, au monastère de Solan - en tant que dépendance d'une communauté athonite - les rapports créés et maintenus avec la Sainte Montagne représentent des facteurs identitaires fondamentaux. Les liens avec le Mont Athos sont évoqués, entretenus et réactualisés quotidiennement dans les discours, les lectures et les références, ainsi que dans les contacts avec les autres dépendances de Simonos Petra et avec le monastère de Simonos Petra lui-même. Par son

⁴² Le charisme est conçu, nous y reviendrons, comme une énergie ayant un pouvoir de transformation (Forbess, 2010).

⁴³ Nous verrons qu'une terminologie orthodoxe française s'est constituée (Dumas, 2009, 2010a).

lien avec le monastère athonite, Solan s'inscrit dans une tradition qui se veut « héritière directe du monachisme primitif du désert d'Égypte » (Denizeau, 2018 : 249).

3. Aperçu de l'orthodoxie française

3.1 Brève histoire orthodoxe en France

La présence de l'orthodoxie en France dérive de plusieurs vagues d'immigration : principalement de l'exode des grecs de l'Asie Mineure en 1922 et des vagues migratoires provenant de la Russie à cause de la révolution bolchevique de 1917 et du régime soviétique⁴⁴ ; à cela, se sont ajoutées plus récemment des émigrations roumaine, serbe et bulgare (Dumas, 2009).

De même, les monastères orthodoxes sont une réalité assez récente dans le paysage religieux français : le plus ancien date de 1934, mais la plupart d'entre eux ont été fondés à partir des années 1980 et surtout des années 1990, lorsque de nombreuses communautés monastiques orthodoxes ont vu le jour en France (Cf. Denizeau, 2010). Actuellement, le territoire français compte vingt-deux monastères orthodoxes relevant des juridictions canoniques de Constantinople, d'Antioche, de Moscou, de Serbie et de Roumanie.

Le recensement de la population française du mars 1999 compte 200.000 orthodoxes. En 2008, le *Petit guide des monastères orthodoxes en France* (Samuel, 2008) estime la présence d'environ 300.000 orthodoxes en France. La plupart des estimations sur le nombre d'orthodoxes oscille entre 220.000 et 300.000 orthodoxes. Selon l'enquête quantitative *European Values Study* de 2018, les orthodoxes en France constituerait 0,3 % de la population⁴⁵, ce qui correspondrait à plus de 200.000 personnes.

Suite à l'émergence d'un phénomène migratoire orthodoxe vers la France, les différentes Églises orthodoxes concernées envoyèrent des prêtres et des évêques dans le pays. Ainsi, sur le territoire français se sont multipliées les réalités orthodoxes liées principalement - mais pas seulement - à l'Église grecque, russe ou roumaine. Par conséquent, alors que dans les pays traditionnellement orthodoxes l'orthodoxie se présente sous la forme d'une Église autocéphale unique dirigée par un primate, en France elle est partagée entre plusieurs juridictions. Cette organisation contraste avec le principe canonique d'unité épiscopale, établi par le Concile local de Constantinople en 1872. Lossky rappelle que les origines de cette orthodoxie caractérisée par la coexistence de

⁴⁴ En 1925, les russes orthodoxes ont fondé l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge, au départ destiné à la formation de prêtres, ensuite devenu aussi un centre d'études sur l'orthodoxie, qui représente aujourd'hui un point de référence central pour l'orthodoxie en France.

⁴⁵ <https://theconversation.com/en-graphiques-quelle-identite-religieuse-pour-la-france-170174>, consulté le 2 novembre 2021.

plusieurs juridictions dans un seul pays sont à chercher en Amérique, où cette situation « est apparue pour la première fois » (2003 : 507).

Au XVIII^e siècle, des moines russes commencent une évangélisation de populations de l'Alaska. Au fur et à mesure, un diocèse prend forme sous la juridiction du Saint Synode de Russie, qui regroupa tous les orthodoxes présents en Amérique (Lossky, 2003). Après la Révolution bolchevique, le diocèse cesse d'exister et, à sa place, plusieurs juridictions voient le jour « sur la base [...] de l'ethnicité » (Lossky, 2003 : 509). Nous avons évoqué la complexité du mot ethnie pour un anthropologue ; dans le contexte présent, le terme « ethnicité » est employé en relation avec la nationalité. Ainsi, Lossky évoque un tableau dans lequel les églises s'organisent avec comme référents des pays traditionnellement orthodoxes. Cependant, le concept même de nationalité est lié dans ces discours à une langue, une culture et une religion déterminés.

C'est dans le contexte américain décrit par Lossky que se dessine « pour la première fois le tableau multijuridictionnel que l'on retrouvera en Europe occidentale, et en particulier en France » (2003 : 509). Ici, les paroisses regroupent souvent des personnes provenant de divers pays et sont « largement ou totalement francophones », mais les rattachements à des juridictions différentes persistent et déterminent une situation qui ne respecte pas le principe d'« un seul évêque en un seul lieu » (Lossky, 2003 : 513). À cause de cette condition anti-canonique, l'idée de constituer une Église orthodoxe locale a pris naissance. La création de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, en 1977, fut présentée comme un pas dans cette direction (Roberti, 1998).

En France, on retrouve trois juridictions orthodoxes « de tradition russe », ce qui est le résultat de deux moments de rupture - dans les années 1920 et 1930 - au sein de l'émigration russe, ce qui a mené à une multiplication des rattachements. Les principales sont l'Archevêché des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale et le Patriarcat de Moscou, qui comptent en France des paroisses slavophones et d'autres francophones (Lossky, 2003 : 511). On retrouve, en plus, des paroisses et des monastères roumains qui se trouvent sous la juridiction de la Métropole roumaine d'Europe occidentale ; en outre, la Métropole « du Patriarcat d'Antioche, a été [...] élevée au rang de Métropole pour les Orthodoxes de langue arabe, Libanais et Syriens » (Lossky, 2003 : 512).

Si les russes se divisent sous plusieurs juridictions, les grecs « sont restés unis dans le Patriarcat de Constantinople » même au-delà du contexte français et des différentes métropoles - présentes dans les différents pays d'Europe occidentale - desquelles ils dépendent (Lossky, 2003 : 510). Des raisons historiques expliquent la juridiction de Constantinople sur la diaspora grecque. En 1908, le patriarche de Constantinople avait concédé la « diaspora orthodoxe de langue grecque à

l'autorité de l'Église de Grèce » (Grigoriță, 2021 : 550). En 1922, le nouveau patriarche remet « sous son autorité la diaspora grecque » ; un « changement brutal », qui constituait une « tentative de survivre de la part du patriarcat de Constantinople. En effet, à partir de ce moment et jusqu'à aujourd'hui, l'autorité du patriarcat œcuménique est concentrée généralement sur les communautés grecques de la diaspora orthodoxe » (Grigoriță, 2021 : 551). Par conséquent, les orthodoxes provenant de Grèce et de Chypre « qui quittent leur pays d'origine se trouvent aussitôt sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople » (Lossky, 2003 : 512). Cette situation juridictionnelle prolonge en quelque sorte les liens qui ont toujours uni la langue et la culture grecques et le Patriarcat de Constantinople⁴⁶ (Cf., entre autres, Morini, 1996).

En France, la Métropole orthodoxe grecque de France, qui est rattachée au Patriarcat de Constantinople, regroupe les paroisses grecques et grecophones. Le siège de la Métropole est la cathédrale grecque Saint-Étienne de Paris. La Métropole, fondée en 1963⁴⁷ et dirigée depuis septembre 2021 par le Métropolitain Dimitrios, compte une trentaine de paroisses et six monastères⁴⁸ sous sa juridiction. Le monastère de Solan, en tant que *métiochion* de Simonos Petra, dépend aussi du patriarcat de Constantinople et, comme la communauté de Simonos Petra est grecophone, celle de Solan - tout en ayant choisi le français comme langue liturgique - rentre dans la sphère d'influence grecophone, un aspect que l'on retrouve, par exemple, dans l'utilisation du *typicon* liturgique en grec. Vu son rattachement, la communauté de Solan se trouve dans la juridiction de la Métropole orthodoxe grecque de France.

3.2 Monastères français : accueil paroissial et dépassement des frontières

Plusieurs réalités monastiques orthodoxes nées dans le contexte français sont liées à un pays spécifique ; dans ces cas, l'identité religieuse reste donc liée à une appartenance nationale (Denizeau, 2010). En effet, il faut rappeler que dans le monde orthodoxe il existe des connexions établies entre religion et nationalités (Cabanel, 2015 ; Grigoriță, 2021 ; Hann, Goltz, 2010). Si, en France, plusieurs milieux orthodoxes reproduisent ce lien entre orthodoxie et une identité nationale spécifique,

⁴⁶ De plus, l'Église autocéphale grecque n'éteint pas sa juridiction à l'ensemble du territoire grec, dont une partie rentre sous la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople.

⁴⁷ Auparavant, les paroisses grecques de France rentraient sous la juridiction de l'archevêché orthodoxe grec d'Europe occidentale.

La Métropole orthodoxe grecque de France comprenait au début, outre les paroisses grecques de France, celles de Belgique, Luxembourg, Espagne et Portugal ; les paroisses grecques de Belgique et de Luxembourg se sont successivement réunies sous la Métropole orthodoxe grecque de Belgique, et celles espagnoles et portugaises sous la Métropole orthodoxe grecque d'Espagne et du Portugal.

⁴⁸ Sur le site de la Métropole orthodoxe grecque de France, on peut retrouver la liste des monastères qui se trouvent sous sa juridiction en France : <https://mgro.fr/2011/03/27/monasteres/>. Consulté le 25 octobre 2021.

cela n'est pas le cas, entre autres, du monastère de Solan. Le fondateur étant lui-même français, et le monastère étant rattaché au patriarcat de Constantinople (et non à une Église autocéphale ayant une identification nationale), la communauté n'a pas pris une connotation nationale lors de sa fondation. Le choix de la langue liturgique aurait pu tomber sur le grec, étant donné que Solan rentre dans la sphère d'influence grecque mais, nous y reviendrons, le choix a été fait d'adopter le français comme langue liturgique. Parmi les moniales coexistent plusieurs nationalités, et la communauté qui fréquente le monastère est constituée en grande partie par des français devenus orthodoxes. À Solan, une place de premier plan est donnée à la valorisation des traditions et des usages du Mont Athos, mais il n'existe aucune identification nationale.

Plus en général, les paroisses et les monastères regroupant des fidèles de différentes origines (grecque, russe, roumaine, entre autres, ainsi que des français) auraient connu un développement important en France (Dumas, 2011). Par conséquent, la présence et l'ancrage de l'orthodoxie dans ce pays a souvent déterminé le dépassement des identifications nationales, ce qui aurait conduit à une plus grande valorisation, de la part des moines français, de « la vocation universelle du christianisme » (Denizeau, 2011a : 88). Dans ce contexte, le projet des moines serait lié à un retour aux fondements chrétiens de l'Occident, précédent le schisme : ainsi, l'orthodoxie en France ne serait pas considérée comme une nouveauté, mais comme « un retour » aux « fondements orthodoxes », « expression locale d'une orthodoxie universelle dont la France aurait perdu le sens au cours de son évolution historique » (Denizeau, 2011a : 89). Dans cette perspective, les enseignements des saints occidentaux qui précèdent le schisme seraient mis en valeur.

Les monastères orthodoxes auraient contribué de manière importante à l'enracinement de l'orthodoxie en France : ils ont été le « véhicule privilégié » pour la diffusion et la connaissance de l'orthodoxie, beaucoup plus que les paroisses (Denizeau, 2010 : 9). Dans un entretien de 2010, le Père Placide soulignait que les monastères orthodoxes jouent, dans le contexte français, un rôle important pour les laïcs (Deseille, 2010). En effet, ils constituent un point de référence pour les orthodoxes des régions où ils sont installés.

D'un côté c'est des questions géographiques : la paroisse peut être plus loin du monastère. [Dans ces cas] les monastères servent aussi de paroisse, tout simplement parce qu'il y a moins de kilomètres à faire. [...] Ou alors c'est un choix délibéré parce qu'ils [ceux qui fréquentent le monastère] trouvent un accompagnement spirituel. Puis [...], en général, dans les monastères les offices sont plus développés, sont plus complets. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Le monastère de Solan joue aussi le rôle de paroisse, car de nombreux fidèles ont cet endroit comme seul point de référence spirituel. Chaque dimanche et les jours de fête, ils s'y rendent pour

assister aux offices. Si parfois c'est une question géographique - étant donné que dans la région les paroisses orthodoxes ne sont pas nombreuses -, dans certains cas la communauté de Solan fait l'objet d'un choix délibéré ; au cours des années, il m'est arrivé de rencontrer des personnes ayant déménagé de Paris ou d'autres villes de la France pour être plus près du monastère. Ainsi, la communauté de Solan est caractérisée par un accueil quotidien d'un petit nombre de fidèles qui assistent aux offices et qui aident, en alternance, aux tâches du travail ; par la présence régulière d'hôtes qui séjournent au sein du monastère ; par le grand accueil du dimanche et des jours de fête. Mais l'ouverture du monastère à l'égard de l'extérieur est à mettre en lien aussi avec les pratiques biologiques pratiquées et avec l'intérêt porté à ces thématiques : il accueille chaque année des stagiaires souhaitant apprendre les techniques de l'agriculture biologique, et organise plusieurs moments d'échange, dont l'exemple par excellence est la *Journée de la Sauvegarde de la Création*, qui a lieu chaque année le dernier dimanche d'août au monastère.

L'hospitalité est une pratique liée à l'histoire du monachisme depuis ses origines et représentait l'une des « formes essentielles de la sociabilité du désert » (Thelamon, 1994 : 189) ; cependant, toutes les communautés monastiques orthodoxes ne présentent pas le même degré d'ouverture envers le monde extérieur. Si dans certains contextes, comme au Mont Athos, les monastères limitent le nombre des visiteurs, dans les contextes monastiques français :

L'accueil s'inscrit dans la vocation de leur installation [des moines français], dans la mesure où leur implantation contribue à faire connaître la spiritualité chrétienne orientale en France. Bien plus, ils envisagent ce témoignage comme un retour aux sources orthodoxes de la France préschismatique » (Denizeau, 2018 : 257).

Laurent Denizeau, prenant comme point de comparaison le Mont Athos, souligne que la clôture monastique est beaucoup moins stricte dans les dépendances françaises du monastère de Simonos Petra, qui valorisent « leur vocation pastorale en assurant un service liturgique auprès des laïcs, un accueil pour les hôtes et organisent des conférences » (2011a : 87). Ainsi, une « vie paroissiale » s'est développée autour du monastère de Saint-Antoine-Le-Grand (Denizeau, 2018 : 257), tout comme autour de la communauté de Solan. En dépit de la distance que les moines devraient garder par rapport aux laïcs (Denizeau, 2018) et des différents degrés d'ouverture envers ces derniers qui en découlent, la vie paroissiale a un rôle important dans le quotidien monastique.

Hann et Goltz rappellent que, même dans les pays traditionnellement orthodoxes, le monachisme a toujours exercé une influence importante sur les paroisses et la « vie de paroisse » : dans presque tout le monde orthodoxe les laïcs cultivent des rapports avec les monastères (2010 : 13).

Une force particulière est attribuée aux prières de ceux et celles qui ont choisi ce type de vie ; les laïcs seraient « conscients de leur dette envers cette minorité » qui, par les prières, « soutient le monde » (Hann, Goltz, 2010 : 13). Mais il faut souligner aussi les changements dans les rôles et les discours associés aux monastères intervenus au fil du temps : Anna Poujeau, par exemple, rapporte que maintenant les monastères représentent souvent « un refuge » pour ceux qui veulent échapper « temporairement à leur vie mondaine », alors que les acteurs plus âgés rencontrés sur le terrain ne rapportent pas ce phénomène dans le passé (2010 : 183) ; une perception des monastères comme des « oasis de calme » de plus en plus répandue (Giorda, Filoramo, 2015 : 11). De même, l'attrait écologique exercé par Solan est lié à l'actualité de ces thématiques et rentre dans un mouvement plus généralisé associant religion et écologie, comme nous le verrons dans le huitième chapitre. Dans tous les cas, en milieu orthodoxe les communautés monastiques sont généralement considérées comme fondamentales pour compléter le rôle des paroisses (Hann, Goltz, 2010) ; dans des pays où l'orthodoxie est minoritaire, ce rôle des monastères s'accroît davantage, principalement à cause du nombre limité des points de référence orthodoxes.

Le monastère de Solan est l'exemple d'une orthodoxie française détachée de critères d'identification nationaux, qui est faite des références textuelles orthodoxes et des liens qui l'unissent au Mont Athos, mais aussi d'éléments locaux liés au contexte géographique et social où le monastère est inséré. Le Père Placide et les sœurs françaises ou originaires d'un pays non-orthodoxe, mais aussi les religieuses provenant d'un pays et d'une culture orthodoxe et installées à Solan, deviennent expression d'une orthodoxie où plusieurs nationalités coexistent sans devenir des critères identificateurs du religieux : à Solan, comme dans d'autres réalités monastiques ou paroissiales orthodoxes en France, plusieurs nationalités constituent une seule communauté sur la base d'une identification uniquement religieuse.

Après avoir présenté l'orthodoxie dans certaines de ses caractéristiques structurales et historiques, la formation du phénomène monastique, et les modalités d'apparition et d'organisation de la minorité orthodoxe en France, la nécessité s'impose maintenant d'enquêter sur le rôle de la femme dans l'orthodoxie et dans le monachisme orthodoxe et, par conséquent, d'enquêter sur les relations qui lient le monachisme masculin et le féminin. La deuxième partie du chapitre sera exclusivement dédiée à l'expérience féminine, dans une perspective historique, d'abord, et contemporaine ensuite.

4. La femme chrétienne et la femme moniale

4.1 Le monachisme n'échappe pas aux catégories de genre

Parler de la femme dans l'orthodoxie signifie également parler de la femme dans le christianisme. Je tenterai alors de reconstruire ce que l'apparition du christianisme a représenté au niveau de la place réservée aux femmes, et le rôle que la naissance du monachisme a revêtu pour le monde féminin. Revenir aux origines du monachisme sera utile pour mieux comprendre la manière dont les rapports de genre se configurent à ses débuts, en tenant compte aussi des relations d'influence ou de différenciation par rapport aux sociétés laïques dans lesquelles le monachisme se développe. La retrospective historique se limitera aux premiers siècles chrétiens, avec des références allant principalement du I^e jusqu'au VI^e siècle. Le choix de ne toucher que les premiers siècles de l'expérience chrétienne est lié au fait qu'il s'agit des siècles fondateurs du phénomène monastique, et aussi des siècles où la séparation entre l'Église d'Orient et d'Occident n'avait pas encore eu lieu. En outre, il faut rappeler qu'aussi au sein de l'orthodoxie il y a plusieurs histoires orthodoxes. Ainsi, le choix n'a pas été fait de retracer une histoire plus récente d'un monachisme féminin spécifiquement orthodoxe, car cela aurait signifié retracer l'histoire du monachisme d'un pays orthodoxe spécifique, et puisque l'orthodoxie en France est un phénomène récent.

Je me pencherai, alors, sur la définition des relations de genre dans le christianisme orthodoxe, et sur les aspects qui unissent ou distinguent l'expérience des moines et des moniales. Au sein du monde orthodoxe, les catégories de genre se manifestent, sont employées et mises en acte au quotidien « dans une myriade de façons » selon les contextes (Kupari, Vuola, 2020 : 2). Les modalités orthodoxes de relation au genre qui apparaîtront dans ce chapitre sont celles des canons et des discours théologiques, d'un côté, et, de l'autre, celles qui sont en œuvre au monastère orthodoxe de Solan.

Le genre est « une catégorisation sociale qui influence toutes les sphères » ; les manières dont la religion et ses manifestations prennent forme dans une société spécifique dépendent aussi des constructions de genre (Kupari, Vuola, 2020 : 2). Les « rôles et les normes » de genre et les traditions religieuses sont dans un rapport d'influence réciproque : les premiers déterminent « des modèles de comportement et de croyance » pour la religion ; les enseignements religieux, de leur côté, peuvent contribuer à « légitimer », ou peuvent remettre en cause, « des relations de pouvoir établies entre hommes et femmes » (Kupari, Vuola, 2020 : 2).

Les conceptions et les associations liées au genre sont culturellement construites par les sociétés et cultivées chez le sujet dès la naissance⁴⁹ afin d'établir un « *gender order* » (Eckert, McConnell-Ginet, 2013 : 6) : « un système » qui, entre autres choses, définit « libertés et contraintes, limites et possibilités, pouvoir et subordination » selon le genre (Eckert, McConnell-Ginet, 2013 : 22). Il s'agit d'un ordre socialement établi qui détermine les catégories d'identification liées aux genres, ainsi que les représentations et les conduites qui y sont associées.

L'histoire est porteuse de différences de genre au quotidien et dans toutes les dimensions du quotidien. Pendant longtemps, l'histoire même a été une « réflexion des hommes » sur le passé, et la femme, loin d'être considérée comme une protagoniste de cette histoire, était « plongée » dans un quotidien auquel les hommes n'attribuaient pas d'importance⁵⁰ (Magli, 1982 : 6-7). En milieu byzantin, les « sources historiques » portent l'attention surtout sur les questions politiques, diplomatiques, militaires et sur les controverses religieuses ; les femmes y tiennent un rôle très marginal, et « les règles des monastères féminins arrivées jusqu'à nos jours » sont en nombre nettement inférieur par rapport aux règles masculines (Parrinello, 2010b : 1102).

Faisant référence aux premiers siècles chrétiens (mais aussi à l'époque antérieure), Ida Magli affirme que « l'utilisation ordonnée de la sexualité » représente « la seule valeur que les hommes, chrétiens ou non, ont assigné aux femmes » (1995 : 60). Cela signifie établir des cadres considérés comme adéquats, au sein desquels la femme doit rentrer à chaque époque et selon chaque phase de sa vie. Il s'agit là d'une nécessité masculine - que l'on retrouve à des moments de l'histoire et à des endroits différents⁵¹ - de raisonner sur le corps des femmes, de les encadrer, et d'en contrôler la sexualité.

« L'équivalence entre féminité et maternité », l'individuation de la valeur fondamentale de la femme dans son rôle d'épouse et dans « son pouvoir de reproduction » (Diasio, 2007b : 115), le besoin

⁴⁹ L'enfant apprend les manières d'être garçon ou fille, un processus qui se déploie dans le temps, activement mené par l'enfant lui-même et les sujets avec lesquels il interagit (Eckert, McConnell-Ginet, 2013).

⁵⁰ Même lorsque certains historiens du XIX^e siècle essayeront de chercher les femmes dans l'histoire passée, ils emploieront, pour parler d'elles, les mêmes critères masculins auxquels la société les avait habitués, définissant la femme par ses caractéristiques physiques et par les rôles qui lui sont attribués au sein de la société (Magli, 1982). Ida Magli met en évidence le rôle de l'anthropologie culturelle qui, prenant comme « objet de recherche [...] le quotidien » fait émerger la femme, même dans une perspective historique (1982 : 10).

⁵¹ Diasio rappelle - en se référant à la France du XIX^e siècle - l'importance du fait que les femmes rentrent dans les catégories et dans les fonctions établies pour leur sexe et leur âge : « temps de femmes, paroles d'hommes. Les femmes concrètes se dissolvent » sous les représentations qu'en font les hommes (Diasio, 2007b : 125). Nous verrons toute l'importance de ces réflexions dans le chapitre sur l'alimentation, qui montrera la manière dont les moniales ont intériorisé les discours masculins qui attribuent à la femme une proximité majeure avec les émotions et avec les sens.

ressenti par les hommes de raisonner sur les caractéristiques physiologiques des femmes⁵², sont autant d'aspects qui reviennent - selon des modalités propres à chaque contexte - à travers les siècles dans des sociétés et des discours différents (Diasio, 2007b ; Giorda 2008 ; Kontouma-Conticello, 2012 ; Magli, 1982, 1995). Et cela même dans l'histoire récente. Rappelant l'association de longue date entre les femmes et la sphère domestique, Emily Martin rapporte (avec référence aux Etats-Unis du XX^e siècle) la survie sous certains aspects de cette association (Martin, 2001). Même aujourd'hui, dans la plupart des cultures, les hommes ont un accès plus facile à des positions de pouvoir et l'association entre femme et domestique n'a pas disparu (Eckert, McConnell-Ginet, 2013).

Eckert et McConnell-Ginet proposent l'expression « ubiquité du genre » pour se référer à la présence des catégories et des représentations de genre dans toutes les dimensions de la société (2013 : 21). Ainsi, la relation aux objets et au monde matériel est générée (Anstett, Gélard, 2012) ; le genre joue un rôle dans la gestion des espaces (Bromberger, 2012) ; les « pratiques verbales » sont caractérisées par le genre (Eckert, McConnell-Ginet, 2013 : 14) ; il y a également une différence entre les hommes et les femmes dans leur « perception de la santé et de la maladie, dans leur traitement et leur rapport aux institutions de santé » (Vinel, 2007 : 8). De même, la relation au travail a une histoire liée au genre. L'attribution des tâches selon les genres est un aspect qui se retrouve à travers les sociétés, mais les types d'activités associées à chaque genre, ainsi que la flexibilité de ces divisions, dépendent de chaque contexte (Eckert, McConnell-Ginet, 2013).

Le monde monastique n'échappe pas à cette ubiquité. Comme le rappelle Jonveaux par rapport à ses enquêtes en milieu monastique catholique, les différences qui subsistent entre les monastères masculins et féminins sont liées aussi aux « représentations historiques de chacun des genres » (2012 : 109). Elle donne l'exemple des activités économiques qui, jusqu'à des temps récents, distinguaient les moniales et les moines, ces derniers étant plutôt associés à des « activités de subsistance », telles que l'agriculture (Jonveaux, 2012 : 105)⁵³.

Il s'agira dans les pages qui suivent de montrer les rapports de genre en action dans l'orthodoxie et dans l'univers communautaire des moniales. Néanmoins, nous verrons maintenant que le christianisme représenta dans ses origines une possibilité pour les femmes de reconfigurer leurs places en dehors de la sphère domestique. De même, le paragraphe suivant montrera que par le mona-

⁵² Il suffit de penser à la théorie des humeurs de la médecine grecque et à la distinction entre éléments secs et humides, qui mettait les femmes dans une position d'infériorité à cause de leur « manque de chaleur » (Brown, 1995 : 30. Cf. aussi D'Onofrio, 2014), et qui a été reprise, entre autres, par le milieu byzantin (Caseau, 2015).

⁵³ Cela n'est pas sans rappeler la méfiance initiale des paysans à l'égard des religieuses de Solan, décrite par ces dernières, qui aurait caractérisé le début de leur expérience agricole, et qui aurait été en partie liée à la difficulté de la part de certains d'associer l'identité féminine au milieu agricole. Nous y reviendrons dans le huitième chapitre.

chisme et d'autres formes de virginité organisée les femmes ont pu se soustraire, aux premiers siècles du christianisme (mais aussi successivement), aux dynamiques de la fertilité, aux cadres et aux cycles de vie dans lesquels les sociétés les enfermaient, tout en entrant dans un monde qui était reconnu comme légitime et qui leur assurait un certain degré de liberté et de reconnaissance sociale.

4.2 Avec le christianisme, des nouvelles possibilités pour les femmes

Un groupe de femmes, galiléennes pour la plupart, accompagnait le rabbi Jésus de Nazareth entouré de ses apôtres et disciples masculins au cours de ses tournées pastorales dans la région du lac de Génésareth, comme dans ses pèlerinages vers Jérusalem à travers la Samarie et la Judée. Les évangiles le notent formellement (Mt 27,55 ; Mc 15,41) et saint Luc en particulier pointe le fait (Lc 8,2-4), car il est exceptionnel à l'époque. Les femmes restaient à la maison et, quand elles allaient à la synagogue, elles prenaient place à part, à la tribune (Radermakers, 2018 : 531).

Le christianisme lors de sa naissance se configure comme innovant par rapport au rôle assigné aux femmes : dans les Évangiles les femmes sont « sujets et interlocutrices » directes de Jésus (Magli, 1995 : 11). Dans les Évangiles, les femmes se démarquent par leur dévotion envers Jésus, mais aussi par leur courage ; à l'inverse des disciples hommes, elles restent à côté de Jésus pendant la passion et la mort (Marzolla, 2016). Même après la mort de Jésus, elles restent à son côté, elles sont les « premiers témoins de la résurrection », et reçoivent la tâche d'annoncer l'événement aux disciples (Kontouma-Conticello, 2012 : 432). En général, les textes évangéliques soulignent « les hésitations, [...] l'incrédulité, voir la trahison de certains disciples » hommes, ce qui contraste avec la « fidélité indéfectible » des femmes (Kontouma-Conticello, 2012 : 432).

Kontouma-Conticello porte l'attention sur le changement dans les relations homme-femme que l'enseignement de Jésus a représenté, « au grand scandale de la société juive dans laquelle il évolue » (2012 : 432). Même après la mort de ce dernier, le baptême ne fera pas de différences entre hommes et femmes. Cela signifie que l'accès à la condition de chrétien - de façon innovatrice par rapport au judaïsme, mais pas seulement - se fait de façon égalitaire, étant donné que le rite d'accès, le baptême, est le même pour tous (Magli, 1995). Par rapport aux contextes romain et juif dans lesquels le christianisme se développait, où les femmes étaient soumises à l'autorité masculine qui en décidait le destin et contrôlait les possibilités d'action et d'interaction, les nouveaux groupes de chrétiens représentent dans leurs débuts une nouveauté⁵⁴. Il se présente pour les femmes l'opportunité de participer en première personne à cette « révolution culturelle » que le christianisme a repré-

⁵⁴ En milieu juif, Leonie J. Archer souligne deux développements qui accompagnent l'exil du VI^e siècle av.-C. et la période qui suit : une centralité donnée aux règles de pureté et la définition d'une différenciation nette entre la « fonction sociale » des hommes et des femmes, le champ d'action de ces dernières étant presque exclusivement limité à la sphère privée (1990 : 32).

senté (Magli, 1995 : 52). Les femmes ont en effet eu un rôle actif et déterminant dans la diffusion du christianisme (Magli, 1995 ; Pesce, Destro, 2008) et dans la « consolidation de l'Église des premiers siècles par leur enseignement [...], leur égale acceptation du martyre [...] et leur soutien matériel [...] ou institutionnel » (Kontouma-Conticello, 2012 : 433). En ce qui concerne le martyre et le courage qui y est associé, « hommes et femmes laissèrent un souvenir d'égalité dans l'Église chrétienne » (Brown, 1995 : 186). De même, le clergé chrétien se distingua des rabbis de Palestine et, pour ce qui est connu, aussi « des dirigeants juifs de la Diaspora : il réserva bon accueil aux bienfaitrices et leur offrit même des rôles de collaboratrices. En l'an 200, les femmes jouaient bel et bien un rôle dans les Églises chrétiennes » (Brown, 1995 : 189). Si, avant cette date, certaines communautés chrétiennes restaient plus proches des positions des rabbis (qui réduisaient « le rôle et l'influence des bienfaitrices [...] au strict minimum »), ensuite cette exclusion des femmes disparaît, et cela aussi grâce au développement de la notion chrétienne de continence (Brown, 1995 : 190). Après plus d'un siècle de réflexions sur la continence sexuelle, son imposition en tant que valeur positive pour les hommes et pour les femmes (qui sont « activement » invités à l'embrasser) éloigne davantage l'expérience féminine chrétienne de la juive : la pratique de la continence rapproche les femmes chrétiennes (qu'il s'agisse de veuves ou jeunes vierges) du clergé (Brown, 1995 : 190).

Dans les Églises chrétiennes de l'Antiquité tardive⁵⁵ les « femmes d'influence » occupaient une place importante, et exerçaient leur ascendant sur les églises locales (Brown, 1995 : 190). Dans cette possibilité d'influence féminine, le rôle des veuves était central : invitées à la continence après la mort du mari, ces femmes étaient influentes et actives dans toutes les églises chrétiennes⁵⁶, elles occupaient souvent des « rôles “paraclériques” », étaient sollicitées en matière de « conseils et instruction » et leur « guide » était plus recherché que celui des jeunes vierges adolescentes (Brown, 1995 : 195).

Les femmes, admises « pleinement dans l'Église par le baptême et la communion au corps du Christ » (Kontouma-Conticello, 2012 : 433), destinées à la résurrection comme les hommes, ont participé à la diffusion du message de Jésus à côté des disciples et de leurs successeurs, et ont même pu exercer - dans certains cas et sous des formes différentes - leur influence au sein de l'Église. Toutefois, une attitude ambivalente caractérise le rapport des hommes envers les femmes : d'un

⁵⁵ Une époque dont on peut définir le début vers la fin du III^e siècle et qui continue après la fin de l'Empire romain d'Occident.

⁵⁶ Elles étaient nombreuses et influentes, entre autres, dans l'Église romaine, dans celle d'Antioche et dans celle de Constantinople (Brown, 1995).

côté, elles suscitent crainte et inquiétude liées aussi à leur association avec Ève et sa faute⁵⁷ ; de l'autre, elles sont considérées comme dépositaires de possibilités positives⁵⁸ (Brown, 1995).

Dans la relation « d'altérité » avec l'homme subsiste « un déséquilibre », qui se retrouve déjà au I^e siècle, notamment dans les épîtres de Paul qui affirme, entre autres choses, que l'homme est le chef de la femme⁵⁹ (Kontouma-Conticello, 2012 : 433). Une hiérarchisation entre les genres reste et est confortée par ce type de passages ; en même temps, la définition du devoir, pour le mari, d'aimer sa femme implique un certain développement dans la conception du mariage (par rapport aux mondes juif et hellénique) (Kontouma-Conticello, 2012).

Dans la tradition byzantine, le statut des mères, des veuves et des épouses s'améliore nettement « sous l'influence du christianisme, soutenu par l'État et par ses lois » (Kountouma Conticello 2012 : 434). En particulier, la législation de Justinien a eu une importance fondamentale : son corpus juridique, datant du VI^e siècle, est innovant, s'occupant de la nécessité de protéger la femme dans plusieurs domaines, comme celui des mariages forcés (Giorda, 2008 ; Kountouma Conticello, 2012). En dépit de cela, le corpus laisse la femme dans un statut « d'infériorité » par rapport à l'homme ; le contexte juridique est celui d'une femme qui a « peu d'influence sur sa propre vie » et est « dépendante des hommes⁶⁰ » (Giorda, 2008 : 244).

Nonobstant les prémisses et les aspects innovateurs du christianisme quant au sort réservé aux femmes (dans les termes de possibilités d'action et d'influence), l'idée d'une hiérarchie existante entre les genres finit par reléguer la femme chrétienne au milieu domestique (Kontouma-Conticello, 2012 : 433).

Déjà à l'époque de Jésus l'inclusion des femmes n'est pas totale :

Si le Christ et les apôtres se montrent accueillants pour les femmes dans une mesure qui dépasse de loin les coutumes juives et païennes, il n'en est que plus significatif de constater leur exclusion du groupe [...] des Douze, qui [...] reçoivent la mission [...] de « faire des disciples, baptiser ..., appren-

⁵⁷ Sur ce point confronter aussi Kountouma Conticello (2012).

⁵⁸ La métaphore de la porte illustre cette ambivalence (Brown, 1995). La femme représente une porte - au sens de moyen de transit - positive, ayant accès à des endroits où l'homme ne peut pas accéder faute de se souiller, et par sa « vocation de mère, infirmière et nourrice » qui lui permet aussi d'accéder à des « remèdes surnaturels en cas de maladie » des enfants (Brown, 1995 : 199-200). En même temps, elle peut représenter une porte négative, parce qu'elle est associée à Ève et à sa faute et pourrait, pourtant, ouvrir la porte au malin. Voir le chapitre VII de Brown (1995).

⁵⁹ « Je veux cependant que vous sachiez que Christ est le chef de tout homme, que l'homme est le chef de la femme » (1 Co 11, 3). Dans 1 Co 11, 3-12, Paul « réintroduit une hiérarchie au sein du couple », mettant l'homme à la tête du même (Kontouma-Conticello, 2012 : 433) ; de même, voir 1 Co, 14, 34-36, qui exclue la femme d'une participation active dans la sphère publique. Cela, en dépit de l'affirmation de Paul contenue dans l'Épître aux Galates (3 ; 28) : « Vous tous baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni mâle ni femelle, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ».

⁶⁰ Trad. Libre.

dre à observer les commandements » (Mt 28, 16-20). Cette mission, qui est à la fois un service et un pouvoir, passera aux évêques et aux presbytres des premières communautés (Delhaye, 1972 : 62).

Les milieux chrétiens des premiers siècles améliorent le statut des femmes et permettent la création de nouvelles possibilités d'action et d'influence féminine. Cependant, le monde du pouvoir et des hiérarchies ecclésiastiques est caractérisé par une exclusion presque totale des femmes : les clercs prennent « d'autorité les choses en main sur le modèle du sacerdoce de l'Ancien Testament : le culte du Temple aux hommes et le culte domestique aux femmes » (Radermakers, 2018 : 538). Je parle d'exclusion presque totale car, jusqu'à environ le XI^e siècle, les femmes pouvaient revêtir le rôle de diaconesses⁶¹. Il s'agissait de femmes ayant renoncé à la sexualité⁶² - dont le statut et les rôles ne sont pas clairs, ni homogènes selon les lieux - qui faisaient l'intermédiaire « entre les femmes et les ministres masculins » (Delhaye, 1972 : 63) : l'une de leurs tâches principales était l'accompagnement des femmes pendant le baptême, avant et après l'immersion dans l'eau. Il s'agissait d'un rôle nécessaire, considérant aussi les étapes de préparation du corps (onctions) qui précédaient le baptême et ne pouvaient pas être réalisées par un homme sur une femme⁶³ (Delhaye, 1972 ; Vaggagini, 1974).

Alors que les veuves et les vierges n'étaient pas ordonnées, à partir de la fin du IV^e siècle les diaconesses, elles, l'étaient, et elles étaient considérées comme faisant partie du clergé (avant cette période, il paraît que l'ordination ne concernait pas toutes les diaconesses et dépendait des sites)⁶⁴ (Vaggagini, 1974). Cependant, cette institution ne se retrouvait pas dans toutes les Églises⁶⁵, prenait des formes différentes selon les lieux et, dans tous les cas, ne peut pas être considérée comme correspondante au diaconat masculin : même si les diaconesses revêtaient dans certains cas un rôle influent⁶⁶, elles avaient un statut moins clairement défini par rapport aux diacres, des fonctions plus restreintes et, dans les listes des membres du clergé, apparaissent un degré en dessous des diacres (Martimort, 1982 ; Vaggagini, 1974).

⁶¹ Le terme diaconessa (διακονισσα) apparaît au IV^e siècle, mais cette figure féminine existait - sous des formes qui variaient selon les endroits - déjà au I^{er} siècle (Marzolla, 2016).

⁶² Pour devenir diaconesses, il y avait un âge minimum et il fallait jouir d'une réputation impeccable (Marzolla, 2016).

⁶³ Lorsque le baptême des adultes ne sera plus pratiqué, le rôle des diaconesses en sortira fortement affaibli (Cf. Marzolla, 2016 ; Vaggagini, 1974).

⁶⁴ Les controverses par rapport au statut des diaconesses et à l'interprétation de certains textes concernant leur ordination n'ont pas manqué. De même, le ministère des diaconesses n'aurait pas été considéré de la même manière dans la tradition occidentale et la byzantine. Pour un approfondissement voir, entre autres, Vaggagini (1974).

⁶⁵ Elle était présente principalement dans le monde romain oriental, sous des formes différentes selon les communautés (cf. Marzolla, 2016).

⁶⁶ Comme dans le cas de la diaconesse de l'Église de Constantinople (Brown, 1995).

La construction graduelle de la structure ecclésiastique et hiérarchique a créé des différences dans les possibilités d'accès aux rôles au sein de l'Église, comme le démontre l'accès à la prêtrise. Dans ce sens, le monachisme - tout en présentant plusieurs dimensions d'inégalité entre les genres - constitue pour les femmes une possibilité d'égalité avec les hommes en ce qui concerne le statut religieux. Parlant des communautés féminines des premiers siècles du monachisme, Vecoli affirme que des différences de genre peuvent être repérées dans les « exemples bibliques » proposés aux moniales pour la « méditation », ou dans l'« insistance sur la dichotomie mariage-virginité » ; cependant, « pour le reste, le monachisme au féminin ne se distingue aucunement sur le plan théorique du masculin » (2010 : 43).

Ainsi, nous avons fait référence à des femmes (en milieu byzantin, juif, romain) dont les rôles et la sexualité étaient encadrés et contrôlés (selon des formes spécifiques à chaque contexte, dont il n'y a pas lieu ici de retracer les contours). En contexte monastique, on retrouve aussi un mécanisme de contrôle de la sexualité qui s'exprime par l'élimination formelle des pratiques sexuelles ; la séparation physique des sexes ou, selon les situations, leur cohabitation réglée⁶⁷ ; la construction d'un système de maîtrise de soi qui devrait aider les moniales à transformer toutes les énergies (même sexuelles) de manière à ce qu'elles contribuent au travail quotidien de construction et de renforcement du rapport avec Dieu. Cependant, à la base de cette reconstruction du rapport à la sexualité, les moines et les moniales sont mis sur un plan d'égalité : les mécanismes cités sont valables pour les deux sexes, et hommes et femmes font le même vœu de chasteté.

De façon similaire, la tonsure monastique, la cérémonie de la prise d'habit orthodoxe, qui représente officiellement le passage à la vie monacale, prévoit les mêmes étapes, procédures et formules pour les hommes et pour les femmes.

Commençant par un bref approfondissement de la notion de « continence », allons maintenant retracer le parcours qui a mené à la construction de ces univers religieux féminins, les formes que le choix religieux pouvait prendre aux premiers siècles du christianisme et ce que cela pouvait impliquer et signifier pour les femmes.

4.3 L'ascétisme chrétien féminin, une alternative au mariage

La notion chrétienne de renoncement sexuel - si étroitement connectée au développement de l'univers religieux monastique - trouve ses racines, entre autres, dans certains courants du judaïsme

⁶⁷ Nous verrons, par exemple, la manière dont la co-présence féminine et masculine au réfectoire est soumise à certaines conditions et réglée par une organisation qui sépare les sexes.

(Brown, 1995). La pratique chrétienne de la chasteté est aussi liée à la philosophie du stoïcisme et à une culture de la continence diffusée parmi les élites de l'Empire romain (païennes et chrétiennes) déjà au II^e siècle, qui promouvait « des codes de retenue sexuelle » et une maîtrise de soi (Brown 1995 : 45). Elle s'est, cependant, différenciée au fur et à mesure des pratiques de retenue païennes et du renoncement juif.

Pendant le premier siècle, le christianisme « semble porter le même système de morale sexuelle que la culture antique qui le précède ou l'entoure : mêmes fautes sexuelles, [...] même recommandation "élitiste", et pour certains, de l'abstinence totale » (Foucault, 2018 : 151). Cependant, une réflexion est en cours dans le monde chrétien sur le renoncement sexuel, comme moyen pour « remplacer l'ordre moral et social » centré sur le mariage et la procréation (Brown, 1995 : 57). « La question de la virginité occupe d'entrée de jeu une place centrale. La pratique existait déjà dans certains courants du judaïsme ascétique et mystique dans lesquels le premier christianisme a recruté » mais, en milieu chrétien, celui qui embrasse cette pratique dédie son existence « à l'avènement du Royaume » ; il « renonce ipso facto à tout ce qui peut le retenir (famille, biens matériels) sur le chemin emprunté par son Maître » (Hervieu-Léger, 2017 : 218).

Cependant, le parcours de différenciation par rapport au monde culturel environnant ne se fait pas ipso facto : « les chrétiens cultivés du monde antique » étaient imprégnés de la culture et des idées du monde dans lequel le christianisme avait évolué (Brown 1995 : 30) ; Peter Brown observe que la littérature du II^e siècle montre des hommes appartenant encore au « polythéisme classique finissant » (1995 : 51). Dans plusieurs régions, les Églises du I^{er} et II^e siècle craignent les courants encratistes qui soutiennent une abstinence radicale, sont loin des pratiques ascétiques et prennent comme modèle « la femme mariée, chaste, fidèle à son mari » (Brown, 1995 : 259). Ensuite, pendant le III^e siècle et le début du IV^e, « le paysage moral du monde chrétien » change, et la continence prédiquée par les philosophes païens, finalisée à une maîtrise de soi, n'est plus suffisante pour un christianisme qui a des aspirations liées à la transformation du corps et des désirs par le renoncement sexuel. L'abstinence sexuelle totale devient ainsi « un trait largement célébré de la vie chrétienne » qui concerne, toutefois, un petit nombre d'individus (Brown, 1995 : 262). Le choix de la continence et d'une vie ascétique représentent, au IV^e siècle, « la condition de vie la plus élevée » possible, en-dessus du choix matrimonial (Marzolla, 2016 : 57). L'idéal chrétien du renoncement sexuel s'est éloigné des notions de continence du monde païen (Brown, 1995).

Portons l'exemple des filles vierges. Les figures des vierges « faisaient partie du paysage religieux intemporel du monde classique » ; c'est le cas des vestales de Rome, ou des prêtresses et prophètes-

ses grecques (Brown, 1995 : 28). Diversement des vierges chrétiennes, les païennes étaient recrutées par la cité, et plusieurs parmi celles-ci pouvaient à une autre époque de la vie se marier (les vestales, par exemple, avaient cette possibilité à partir de l'âge de trente ans). Le destin de ce petit nombre de filles était décidé par d'autres et elles étaient obligées de s'y soumettre (sous peine de sévères punitions) ; toutefois, « le mariage et l'enfantement » restaient « la destinée incontestée de toutes les autres femmes » et le moteur de la société (Brown 1995 : 29 ; cf. aussi Marzolla, 2016). Par contre, les femmes chrétiennes pouvaient choisir la vie du renoncement : une voie hautement valorisée et admirée au sein du monde chrétien qui, nous le verrons tout de suite, représentait aussi une possibilité d'émancipation (Marzolla, 2016). L'élaboration chrétienne de la notion de continence marque une différence fondamentale entre les vierges chrétiennes et païennes. Les païens prônaient une « discipline rigoureuse » de la pratique sexuelle et non pas son élimination, et la situation des jeunes filles vouées à la virginité perpétuelle était difficile à comprendre pour le monde païen, étant donné que la procréation était considérée comme un devoir envers la société (Brown, 1995 : 230). Alors que la virginité païenne « ne représentait pas aux yeux de l'ensemble de la communauté une perfection depuis longtemps perdue » (Brown 1995 : 29), la continence chrétienne constituerait une technique d'intervention et de transformation de soi permettant de retrouver l'état de l'homme précédant la Chute (Brown, 1995 ; Foucault, 2018). Dans ce contexte, le choix du renoncement assume une valeur religieuse particulière.

Les changements sociétaux qui ont lieu autour de la notion de continence au III^e siècle obligent la société romaine à accepter l'existence de deux modes de vie chrétiens : celui lié au chef de famille et celui du renoncement sexuel qui, sous des formes diverses, était diffusé et continuait de se diffuser dans les Églises de Méditerranée et du Proche-Orient (Brown, 1995). La manière de considérer le corps continent et de mettre en pratique le renoncement sexuel variait sensiblement selon les endroits et les églises, mais de toute manière « en l'an 300, l'ascétisme chrétien, invariablement associé à une forme ou une autre de renoncement sexuel perpétuel, était une caractéristique bien établie de la plupart des régions du monde chrétien » (Brown, 1995 : 255).

En ce qui concerne le monde féminin, déjà au III^e siècle des femmes s'engageaient dans la pratique ascétique ; il s'agissait principalement d'un ascétisme « par la virginité » (Jonveaux 2012 : 97). En Égypte, la pratique des femmes vierges qui habitaient auprès de leur famille ou dans une maison toutes seules, et dont la vie était caractérisée par des jeûnes et des prières, était « répandue

et acceptée » dès les premiers siècles du christianisme (Giorda, 2008 : 245)⁶⁸. En ce qui concerne le monde byzantin, il reste de nombreuses preuves, liées surtout au début de l'époque byzantine, de femmes qui renonçaient à la vie de famille pour vivre comme des vierges⁶⁹ (seules ou en groupes) (Ball, 2009-2010). Souvent, les femmes intéressées par ce type de vie voulaient se soustraire à l'imposition sociale du mariage (Jonveaux, 2012 ; Magli, 1995). Le choix d'une vie ascétique permettait aux femmes de « se racheter par rapport à la soumission aux figures » masculines, ou par rapport à la « mise aux marges de la société » ; ainsi, elles brisaient les « équilibres matrimoniaux et familiaux sur lesquels se basait la société de l'époque » (Giorda, 2008 : 245). Du moins dans leurs premières phases, ces choix de vie étaient à « contre courant » (Magli, 1995 : 25). Ces observations sont valables aussi pour les femmes qui choisissaient une vie ascétique communautaire ; comme le remarque Kontouma-Conticello par rapport aux femmes byzantines, les communautés féminines étaient un « refuge » pour celles qui ne voulaient pas se marier, tout comme pour les veuves et les femmes âgées (2012 : 437).

Il paraît, sur la base de sources attribuées à Athanase, que déjà pendant le IV^e siècle il y avait, outre les vierges qui habitaient seules ou en famille, des femmes qui entraient dans la vie monastique (Giorda, 2008). D'autres sources démontreraient l'existence de formes d'ascétisme féminin communautaire même avant le IV^e siècle⁷⁰. De toute manière, c'est surtout vers la fin du IV^e siècle et le début du V^e que l'on assiste à la « diffusion du modèle monastique féminin » (Giorda, 2008 : 249)⁷¹.

Pendant le IV^e siècle on retrouve d'un côté « le grand mythe du désert », devenu le décor des expériences ascétiques masculines et, de l'autre, le choix ascétique féminin lié encore en grande partie à la famille et à l'église locale (comme cela avait été le cas également pour les hommes pendant les premiers siècles) (Brown, 1995 : 321). L'ascétisme féminin a pris des traits divers selon les endroits et les époques, et il est passé d'une configuration surtout domestique dans ses débuts, à un ascétisme principalement communautaire. Même lorsque le choix de la vie ascétique ne se réalisait pas au sein de la famille, les femmes « ne partageaient pas le besoin pressant des ascètes mâles de

⁶⁸ Au IV^e siècle naît un genre littéraire lié à cette pratique de virginité domestique : les traités *de virginitate* (Giorda, 2008).

⁶⁹ Ces femmes, en plus de la continence, pratiquaient une ascèse par rapport au sommeil, à la nourriture, et étaient reconnaissables par leurs vêtements (Ball, 2009-2010). Sur les pratiques ascétiques de ces femmes voir aussi Giorda (2008), p. 245-247.

⁷⁰ Il s'agit de sources datant du III^e et IV^e siècle (pour un approfondissement voir Giorda, 2008). Même si « la typologie [...] et les modalités ascétiques » de ces communautés féminines ne sont pas claires, il s'agirait quand même d'« un développement communautaire de l'ascétisme féminin » (Giorda, 2008 : 253).

⁷¹ Ce qui n'a pas déterminé la fin de l'ascèse domestique. Voir Giorda 2008.

se créer un “désert” [...], en détruisant tous les liens de parenté et d’amitié antérieure. Les vierges étaient plutôt enclines à former de petits groupes plus ouverts » (Brown, 1995 : 324). Dans le monde romain du IV^e siècle, ces femmes issues « de la haute société » revêtaient un rôle important pour la communauté chrétienne, et leurs prières assuraient protection (Brown, 1995 : 324). Certaines parmi ces femmes ont même eu un « rôle influent au sommet de la société romaine », comme dans le cas d’Olympias, diaconesse de l’Église de Constantinople, rapporté par Brown (1995 : 347). « Le prestige » des femmes vierges résidait dans le fait que leur vie « n’avait pas subi les ruptures du mariage et de la maternité » : à ces femmes étaient associées des notions de continuité, de pureté ou d’innocence, des concepts évidemment en lien avec leur état physique (Brown, 1995 : 331).

Néanmoins, les femmes vierges créaient en même temps « dans tout le monde romain [...] une inquiétude sexuelle » (Brown, 1995 : 327). Cela fait partie de l’attitude ambivalente envers les femmes précédemment évoquée : si d’un côté le choix de la virginité rapproche les femmes du clergé, et les rend dignes d’admiration et d’exercer une influence, de l’autre il suscite l’inquiétude. Ainsi, la diffusion de l’ascétisme féminin est accompagnée par la production de textes grecs et latins évoquant les dangers liés à la sexualité pour les femmes continentales : « la sexualité n’était pas un aspect de la personne qu’on pouvait ignorer quand on avait renoncé au mariage » ; de même, les relations homme-femme étaient vues comme source de danger (Brown, 1995 : 328). Cela rendait nécessaire l’adoption de « règles strictes » entourant l’« abstinence sexuelle » (Brown, 1995 : 329).

Au fur et à mesure que les communautés féminines s’affirment et absorbent les autres formes de virginité consacrée, la clôture se fait plus stricte et la liberté plus limitée⁷² (Magli, 1995). Kontouma-Conticello (2012) rapporte que les moines bénéficiaient à l’époque byzantine d’une liberté supérieure par rapport aux moniales, qui leur permettait de sortir plus facilement des monastères, et prévoyait aussi la possibilité de voyager d’un monastère à l’autre (à la différence des femmes).

En outre, la rédaction des règles monastiques représente un indicateur de l’influence masculine sur le monde communautaire féminin. En milieu catholique, la première règle écrite pour une communauté féminine par une femme a été celle de Claire d’Assise en 1253 ; « auparavant, les règles destinées aux moniales étaient écrites par des hommes » (Jonveaux, 2015 : 125). En ce qui concerne

⁷² De plus, il faut noter que souvent c’est la famille qui prend la décision de consacrer les filles pour des raisons de soulagement économique (et cela même en jeune âge) (Cf. Brown, 1995).

les *typica*⁷³ du milieu byzantin, le *typicon* le plus ancien écrit par une femme qui nous est parvenu date du XII^e siècle⁷⁴ (Constantinou, 2012).

Le monachisme part d'une base d'égalité : les vœux prononcés par les moines (prêtres et non prêtres) et par les moniales sont les mêmes. En dépit des éléments égalitaires, plusieurs aspects d'inégalités du point de vue du genre peuvent être observés en milieu monastique. Le premier et le plus évident est lié l'accès à la prêtrise, qui a un impact significatif aussi à l'intérieur du contexte monastique. Du fait que seuls les moines peuvent être ordonnés prêtres dérive celle que j'appellerai l'inégalité la plus limitative pour les femmes, car les moniales sont dépendantes des hommes pour les célébrations et « l'accompagnement spirituel » (Jonveaux, 2015 : 126). « Le lien entre le sexe masculin et la fonction de prêtre, c'est-à-dire d'administrateur des sacrements, engendre un rapport hiérarchique avec les moniales » (Jonveaux, 2015 : 128). Giorda rappelle, dans une perspective historique, que les mères supérieures sont « accompagnées et soutenues, parfois soumises, à un homme chef de famille, qui représente la plus haute autorité de la famille monastique » (2008 : 257). De façon similaire, Marina Iossifides (1991) souligne par rapport au monachisme contemporain que dans les monastères orthodoxes le père est moine, prêtre et confesseur, ce qui fait que même dans une communauté féminine il occupe une position plus élevée dans la hiérarchie ecclésiastique.

Les inégalités dérivant de l'ordination des hommes ne sont pas uniquement de l'ordre de l'autonomie des communautés féminines (qui ne peuvent jamais l'être complètement) ou de la hiérarchie, mais aussi d'ordre économique - étant donné que la prêtrise donne accès à des activités rémunérées - et de pouvoir : « l'ordination accompagne les fonctions de pouvoir dans le monachisme » (Jonveaux, 2015 : 127).

Les pages suivantes montreront la manière dont le monde ecclésiastique (et la vie monastique orthodoxe qui nous intéresse dans le contexte présent) a finalement produit - et en partie reproduit - des hiérarchies de genre. Dans cet objectif, il est nécessaire tout d'abord de présenter certains canons édictés par l'Église ancienne qui mettent hommes et femmes dans un rapport d'inégalité, et qui « ne sont pas encore tombés en désuétude » (Kontouma-Conticello, 2012 : 438).

⁷³ Je rappelle que dans l'orthodoxie chaque monastère suit son *typicon*, la règle de vie quotidienne écrite par le fondateur (cf., entre autres, Iossifides, 1991).

⁷⁴ Sur les *typica* écrits par les fondatrices de communautés féminines voir Constantinou (2012). Dans le cas du monastère de Solan, nous avons vu que le *typicon* a été écrit par un homme.

5. Le sang féminin : limitation dans l'accès au sacré

While Orthodox theology regards both women and men as equally perfect outcomes of God's creation, in practice women are subject to various restrictions that are not imposed on men. Teachings concerning women's ritual impurity and uncleanness impact on Orthodox women in their everyday lives (Kalkun, 2020 : 97).

La séparation entre les genres constitue, en contexte monastique, une « condition de réalisation de l'ascèse sexuelle » (Jonveaux, 2015 : 122). Dans l'orthodoxie, les monastères doubles, où cohabitent hommes et femmes, sont officiellement interdits par la législation canonique (Cozma, Giorda, 2018) même si, *de facto*, des communautés mixtes existent. Dans le cas du monastère de Solan, il s'agit d'une communauté exclusivement féminine, mais qui, comme cela a été dit, a toujours hébergé dans des zones spécifiquement dédiées un ou deux moines. En effet, comme tout monastère féminin, même celui de Solan est dépendant de la présence d'un prêtre (le premier aspect de différenciation entre moines et moniales).

Le prêtre officiant à Solan, avant et pendant la célébration des offices, bénéficie de l'aide de la sacristine, une religieuse de service à l'autel⁷⁵. Une moniale d'une quarantaine d'années occupe le rôle de sacristine au monastère, en alternance avec une deuxième moniale plus âgée. Comme le dit sœur F. « normalement, les femmes avec leurs règles ne s'occupent pas de la chapelle » (Entretien avec sœur F., février 2019), c'est-à-dire qu'elles ne s'occupent pas de l'espace où les offices ont lieu⁷⁶.

Quant à l'accès à la cuisine, les règles n'en empêchent pas l'accès, ni la préparation des repas comme il arrive dans d'autres cultures⁷⁷, mais :

Les femmes pendant leurs règles ne font pas le *prospaphore*⁷⁸, le pain liturgique. Ce sont des choses qui restent de l'époque byzantine. Ça suscite quelques polémiques, les orthodoxes modernes n'aiment pas trop ça, mais c'est quelque chose qui est assez traditionnel [...]. [Cela concerne] le rapport entre le sang et le sacré, entre le sang et la vie qui fait que tout ce qui touche au sang fait l'objet de beaucoup d'attention et de vigilance (Entretien avec sœur F., février 2019).

⁷⁵ Elle aide le prêtre pendant les offices, au niveau de l'habillement et de la vaisselle liturgique. Elle ouvre les rideaux qui ferment les portes de l'iconostase lorsque le prêtre doit y sortir ou rentrer, ou lorsque les fidèles ont le droit de voir - à distance - à travers les portes, comme pendant les Pâques. Elle s'occupe également d'allumer et d'éteindre toutes les bougies des chandeliers présents dans l'église.

⁷⁶ Avant la construction de l'Eglise, qui a été ouverte en 2017, tous les offices étaient célébrés dans une petite chapelle, actuellement inutilisée.

⁷⁷ Dans plusieurs cultures les règles des femmes déterminent une impossibilité d'accéder à la cuisine et d'entrer en contact avec la nourriture, comme c'est le cas dans l'hindouisme. Voir, entre autres, la notice "Pratichi rituali domestiche induiste" (1993).

⁷⁸ Du verbe grec προσφέρω, « offrir ».

Différents canons règlent les possibilités et les limites dans le rapport au sacré en présence de sang féminin. Trois canons interdisent aux femmes l'accès à la sphère sacrée et aux sacrements en présence du sang (menstruel ou de l'accouchement)⁷⁹, dont le canon de Denys d'Alexandrie qui interdit, entre autres choses, l'accès à l'église (Kalkun, 2020 ; Kontouma-Conticello, 2012). Un quatrième canon, du concile de Laodicée, interdit aux femmes l'accès à l'espace de l'autel ; ainsi, « les femmes sont généralement maintenues en dehors de l'espace le plus sacré » (Kontouma-Conticello, 2012 : 439). Concrètement, l'état menstruel et celui qui succède à l'accouchement peuvent déterminer de nombreuses limitations, qui vont de l'interdiction pour les femmes de participer à l'eucharistie et aux autres sacrements, à l'impossibilité d'allumer des bougies et d'embrasser les icônes (Kalkun, 2020).

À travers ses enquêtes auprès des Setos (en Estonie), Kalkun montre que, même s'il y a actuellement plus d'élasticité par rapport à ces normes qui ne sont pas toujours respectées, la plupart des femmes ne considère pas « approprié » de se rendre à l'église en période menstruelle ou après l'accouchement (2020 : 103). S'il est nécessaire de s'y rendre, elles doivent alors éviter, entre autres choses, de participer à l'eucharistie et d'embrasser les icônes : elles ne doivent pas « prendre part de manière active » au service (Kalkun, 2020 : 103). Néanmoins, ces canons qui touchent la gent féminine sont interprétés de façons différentes selon les cultures et les pays orthodoxes (Kalkun, 2020).

Il est nécessaire de s'abstraire temporairement du contexte orthodoxe et chrétien pour encadrer ce rapport complexe de contrôle et d'interdictions lié au sang, qui a des racines anciennes et transversales.

En dépit des différences dans les attitudes « à l'égard de la menstruation et de la femme réglée », dues aux particularités liées aux distincts contextes culturels (McClive, 2013 : 168), le sang - tout comme le lait et le sperme - fait partie des fluides partout associés à la vie et à la fécondité (D'Onofrio, 2014). Ces substances font l'objet d'un « travail symbolique dont, comme le montrent les données ethnographiques, aucune culture ne peut se passer » (D'Onofrio, 2014 : 22). Le travail symbolique qui touche les fluides corporels fait partie de « l'organisation des cultures humaines » ; il est - ajoute D'Onofrio - « orienté généralement de façon à renforcer la domination masculine » (2014 : 22).

Bien avant l'époque byzantine évoquée par sœur F., il suffit de penser à la théorie des humeurs d'Aristote, qui établit une différence dans la nature des hommes et des femmes, voit les règles

⁷⁹ Deux canons de Timothée d'Alexandrie et un de Dionysos d'Alexandrie. Pour plus de détails voir Caseau (2015) et Kontouma-Conticello (2012).

comme « une forme inachevée du sperme » et élabore des théories qui confirmaient une hiérarchie et des rapports de pouvoir inégaux entre hommes et femmes (D'Onofrio, 2014 : 21).

Aux fluides qui ressortent du corps est souvent associée une idée de contamination⁸⁰. Partant d'une distinction entre sacré et profane (Durkheim, 2013[1912]), le concept de contamination se base sur l'idée d'une sphère sacrée qui doit être délimitée par des normes et des prescriptions pour garder une séparation du profane. Ce dernier présente des domaines caractérisés par l'impureté (cf. Durkheim, (2013[1912])). Dans la plupart des religions, la divinité doit être approchée dans un état de pureté rituelle ; les fluides et les sécrétions corporels mettent souvent les sujets dans un état non approprié au contact avec la divinité, d'où les règles qui les entourent⁸¹. Mary Douglas montre, à travers des exemples tirés de sociétés différentes, que le fait de classer certains objets ou situations d'impurs ou dangereux fait partie de la manière dont on structure l'ordre social ; les règles de séparation détermineraient un ordre dans la société, délimitant des frontières avec ces pouvoirs contaminants (2000[1970]).

Les catégories du sacré et du profane, du pur et de l'impur, sont centrales dans la tradition juive et se retrouvent, tout comme les prescriptions qui leurs sont liées, dans l'Ancien Testament. Les catégories du pur et du profane se définissent par l'absence de leurs catégories opposées : respectivement, celles de l'impur et du sacré, caractérisés par un pouvoir contagieux et dangereux (d'où la nécessité de règles) (Milgrom, 2000 ; Sacchi, 2007)⁸². Cela nous intéresse dans la mesure où le christianisme se développe dans un contexte juif et l'Ancien Testament fait partie des textes sacrés chrétiens (même si le Nouveau Testament ne porte pas l'attention sur les règles de pureté qui, par contre, dans l'Ancien Testament font l'objet d'une attention particulière). Si on regarde l'Ancien Testament, les limitations liées aux fluides corporels sont en lien avec le concept de contamination précédemment évoqué. Celles liées aux domaines de la sexualité, de la naissance et de la mort sont des impuretés de type rituel, ce qui désigne un état empêchant de s'approcher du sacré pour des temps et selon des modalités définies ; il ne faut donc pas penser le concept d'impureté dans une per-

⁸⁰ Voir la notice "Purificazione", Eliade M. (dir.) (1994).

⁸¹ Voir la notice "Purificazione", Eliade M. (dir.) (1994) et Destro A. (2005). Au-delà des rôles et des significations différentes que les fluides et les sécrétions corporelles revêtent selon les sociétés, ils occupent souvent une place importante dans le domaine de l'impureté (Destro, 2005).

⁸² Ainsi, le sacré peut tuer ; l'impur affaiblit (Sacchi, 2007). Pour approcher le sacré, source de danger, il ne faudrait pas se trouver dans un état de faiblesse (Sacchi, 2007). C'est ainsi que Destro (2005) affirme que le sang qui sort du corps pose problème en tant que perte de force vitale.

spective morale ou dans une optique de fautes (Gérard, 1994). C'est le cas des règles, qui déterminent un état d'impureté de type rituel selon l'Ancien Testament⁸³.

L'exclusion des femmes des lieux sacrés lorsqu'elles sont "impures" est explicite dans le Lévitique (Lv 15, 19-31), mais le Nouveau Testament ne parle pas d'impuretés rituelles liées au sang féminin. Significatif quant à la relation avec les règles, l'épisode de la femme hémorragique (Mt 9, 20-22 ; Mc 5, 25-34 ; Le 8, 43-48). Dans cet épisode la femme, souffrant d'hémorragies depuis douze ans, aurait touché « la frange, ou encore le bord, l'extrémité » - selon les traductions - du vêtement de Jésus, dans l'objectif d'être guérie (Dulaey, 2007 : 121). Or, selon le Lévitique, l'état d'une femme présentant des pertes de sang est contaminant, et par le contact elle transmettrait son état d'impureté (Lv 15, 19-28). Dans ce cadre, la réaction de Jésus est étonnante pour le contexte de l'époque : « Jésus, se retournant et la voyant, dit : "Confiance, ma fille ! Ta foi t'a sauvée." Et la femme fut sauvée dès cette heure-là » (MT 9, 22). Rarement les commentaires de cet épisode parlent de « l'impureté physique » de cette femme (Dulaey, 2007 : 100) ; « l'interprétation symbolique » prime déjà au II^e siècle (Dulaey, 2007 : 103)⁸⁴.

« Les Constitutions apostoliques, compilation orientale du IV^e siècle, précisent du reste que les menstruations et les écoulements de sang [...] ne sont pas une impureté ; la preuve en est que Jésus ne s'est pas irrité du contact de la femme » (Dulaey, 2007 : 100-101).

Certains Pères de l'Eglise reproposent une opposition entre le sang et le sacré, comme par exemple Saint Denys d'Alexandrie (III^e siècle). Dans les faits, aux premiers siècles du christianisme, le sang (mais aussi le sperme) continue d'être considéré comme un élément polluant, et la femme était encore associée à une idée d'impureté « du fait de sa physiologie » (Houziaux, 2008 : 31). De même, les croyances autour d'une impureté féminine - contagieuse - après l'accouchement étaient présentes à Byzance (Congourdeau, 1993).

Les discours sur le sang féminin en milieu byzantin (influencés aussi par l'héritage d'Aristote) sont caractérisés par une « ambivalence » (Cungourdeaux, 1999 : 19). « A côté de discours théologiques exaltant le sang très pur de Marie, qui fournit la matière première de l'humanité du Christ, on trouve des discours beaucoup plus négatifs » ; le sang des femmes est alors mis en lien avec l'impureté

⁸³ Les livres bibliques du Lévitique et des Nombres décrivent en détail « la pureté et l'impureté rituelles » liées à plusieurs domaines (Chalier, 2018 : 64). Il faut souligner aussi que le sang « joue un rôle fondamental dans l'ancien système de croyance juif » (Archer, 1990 : 22) : il est lié aux sacrifices rituels, la consommation du sang était et est encore interdite (Lv. 17, 11) et aussi dans le rituel de la circoncision la présence du sang tenait une place fondamentale (Archer, 1990).

⁸⁴ Le flux de la femme est ainsi souvent associé au péché lié à l'état païen avant la conversion au christianisme. D'autres fois, ce même flux assume une dimension positive étant associé au sang des martyres chrétiens. Pour plus d'approfondissements voir Dulaey (2007).

(Cungourdeaux, 1999 : 19). Il ne faut pas oublier, comme cela a été dit, l'influence de la Torah : le livre du Lévitique interdit aux femmes de participer au culte religieux et de se rendre au Temple pendant leurs règles et pendant sept jours à partir de la fin du cycle (Lv 15, 19-31). Le sang menstruel y est présenté comme une source d'impureté, un état transmissible par le contact (Lv 15,19-27).

La réception du Lévitique de la part des théologiens chrétiens ne va pas de soi : le christianisme byzantin « veut assumer en sa totalité » le Lévitique, s'agissant d'un texte biblique, même dans les dimensions qui n'étaient plus considérées comme actuelles (Cungourdeaux, 1999 : 22). « C'est ainsi que des éléments de la Torah se trouvèrent intégrés dans le droit canon byzantin, alors même que leur raison d'être et leur logique étaient oubliées [...]. Le droit canon byzantin reprend l'interdit rituel, en le christianisant : la femme durant son impureté est écartée de la liturgie eucharistique, voire également du baptême » (Cungourdeaux, 1999 : 20). En outre, plusieurs discours d'origine grecque se croisent dans les réflexions chrétiennes sur le sang féminin. Celui de la médecine savante qui voit les périodes des règles comme stériles, et celui de la médecine populaire qui, à partir du V^e siècle, associe menstrues et danger (Cungourdeaux, 1999). « Cette réflexion sur le sang féminin - positif quand il est retenu, servant alors à la génération [...], négatif quand il s'écoule, inutile et dangereux - permet de voir comment un héritage multiple (médecine savante et populaire, tradition biblique) est peu à peu intégré à la réflexion théologique » (Cungourdeaux, 1999 : 22).

Comme le démontre le cas de la moniale-sacristine, cette association difficile entre sang féminin et sacré subsiste et renvoie, entre autres choses, aux concepts d'impureté rituelle et de contamination que nous avons évoqués.

6. Sur les femmes dans l'orthodoxie et d'autres sources de différenciation

« La théologie chrétienne a été formulée et canonisée par des hommes à partir des premiers siècles » ; il suffit de penser que le Nouveau Testament et les textes patristiques sont le fruit d'une création masculine (Kupari, Vuola, 2020 : 5).

Certains canons créent des inégalités entre hommes et femmes (nous en verrons d'autres outre ceux qui concernent le sang féminin) ; d'un autre côté, « le statut accordé aux saintes et, surtout, à la Mère de Dieu donne à l'Église orthodoxe un caractère "féminin" [...]. La Mère de Dieu représente un idéal⁸⁵ », qui devrait servir d'exemple aux femmes et aussi aux hommes (Kupari, Vuola, 2020 : 6).

⁸⁵ Elle a un statut supérieur à celui des anges et représente « l'intercesseur le plus puissant » (Kupari, Vuola, 2020 : 6).

Les idées théologiques concernant le genre ont une influence sur les manières dont hommes et femmes orthodoxes construisent les relations entre les sexes et sur les discours élaborés par l'église orthodoxe à propos de « la participation des femmes dans la vie de l'église » (Kupari, Vuola, 2020).

Les conceptions orthodoxes à propos du statut attribué à l'être humain, « conçu comme *imago dei* » et « capable de déification (*theosis*) », et de celui attribué au monde matériel et naturel (qui participe de la vie spirituelle et est destiné à être uni à Dieu), influencent aussi le rapport à tout ce qui est corporel (Kupari, Vuola, 2020 : 6). Selon Kupari et Vuola, ces aspects caractéristiques de « l'anthropologie » orthodoxe pourraient constituer les bases pour un nouveau rapport et « une nouvelle théologie du genre » mais, concrètement, les caractéristiques associées aux femmes paraissent constituer un obstacle pour une participation égalitaire à la vie de l'église (Kupari, Vuola, 2020 : 6). Dans la sphère domestique, le culte des icônes permet l'expression de différentes formes féminines de spiritualité et de participation à l'expérience religieuse, autrement dominée par le monde masculin (« *male-dominated* ») (Riccardi-Swartz, 2020 : 125). L'espace dédié aux icônes offre donc aux femmes des possibilités d'action et de performance différentes par rapport à « l'espace commun » de l'église, et contribue à la définition de manières féminines d'être orthodoxe (Riccardi-Swartz, 2020 : 127). Nous retrouvons, encore une fois, l'association entre femme et domestique.

Dans ce contexte, il ne faut pas oublier le statut des moniales. Si les femmes orthodoxes ont un accès très limité aux rôles institutionnels et sont exclues de la hiérarchie ecclésiastique, le monachisme féminin donne un statut religieux aux femmes (Kupari, Vuola, 2020 : 13). Celui-ci est quand même soumis à des limitations qui ne concernent pas l'expérience des « collègues » hommes.

Nous avons vu les normes liées aux menstrues qui touchent les femmes orthodoxes. Dans le cas des femmes-religieuses, la présence des règles détermine l'interdiction de préparer le pain liturgique et entrave le travail quotidien de la sacristine, qui se trouve dans l'impossibilité d'accéder à l'autel et d'accomplir les tâches de service à l'église. Les spécificités physiques de la femme ne constituent pas, toutefois, les seules limitations imposées à l'univers féminin. Il existe d'autres dimensions affectées par des interdictions ou des exclusions (certaines liées au droit canonique, d'autres non). « Le droit canonique est avant tout une question de clercs. Par définition, l'intérêt qu'il accorde aux femmes, de leur propre point de vue, est très réduit, voire inexistant » (Kontouma-Conticello, 2012 : 439). Même si la théologie orthodoxe contemporaine prend du recul par rapport à certaines limitations concernant les femmes (Kontouma-Conticello, 2012), celles-ci sont encore valables.

Kontouma-Conticello rappelle le canon 70 du concile de Trullo (692) qui ne permet pas aux femmes « de parler au cours de la sainte liturgie » ; elle souligne, toutefois, qu'il doit être interprété à la lumière du contexte historique qui l'a produit : les femmes romaines et byzantines n'avaient pas le droit de participer à aucune forme de vie publique (2012 : 439). Ce canon interdit aux femmes la prédication, la lecture des Écritures au cours des offices et, selon les époques et les interprétations, il a parfois justifié l'exclusion des femmes du chant à l'église, « même s'il s'agit-là d'une restriction qui n'a pas eu de portée générale » (Kontouma-Conticello, 2012 : 439). Les chœurs monastiques féminins sont nombreux, mais on retrouve là une autre différenciation de genre, les femmes ne pouvant pas accéder au « rang » de *psaltes* (chantre) (Kontouma-Conticello, 2012 : 439)⁸⁶.

Sortant du droit canonique, mais restant dans le domaine de l'exclusion féminine, il est inévitable de faire référence encore une fois au sacerdoce. Celui-ci est le seul sacrement auquel la femme n'a pas accès dans l'Église orthodoxe ; dans l'orthodoxie, il n'y a pas de canons excluant formellement les femmes du sacerdoce (même si certains canons, comme le 70 de Trullo que nous venons de citer, peuvent mener dans cette direction), mais, au cours du XX^e siècle, s'est développée une réflexion au soutien de la « validité » de cette exclusion (Kontouma-Conticello, 2012 : 439). Dans tout le monde orthodoxe, l'interdiction de la prêtrise pour les femmes est liée aussi à « l'interprétation du prêtre en tant qu'image de Christ » ; selon cette représentation, le Christ étant mâle, celui qui le représente est censé l'être aussi (Kupari, Vuola, 2020 : 5).

Enfin, parlant d'exclusion, nous ne pouvons pas omettre de faire référence à l'*abaton*, une règle qui établit « l'interdiction absolue pour les femmes d'entrer dans certains monastères » (Kontouma-Conticello, 2012 : 440), dont l'exemple le plus célèbre est celui du Mont Athos. Cette règle n'est pas liée à des canons, mais uniquement aux *typica* des monastères (Kontouma-Conticello, 2012).

Au monastère de Solan, cette règle assume une importance particulière, étant donné que le monastère est une μέτοχιον du monastère athonite de Simonos Petra. Alors que des rapports téléphoniques réguliers et des visites dans les deux sens (même si pas très fréquentes) caractérisent les relations entre la communauté de Solan et celle de Saint-Antoine le Grand, avec Simonos Petra les rapports ne peuvent forcément pas être gérés de la même manière.

Bien-sûr nous n'allons pas là-bas, mais l'higoumène de Simonos Petra est très présent dans notre vie. [Ces dernières années] il est venu deux fois par an [...]. Des moines de Simonos Petra viennent aussi,

⁸⁶ Un domaine qui ne pose pas de limitations à l'action de la femme est celui de la réalisation des icônes : « il n'y a pas de canons ou de règles qui interdisent directement aux femmes de peindre des images sacrées » (Husso, 2020 : 76). En réalisant des icônes, les iconographes ont la tâche de représenter « l'enseignement de l'église » ; selon Husso, « cela rend le créateur [des icônes] égal aux prêtres et aux évêques, qui traditionnellement possèdent l'autorité d'enseigner, de prêcher, et de garder les dogmes de la foi » (2020 : 76).

soit avec leur higoumène, soit à des moments différents [...]. Ou sinon, par le téléphone ou le fax nous avons beaucoup de contacts. Nous, les sœurs, nous rendons parfois au monastère d'Ormylia en Grèce, pour vivre la vie dans un lieu traditionnel et voir tout ce que les livres ne nous apprennent pas. On ne peut pas tout apprendre dans les livres : il y a des choses qui s'apprennent dans la vie, dans le contact, dans le vécu. [...] Tous les deux ans il y a deux, trois sœurs qui y vont [à Ormylia]. (Entretien avec sœur F., février 2019).

L'interdiction de se rendre à l'Athos prive les religieuses de Solan de la possibilité de faire l'expérience de la vie communautaire dans le monastère dont elles dépendent, et qui leur a donné naissance. La communauté de Solan a essayé de se construire sur "l'empreinte" de Simonos Petra : la manière de structurer le quotidien, l'articulation entre prière individuelle et collective, sont certains des aspects organisationnels empruntés à celui-ci. De plus, la référence au monastère "père" est toujours présente dans les discours. Dans ce contexte, il est compréhensible que l'impossibilité de s'y rendre puisse représenter un manque pour la communauté féminine. Pour essayer de le combler, les religieuses se rendent auprès de la communauté d'Ormylia, qui dépend aussi de Simonos Petra et qui est située dans un pays - la Grèce - traditionnellement et majoritairement orthodoxe.

Nous voyons donc à l'œuvre une inégalité de genre qui crée une grande différence, facilement repérable, dans l'expérience monastique des moines et des moniales.

Le quotidien monastique prévoit les mêmes rythmes et les mêmes offices pour les religieux et les religieuses présents au monastère ; cependant, plusieurs aspects excluent les moniales, et par conséquent distinguent les expériences monastiques des hommes et des femmes. Même si actuellement certains des aspects qui différencient les femmes orthodoxes des hommes sont plus mitigés, voire parfois contestés, et font l'objet de réflexion et d'un débat dans la théologie orthodoxe contemporaine (Kontouma-Coticello, 2012 ; Kupari, Vuola, 2020), de nombreuses différences entre les moines et les moniales subsistent d'un point de vue concret et de l'imaginaire.

À chaque structure sociale correspondent des normes de genre ; à Solan, celles-ci font l'objet d'une reconstruction précise appuyée sur des bases propres à ce contexte, qui propose ou repropose des modalités de relation et des manières de penser les genres spécifiques.

7. Sur le passage à la vie monastique et la redéfinition des normes de genre

7.1 Le passage du monde laïc au monde religieux : entre discours et pratiques de genre

Les histoires de ceux et celles qui accèdent à la vie monastique sont les histoires d'un passage de la vie laïque à la vie monacale. Ce passage implique une rupture avec la vie d'avant (Iossifides 1991 ; Poujeau, 2014). Les moines « sont des religieux consacrés [...]. Par l'acte de consécration, l'indivi-

du est sorti de la sphère du profane pour entrer dans celle du sacré ». La vie contemplative est « entièrement et totalement dédiée au service divin » (Jonveaux, 2011 : 24). Cette condition de vie crée une opposition par rapport au monde laïque. Celui-ci est appelé “le monde”, en contraste avec le monastère ; lorsque les sœurs parlent de ce qui se passe à l’extérieur de l’enceinte monastique, elles ont l’habitude de dire “dans le monde”, créant ainsi une différenciation évidente entre la vie monastique et le reste, et soulignant aussi, en même temps, une orientation du monastère vers un autre monde. Il existe, en effet, au monastère, une logique d’attente et de projection qui regarde la vie après la mort.

On dit, souvent moi je le dis à mes novices, « tu sais, tu rentres dans le monastère, tu viens pour creuser ta tombe » : parce qu’on s’engage dans le monastère pour y vivre jusqu’à la fin, pour être enterré dans ce monastère. Il y a beaucoup de moines qui carrément ont creusé leur tombe dans un tronc d’arbre et qui se couchaient régulièrement dedans pour se souvenir de ce qu’est le but de la vie monastique, de ce qu’est le but de la vie chrétienne de manière générale. (Entretien avec la mère supérieure, octobre 2016).

En contexte monastique, on retrouve la conscience, chez les religieux, que l’objectif de la vie ascétique ne se résume pas au quotidien, mais s’étend à une perspective transcendante.

Il y a un « sens eschatologique donné dès les origines chrétiennes à la pratique ascétique, en tant que celle-ci manifeste l’attente du retour prochain du Christ », même si le rapport avec l’attente du Royaume a changé à travers le temps et a été sujet à des interprétations différentes⁸⁷ (Hervieu-Léger, 2017 : 217). Même, « le moine se voudrait déjà comme dans le Royaume de Dieu où l’homme [...] sera délivré de toutes les contingences naturelles de son être » (Jonveaux, 2011 : 31).

Hervieu-Léger souligne la distinction à faire entre « le “grand” récit de l’anticipation du Royaume qui donne son horizon à la vie monastique » et les manières dont « cet horizon » est vécu quotidiennement par les sujets (Hervieu-Léger, 2017 : 193).

Le moine, en adhérant à ce type de vie, essaie de s’éloigner des relations qui régissent le monde séculier et de transformer son rapport à toutes les dimensions du quotidien. Ainsi, ce passage implique le choix d’entreprendre un parcours de modelage qui va de la nourriture aux mouvements, des habits à la sexualité, des relations avec les autres aux manières de parler et de percevoir le monde environnant.

Turner souligne que la transition d’un état à un autre, officialisée et matérialisée dans les rites de passage (qui ont un caractère transformatif), constitue « un processus » et « un devenir »

⁸⁷ La fin des persécutions et du martyre des chrétiens a, par exemple, déterminé un grand changement dans la perception de l’imminence de l’avènement du Royaume (Hervieu-Léger, 2017).

(1967 : 93). Dans le cas du monachisme orthodoxe, le rite de passage qui consacre le devenir moniale et ouvre officiellement ce processus de transformation de soi qu'est la vie monacale, est la tonsure monastique ; le cœur de cette cérémonie réside, nous le verrons, dans l'habillage du moine ou de la moniale avec le nouveau habit religieux.

[Pendant la cérémonie de la tonsure monastique] le souci c'est de vraiment vérifier qu'elle [la novice] se présente librement, qu'elle n'est pas du tout contrainte. Et donc il y a un échange, le prêtre lui dit : « Qu'est-ce que tu viens chercher ici ? », elle dit « Je viens pour rentrer dans la vie ascétique, dans la *vie angélique* ». Parce qu'on considère que la vie monastique c'est un des ordres angéliques, en effet on rentre dans une vie qui *devrait ressembler* à la vie des anges, même si *malheureusement on n'y arrive pas*, mais en tout cas c'est la direction dans laquelle on devrait vivre. (Entretien avec la mère supérieure, octobre 2016)⁸⁸.

Dans les écrits du monachisme antique et dans la littérature patristique, plusieurs textes font référence à la vie angélique. Saint Basile affirme que la vie monastique permet une vie incorporelle, car le moine « a dépassé les possibilités ordinaires de la nature humaine. C'est en effet le propre de la nature angélique d'être affranchie du mariage et de ne pas se laisser détourner à contempler une autre beauté que celle de la face divine » (Basile in Solignac et alii, 1980 : 1554). Les moines devraient imiter les anges, « des modèles de vie contemplative » ; cela n'impliquerait pas une assimilation entre moines et anges qui seraient, eux, sans péché et libres des passions (Leclercq, 1968 : 159). L'image des anges est plutôt utilisée comme une référence idéale pour les moines, qui doivent travailler continuellement sur eux-mêmes par le moyen de la chasteté, l'alimentation et les autres aspects qui caractérisent leur parcours de modelage.

Pendant les années où j'ai fréquenté le monastère, une seule fois j'ai entendu une référence à la vie angélique pendant les conversations : lors de l'entretien ci-dessus, réalisé avec la mère supérieure sur le thème de l'habit monastique. Cela signifie que la référence à une condition angélique est ressortie uniquement en lisant une formule rituelle prononcée lors de la tonsure monastique. À cette occasion, la mère supérieure a alors mis en évidence le lien qui devrait exister entre les anges et la vie monastique, tout en soulignant aussi l'impossibilité concrète de mener une vie qui ressemble à celle des anges.

Il s'agit là de l'écart dont parle Hervieu-Léger entre « le “grand” récit » (2017 : 193) d'un côté, la matérialité et le caractère concret du vécu quotidien, de l'autre.

Ce qui reste au quotidien de la nécessité de s'approcher de l'idéal du Royaume et de la vie angélique est la nécessité d'un travail de modelage continu sur soi, et la structuration de la vie monas-

⁸⁸ C'est moi qui souligne.

tique selon des logiques de différenciation par rapport au monde laïc. C'est le cas, par exemple, du rapport établi avec la sexualité et avec l'alimentation, et des manières de faire interagir les genres.

Voyons alors ce que le passage à la vie religieuse implique en ce qui concerne la construction des genres et leurs relations. Premièrement, une caractéristique du contexte monastique est la division des espaces selon les genres ; un mécanisme de séparation est à l'œuvre dans les espaces qui sont réservés exclusivement à un genre (c'est le cas des dortoirs et de la cuisine pour les femmes, et de la maison éloignée où habitent les hommes), mais aussi dans les espaces partagés, comme le réfectoire, où le genre joue un rôle dans l'organisation. Les moines et les moniales apprennent ainsi à articuler leur présence dans l'espace selon des possibilités d'accès différentes, des manières de se disposer spécifiques, un ordre et une hiérarchie précis.

En effet, une hiérarchie liée au genre est toujours à l'œuvre dans le contexte communautaire et fait partie des apprentissages à faire par celles et ceux qui entreprennent la vie monastique. Cet apprentissage se traduit dans les pratiques quotidiennes. Au moment d'embrasser les icônes avant de sortir de l'église et au moment d'entrer et de sortir du réfectoire, les présents doivent respecter un ordre hiérarchique précis (lié au genre et au statut religieux), qui comporte quelques variations selon les cas, mais qui à la base voit les hommes passer devant les femmes, et les figures religieuses passer devant les laïcs. Le moine-prêtre précède l'higoumème (qui est suivie par les autres sœurs par ordre d'ancienneté) lorsque le moment d'embrasser les icônes arrive, et dans les procédures qui accompagnent le début et la fin du repas ; selon la même logique, après le passage des moines et des moniales, les hommes laïcs précèdent toujours les femmes laïques.

Ainsi, les rapports de genre se caractérisent par la construction, la reposition quotidienne, et l'intériorisation de hiérarchies qui deviennent constitutives de l'expérience quotidienne.

Les modalités d'interaction et les hiérarchies entre les genres font partie des apprentissages et des aspects qui, selon l'expérience et le lieu de provenance de chaque sujet, transformeront de manière plus ou moins "radicale" le bagage qu'il ramène de la société laïque.

Outre la construction de modalités de relation entre les sexes liées à la hiérarchie et à l'espace, la vie religieuse détermine aussi une redéfinition des caractères associés aux genres.

Le passage à la vie féminine communautaire serait caractérisé par l'intervention et la modification de certains aspects considérés comme identifiant le monde féminin. Ainsi, Pellegrin parle d'un rite de passage à la vie monastique « déféminisant » (2017 : 235). Selon Jonveaux, « coupe des cheveux, remise d'un habit qui cache les formes, suppression des bijoux » constitueraient autant d'« étapes d'effacement des normes de genre associées aux femmes » dans les sociétés (2015 :

125). Ce que Jonveaux appelle la « neutralisation de l'identité sexuelle » n'assumerait pas les mêmes formes et caractéristiques chez les hommes, comme le montre la pratique existante dans certaines communautés religieuses de donner des prénoms masculins aux moniales (pratique que l'on retrouve également dans les prénoms choisis pour certaines religieuses au monastère de Solan) (2015 : 125). Selon Jonveaux, l'effacement (de mon côté, je parlerais plutôt de modification et redéfinition) des « signes sociaux » de l'identité féminine aurait un lien historique avec l'association entre femmes et péché⁸⁹ (2012 : 100). Si les hommes, par le parcours ascétique, devaient aussi travailler sur eux-mêmes pour approcher l'état angélique, les femmes - estime Jonveaux -, devaient en plus passer par « un statut intermédiaire » qui était supposé les rapprocher des hommes (2012 : 101). Ces affirmations sur un effacement de genre trouvent une connexion avec celles de Sotiriou concernant un présumé objectif d'« asexualité angélique⁹⁰ », qui serait visé par la vie monastique mais qui ne serait atteignable qu'après la mort (2015 : 164). Le port de l'habit contribuerait à approcher cet objectif, déterminant un éloignement partiel des caractères féminins et permettant un certain « degré de masculinité » aux religieuses (Sotiriou, 2015 : 164).

L'objectif « sur un plan spirituel » serait « un effacement des distinctions de sexe » dans l'optique d'une « anticipation de la condition paradisiaque » ; cependant, il serait entravé par la quotidienneté et ses tentations, rendant nécessaire la séparation des genres (Jonveaux, 2015 : 122).

Nous avons déjà fait référence aux discours sur le Royaume et la vie angélique et à leur dimension « idéale », qui les éloigne de la vie concrète. La présentation des nouvelles constructions de genre au monastère comme un effacement des différences entre les genres (ou comme parcours visant l'asexualité), se concilie difficilement avec l'observation du quotidien et sa matérialité. Nous nous trouvons là, encore une fois, devant le décalage qui s'opère entre certains discours et le quotidien. Si, effectivement, les normes de genre changent par rapport à la société laïque, le processus de construction des sujets monastiques - masculins et féminins - en crée de nouvelles (et/ou en reproduit d'anciennes).

Il faut souligner aussi que le choix de la séparation des sexes trouve sa raison d'être dans « un projet de chasteté » qui, dans une optique uniquement hétérosexuelle, voit un danger dans les relations

⁸⁹ « Aux premiers temps du christianisme, les Pères de l'Église (expression qui traduit bien le caractère patriarcal, au sens propre, de cette tradition) ont insisté sur la responsabilité d'Eve qui, en désobéissant à Dieu, aurait provoqué la chute de l'homme » (Dubesset, 2008 : 3-4).

⁹⁰ Trad. Libre.

avec l'autre sexe⁹¹ : « le rapport à la sexualité dans ce milieu monosexué de femmes n'est donc pas indépendant des représentations générées de la sexualité » (Jonveaux, 2015 : 129).

Ce qui est en œuvre dans l'univers monastique est une tentative « d'homogénéisation » des sexes, plutôt que d'effacement (Pancer, 2002 : 317). Le travail d'uniformisation caractérise le parcours monastique et concerne plusieurs dimensions du quotidien : l'esthétique, les émotions, la manière de parler et d'utiliser le corps. Ce qui est observable au quotidien est le processus uniformisant de la vie religieuse, qui gomme mais n'efface pas les différences entre les sujets ni entre les genres, et se développe à côté des parcours de construction individuelle des sujets. Ainsi, les moments de travail deviennent révélateurs des caractères individuels, tout comme l'organisation et la structuration du quotidien sont révélatrices des différences (et des hiérarchies) de genre.

7.2 Les catégories de genre entre continuité et redéfinition

Dans l'univers communautaire, une redéfinition des rapports de genre est en œuvre. On y retrouve la définition de caractéristiques propres au monde monastique associées à chaque genre, et aussi la reposition de discours de genre existant à l'extérieur de l'univers monastique.

Sotiriou évoque la continuité de certaines catégories de genre entre l'univers séculier et monastique. Lors de ses enquêtes de terrain, la sociologue découvre un parallélisme, issu de certains discours des moniales, entre le rôle revêtu par la figure masculine pour les femmes laïques et pour les religieuses : « apparemment, les religieuses et les femmes laïques réalisent finalement leur identité sociale à travers la relation à un mâle » ; divin dans le premier cas, humain dans le deuxième (Sotiriou, 2015 : 153). Le rapport au genre en milieu monastique montre que des « catégories séculières » sont employées pour comprendre et expliquer le spirituel (Sotiriou, 2015 : 164). Ainsi, la relation avec Dieu (et aussi le parcours spirituel) est conçue par les religieuses « dans les termes de leur genre » au moment où l'image de l'épouse de Christ est évoquée (Sotiriou, 2015 : 164). L'image des moniales-épouses⁹² constituerait donc un exemple de la persistance de normes sociales liées au genre.

Cette image, qui existe depuis les débuts de la vie ascétique féminine et était fondamentale pour les ascètes vierges, perd sa centralité lorsque la femme rentre dans la « famille monastique » assumant

⁹¹ Pour les religieuses il s'agit de relations obligées, étant donné leur rapport inévitable avec au moins un prêtre et avec les supérieurs masculins.

⁹² Sur cette image de la moniale-épouse et du mariage avec le Christ (qui n'a pas émergé dans les entretiens formels ou informels sur mon terrain, comme je le montrerai) voir, entre autres, Giorda (2008), Magli (1995), Poujeau (2014), Jonveaux (2018).

le rôle de mère, ou de fille et de sœur (Giorda, 2008 : 256). La référence aux liens familiaux dans le vocabulaire concerne également les rapports entre moines et moniales qui, entre eux, s'appellent frères et sœurs (Giorda, 2008). Dans ces cas aussi, des catégories séculières sont utilisées pour expliquer et structurer l'univers monastique, même si dans ce nouveau contexte elles assument des significations différentes (comme il sera montré dans le chapitre sur l'organisation et la structure quotidienne). Même si le modèle familial est proposé, il a des caractéristiques spécifiques au monastère, comme la séparation entre les sexes. Au sein des monastères - précise Giorda dans une perspective historique - on retrouve une « rhétorique unitaire et égalitaire qui tend toutefois à distinguer et séparer » (2008 : 260).

Les catégories et les distinctions de genre subsistent dans la vie communautaire. En supposant que l'idéal serait celui d'un « effacement des distinctions de sexe » (Jonveaux, 2015 : 122), les différences entre les genres non seulement sont présentes, mais structurent la vie quotidienne au monastère. Comme nous l'avons vu avec les exemples des *menstrues*, de l'*abaton* et de la hiérarchie qui régit les moments performatifs, des logiques de genre sont quotidiennement actives au monastère et régissent l'organisation quotidienne. L'identité féminine reste toujours présente et représente une source de différenciation, à tel point que toute l'articulation du quotidien prend en compte la nécessité de séparer les genres ou d'en définir les modalités de coexistence ou d'interaction. C'est dans ce sens que l'ordre hiérarchique établi se manifeste dans les situations quotidiennes et que la présence d'hommes et femmes au réfectoire, par exemple, est soumise à certaines conditions et réglée par une séparation physique entre les genres.

Mariachiara Giorda rapporte l'exemple historique des communautés de Shenoute, où « les femmes étaient intégrées dans la vie monastique, sans pour autant que le père du monastère veuille effacer leur nature de femmes ou leur féminité » (2008 : 258). Dans ces monastères, les relations de genre restent asymétriques du point de vue du pouvoir, le modèle de référence étant le patriarcal (Giorda, 2008). On retrouve donc, dans ce cas aussi, la reposition de dynamiques laïques quant aux relations entre les sexes, et des distinctions de genre clairement présentes.

Dans les contextes communautaires on retrouve toujours des aspects de continuité avec les catégories du monde séculier, duquel les sujets religieux proviennent. En même temps, nous avons vu que l'entrée dans la vie monastique implique des dynamiques de transformation concernant la globalité du quotidien. Cela est valable également dans le cas du genre et de la sexualité. Il a été montré l'importance des mécanismes de redéfinition de la sexualité, tant féminine que masculine.

Les caractères considérés comme représentatifs de chaque genre sont également redéfinis ; c'est dans cette optique que, dans le cadre de mes enquêtes, je parle de redéfinition (et non pas d'effacement) des caractères féminins liés à la société laïque.

L'habit monastique revêt un rôle central dans la définition des nouveaux traits associés à l'homme-moine et à la femme-moniale. Dans le cas des femmes, il se prête particulièrement à des discours sur l'effacement des traits liés à la féminité (Jonveaux, 2015 ; Sotiriou, 2015), étant donné qu'il est très large et cache les formes.

Plus rares (pourvu qu'elles existent) sont les interprétations sur le vêtement masculin comme élément qui effacerait les caractères de genre liés à la masculinité ; pourtant, l'habit des moines est large comme celui des moniales et composé par les mêmes pièces (la manière de couvrir la tête est l'aspect de différenciation fondamentale).

Mes observations de terrain - qui vont dans la direction de la recherche du quotidien et du matériel dans la construction de l'expérience monastique - m'amènent à embrasser une perspective qui voit dans les changements introduits par la vie monastique une redéfinition des normes qui définissent les genres. Celles-ci finissent par créer des nouveaux éléments identifiant les femmes-moniales et des rapports au monde masculin spécifiques. Cela, j'estime, vaut aussi dans le cas de l'habit monastique ; sans rentrer dans les détails de l'analyse sur l'habit monastique, et sans traiter les nombreuses manières dont il contribue à construire le sujet-moniale et en définir les rapports avec le monde sensible (ce qui fera l'objet d'un chapitre à part), j'essayerai maintenant de montrer la manière dont il contribue à redéfinir les normes de genre.

7.3 Redéfinir les genres en « habillant » la tête

Le passage à la vie monastique implique une revisitation, une redéfinition et une adaptation des catégories et des relations de genre, selon les caractéristiques propres au contexte. Ainsi, le processus de modelage du sujet monastique implique l'introjection de normes de genre spécifiques. Le premier apprentissage genré concerne la manière de se rapporter à l'autre sexe dans l'espace et selon la hiérarchie. D'autres dimensions du quotidien acquièrent une dimension genrée, comme nous le verrons par rapport aux sens et à l'alimentation.

L'habit se fait porteur, en même temps, des rapports hiérarchiques entre les sexes et de la base égalitaire du monachisme ; de l'objectif d'uniformisation et homogénéisation des sujets monastiques, et des différences entre les genres. Si l'habit monastique est le même pour hommes et femmes, le voile féminin continue à créer chaque jour une importante différenciation bien visible ; si, au mo-

ment de la tonsure monastique, la coupe des cheveux suit les mêmes procédés pour les hommes comme pour les femmes, pour les moines l'affichage des cheveux longs restera toute leur vie un signe distinctif, alors que ceux des femmes resteront toujours cachés⁹³. Ainsi, la manière d'habiller la tête devient un indicateur bien visible des différences de genre.

La différence concernant la manière de couvrir la tête distingue de manière fondamentale l'habit féminin du masculin : les hommes portent un chapeau (le *koukos* ou le *skoufos* selon les moments de la journée [Denizeau : 2010]), les femmes un voile (parfois deux, nous le verrons) qui couvre l'intégralité de la tête, ainsi que le cou, et laisse visible l'ovale du visage. Le couvre-chef masculin serait « lié à l'autorité ecclésiastique et à la hiérarchie, et à leur préservation » (Sotiriou, 2015 : 162). De son côté, le voile féminin faisait référence au concept d'obédience « envers Dieu avant tout, ensuite envers la hiérarchie masculine de l'église et, finalement, à l'higoumène » (Sotiriou, 2015 : 162). Selon cette interprétation, il représenterait et mettrait en pratique des rapports hiérarchiques entre les genres. Cette manière de concevoir le voile trouverait, selon Sotiriou, ses origines dans les modèles et les rapports de genre que les moniales ont appris dans le monde séculier, vu le nombre de femmes laïques qui pendant la Divine Liturgie⁹⁴ couvrent la tête « en signe d'obédience et de respect » envers la divinité et la hiérarchie ecclésiastique⁹⁵ (2015 : 162).

Il est important de souligner que probablement, aux premiers siècles du monachisme, certaines pièces qui composaient l'habit étaient « couramment utilisées⁹⁶ » aussi par les laïcs, et elles seraient devenues ensuite spécifiques de l'habillement monastique (Giorda, 2007a : 312). De même, le voile était « un accessoire indispensable à toutes les femmes honorables à l'époque byzantine » (Kontouma-Conticello, 2012 : 439). Pour les Pères de l'Église la question du « voilement » constituait un « enjeu central », liée également à « la place des femmes et des hommes dans l'Église et la société » (Pellegrin, 2017 : 73). Dans les réflexions théologiques sur le voile féminin, la *Première Épître aux Corinthiens*, écrite par Paul au I^e siècle, a été et est encore centrale et source de débats (I Cor. 11). Paul s'adresse à une communauté christianisée depuis peu et veut que la femme chrétienne se distingue dans les « apparences » des hommes et, en même temps, des femmes « esclaves et prosti-

⁹³ Nous reviendrons plus en détail sur la question des cheveux et du voile dans le chapitre sur l'habit monastique.

⁹⁴ La liturgie eucharistique du rite byzantin.

⁹⁵ Les enquêtes de Sarah Riccardi-Swartz dans une communauté orthodoxe au Missouri montrent l'approbation générale dans les discours des femmes de la « hiérarchie patriarcale » orthodoxe (2020 : 120). Le port d'un foulard et d'une jupe longue à l'église est explicitement vécu par certaines femmes comme le symbole du fait que l'homme serait « la tête de l'Église » (entretien cité par Riccardi-Swartz à la page 120).

⁹⁶ Trad. Libre.

tuées circulant sans voile » (Pellegrin, 2017 : 77-78). Il invite alors les femmes à la modestie et à la pudeur et impose, entre autre chose, « l'obligation » de couvrir la tête pendant le culte et de ne pas couper les cheveux (Pellegrin, 2017 : 78). Le port du voile ne représentait pas un trait innovateur : dans la société du I^e siècle « toutes les femmes, si elles sont libres, citadines et pubères, portent alors habituellement le voile hors de chez elles » (Pellegrin, 2017 : 79). Paul voudrait, selon Nicole Pellegrin, garder les femmes dans une place subordonnée, ce qui se reflète aussi « par le moyen de symboles visibles »⁹⁷ (2017 : 79). Ces passages de Paul sont repris par plusieurs auteurs (hommes⁹⁸) au III^e siècle, lorsque « la question du bon vêtement chrétien », en particulier avec référence aux femmes, est centrale (Pellegrin, 2017 : 81). Tertullien, parmi les autres, consacre plusieurs écrits aux coiffures des femmes et au voile (défini par lui-même comme « signe de sujétion » [Tertullien in Pellegrin, 2017 : 85]) ; il est, là aussi, question de distinction : « la femme chaste, “c'est-à-dire chrétienne” » doit se distinguer des autres (Pellegrin, 2017 : 83). Tertullien affirmait la nécessité pour les femmes, mariées ou pas mariées, de se couvrir la tête ; ainsi, le voile deviendrait indispensable à partir de l'éveil des premières sensations liées à la sexualité (Radle, 2019). « Les distinctions vestimentaires de genre » sont « renforcées » par ces règles (Pellegrin, 2017 : 83).

L'universel du message christique s'arrête donc aux frontières du masculin et du féminin, ici définis comme deux entités biologiques radicalement distinctes, naturalisées, essentialisées et hiérarchisées. [...] Le vestiaire des femmes (et des hommes) est désormais considéré d'un point de vue *moral* [...]. Ce vestiaire en effet est fixé en vertu d'une loi religieuse [...] et il devient riche d'interdits dont le non-respect est une offense faite à Dieu (Pellegrin, 2017 : 83).

Si le voile des religieuses pourrait être interprété, en plus que comme un marqueur de genre, comme l'un des indicateurs des rapports hiérarchisés entre les genres, les observations concernant son rôle dans la construction du monde féminin doivent être mises dans une perspective historico-socio-culturelle. Dans la même optique, il faut rappeler que les femmes laïques orthodoxes portent des vêtements très couvrants et, parfois, un foulard couvrant les cheveux, alors que les vêtements portés par les hommes laïcs ne permettent pas de les distinguer des non-orthodoxes. Les formes créées par l'habillement monastique homogénéisent donc davantage les genres - et par conséquent les différencient moins - par rapport à l'habillement laïc porté à l'église.

⁹⁷ « Tout homme qui prie ou qui prophétise, la tête couverte, déshonore son chef. Toute femme, au contraire, qui prie ou qui prophétise, la tête non voilée, déshonore son chef : c'est comme si elle était rasée. [...] L'homme ne doit pas se couvrir la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme. En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme [...]. C'est pourquoi la femme, à cause des anges, doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend » (1 Co 11, 4-10).

⁹⁸ Pellegrin parle de « monopole masculin en matière de discours vestimentaires » ; d'hommes « auto-promus experts en habits féminins » (2017 : 224).

Depuis le début du monachisme, les sources montrent qu'il y a au moins certains éléments de l'habit « basiques⁹⁹ » qui étaient portés par toutes les moniales - au-delà des différences liées aux couleurs, aux tissus, ou à d'autres aspects pratiques¹⁰⁰ -, et qui le sont encore aujourd'hui sous des formes similaires¹⁰¹ (Ball, 2009-2010 : 27). Les parties du vêtement (à l'exception des couvre-chefs) pouvaient être portées par les hommes et par les femmes (Ball, 2009-2010 : 43). « Le monachisme féminin s'est développé parallèlement au monachisme masculin » tout comme le « schéma », l'habit, « pour les deux genres » (Ball, 2009-2010 : 43). Les différentes parties de l'habit féminin dérivait le plus souvent de la « garde-robe masculine » sans qu'il y ait des « différenciations de genre », pour ce qui est de notre connaissance (Ball, 2009-2010 : 43).

L'habit monastique, par conséquent, vise d'un côté à gommer les différences entre les sexes, en créant une base égalitaire. Le couvre-chef, la manière de montrer ou cacher les cheveux et la barbe interviennent pour distinguer les genres de manière nette et tout de suite visible. Le voile ferait, en outre, référence à une hiérarchie entre les genres que - comme nous l'avons vu - le contexte monastique établit, et reproduit quotidiennement. Cette caractérisation du genre féminin par le voile est en partie propre au contexte monastique orthodoxe (et à l'habit qui le représente), et en partie se trouve dans un rapport de continuité avec les femmes laïques, et avec le lien historique entre femme (religieuse et laïque) et voile.

8. Quelques réflexions conclusives

D'un point de vue historique, le monachisme se développe en adoptant en son intérieur des « structures patriarcales » (Giorda, 2008 : 260). Nous avons vu qu'il se configure, dans ses origines, comme une alternative pour les femmes, leur permettant l'accès à un contexte qui, tout en adoptant certaines catégories basées sur une hiérarchie entre les genres, propose une base égalitaire. Cela dit, le discours théologique et institutionnel sur les femmes chrétiennes s'est configuré, dès ses débuts, comme un discours masculin. De même, l'Église a été peu à peu structurée de manière à exclure les femmes du sommet des hiérarchies. Si le christianisme a posé des bases innovatrices par rapport à la place et aux rôles des femmes, et amélioré leur statut dans les milieux chrétiens des premiers

⁹⁹ Trad. Libre.

¹⁰⁰ Les choix des éléments composant l'habit étaient inspirés aussi par les modèles d'habit présents aux alentours. De même, selon le contexte géographique et le climat une couleur pouvait être plus indiquée que d'autres, et dans certains contextes il pouvait être difficile d'avoir les moyens pour traiter les tissus afin d'obtenir une couleur spécifique (Ball, 2009-2010).

¹⁰¹ Sur les pièces de l'habit monastique des premiers siècles voir aussi Giorda (2007a). Nous reviendrons, dans le chapitre sur l'habit monastique, sur le vêtement aux premiers siècles du monachisme à l'aide de Ball (2009-2010) et de Giorda (2007a).

siècles, l'idée d'une hiérarchie entre les genres a subsisté (Cf., entre autres, Kontouma-Conticello, 2012) et les femmes ont été exclues des rôles de pouvoir.

Les moniales, choisissant cette vie, ont eu et ont accès au même statut que les hommes, mais des réflexions (masculines) sur la physiologie de la femme entraînent des exclusions, et la position et l'autonomie des moniales se voient affectées par les hiérarchies ecclésiastiques qui les excluent de la prêtrise. Tout comme les habits monastiques féminins s'inspirent des habits masculins (Ball, 2009-2010), les modalités de la vie monastique féminine ont eu comme modèle les « catégories établies par les hommes » (Parrinello, 2010b : 1079).

Au cours de la vie quotidienne, les hiérarchies de genre se manifestent sous différentes formes (la dépendance des communautés féminines à un moine-prêtre ; l'ordre établi dans les queues à l'église et au réfectoire ; le voile), mais la base égalitaire quant au statut religieux est maintenue. Ainsi, l'entrée dans la vie monastique tend à réduire les différences de genre (surtout par comparaison avec le monde ecclésiastique), mais celles-ci persistent, sont reproduites et affichées, et entretiennent des liens avec le monde laïc qui peuvent être en même temps de continuité et de discontinuité. Les conceptions et les représentations des genres assument des formes précises liées à la structure et aux objectifs de l'univers monastique, et peuvent différer de manière plus ou moins significative de celles du monde laïc.

C'est le cas de l'image de la moniale "épouse", de l'utilisation de catégories empruntées à la famille laïque, ou des hiérarchies entre les sexes, qui peuvent finir par reproduire - sous des formes différentes - certains aspects des structures sociales d'où les religieuses proviennent. La hiérarchie existante dans le milieu communautaire entre les genres sera, par exemple, plus ou moins en continuité avec le monde laïc selon les endroits et les époques.

Aussi, la réflexion des moniales sur elles-mêmes est influencée, même de nos jours, par celle des hommes. Le milieu monastique masculin lié à Solan propose (ou mieux, persiste à poser) un regard sur les femmes qui associerait aux moniales une sensibilité plus grande et un attachement supérieur aux sens par rapport aux hommes. Dans le chapitre sur l'alimentation, nous verrons que les religieuses de Solan embrassent ce regard masculin, faisant leur un discours qui les voit davantage liées aux sens. Ces associations ne sont pas propres au monde monastique orthodoxe mais plongent dans une longue histoire qui voit les femmes comme plus proches et plus impliquées dans le monde des sensations, des émotions et des sentiments (Boquet, Lett, 2018 ; Eckert, McConnell-Ginet, 2013).

Sarah Riccardi-Swartz remarque, en milieu laïc, lors des entretiens menés avec des femmes orthodoxes aux États-Unis, la présence d'une « rhétorique incorporée », accompagnée par des mécanismes de négociation : dans leurs discours, ces femmes confirment et trouvent des manières d'intégrer « les enseignements hiérarchiques et la structure androcentrique de l'Église » (2020 : 118).

Or, revenant au milieu monastique, où les rapports à toutes les dimensions sensorielles et aux sensations individuelles sont remodelés par rapport au contexte laïc - et cela dans le cadre d'un parcours et d'objectifs de détachement - les affirmations mentionnées deviennent particulièrement significatives, et laissent surgir des questions quant à des différences éventuelles dans les parcours ascétiques féminins et masculins.

D'après les religieuses de Solan, il n'existerait pas une différenciation de genre dans les possibilités d'accès aux pratiques ascétiques et dans le développement du parcours spirituel. D'un point de vue historique, à la période proto-byzantine on retrouve déjà une « différenciation anthropologique » entre hommes et femmes qui influencerait aussi sur les parcours spirituels respectifs (Caseau, 2015 : 257). En s'appuyant sur la médecine grecque et sur la distinction entre éléments secs et humides, les femmes seraient considérées des « êtres imparfaits », plus proches de l'humide (Caseau, 2015 : 257). « L'être ascétique » doit être, par contre, « desséché » ; les hommes, qui auraient « davantage de chaleur », rejoignent donc plus facilement cet idéal, même si parfois certaines femmes y arrivent aussi (Caseau, 2015 : 256-257).

Ces aspects ne sont pas évoqués dans les discours contemporains, mais probablement ce substrat a laissé des traces qui subsistent dans la structure et l'organisation des institutions ecclésiastiques, qui voient les monastères féminins dépendant des hommes pour la célébration de la liturgie ; un père spirituel qui représente le guide premier même dans les communautés de femmes ; une hiérarchie entre hommes et femmes qui est toujours rappelée et reproposée dans l'ordre de passage pour embrasser les icônes, pour entrer et sortir du réfectoire et dans les places assignées à table. Ces « paroles d'hommes » (Diasio, 2007b : 125) continuent de façonner l'expérience des femmes, commençant par modeler le regard que ces femmes portent sur elles-mêmes et la construction de l'image de soi.

Ce rapport avec les sens montre la centralité du monde matériel dans l'expérience monacale, le fil rouge de mon travail, dont nous nous apprêtons maintenant à parler.

Deuxième chapitre

La culture matérielle au cœur de la construction du sujet orthodoxe

1. Culture matérielle et fabrication de la personne

1.1 Introduction au terrain et à l'approche théorique

Les séjours à Solan, menés entre 2012 et 2019¹⁰² dans le cadre d'un Master, d'abord, et de la thèse, ensuite, ont peu à peu attiré mon attention sur les dimensions matérielles et sensorielles de la vie quotidienne au monastère, en tant qu'éléments fondamentaux pour la réalisation de cette vie. Ainsi, les religieuses portent chaque jour leur habit distinctif ; créent de nombreuses relations avec le monde alimentaire ; tous les jours, à plusieurs reprises, elles embrassent les icônes et exécutent les mêmes gestes ; elles mangent au réfectoire et participent aux offices dans des contextes de sollicitation multi-sensorielle, discipline, contrôle des sens et des mouvements.

Observant l'interaction entre les religieuses et le monde matériel, j'ai remarqué l'attention et la précision avec lesquelles elles approchent chaque dimension de leur vie, suivant à chaque fois des règles, des modes et des buts spécifiques ; cela a révélé l'importance du rapport avec le quotidien. Ce qui m'intéresse plus particulièrement est le rôle des aspects matériels dans la formation de l'être moniale : la manière dont ils interviennent sur le sujet, en contribuant à la transformation de la femme-laïque en femme-moniale. Dans ce contexte, j'ai choisi l'entrée de la culture matérielle (Warnier, 1999, 2009) pour analyser la construction du sujet monastique.

J'appelle culture matérielle l'ensemble des artefacts sur lesquels s'étaient nos gestes [...]. Ce qui fait « culture », dans la « culture matérielle », est ce qui est matériel et qui est co-inventé et coproduit avec les gestes qui vont avec. Ce n'est pas seulement l'aiguille et le fil qui sont inventés. C'est [...] les gestes de la couture et ses artefacts indissolublement liés dans un même et unique mouvement (Warnier, 2009 : 30)¹⁰³.

L'expression de culture matérielle renvoie à l'ensemble matériel qui interagit avec les sujets et à la multiplicité des rapports et des échanges qui se créent entre les sujets et cet ensemble matériel ; cela inclut les règles qui gèrent les rapports avec le monde matériel, les modalités de consommation et

¹⁰² Novembre-décembre 2012 ; mars 2013 ; mai 2013 ; octobre 2014 ; juin 2015 ; février 2016 ; mai 2016 ; septembre-octobre 2016 ; mars 2018 ; février 2019.

¹⁰³ La culture matérielle constitue un domaine d'étude interdisciplinaire. Pour un approfondissement concernant la définition de ce domaine en milieu académique, et des réflexions sur la "culture matérielle", je renvoie à un entretien réalisé par Céline Rosselin-Bareille avec Jean-Pierre Warnier (Warnier, 2017), qui évoque aussi le parcours qui a mené ce dernier à étudier la culture matérielle et à en faire un sujet d'étude dans l'université française.

les différentes manières d'utiliser et d'entrer en relation avec les objets. Les rapports créés avec les espaces et les façons d'en définir les niveaux et les possibilités d'accès relèvent également des échanges avec l'univers matériel qui construisent les sujets.

Pour pouvoir saisir les formes du rapport avec le monde matériel en contexte monastique, il sera tout d'abord nécessaire de définir l'approche théorique choisie dans la prise en compte de la culture matérielle. Ensuite, un point sera fait sur les travaux ethnographiques réalisés en milieu orthodoxe, avec un focus particulier sur ceux qui prennent en considération la place des dimensions matérielles et sensorielles du quotidien. La dernière partie du chapitre sera dédiée à mettre en lumière les aspects qui caractérisent de manière spécifique les rapports au monde matériel en milieu orthodoxe.

1.2 Se construire par la culture matérielle

Le choix de la culture matérielle comme clé d'analyse des processus qui façonnent le sujet trouve son appui sur une base théorique solide. Les travaux de Jean-Pierre Warnier (1999, 2009) et du groupe Matière à Penser (Bayart, Warnier, 2004 ; Julien, Rosselin, 2009 ; Rosselin, 2017) ont constitué une source d'inspiration fondamentale en ce qui concerne l'étude de la relation et des influences réciproques entre sujet et objets, ainsi que le rôle de la culture matérielle dans la construction du sujet. Les cultures matérielles constituent une dimension fondamentale de ces parcours de construction, étant donné qu'elles sont incorporées par le sujet (Julien, Rosselin, Warnier, 2009a : 92).

De plus, l'étude « des multiples interactions entre culture matérielle et construction du genre » (Anstett, Gélard, 2012 : 12), fournira des pistes de réflexion sur le caractère « genré » de certains objets et, plus en général, sur les manières spécifiques de se construire en tant que femmes-moniales en relation avec le monde (Anstett, Gélard, 2012). Cette réflexion sera utile, entre autres choses, au moment de traiter la question du choix des aliments et de l'attention portée à la dimension culinaire dans le contexte communautaire féminin. De même, l'entrelacs de la culture matérielle et du genre peut concerner aussi la division des espaces et des activités (Bromberger, 2012) ; au sein d'un monastère cet aspect est structurant, et guide la gestion du quotidien.

Les relations qui lient un sujet au monde matériel environnant s'établissent et se développent chaque jour dans un « corps à corps » qui contribue à la construction de chaque sujet (Julien, Warnier, 1999). Les objets, « présents dans leur immédiateté matérielle : textures, odeurs, esthétique,

goût », constituent « l'environnement matériel » qui interagit avec chaque individu et contribue à le façonner (Diasio, 2009 : 22).

« Nous sommes littéralement des êtres matériels dans un environnement matériel, peuplé d'objets matériels¹⁰⁴ » : impossible d'ignorer la matière, car elle nous constitue (Promey, 2014 : 4). Et pourtant, pendant longtemps les sciences sociales ont laissé au second plan le rôle du matériel dans les expériences quotidiennes, et une approche dualiste séparant le corps en même temps de la matière et de l'esprit a souvent prévalu.

Dans le petit texte *Les techniques du corps*, Marcel Mauss (2013 [1936]) met « le corps au centre de sa réflexion », se positionnant ainsi en tant que « précurseur », et « pose les jalons d'une approche » qui ne sera pas tout de suite exploitée par les sciences sociales (Julien, 1999 : 15-16). Les observations de Mauss sur l'utilisation du corps ouvrent des perspectives de réflexion nouvelles : il met en évidence la variété des manières dont le corps peut être utilisé selon les lieux, et montre comme celles-ci sont le fruit d'apprentissages. Mauss opère une « dénaturalisation » du corps (Diasio, 2009 : 46) : aucune manière de l'utiliser (en marchant, en s'alimentant, en portant les vêtements) peut être définie comme naturelle. Il montre, à l'encontre de l'anthropologie qui l'avait précédé, qu'« il n'existe pas d'antériorité du corps à la culture », et met en évidence « la transmissibilité des techniques du corps » (Diasio, 2009 : 44 et 45). Cependant, il ne prend pas en considération la partie subjective de réappropriation des techniques ; il en éclaire l'origine socio-culturelle, mais omet le rôle des sens et des sensations individuelles qui accompagnent les actions¹⁰⁵ (Cf. Diasio 2009 ; Julien, 1999). De plus, pris par la volonté de centrer l'attention sur le corps, Mauss « élimine les objets de sa réflexion » (Julien, 1999 : 16) : il ne considère pas le rapport créé par le sujet avec la matière et les objets, alors que les techniques du corps qu'il décrit s'appuient sur ces éléments (Julien, 1999 ; Julien, Rosselin, Warnier, 2009). « Toute technique du corps est une technique d'objet, car il n'existe pas d'action humaine qui ne s'appuie sur de la matière ou des objets » (Julien, Rosselin, 2009 : 11).

Dans le cadre du présent travail, les analyses de Michel Foucault s'avèrent d'un intérêt particulier. L'influence du philosophe s'étend à de nombreuses disciplines, mais c'est surtout après sa

¹⁰⁴ Trad. Libre.

¹⁰⁵ À ce propos, Julien (1999) rappelle l'apport successif de Merleau-Ponty (1997[1945]), l'un des premiers à souligner la centralité des sens et des perceptions dans le vécu quotidien ; il refuse la division entre corps-esprit et met en évidence que le corps saisit le monde par sa matérialité : à travers ses actions et les perceptions qui y sont liées. Pour une reconstruction du développement des réflexions sur le corps et sur le rapport entre corps-objets-monde matériel voir, entre autres, Diasio (2009), Julien (1999) et Julien et Warnier (2009).

mort en 1984 que ses œuvres ont connu un succès grandissant¹⁰⁶ (Hintermeyer, 2015a). À partir du moment où les travaux de Foucault sont revalorisés en milieu sociologique¹⁰⁷, ils deviennent des moyens pour développer les réflexions sur plusieurs questions contemporaines, telles que le pouvoir, la discipline, la surveillance, la sexualité, le corps (Hintermeyer, 2015b : 52).

Foucault fait du corps un objet central de réflexion, le mettant en relation avec le pouvoir et les mécanismes de contrôle social : il montre la manière dont certaines institutions peuvent assujettir les corps par la définition des rythmes et des activités, et identifie le rôle de l'organisation et de la structure monastique dans la construction de ces modèles de contrôle (Foucault, 1993 [1975]). De même, certains de ses travaux¹⁰⁸ sont caractérisés par une plus grande attention portée au travail d'intervention des sujets sur eux-mêmes et aux « procédures [...] de maîtrise de soi » (Diasio, 2009 : 54), des éléments centraux et structurants aussi lorsqu'il s'agit de monachisme. Les analyses de Foucault sur ce sujet se réfèrent aux pratiques de contrôle de soi des cultures grecque et romaine et du christianisme (Foucault, 2001[1982]a et b), et retracent une histoire des pratiques chrétiennes de la continence (Foucault, 2018). Si en milieu monastique le renoncement sexuel constitue l'une des pratiques essentielles d'intervention sur soi, la maîtrise de soi représente un objectif transversal à l'ensemble du contexte communautaire, et l'une des manières par lesquelles le moine se construit en tant que tel.

Ces travaux de Foucault mettent en évidence la centralité de la discipline et du corps dans les pratiques d'intervention et de transformation des sujets. En effet, le corps est en même temps sujet et objet matériel, et il est concerné par toutes les pratiques de subjectivation (Warnier, 1999, 2017).

Analysant les manières dont les religieuses de Solan se modèlent au quotidien par les rapports avec le monde matériel, j'emploierai le terme de subjectivation (suivant les travaux de Julien, Rosselin et Warnier¹⁰⁹), faisant référence aux processus de construction d'un sujet en tant que tel. Ce sont justement des dynamiques de subjectivation que Foucault dévoile et analyse par ses réflexions : il s'intéresse aux manières dont « nous sommes devenus ce que nous sommes, dans nos rapports aux ins-

¹⁰⁶ Sur les raisons de ce succès *post mortem*, voir l'ouvrage collectif dirigé par Pascal Hintermeyer (2015) (dir.).

¹⁰⁷ Sur la réception de Foucault en sociologie, voir Hintermeyer (2015b). L'influence exercée par Foucault sur les sciences sociales dépend aussi des points communs entre sa réflexion et certains éléments fondamentaux de ces sciences, comme la conception selon laquelle « tout est socialement et culturellement construit » et l'attention aux détails (Hintermeyer, 2015b : 53)

¹⁰⁸ Voir, entre autres, Foucault 2001[1982]a et b, ainsi que son texte *Les Aveux de la Chair* (2018) publié - inachevé - après la mort de l'auteur.

¹⁰⁹ Je renvoie à un dialogue entre les trois chercheurs sur les notions de subjectivation, sujet et subjectivité (Julien, Rosselin, Warnier : 2009b).

titutions, aux normes, aux autres [...], à la subjectivité, au corps, au désir » (Hintermeyer, 2015b : 53). La manière de Foucault de réfléchir au sujet - inspirée aussi par Lacan -, en le pensant dans sa « multiplicité », dans ses « éclatements » et « discontinuités » a contribué à un développement des réflexions sur le thème (Warnier, 2015 : 25). Foucault s'intéresse alors aux manières dont le sujet se construit et est construit, et cela par « l'action du sujet sur lui-même, afin de se gouverner, de travailler ses identifications », ainsi que par les « actions plus ou moins institutionnalisées, plus ou moins socialisées, pleinement historiques, relevant de dispositifs de pouvoir qui agissent sur le sujet » (Warnier, 2015 : 26). Autant de réflexions centrales dans le cas de la construction des sujets monastiques, qui opèrent quotidiennement un travail de modelage sur eux-mêmes et sont en même temps modelés par le contexte réglementaire, structurel, communautaire et organisationnel du monastère. Ainsi, les observations de Foucault sur le contrôle social, la discipline, le corps et les modalités de construction du sujet seront fondamentales dans le présent travail de thèse.

Les parcours de subjectivation n'ont jamais un caractère statique, mais variable et multi-forme : ils évoluent et se modifient selon l'action accomplie, les objets concernés par l'action, les interactions qui interviennent.

Des processus successifs d'incorporation et de désincorporation d'objets viennent modifier la synthèse corporelle¹¹⁰, donc ce qu'on est : nous ne sommes pas le même corps en mangeant, en marchant, en conduisant, en lavant du linge ; nous ne sommes pas non plus le même corps selon les acteurs en présence (Diasio, 2009 : 62-63).

La centralité de la dimension subjective, même au sein des dynamiques collectives et groupales, apparaît avec clarté. L'emploi du terme « sujet », choisi par les membres du groupe Matière à Penser (à ce propos voir Julien, Rosselin, Warnier, 2009b), permet la prise en compte de cette dimension davantage que d'autres termes, comme celui d'« acteur ». La notion de « sujet » a une histoire féconde dans plusieurs domaines, du droit à la médecine, en passant par la philosophie ; elle est connectée, et parfois coïncide, avec le corps : elle « porte dans ses bagages le corps et le collectif », outre que le subjectif, ce qui ferait sa richesse (Julien, Rosselin, Warnier, 2009b : 132).

Prendre en compte l'apport du monde matériel dans la construction du sujet signifie considérer, dans les processus de subjectivation, le rôle de l'environnement matériel dans son ensemble et de toutes les dimensions relationnelles (interpersonnelles et en lien avec les éléments matériels) qui se construisent au quotidien. Ainsi, le lien entre culture matérielle et sujet sera pensé dans les façons

¹¹⁰ Une expression qui fait référence à la manière dont un sujet se perçoit en tant qu'entité unitaire, composée par l'ensemble - la synthèse - des éléments qui définissent l'image qu'il a de soi. À ce propos voir Schilder (1968[1935]) et Merleau Ponty (1997[1945]), ainsi que les analyses et les interprétations en lien avec leurs œuvres (entre autres, Diasio 2009 ; Julien, 1999 ; Julien, Rosselin, Warnier, 2009a).

dont le milieu monastique intervient sur les sens et les corps ; dans les rapports que les religieuses s'entraînent à construire avec les espaces monastiques et les objets du quotidien, tels que les icônes et l'habit ; dans les relations de cohabitation entre les sujets qui se déploient dans cet environnement matériel. L'analyse du rapport entre sujets et culture matérielle dévoilera les transformations dans les manières d'utiliser le corps, dans les manières de se penser, de percevoir et de *se* percevoir au sein de l'univers matériel et parmi les autres. De ces réflexions émergeront les connexions existantes entre motricité, cadre matériel, sens, perceptions, affects et émotions du sujet (Julien, Rosselin, 2009 ; Warnier, 2009) ; autant d'éléments interconnectés et exerçant une influence l'un sur l'autre. En effet, Julien, Rosselin et Warnier partent du « principe qu'il n'y a pas de conduite motrice qui ne mette en jeu tout l'appareil sensoriel et qu'il n'y a pas de mise en jeu de l'appareil sensori-moteur sans que l'affectivité du sujet soit impliquée par la mise en branle d'émotions de toutes sortes » (2009a : 98).

Mes enquêtes de terrain vont dans la direction d'une observation des corps dans l'espace, des corps en mouvement et des corps en relation avec les objets, les sens, les lieux : une observation des interactions quotidiennes du sujet avec l'environnement matériel qu'il a construit et qui à son tour le construit. La matière participe des réseaux de relations créées par le sujet avec le monde qu'il habite : elle « ne se contente pas de représenter, de signifier ou de symboliser » (Cohen, Mottier, 2016 : 350). Warnier aussi invite à dépasser une approche symbolique par l'adoption d'une « perspective praxéologique » (2009 : 31) ; « en retenant la seule valeur-signé, on réduit l'objet au mot, le corps à sa représentation, le mouvement à la signification » (Warnier, 2009 : 28). Cependant, dépasser une approche symbolique ne signifie pas dépasser le symbolique tout court, mais montrer comment, finalement, il est activement (et indissolublement) lié au matériel. L'exemple de l'habit monastique est emblématique : comme nous le verrons dans le chapitre dédié, toutes les parties de l'habit sont associées à des qualités morales, comme la tempérance ou la pureté, et à des significations symboliques censées avoir des effets concrets sur l'individu. Cependant, celles-ci ne restent pas dans le domaine du symbolique : elles exercent une influence concrète sur la vie quotidienne modifiant les gestes et les attitudes, qui essaient de se construire conformément aux valeurs évoquées. Le symbolique n'est jamais que symbolique : il produit toujours des conséquences concrètes sur le monde matériel.

« La fonction symbolique n'est nullement en contraposition avec le plan matériel¹¹¹ » ; même, celui-ci devient « signifiant » par le moyen des interprétations dont il est investi (Fabiatti,

¹¹¹ Trad. Libre.

2014 : 42). Fabietti reporte l'exemple de la croix chrétienne (2014). Ceux qui ont grandi en milieu chrétien reconnaîtront dans les lignes qui forment une croix un « signe » : ils saisiront les significations que ce signe peut assumer. Le « chrétien culturel », qui n'est pas forcément un croyant, saisira l'image comme signe possible de la religion chrétienne ; un pratiquant chargera l'image d'autres significations. La croix renverra en premier lieu au sacrifice et à la résurrection du Christ, aussi bien qu'à des significations contextuelles. Elle est ainsi un symbole, qui peut fonctionner comme tel uniquement si supporté « par un objet qui le matérialise à la vue et au toucher » (Fabietti, 2014 : 43). Le symbole religieux est donc en mesure de renvoyer ceux qui le reconnaissent à quelque chose d'autre, et donne naissance à des attitudes (vénération, prosternation) et à des dispositions qui poussent à agir de façons précises (Fabietti, 2014).

Ainsi, revenant au cas de l'habit monastique, les significations et les valeurs attribuées à chaque partie de l'habit sont transmises de manière détaillée à chaque religieuse au moment de la cérémonie solennelle de la prise d'habit. Dorénavant, les religieuses seront officiellement en mesure de reconnaître l'habit comme porteur de valeurs spécifiques et, en tant que tel, celui-ci exercera une influence sur les pensées et les attitudes.

1.3 La matérialité : dimension fondamentale de l'expérience religieuse et monastique

Dans le domaine des études des religions, la prise en compte des pratiques et de la relation au monde matériel (Albert, Cohen, Kedzierska-Manzon, Mottier, 2016 ; Aubin-Boltanski, Lamine, Luca, 2014 ; Goa, Morgan, Paine, Plate 2005 ; Fabietti, 2014 ; Morgan, 2010 ; Promey, 2014) permet d'aller au-delà d'un dualisme entre corps/matière et esprit, et d'analyser les activités religieuses comme inscrites « dans un monde de pratiques qui se déploient au sein d'un environnement matériel » (Cohen, Mottier, 2016 : 350-351). En effet, « religieux et matérialités » ont été longtemps séparés (Cohen, Mottier, 2016 : 349) et la dimension matérielle a souvent été reléguée au second plan dans l'expérience religieuse. Même si l'« antagonisme classique » entre religion et matière - tout comme celui entre corps et esprit - subsiste (Cohen, Mottier, 2016 : 349), il est de plus en plus reconnu par les chercheurs que les religions sont « incorporées (*embodied*) » et vécues par les corps, les sens et la matérialité (Kupari, Vuola, 2020 : 11). Non seulement le corps est le « medium » nécessaire à toute pratique religieuse (Jonveaux, 2014 : 230), mais il est l'inévitable protagoniste, le sujet actif, le récepteur des expériences religieuses, étant donné que le corps ne peut pas être séparé du sujet : « un sujet ne “possède” pas un corps. Il est un corps » (Warnier, 1999 : 12).

La matière « n'est pas un simple support de l'action » : elle « coordonne un système de relations et d'actions », qui inclut les connexions entre individus, et entre les sujets et l'environnement matériel (ce qui implique aussi l'engagement des sens dans le rapport avec la matière) ; la matière « s'incorpore aux pratiques » (Cohen, Mottier, 2016 : 350). La pratique met en jeu les rapports entre différentes matérialités, incluant les objets, les corps et les espaces, et une multiplicité d'engagements sensoriels. « L'expérience religieuse peut être appréhendée comme un ensemble de manières de s'engager à travers les sens dans un rapport avec le monde » (Cohen, Mottier, 2016 : 355). Ainsi les sons, les lumières, les textes, les gestes, les mouvements dans l'espace et le rapport avec les objets participent de cet ensemble sensoriel. Le milieu matériel induit et organise, selon les mots de Cohen et Mottier, les sensations de façons spécifiques (2016 : 355). Les sensations incorporées se composent de tout l'ensemble sensoriel : les différents sens, souvent engagés en même temps, ne peuvent pas être séparés, car ils sont « profondément entremêlés, non seulement entre eux mais aussi avec les sentiments, les émotions et les affects, ainsi qu'avec la cognition » (Promey, 2014 : 11).

Pour comprendre la centralité de la « pratique *matérielle*¹¹² » (Promey, 2014 : 3) en contexte chrétien, il suffit de porter l'exemple - suggéré par Marinis en référence au monde orthodoxe, mais applicable aussi au milieu catholique - du pain et du vin qui deviennent corps et sang du Christ pendant la Divine Liturgie, ce qui représente une « manifestation puissante de la relation entre la matérialité et le sacré¹¹³ » (2014 : 329). La transsubstantiation eucharistique représente une pratique d'« ingestion dévotionnelle » comme il y en a d'autres hors du milieu chrétien (Flood, 2014 : 462). Les pratiques d'incorporation ont la particularité de permettre une transformation du sujet depuis l'intérieur, et mettent en évidence « la capacité » du monde matériel à faire l'intermédiaire avec le sacré, capacité qui, sous des formes différentes, se retrouve au-delà des frontières culturelles et des époques historiques (Flood, 2014 : 461). Flood rappelle l'importance (principalement à partir du IV^e siècle et avant l'arrivée de l'Islam) de l'intermédiation du monde matériel dans le christianisme : les images, les pèlerinages vers des lieux sacrés et les reliques permettaient d'accéder à la « présence » et au « pouvoir » du monde spirituel (2014 : 462). Les reliques, permettant un contact direct avec le sacré, approchaient le matériel et le spirituel. Des pratiques déterminant un contact très proche (comme l'acte d'embrasser ou de lécher) entre le sujet et des fragments du corps sacré¹¹⁴ - ou des pratiques plus rares liées à leur ingestion -, témoignent d'un désir de transforma-

¹¹² « *Material practice* », en italique dans le texte (Promey, 2014 : 3).

¹¹³ Trad. Libre.

¹¹⁴ Le contact peut concerner aussi des objets entrés en contact avec le corps sacré, et non directement celui-ci.

tion de soi par l'intégration d'un peu de ce sacré (Flood, 2014). De façon similaire, vers le VII^e siècle et même après, des pratiques d'ingestion de fragments de peinture d'images sacrées sont également attestées (Cf. Flood, 2014 ; Marinis, 2014)¹¹⁵. Au-delà des pratiques proprement d'ingestion (rares et controversées) liées aux objets de dévotion comme les icônes et les reliques, le rapport avec ces objets impliquaient, et impliquent encore aujourd'hui, un contact physique direct ; la dimension tactile revêt un rôle central dans ces relations (Kormina, 2018 ; Marinis, 2014) : l'interaction entre les matérialités des objets-icônes ou reliques, et des corps des fidèles crée le contexte et représente le moyen permettant le contact avec le sacré.

En milieu monastique, le rapport au matériel joue aussi un rôle de premier plan. Gil Bartholeyns (2016), faisant référence au monachisme médiéval et aussi à celui de l'Antiquité tardive, met en évidence la place centrale des éléments matériels du quotidien dans la spiritualité des moines. L'attention portée aux objets, aux outils du quotidien, et à l'ordre à maintenir dans le monde matériel qui entoure le moine font partie des devoirs et de la discipline de ce dernier (Bartholeyns, 2016). Dans plusieurs règles des premiers siècles les objets sont qualifiés de sacrés, un terme à comprendre dans ce contexte « en un sens pratique [...] : les objets quotidiens doivent recevoir les mêmes égards que ceux que l'on rend généralement aux choses sacrées de l'office divin » (Bartholeyns, 2016 : 154). Aussi Saint Basile « indique que les outils et les instruments du monastère doivent être considérés comme consacrés » à Dieu, et qu'ils doivent être soignés de façon conséquente (Bartholeyns, 2016 : 155). La nécessité de soigner les objets qui appartiennent au monastère est liée à un concept fondamental du monachisme chrétien, celui de *stabilitas*. Il s'agit d'un concept spirituel « appliqué aussi à la relation stable entre le moine et le monastère¹¹⁶ » : le moine doit prendre soin de tous les aspects constitutifs de la vie communautaire, y compris les éléments matériels, comme la terre et les objets du quotidien (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 5). D'ailleurs, ce concept aurait joué un rôle historique dans la capacité des communautés religieuses de se « préserver » (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 35).

L'historiographie n'a sans doute pas assez insisté [...] sur le fait que le moine percevait la part terrestre de l'existence, moins comme un intrus à repousser, dont les effets négatifs doivent être contenus, que comme une manière d'accomplir la vie spirituelle et de se relier au divin. En ayant prise sur les choses, le moine établit un ordre en un lieu précis d'un monde jugé désordonné, confus et soumis au changement depuis la faute originelle (Bartholeyns, 2016 : 164).

¹¹⁵ De telles pratiques contribueront à une perception négative des images de culte, dans un contexte qui peu à peu définit une opposition entre souteneurs et opposants à leur vénération (Cf. Flood, 2014 ; Marinis, 2014). Nous reviendrons sur l'histoire des relations aux images de culte dans le VI^e chapitre, qui approfondira aussi le rapport aux icônes dans le monde orthodoxe.

¹¹⁶ Trad. Libre.

Nous verrons que, dans le christianisme orthodoxe, l'importance fondamentale de la pratique et d'un milieu multi-sensoriel dans l'expérience religieuse est présente à l'esprit et dans les discours des religieux et des laïcs. La relation au monde matériel, aux sens et à la pratique constitue expressément un aspect central du vécu religieux pour toute personne orthodoxe¹¹⁷. Il est donc nécessaire de prendre en considérations la *doxa* et la *praxis* dans l'étude des réalités religieuses contemporaines, et de dépasser les modèles dualistes qui ont longtemps dominé (Hann, Goltz, 2010).

Fabietti (2014), proposant une étude sur les aspects matériels de la religion, arrive à développer des réflexions générales éclairant plusieurs aspects des relations qui lient matière et religion. Ainsi, son analyse des images religieuses reconstruit le lien concret et d'influence réciproque entre sujets et images, et souligne les aspects sensoriels de cette relation. De plus, Fabietti relie différents aspects matériels et sensoriels. Il affirme que, outre les images religieuses, « d'autres types d'images rentrent dans le domaine du culte et de la pensée religieuse. Il s'agit des images qui sont produites à travers les gestes [...]. Parler d'images en lien avec les gestes signifie faire référence à des figures qui renvoient à quelque chose d'autre » (Fabietti, 2014 : 219). Les gestes agissent, renvoient à des significations, créent des états mentaux et des dispositions par des actes matériels qui « sont à la fois évocateurs de choses matérielles et de la matérialité des choses » (Fabietti, 2014 : 227).

L'idée des gestes comme créateurs d'images ouvre une perspective interprétative plus ample dans l'observation du quotidien. Revenant au contexte d'enquête de Solan, l'image mentale proposée par Fabietti invite à voir dans un geste également l'image qu'il dessine et les éléments (matériels ou pas) auxquels les lignes tracées par les gestes font référence. Ainsi, lorsque les orthodoxes embrassent les icônes en se signant, ou lorsqu'ils se signent pendant les nombreuses inclinations qui accompagnent les offices, ils évoquent par ce geste la croix comme objet et tout ce qui lui est associé. Une perspective qui lie les mouvements aux images s'avère d'un intérêt particulier, étant donné que pendant les offices orthodoxes les corps et les sens des moniales et des laïcs sont continuellement sollicités. Ainsi, dans le cas de la procession pour embrasser les icônes, qui prévoit une succession de techniques corporelles comme nous le verrons, la prise en compte des images dessinées par les gestes permet de porter un regard sur ce moment de l'office qui lie toute la succession des mouvements ensemble.

¹¹⁷ Nous approfondirons l'importance du rapport au monde matériel dans l'orthodoxie dans le paragraphe suivant. De même, la question de la centralité de la dimension sensorielle pendant la pratique fera l'objet du chapitre VI.

« La dimension matérielle est ce qui, de fait, permet de penser et "concrétiser" l'expérience de la transcendance » ; les objets, les images, les substances, les corps sont essentiels pour « agir et en même temps penser "religieusement" » (Fabietti, 2014 : 7). La transcendance est un aspect de l'expérience religieuse inscrite dans le matériel. Elle naît à partir de l'expérience dans le monde « avec lequel nous rentrons constamment en relation à travers notre dimension corporelle » (Fabietti, 2014 : 18).

Pour créer l'expérience de la transcendance il faut donc passer par le monde matériel. De toute façon, depuis mon expérience de terrain, les aspects matériels ne sont pas uniquement fonctionnels à une vie qui serait tournée vers la transcendance, mais participent activement et font partie de la "réussite" de cette vie ; la relation avec les éléments matériels représente en soi un objectif quotidien de la vie monastique, qui demande un contrôle et une maîtrise particuliers dans le rapport avec tous ces aspects.

Comme le dit Gil Bartholeyns : « La matérialité ordinaire tient un rôle décisif dans l'accomplissement spirituel du moine [...]. La quotidienneté est conçue comme l'instrument même de la vie spirituelle ». À support de cette affirmation, il souligne que « les grandes règles monastiques sont des descriptions minutieuses de la journée et de la nuit, des vêtements et de l'usage des objets, des travaux à accomplir et de la gestualité de chacun » (Bartholeyns, 2016 : 149). Nous avons dit que dans l'orthodoxie chaque monastère suit son *typicon*. Celui de Solan, écrit par son père fondateur (Desseille, 2013), ne rentre pas dans les détails quotidiens de la vie monastique. Cela ne dépend pas du fait que ceux-ci soient considérés comme étant moins importants, mais des modalités de transmission : ces apprentissages se font principalement par voie orale et par l'expérience directe des religieuses. L'« *askesis* », l'exercice, et la « *mimesis*¹¹⁸ », à entendre comme imitation et mimétisme, régissent l'expérience du quotidien et deviennent des « mécanismes d'éducation monastique » (Sotiriou, 2015 : 142). Alice Forbess (2010), dans ses enquêtes concernant la formation de religieuses roumaines orthodoxes, montre l'importance de l'apprentissage par la pratique des activités quotidiennes, plutôt que par les textes. De même, Sotiriou remarque, dans les monastères grecs objets de ses enquêtes, la centralité attribuée à la connaissance acquise par l'expérience concrète du quotidien : « la principale méthode d'enseignement consistait en la pratique, l'auto-discipline et le contrôle » (2015 : 146). Ainsi, le *Typicon* de la communauté de Solan « est complété par une multitude d'usages, d'habitudes, de choses qu'on suit, qui sont assez codifiées, mais qui ne sont pas écrites », dont l'apprentissage se fait « dans la vie de tous les jours » (Entretien avec sœur F., février

¹¹⁸ En italique dans le texte.

2019). Tous les détails du quotidien – liés aux gestes, aux mouvements, au travail, à la nourriture, au regard – sont centraux dans le travail de construction des religieuses et font l'objet de la plus grande attention. Denizeau affirme, par exemple, que par le moyen du jeûne la prière peut devenir « un acte » (2018 : 258), soulignant ainsi la centralité de la dimension matérielle pour atteindre les objectifs spirituels, et sa grande capacité d'intermédiation avec le transcendant déjà évoquée précédemment (Cf. Flood, 2014).

Le rôle central du quotidien dans les apprentissages montre d'autant plus l'importance pour l'ethnographe d'avoir accès au plus grand nombre possible de contextes d'observation. Ce terrain qui limite l'accès à la parole, aux acteurs qui habitent les lieux, et aux endroits qui le constituent aiguise l'observation, conduit à une attention accrue à la matérialité de la vie monastique, et rend d'autant plus précieuse la comparaison avec d'autres enquêtes menées en milieu monastique¹¹⁹.

Avant d'aborder les particularités du rapport à la matière en milieu orthodoxe, je tracerai un cadre général de la bibliographie ethnographique concernant le monde orthodoxe et, en particulier, de celle qui laisse ressortir des aspects de la relation entre l'orthodoxie et l'univers matériel et sensoriel, et la centralité du rapport avec celui-ci pour tout sujet orthodoxe.

2. Le rapport au monde matériel dans la perspective orthodoxe

2.1 Enquêtes sur les aspects matériels dans l'orthodoxie

Les études basées sur des enquêtes ethnographiques concernant le christianisme orthodoxe ne sont pas très nombreuses. Plus en général, le christianisme n'a pas été très présent dans les ethnographies du XX^e siècle et même lorsque « l'anthropologie du christianisme¹²⁰ » a émergé, le christianisme oriental a été laissé de côté et la littérature le concernant a continué à être rare (Hann, Goltz, 2010 : 7). À cause de la « suprématie globale » de l'Occident, le christianisme est souvent lié dans les imaginaires uniquement au christianisme occidental, et les traditions orientales du christianisme ont attiré seulement en moindre mesure l'intérêt des chercheurs en Occident (Hann, Goltz, 2010 : 2). L'essentiel des recherches académiques sur le christianisme (et surtout les empiriques) effectuées en Europe occidentale et aux Etats-Unis, a toujours eu comme centre d'intérêt principal les églises occidentales (Kupari, Vuola, 2020). Plusieurs raisons peuvent être à l'origine de cela : quand l'anthro-

¹¹⁹ Je pense en particulier aux travaux de Gabry-Thienpont (2018), Herrou (2018a ; 2018b), Jonveaux (entre autres, 2011, 2012 ; 2018), Sbardella (entre autres, 2010 ; 2015 ; 2018) et, en milieu orthodoxe, : Denizeau (entre autres, 2010 ; 2018), Forbess (2010), Iossifides (1991), Lind (2012), Naumescu (2010 ; 2012), Poujeau (2010 ; 2014 ; 2018), Sotiriou (2015).

¹²⁰ Trad. Libre.

pologie socio-culturelle arrive à son apogée pendant la deuxième moitié du XX^e siècle, plusieurs pays à majorité orthodoxe étaient difficilement accessibles aux investigations pour des raisons politiques ; les anthropologues qui accédaient aux pays socialistes avaient rarement la possibilité d'enquêter sur des questions liées à la religion (Hann, Goltz, 2010). Même à l'époque post-socialiste, des barrières liées aux connaissances linguistiques et historiques posaient des problèmes aux enquêtes de terrain des chercheurs occidentaux ; en même temps, les chercheurs originaires des anciens pays socialistes n'avaient pas une forte tradition de recherche dans le domaine des pratiques religieuses contemporaines à laquelle se référer (Hann, Goltz, 2010).

L'ouvrage collectif *Eastern Christians in Anthropological perspectives* (Hann, Goltz, 2010 [dir.]) est le premier texte qui analyse dans une perspective ethnographique différentes communautés du christianisme oriental (de la Russie, à la Roumanie, de la Grèce à l'Ukraine) sur la base des cas d'étude observés par les auteurs¹²¹. De plus, cet ouvrage est fondamental aussi en ce qui concerne l'étude des relations entre religion et monde matériel en milieu orthodoxe. Les contributions permettent de saisir les spécificités du rapport au corps, aux sens et au monde matériel en général qui caractérisent les christianismes orientaux. Cela, à travers une analyse des discours théologiques concernant la place réservée à l'homme et au monde naturel au sein de la création, leurs participations respectives à la vie spirituelle, et les rapports que l'homme doit entretenir avec le monde naturel (Hann, Goltz, 2010 ; Hanganu, 2010). De plus, les contributions à cet ouvrage permettent de saisir les particularités du rapport au monde matériel à travers la présentation de la relation aux icônes (Hanganu, 2010 ; Luehrmann, 2010 ; Mahieu, 2010), aux rythmes et aux chants qui participent de « l'expérience incorporée » par les fidèles pendant les offices (Engelhardt, 2010). Ainsi, l'accent est mis dans tous ces cas sur l'importance des sens et de l'environnement matériel dans l'expérience liturgique et dans la pratique orthodoxe.

Vlad Naumescu (2010, 2012, 2018), anthropologue, met en lumière la place centrale occupée par le rapport à la réalité matérielle et sensorielle dans le vécu religieux orthodoxe, monastique et laïc. Grâce à des analyses détaillées (fruit de ses enquêtes réalisées, entre autres, en Roumanie et en Ukraine), il montre la centralité de l'environnement sensoriel, des postures et des gestes dans le fait d'être orthodoxe et dans le chemin pour le devenir (Naumescu, 2018). L'environnement sensoriel caractérisant les lieux et les pratiques orthodoxes serait un aspect fondamental pour tout orthodoxe, et l'expérience sensorielle serait un moyen de connaissance et de découverte du spirituel. La

¹²¹ Si les travaux ethnographiques concernant l'orthodoxie dans des pays majoritairement orthodoxes sont de moins en moins rares, les recherches sur l'orthodoxie dans les pays européens non-orthodoxes le sont encore (je rappelle, à ce propos, les recherches de Denizau [entre autres, 2010, 2018]).

participation à la liturgie finit par créer une « sensibilité orthodoxe¹²² » chez les sujets (Naumescu, 2018 : 38), un travail de modelage qui se réalise grâce à l'environnement sensoriel créé à l'église et alimenté, entre autres choses, par les postures, les mots et les rythmes (Naumescu, 2018). De même, Naumescu montre l'importance de l'entraînement des sens pour les moines, qui doivent apprendre à utiliser les sens et à percevoir le monde selon des manières spécifiques (2012). Les moines doivent arriver à percevoir les manifestations du divin dans la réalité quotidienne : une disposition qui demande une « expansion des capacités imaginatives des novices » (Naumescu, 2012 : 244).

De même, Alice Forbess (2010), enquêtant au sujet de l'éducation des novices dans un monastère roumain, met en lumière le rôle fondamental joué par les sens dans le processus de transformation qui concerne les moniales. Sur la centralité des sens dans l'expérience orthodoxe, on trouve également les travaux de Sonja Luehrmann (2010, 2016, 2018a, 2018b). L'anthropologue montre les manières dont les sens sont impliqués dans la liturgie et dans la vie quotidienne ; en particulier, elle analyse le rôle des icônes en tant que moyens de relation avec le monde transcendant et instruments de matérialisation de la présence divine. La Prière de Jésus (qui doit être répétée de façon continue suivant un rythme de respiration spécifique)¹²³ occupe aussi une place centrale dans l'expérience sensorielle orthodoxe et dans le processus de transformation des moniales, comme le montre Daria Dubovka dans ses enquêtes (2018).

Kormina Jeanne, qui a mené des enquêtes en Russie, rappelle l'importance de la relation avec les objets matériels dans le monde et dans la pratique orthodoxe. Ainsi, les icônes et les reliques contiennent en elles une « présence divine ou transcendante » et donnent accès à des « expériences religieuses¹²⁴ » individuelles et collectives en même temps (2018 : 155). Elle rappelle le rôle fondamental, pour tout orthodoxe, de l'acquisition des techniques corporelles en relation avec les objets sacrés ; apprendre à se signer, à mouvoir le corps dans l'espace correctement, et à vénérer les objets sacrés fait partie du « répertoire religieux minimum » pour un orthodoxe (Kormina, 2018 : 155). C'est pour cela que l'entraînement corporel et sensoriel - qui passe par des techniques et une discipline - constitue la première étape indispensable pour toute personne qui souhaite devenir orthodoxe (Kormina, 2018).

¹²² Trad. Libre.

¹²³ « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur ! ». La répétition rythmique de la prière de Jésus représente une partie structurante de la pratique hésychaste, sur laquelle nous reviendrons.

¹²⁴ Trad. Libre.

La centralité de la matérialité, du corps et des sens dans la pratique orthodoxe apparaît donc de façon claire à travers tous les récits ethnographiques. Les icônes, en particulier, occupent - en dépit de l'histoire contrastée qui en a caractérisé le parcours (Dagron, 2007) - un rôle de première importance dans l'expérience religieuse de tout le monde orthodoxe, comme le montrent plusieurs enquêtes et auteurs (Dagron, 2007 ; Hanganu, 2010 ; Hart, 1992 ; Husso, 2020 ; Kupari, Vuola 2020 ; Luehermann, 2010, 2016, 2018a ; Naumescu, 2018 ; Riccardi-Swartz, 2020).

Tore Tvarn Lind (2012), ethnomusicologue qui a réalisé des enquêtes sur la musique byzantine dans certains monastères athonites, et Engelhardt, qui a mené ses recherches de terrain en Estonie (2010) et en Grèce (2018), analysent un autre aspect central de la sensorialité orthodoxe : le son, et cela à travers des analyses sur l'utilisation de la voix¹²⁵, les chants et les rythmes de la liturgie. Ceux-ci constituent une dimension fondamentale - et nécessaire pour qu'un office orthodoxe soit reconnu en tant que tel - de l'expérience liturgique des laïcs et des religieux. De même, il s'agit d'un champ du *devenir* pour les moniales, qui doivent apprendre et s'entraîner aux chants (dans le cas des membres du chœur), aux rythmes et aux lectures, et qui doivent se faire intermédiaires entre les textes - lus ou chantés - et le public¹²⁶.

Un autre élément matériel protagoniste du devenir quotidien des religieuses est l'habit monastique. Eleni Sotiriou (2015), sociologue qui a mené des enquêtes de terrain dans deux monastères orthodoxes féminins en Grèce, analyse le rôle du vêtement monastique dans la construction des moniales, et le pouvoir de transformation qu'il exerce sur les sujets. Cette approche va dans le sens des observations de terrain et des analyses concernant l'habit qui feront l'objet du septième chapitre du présent travail de thèse.

D'autres recherches ethnographiques, comme celles d'Anna Poujeau dans un monastère orthodoxe en Syrie¹²⁷ (2014, 2018) ou de Marina Iossifides en Grèce (1991), permettent de pénétrer dans la vie de communautés monastiques féminines et d'en saisir certains aspects de la quotidienneté. Anna Poujeau montre l'importance des gestes et des mouvements répétés chaque jour dans la définition et le modelage de l'être moniale ; elle permet également de saisir l'entrelacs entre spiritualité, monde sensoriel et rapports de pouvoir (Poujeau, 2014, 2018). Marina Iossifides met en lu-

¹²⁵ La voix de l'homme est considérée comme « *The ideal medium of orthodox sound* », comme nous le verrons dans le sixième chapitre (Engelhardt, 2018 : 60).

¹²⁶ Le chapitre VI présentera aussi un paragraphe sur le thème du chant, des lectures et des rythmes monastiques.

¹²⁷ Les descriptions ethnographiques d'Anna Poujeau concernant le monastère de Sainte-Thècle constituent aussi des témoignages historiques, étant donné que le monastère a été détruit pendant la guerre en Syrie.

mière les aspects de transformation des moniales liés au modelage des relations interpersonnelles et du langage (1991).

Les enquêtes de ces autrices sont d'autant plus précieuses considérant le nombre limité d'études concernant les femmes orthodoxes. Dans ce sens - restant en milieu religieux, mais sortant du milieu monastique -, l'ouvrage collectif dirigé par Kupari et Vuola (2020) s'avère une source précieuse, s'agissant d'enquêtes dans des milieux orthodoxes (en Europe et aux États-Unis), menées à travers un regard orienté par la perspective du genre. Les études de genre appliquées au christianisme orthodoxe sont moins nombreuses par rapport à ce qui se produit autour des autres branches du christianisme (Kupari, Vuola, 2020). Cette situation est liée au fait, précédemment évoqué, que le christianisme orthodoxe représente un champ de recherche peu exploité dans plusieurs domaines (théologie, sciences sociales et études religieuses) (Cf. Kupari, Vuola, 2020). L'isolement académique des pays socialistes dans le domaine des études des religions, dû aux événements historiques, a ralenti aussi la création d'un filon d'études concernant les liens entre genre et orthodoxie. En plus, les études de genre s'affirment comme discipline en Europe occidentale et aux États-Unis, où l'orthodoxie ne représente pas un sujet d'étude développé (Kupari, Vuola, 2020).

Lorsqu'on parle de genre et orthodoxie, il faut tenir compte que des changements historiques sont intervenus en ce qui concerne les approches des questions de genre dans le monde orthodoxe (Kontouma-Conticello, 2012 ; Kupari, Vuola, 2020), et également qu'il existe des différences dans la manière de penser et d'approcher les questions de genre selon les spécificités de chaque contexte orthodoxe. Ainsi, les manifestations et l'emploi des catégories de genre peuvent varier selon les lieux (Kupari, Vuola, 2020).

Les contributions recueillies par Kupari et Vuola (2020) enrichissent le panorama des investigations concernant les liens entre genre et orthodoxie, et abordent le thème sous plusieurs points de vue. Ainsi, Sarah Riccardi-Swartz (2020) montre, par ses recherches en Missouri, le rôle genré qu'assume le culte domestique des icônes ; Kalkun (2020), de son côté, montre à travers ses enquêtes en Estonie les manières dont les femmes coexistent aujourd'hui avec les normes touchant le sang féminin. De même, la contribution de Katariina Husso enquête, en Finlande, le rapport des femmes-iconographes avec la création des icônes : par la peinture de celles-ci, ces femmes acquièrent une agentivité et un rôle particuliers au sein de l'église orthodoxe, puisqu'elles ont la tâche - habituellement réservée aux autorités ecclésiastiques masculines - de représenter « l'enseignement de l'Église » (2020 : 76).

Pour traiter le rapport aux dimensions matérielles en milieu monastique et la manière dont ces relations sont transformées par rapport au monde séculier, il faut d'abord tracer un cadre théorique général des spécificités orthodoxes dans la conception de la matière et du corps.

2.2 La centralité des sens et la participation de la matière à la vie spirituelle

Cet excursus dans la littérature ethnographique sur l'orthodoxie donne un aperçu de la place centrale des sens dans la vie religieuse orthodoxe et dans le parcours des moines. La conception de ce que sont les sens, le nombre des sens reconnus, ainsi que l'importance attribuée à chacun d'entre eux varient selon les cultures (Classen, 1993). La manière dont ils ont été définis et classifiés fait partie d'une « histoire culturelle » (Promey, 2014 : 10). Par exemple, le nombre des sens est définitivement établi à cinq dans la culture occidentale par l'influence et l'« autorité » d'Aristote, qui détermine aussi la consolidation de la première place attribuée à la vue dans la classification des sens (Classen, 1993 : 2)¹²⁸.

Promey, soulignant l'artificialité des frontières qui peuvent être tracées entre les capacités perceptives, rappelle le caractère « multisensoriel » lié à la vue, qui peut activer un réseau de sens, sensations et connections (ce qui apparaîtra de façon claire dans le rapport créé par les chrétiens orthodoxes avec les icônes), tout comme l'interrelation constante entre tous les sens (2014 : 11).

Les sociétés orientent la manière de percevoir le monde (Classen, 1993) ; l'utilisation des sens prendra donc des formes différentes selon les cultures. Pour l'instant, nous avons fait référence, de manière générale, à la centralité en milieu orthodoxe d'un environnement fait de chants, lectures, encens, gestes, prosternations ; au rapport sensible avec les icônes ; à la Prière de Jésus ; à la nécessité d'intervenir sur les capacités perceptives et sensoriels en tant que moines.

Hann et Goltz (2010) invitent à questionner une approche qui mettrait en avant une opposition - trop souvent tracée - entre les christianismes orientaux et occidentaux, et qui simplifierait les différences existantes au sein de chacun des deux. Au sein des églises dites « orientales » il y a eu de nombreux moments de rupture au cours des siècles, comme nous l'avons évoqué, qui ont conduit à une « pluralité » de christianismes orientaux (Hann, Goltz, 2010 : 18). S'il est vrai qu'il faut éviter de tomber dans des oppositions qui simplifient la pluralité des contextes et des situations, il est également vrai que des divergences d'« idées » et de « doctrines » existent entre les christianismes orientaux et occidentaux (Hann, Goltz, 2010 : 11). De même, « une divergence graduelle de sensibi-

¹²⁸ Pour un approfondissement voir, entre autres, Classen (1993) et Promey (2014).

lités esthétiques et liturgiques a précédé le schisme formel » (Luhermann, 2018a : 7) ; comme nous le verrons dans le chapitre dédié, la création d'un environnement sensoriel riche représente, dans le monde orthodoxe, un aspect considéré comme essentiel pour une pratique correcte (Luhermann, 2018a). En général, des spécificités qui distinguent les formes du christianisme en Orient et en Occident se sont définies au cours des siècles, avant et après la date emblématique du 1054, comme cela a été dit dans le premier chapitre (Hann, Goltz, 2010 ; Luhermann, 2018a ; Runciman, 2005).

La tradition occidentale serait caractérisée par un « dualisme ontologique » (Fabietti, 2014 : 13) entre esprit et matière, corps et esprit, remontant à la théorisation augustinienne d'une position de subalternité du corps par rapport à l'âme (dualisme qui a été relativisé au cours du XX^e siècle)¹²⁹. Certains penseurs ont contribué à accentuer la différenciation entre christianismes orientaux et occidentaux. C'est le cas d'Augustin, mais aussi de Descartes, qui distingue ontologiquement la raison « active de la matière passive » (Promey, 2014 : 8), et renforce le dualisme corps-âme dans une perspective laïque et philosophique (Fabietti, 2014). Descartes cherche à établir une division entre « le monde de la raison et celui des sens » ; il considère ces derniers comme « des mécanismes purement physiques » et les informations qu'ils apportent au sujet par rapport au monde extérieur ne sont pas, selon lui, essentiels pour l'activité mentale (Classen, 1993 : 4). À un dualisme corps-âme s'accompagne donc un dualisme raison-sens (Cf. aussi Promey, 2014). « La modernité philosophique qu'inaugure le cartésianisme [...] a comme principe central [...] la mise en doute de ce que nos sens nous disent sur le monde : les sciences naturelles naissantes démontrent que les sens humains ne dévoilent pas le monde tel qu'il est, mais nous induisent en erreur » (Aumont, 1998 : 36-37). Même après Descartes, la « minoration des données de l'expérience sensorielle » dominera dans la philosophie occidentale pendant longtemps (Aumont, 1998 : 37). Les sens font surtout l'objet d'une interprétation scientifique ou philosophique et perdent en partie leurs dimensions culturelles ou spirituelles (Classen, 1993). Cette histoire philosophique occidentale a mis les sens dans une position secondaire ; même ainsi, il ne faut pas tracer des « lignes catégoriques », comme cela a souvent été fait, qui finiraient par désigner les « traditions religieuses modernes occidentales » comme « non-sensorielles » (Promey, 2014 : 12).

Si on ne peut pas qualifier des religions de “sensorielles” et d'autres de “non-sensorielles”, car toutes les religions sont plongées dans une environnement matériel qu'elles utilisent pour déve-

¹²⁹ La séparation entre corps et âme en milieu religieux est renforcée au moment de la Réforme qui donne naissance aux églises protestantes, et elle est renforcée d'un point de vue laïc et philosophique avec Descartes (Fabietti, 2014). Ce dualisme a été relativisé au XX^e siècle et la recherche de terrain en milieu religieux est passée à une perspective qui « met la matérialité au centre de la relation entre humain et transcendant » (Fabietti, 2014 : 19).

lopper leurs pratiques et leurs expériences religieuses, l'approche du monde orthodoxe à la dimension matérielle a bien fini par différer des christianismes occidentaux sous plusieurs aspects, y compris le rôle attribué à la dimension sensorielle dans l'expérience religieuse quotidienne et dans le développement de la vie spirituelle.

L'orthodoxie emphatise la continuité entre ses traditions et les Pères des premiers siècles ; même dans le rapport au monde matériel leurs écrits sont des références fondamentales (Hann, Goltz, 2010). Dans l'optique des Pères, on retrouve l'idée que Dieu est constamment présent dans la création et la nature participerait de la vie spirituelle. Cependant, au IV^e siècle, les Pères, à quelques exceptions près, ne mettaient pas encore vraiment en cause « le dualisme hiérarchisé âme-corps de la tradition scolaire et de la philosophie morale gréco-romaine » (qui implique l'attribution d'une place de deuxième plan au monde matériel) (Dagron, 2007 : 35). Ce changement advient entre le V^e et le VII^e siècle au niveau théologique et aussi des « croyances populaires et des comportements sociaux » (Dagron, 2007 : 35). Maxime le Confesseur (580-662) - Père de l'Église et théologien byzantin né à Constantinople - « réorienta durablement la théologie des Pères » (Dagron, 2007 : 35) : il affirma que les choses visibles, matérielles, ont un niveau spirituel auquel on peut accéder par le moyen de la contemplation (Theokritoff, 2009). Dieu se manifeste par le moyen du monde créé, selon Maxime le Confesseur (Dagron, 2007). Ce dernier opère une réévaluation du monde matériel qui assume des caractères spirituels, et définit les contours d'une « anthropologie dans laquelle le corps n'était plus une punition infligée à l'homme, mais participait à sa divinisation. Ce sera désormais le cœur de l'orthodoxie » (Dagron, 2007 : 35). Cette conception est importante aussi en ce qui concerne le contexte monastique où, « sous une apparence de mépris », le corps devient un « glorieux outil de salut » (Dagron, 2007 : 36).

Maxime le Confesseur affirme que tout élément de la création est défini par son propre principe divin¹³⁰, ou *logos*, ce qui fait que chaque chose est connectée à Dieu « d'une façon invisible¹³¹ » (Hanganu, 2010 : 44). Dieu est distinct de la création et, en même temps, toute la création lui est connectée : Dieu est en même temps transcendent et immanent (Theokritoff, 2009). Il s'agit d'un paradoxe central dans la théologie orthodoxe, dont les bases sont à chercher dans le « *mysterion* » de l'Incarnation, de la co-présence entre humain et divin (Hann, Goltz, 2010 : 13).

¹³⁰ Maxime le Confesseur n'est pas le premier à faire une affirmation de ce genre, mais il donne un apport décisif à la consolidation d'une nouvelle conception du monde matériel (Cf. Hanganu, 2010 ; Tvarn Lind, 2012). Comme l'affirme Hanganu, il développe « le thème de la "sacralité du monde" » originelle, qui trouvait son appui dans « la cosmologie et la théologie » du premier christianisme et dans la conviction que tout le monde naturel serait destiné à la résurrection (2010 : 44).

¹³¹ Trad. Libre.

Saint Grégoire Palamas essaie de concilier la transcendance et l'immanence de Dieu en formulant explicitement la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies créées : Dieu en soi-même est inaccessible aux créatures, mais le pouvoir et les énergies divines qui se manifestent dans le monde représentent aussi Dieu (Meyendorff, 1997).

Le discours orthodoxe insiste sur l'idée d'une nature qui participe de la vie spirituelle et dont la finalité est d'être unie à Dieu, au même titre que l'homme. Dans l'orthodoxie on retrouve la conviction que le monde naturel, tout comme l'homme, sera sauvé (Hanganu, 2010). Plusieurs Pères de l'Église insistent sur la réalité de la résurrection de la matière, en s'appuyant sur Saint Paul :

Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité [...] c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rom 8, 20-21).

Comme le reste de la matière, le corps participe également de la vie spirituelle. Dans la pratique hésychaste – qui, comme le dit Marco Toti, constitue le noyau de la tradition chrétienne orientale – le corps est concerné au même titre que l'esprit (Toti, 2006). Le terme d'*hésychia* fait référence à l'idée de paix intérieure (*hésychia* signifie quiétude). La pratique hésychaste à partir du XIII^e siècle est reconnue en tant que méthode ascétique, et se base sur l'invocation continue et rythmique de la Prière de Jésus, une technique psycho-physique¹³² (Toti, 2006) qui sert pour intervenir sur soi (Naumescu, 2018). Cette pratique vise à la *descente de l'esprit dans le cœur*, en tant que technique d'intégration entre l'esprit et le corps ; la descente de l'esprit détermine une centralité de la dimension corporelle dans ce genre d'ascèse (Cf. Toti, 2006). La finalité est la *théosis*, c'est-à-dire la participation de tout l'homme – corps et esprit – aux manifestations de la divinité dans le monde (Toti, 2006)¹³³. Il s'agit d'un état de « prière perpétuelle, une prière aussi spontanée et vitale que la respiration [...]. Prier comme si l'on respirait, voilà le plus sûr moyen d'atteindre l'*hésychia* » (Denizeau, 2018 : 259). La répétition de la prière de Jésus représente le moyen pour aboutir à cet « ultime état où chaque respiration devient elle-même une prière¹³⁴ » (Lind, 2012 : 109).

¹³² La Prière de Jésus nécessite aussi une posture corporelle précise et une technique de contrôle de la respiration (Cf. Toti, 2006).

¹³³ Les figures des pères spirituels se démarquent dans la pratique ascétique et pour leurs capacités de saisir les manières dont Dieu travaille dans le monde et à travers les êtres vivants : des capacités spirituelles particulières leur sont reconnues, ce qui en fait des guides (Naumescu, 2018).

¹³⁴ Trad. Libre.

À aucun moment du parcours spirituel l'hésychaste ne sort de lui-même ; au contraire, il rentre en lui-même « en réintégrant ce qui avant était séparé¹³⁵ », le corps et l'esprit, et en participant de l'union avec Dieu (Toti, 2006 : 43). Cela contraste avec les « évasions passionnelles » (Toti, 2006 : 44) du corps qui caractérisent l'Occident postmédiéval, ce qui renvoie à une différente perception du corps et de la matière : la tradition chrétienne orientale conçoit « la possibilité de saisir les réalités spirituelles » dans le monde matériel, donc aussi dans le corps (Toti, 2006 : 44).

Cette conception trouve une correspondance dans l'eschatologie. Le corps étant une partie intégrale de l'homme, la résurrection le concerne aussi (voir, entre autres, Hanganu, 2010). Entre autres, Saint Irénée parle du salut et de la restauration du corps et de la matière après la mort, dans *Against Heresies*¹³⁶. Il souligne avec insistance que l'homme a été créé de corps et d'esprit et que, par conséquent, il est destiné à être sauvé en tant que tel.

Dans l'orthodoxie, la distinction entre corps et esprit n'implique donc pas l'idée d'une subalternité et d'une nécessaire soumission du premier au second. Comme le souligne Fabietti, la présence d'une distinction entre une « composante physique et une non physique » dans les cultures n'implique pas forcément une scission entre les deux (2014 : 70). En milieu orthodoxe, les manifestations divines sont recherchées aussi dans le monde et l'objectif de la théosis – qui est un idéal du devenir humain pour tout orthodoxe (Naumescu, 2018) – concerne au même titre le corps et l'esprit. De même, le salut après la mort concerne aussi la matière¹³⁷. La théologie orthodoxe, que Sotiriou définit « anti-manichéenne », affirme « la sanctification » de l'homme dans son intégralité, ainsi que de l'ensemble du monde créé (2015 : 142).

3. Considérations finales

Le présent chapitre a tracé les contours de l'approche choisie pour le développement du travail de thèse et des manières dont l'entrée de la culture matérielle s'applique et s'articule dans le cas d'un milieu orthodoxe. Les dimensions matérielles apparaissent comme centrales dans les expériences religieuses et dans l'accomplissement des parcours monastiques. Ainsi, nous avons évoqué plusieurs éléments constitutifs et indissociables de l'expérience et du vécu religieux de tout orthodoxe (religieux et laïc) : les lumières, les icônes, les gestes, les postures, le son, les rythmes. C'est l'en-

¹³⁵ Trad. Libre.

¹³⁶ Voir le troisième chapitre du Livre V de : Irénée Saint (2012), *Against Heresies*, A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (dir.), New York, Ex fontibus co.

¹³⁷ On verra que tous ces discours jouent un rôle fondamental dans la réappropriation des pratiques écologiques en clé religieuse.

semble de l'environnement sensoriel englobant les expériences religieuses (à l'église et en contexte domestique) qui occupe un rôle de premier plan dans celles-ci. Cet ensemble sensoriel est constitutif non seulement de la pratique, mais aussi de l'identité religieuse orthodoxe (Naumescu, 2018), comme nous aurons l'occasion de le voir.

Le choix de la culture matérielle comme clé d'analyse s'avère très fécond dans un contexte qui fait de la richesse sensorielle un moyen de réalisation de la pratique correcte, et qui de plus promeut une conception de la matière où celle-ci serait imprégnée de spirituel et serait le lieu de réalisation de la *théosis*, par laquelle l'homme tout entier pourrait entrer en relation avec les manifestations divines qui habitent le monde matériel. Ainsi, nous verrons que le modelage quotidien des gestes et des attitudes des religieuses, de leurs manières d'utiliser les sens et le corps dans leurs rapports avec les dimensions matérielles (les objets, les espaces, le travail, l'habit, l'alimentation) façonnerait des individus entraînés au développement de capacités perceptives permettant de saisir les manifestations spirituelles dans le monde. Moyen *pour* et lieu *où* atteindre les objectifs spirituels, la construction du sujet religieux se réalise *par* et *dans* le monde matériel.

Dans les développements et les réflexions qui suivront, il sera fondamental de garder à l'esprit tout cet ensemble théorique, qui sert de référence dans le rapport avec l'univers matériel.

Troisième Chapitre

Devenir, se faire, se transformer au quotidien

1. Contours d'une transformation monastique

1.1 Se façonner par des nouvelles techniques du corps : un aperçu

Une fois définies l'approche et les spécificités du choix de la culture matérielle en lien avec le milieu orthodoxe, il est temps d'enquêter autour de la contribution de l'univers matériel dans les processus qui façonnent chaque jour les religieuses. Je me pencherai donc sur les concepts de devenir, de transformation et de fabrication de l'être moniale, qui permettront d'introduire l'idée de *reconstruction* du sujet monastique, *suite à et à partir de* la déconstruction du sujet laïc ; un nouveau sujet qui, loin d'éliminer ou de refuser les dimensions matérielles de sa vie, trouve des nouvelles manières d'y entrer en relation. Enfin, je montrerai certaines caractéristiques de ce processus qui, tout en tendant à l'uniformisation des sujets, laisse la place à des espaces d'individualisation.

Du point de vue de l'approche théorique, deux dimensions servent de fil conducteur à mon travail : la matérialité et l'*anthropopoiésis*, un concept qui explicite l'idée de fabrication, modelage et façonnement qui concerne tous les êtres humains et qui comprend toute intervention sur le sujet (Remotti, 1999, 2003a, 2003b, 2013, 2018). Utiliser ces deux concepts comme clés d'analyse signifie, dans le contexte présent, étudier les transformations des femmes en femmes-moniales à travers les dimensions matérielles.

Les concepts de *devenir* et de transformation sont centraux dans le présent travail, et se réfèrent aux changements - physiques, gestuels, de postures, de mouvements, d'attitudes - qui caractérisent l'entrée au monastère et les parcours monastiques.

Le devenir se fait dans les processus de construction mutuelle entre les sujets et l'environnement matériel (Julien, Rosselin, 2009), et dans la mise en pratique au cours de la vie quotidienne de nombreuses techniques du corps, selon la célèbre expression de Marcel Mauss, à savoir les manières dont les sujets « savent se servir de leur corps » (2013 [1936] : 365) selon les sociétés et selon les moments, les contextes et les activités de la journée.

Les objets matériels du quotidien sont appropriés par les sujets, à travers un « travail complexe de personnalisation et de remaniement » qui participe au processus de modelage de soi (Diasio, 2009 : 42). Les objets assument ainsi des significations et des fonctions spécifiques en lien avec un envi-

ronnement matériel et relationnel et contribuent au façonnement des individus selon des formes précises, y compris dans le monastère.

La grande majorité des sœurs n'étaient pas orthodoxes avant leur entrée au monastère ; ce qui signifie qu'en plus de *devenir moniales*, elles ont dû *devenir orthodoxes*. Cela implique plusieurs apprentissages, à commencer par ceux concernant le domaine alimentaire, étant donné l'importance attribuée aux règles liées au jeûne dans le monde orthodoxe séculier et religieux¹³⁸. De même, de nombreux apprentissages sont à faire au niveau de la gestion du corps et des sens, qui dans le monde orthodoxe sont amplement sollicités, notamment à l'église au cours des offices, mais aussi pendant les pratiques religieuses domestiques. Ainsi, le culte des icônes, les chants, les lectures, et les gestes liturgiques tels que les *métanies* (les inclinations et les prosternations) font partie des apprentissages sensoriels et corporels à faire en tant que moniales orthodoxes.

Un exemple illustre particulièrement la nécessité d'un entraînement corporel : les offices orthodoxes sont très longs et les moments où l'on peut s'asseoir ne sont pas nombreux. Cela détermine la nécessité de développer des techniques du corps (Mauss, 2013 [1936]). Pour pouvoir rester longtemps debout, les sœurs ont pour habitude d'abandonner de temps en temps la position qui est la leur la plupart du temps pendant les offices – les bras tendus vers le bas et les mains jointes –, et de distribuer le poids du corps en appuyant les avant-bras sur les accoudoirs des stalles en bois réservées aux moniales, disposées sur la longueur du mur à droite et à gauche de l'iconostase. D'autres fois, certaines sœurs appuient momentanément le dos contre le dossier de la chaise, tout en gardant la position debout. Toutefois, elles ont appris également (du moins les sœurs qui font partie du chœur) à rester debout pendant des heures hors des stalles, comme nous le verrons.

Les nombreuses tâches de travail réalisées au monastère nécessitent aussi l'apprentissage de techniques précises, étant donné que toute activité est organisée minutieusement et suit des étapes spécifiques de réalisation intériorisées par les moniales. Rien n'est laissé au hasard, même les tâches les plus simples, comme débarrasser la table, sont organisées selon des modalités précises¹³⁹. Le fait de suivre un ordre et des modalités de réalisation des tâches très précis a sûrement un côté pratique (une habitude s'installe, l'efficacité des techniques de travail est déjà testée), mais représente en même temps une manière d'entraîner les sujets à la discipline.

¹³⁸ Nous approfondirons ces thématiques dans le huitième chapitre qui sera dédié à l'alimentation.

¹³⁹ Différents types de travaux sont réalisés au monastère : travaux de la terre, élaboration des produits de la terre pour les rendre comestibles en vue d'une consommation interne, cuisine, transformation des produits pour la vente (principalement vin et confitures), conditionnement des produits – sans parler des tâches de nettoyage de la cuisine, des différents espaces du monastère et des outils de travail.

Il faut apprendre également les bons moments pour activer les techniques du corps ; cet apprentissage inclut aussi une introjection de l'ordre hiérarchique et de genre, comme nous le verrons, qui détermine pour chacun (moines, moniales, hommes laïcs et femmes laïques) le moment adéquat pour aller embrasser les icônes ou sortir de l'église.

Les pratiques et les gestes font l'objet « d'un processus évident d'incorporation [...] ». Les religieuses incorporent des dynamiques de mouvements, des séquences d'action » (Sbardella, 2018 : 310-311). La répétition des gestes au fil des années donnerait naissance, selon l'expression d'Anna Poujeau, à un « langage corporel monastique » (2018 : 410). En général, les techniques du corps qui caractérisent la quotidienneté monastique, une fois apprises, déterminent des transformations au niveau des attitudes, des rapports aux objets, et de la manière d'utiliser le corps dans l'espace.

1.2 La discipline monastique : noyau d'une transformation globale

La vie quotidienne au monastère devient le scénario du développement de « techniques de soi » (Foucault, 2001 [1982]b), qui contribuent à la subjectivation de l'être moniale. Selon la définition de Foucault, les techniques de soi « permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps [...], leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer » (2001 [1982]b : 1604). Nous avons évoqué les liens d'influence réciproque existants entre les émotions, les manières de se mouvoir, d'utiliser le corps et les sens ; les interventions des religieuses sur l'un ou l'autre de ces aspects constitueront les modalités d'un façonnement général du sujet.

La notion d'anthropopoiesis (Remotti, 1999, 2003a, 2003b, 2013, 2018) permet de conceptualiser cette idée de transformation globale qui concerne le modelage des sujets, et d'aborder le devenir de la moniale comme un processus total. Chaque intervention sur l'individu fait partie d'un travail anthropopoiétique et modèle le sujet dans son ensemble : l'anthropopoiésis est un travail « global et pénétrant » (Remotti, 2003b : 280).

Chaque action de modelage comporte la sélection de possibilités de construction déterminées (Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, Remotti, 2003 ; Remotti, 1999, 2013) mais, précise Remotti, la dimension esthétique est « inhérente » à tous les processus anthropopoiétiques (2018 : 27). En effet, les parcours de modelage suivent toujours « une idée, une image » à atteindre « sur base de canons esthétiques déterminés » : chaque processus de construction du sujet a pour objectif de lui donner « une forme » (Remotti, 2018 : 27-28). Même lorsque l'anthropopoiésis vise principalement

des objectifs spirituels et que « le corps est négligé ou condamné » (Remotti, 2003b : 280), ce processus répond quand même également à des nécessités esthétiques :

Admettre la dimension esthétique de tout type d'intervention anthropopoiétique revient à reconnaître l'omniprésence du corps et l'impossibilité d'éluder ses exigences esthétiques. Même le refus de soigner l'esthétique corporelle est encore un choix de nature esthétique (Remotti, 2003b : 280).

Forme et contenu coïncident, de telle sorte qu'il n'est pas possible d'intervenir sur un aspect du sujet, sans intervenir aussi sur le reste (Remotti, 2018). Ainsi, au monastère, le fait d'intervenir sur les sens - sur la manière de regarder, de gérer la parole et le silence -, crée des techniques de soi qui modifient même extérieurement le sujet. Le regard vers le bas, par exemple, est une posture habituellement gardée qui faciliterait l'acquisition de qualités telles que la discrétion, la modestie et le recueillement ; elle crée une image extérieure des moniales évoquant ces qualités et aide à modeler les attitudes selon les mêmes idéaux. Aussi, une intervention directement de type esthétique, comme le port de l'habit monastique, affecte également la manière de se mouvoir, de gérer le corps, la relation à l'espace et de se penser soi-même.

Une brève présentation de milieux différents du milieu monastique où un processus de transformation s'opère, permettra de repérer le caractère total des actions de modelage et de saisir le concept d'anthropopoiésis d'un point de vue plus général et dans sa globalité. Ainsi, Saba Mahmood montre la manière dont la pratique du port du voile au sein d'un mouvement de femmes en Égypte contribuerait à la formation de capacités éthiques et à la définition d'un mode de vie (2009). De même, la jupe tubulaire portée par les femmes au Laos détermine des apprentissages au niveau des mouvements et de la gestion du corps liés, à la fois, à des attitudes spécifiques à garder (Vallard, 2012). Le modelage des postures, des gestes, des comportements est lié à des valeurs spécifiques et à une certaine conception du genre et de la féminité dont ces femmes doivent devenir porteuses (Vallard, 2012). Nous retrouvons, dans les deux cas, l'idée de processus de transformation globale de Remotti, où les changements esthétiques, d'attitude, de mouvements, et des manières de vivre s'entremêlent.

Dans plusieurs contextes en dehors du monastique, le modelage des sujets passe par l'imposition de pratiques et de règles strictes touchant l'ensemble de la vie. C'est le cas du monde militaire (Poussin, 2018) et de certains milieux sportifs. Des enquêtes de terrain menées dans certains de ces contextes évoquent des aspects caractéristiques (mais pas exclusifs) de la vie monastique, tels que la discipline et l'ascèse. Celle-ci est entendue, dans ces cas, dans son sens étymologique

d'exercice (*askesis*), et dans son sens concret d'effort et de renonciation visant des objectifs de transformation de soi.

Sylvia Faure montre que devenir danseur signifie apprendre un rapport spécifique au temps, à l'espace et aux autres, et détermine la formation de « valeurs éthiques et esthétiques, de croyances » (2000 : 101). En particulier, le corps du danseur classique serait le résultat d'une « éthique ascétique », basée sur un constant contrôle de soi, sur l'effort, le travail et une morale du sacrifice, qui façonnent et influencent l'individu durant le cours de danse et à l'extérieur de l'école (Faure, 2000 : 221).

De même, le parcours pour devenir boxeur est décrit par des métaphores se référant à l'ascèse et à la vie monastique. « Devenir boxeur exige de fait une régularité de vie, un sens de la discipline, un *ascétisme physique et mental*¹⁴⁰ » (Wacquant, 2002 : 45).

Les premières expériences de vie ascétique sont celles des Pères du désert, à partir du III^e siècle (Montanari, 2015). Dans le monachisme, le terme d'ascèse fait référence à l'ensemble des pratiques (incluant le jeûne, la chasteté, le contrôle de la parole et du sommeil, l'obéissance) qui essaient de transformer le rapport du moine avec toute dimension de sa vie, afin de tout canaliser vers l'objectif quotidien du renforcement de la relation avec Dieu : ainsi, les Pères du désert essayaient de réorienter leur existence « vers le but principal », à savoir Dieu (Jonveaux 2018 : 24). L'objectif de la vie ascétique est « en effet de maximiser la relation à Dieu qui profitera de la réorientation des autres relations » (Jonveaux 2018 : 25). L'ensemble des règles, de l'organisation, de la structure et de la discipline imposés en contexte monastique opèrent une transformation globale de la quotidienneté visant ce but.

Dans le cas des danseurs et des boxeurs, le terme de discipline est employé faisant référence au modelage de tous les aspects de la vie vers l'objectif de la performance sportive. La pratique du boxeur implique, en effet, de nombreuses règles d'abstinence concernant les sphères alimentaire et sexuelle, impose des contraintes en ce qui concerne la vie sociale, et exige le respect d'horaires réguliers, car « le dévouement *monacal*¹⁴¹ [du boxeur] [...] imprègne tous les domaines de la sphère privée » (Wacquant, 2002 : 68). Toutes ces règles « fonctionnent à la manière d'un rite de séparation et d'élévation *au-dessus de la sphère mondaine*. Elles arrachent le boxeur professionnel aux *séductions terrestres*¹⁴² » (Wacquant, 2002 : 153). Ainsi, les pratiques ascétiques caractéristiques du

¹⁴⁰ C'est moi qui souligne.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

monde monastique - qui interviennent sur le sommeil, sur les relations, sur l'alimentation, sur la sexualité et sur l'univers relationnel dans son ensemble - sembleraient être une référence en ce qui concerne la transformation et l'intervention sur soi dans des contextes autres que le monastique mais qui imposent, eux aussi, une discipline quotidienne.

La discipline, entendue comme un ensemble de pratiques visant à construire le sujet selon des formes spécifiques dictées par une institution (Fabietti, 2014), représente un domaine dans lequel les monastères ont été « maîtres » pendant longtemps, comme l'affirme Foucault¹⁴³ (1993 : 176). « Le façonnement du sujet religieux » advient à travers « un processus articulé fait de règles, gestes, pensées, manipulation d'objets, relation au corps [...] auquel nous pouvons donner le nom de discipline¹⁴⁴ » (Fabietti, 2014 : 65). Toute l'organisation de la vie monastique essaie d'entraîner le moine à la discipline, à partir des rythmes qui articulent la journée. Foucault, en parlant de l'expansion des institutions disciplinaires (armées, prisons, ateliers, écoles), qui au XIX^e siècle développent des procédures de contrôle, de surveillance et d'assujettissement du corps aussi à travers un contrôle du temps, souligne le rôle de l'expérience monastique dans ce phénomène. L'emploi du temps strict des communautés monastiques aurait constitué le modèle de référence : « Pendant des siècles les ordres religieux ont été maîtres de discipline : ils étaient des spécialistes du temps, grands techniciens du rythme et des activités régulières », grâce au fait d'« établir des scansion, contraindre à des occupations déterminées, régler les cycles de répétition » (Foucault, 1993 : 176). Foucault « restitue la question du corps et de la culture matérielle au sein d'une réflexion plus vaste sur le pouvoir, le sujet, la gouvernementalité » (Diasio, 2009 : 50). L'expérience monastique aurait, ainsi, contribué au développement de procédures de contrôle sur le corps (et donc sur le sujet), qui est l'objet incontournable de toute intervention pour discipliner les individus (Foucault, 1993 [1975]).

Le fil conducteur entre les univers sportifs évoqués et l'univers monastique réside dans l'imposition d'une discipline - un concept étroitement lié à la structure et à l'histoire du monachisme -, qui modèle la plupart des aspects de la vie quotidienne.

Les transformations opérées sur le sujet-danseur ou sujet-boxeur ont des objectifs concrets et performatifs. Au monastère, les religieuses poursuivent aussi des buts concrets liés au travail de construction de soi, ainsi que des objectifs de performance liés à la tentative quotidienne de rapprocher leurs attitudes, comportements, mouvements, pensées des valeurs et des idéaux monastiques. Mais de plus, en milieu monastique, les interventions de modelage quotidien reposent sur les rap-

¹⁴³ Fabietti (2014) remarque que la discipline est devenue un vrai sujet d'enquête à partir de Foucault.

¹⁴⁴ Trad. Libre.

ports créés avec une dimension transcendante, et s'insèrent dans le cadre d'une recherche permanente du spirituel qui commence *par* et se développe dans la matérialité du quotidien.

Les différences par rapport aux mondes sportifs évoqués ne s'arrêtent pas là. Le gymnase des boxeurs décrit par Wacquant se construit par des logiques de différenciation par rapport à l'extérieur et représente une alternative au milieu défavorisé qui entoure le gymnase. Dans ce sens, celui-ci et le monastère représentent deux mondes qui se définissent explicitement en tant que réalités "à part" par rapport à l'environnement extérieur. Cependant, alors que les boxeurs ont une vie à l'extérieur du gymnase (une vie familiale et/ou une vie relationnelle), la vie monastique se définit par un choix qui n'accepte rien d'autre que lui-même. La vie des moniales se résume et se consomme presque entièrement au sein du monastère : ce dernier se construit en tant qu'espace et mode de vie total¹⁴⁵.

1.3 Le caractère liminal de la vie monastique

L'évocation du thème de la transformation par des incursions dans des milieux différents - du voile égyptien (Mahmood, 2009), aux entraînements des boxeurs (Wacquant, 2002) et des danseurs (Faure, 2000), passant par la jupe laotienne (Vallard, 2012) -, a permis de voir concrètement que dans toute situation anthropopoiétique la discipline et les interventions au niveau esthétique, comportemental, des mouvements et des performances ne représentent jamais uniquement une transformation d'un aspect du sujet. À chaque modalité d'intervention correspond une transformation de l'individu dans son ensemble (Remotti, 2003b). Cet aperçu a également permis de mettre en lumière les spécificités du contexte monastique : conçu dans le lien avec une dimension transcendante qui influe aussi dans les rapports avec le monde matériel ; espace physique et temporel qui contient l'intégralité de la vie des religieuses. Mais il y a plus : la structure et la conception même de l'univers monastique se distinguent de tout ce qui est autre.

Si le gymnase de Wacquant (2002) - qui ne représente pas la totalité du monde des boxeurs - se définit par une différenciation par rapport à l'extérieur qui a un caractère social, la différenciation des monastères orthodoxes rentre dans une logique plus vaste de distinction entre le monde séculier dans son intégralité et le monde monastique. Ce dernier est considéré par les moines - en dépit des nombreuses influences et liens avec la société laïque (Giorda, 2015) - comme un monde entre

¹⁴⁵ Dans ce sens, une comparaison pourrait être faite avec des « univers clos » autres que les communautés monastiques, comme les prisons (Cf., entre autres, Zanna, 2010 : 152). Cependant, il s'agit de lieux non-choisis et, par conséquent, de modalités de discipline non-choisies : les dynamiques de transformation du sujet dépendent de sa permanence dans un endroit qu'il n'a pas la possibilité de quitter ou de fréquenter selon ses désirs.

Je trouve, pourtant, plus appropriée la comparaison avec le monde militaire, qui sera développée dans la suite du présent chapitre (et également dans le VI^e chapitre en relation avec le modelage de la voix, et dans le VII^e dans la réflexion concernant l'habit monastique) à l'aide des réflexions d'Adeline Poussin (2018).

deux : entre l'attente de la vie après la mort et un détachement déjà advenu par rapport au monde séculier. C'est pour cela que la vie monastique peut être considérée comme un état liminal, cet état intermédiaire que Van Gennep identifie dans les rites de passage (1981 [1909]). Suivant la tripartition de Van Gennep¹⁴⁶, pour ce qui est du contexte monastique la première phase est représentée par la séparation de la société laïque, la vie au monastère représente le *limen*, et enfin la mort représenterait la dernière phase, celle d'agrégation au Royaume céleste. Cependant, même si la vie religieuse représente une phase liminale, elle constitue en même temps une étape d'agrégation, si considérée dans son rapport au noviciat. La séparation de la société laïque constitue, dans ce cas aussi, la première phase, suivie par la phase de marge qui est celle du noviciat, qui, elle, précède la phase d'agrégation à la communauté monastique au moment des vœux.

Au-delà de la perspective adoptée à chaque fois pour observer la vie monastique, la coupure avec la société laïque et la vie précédente reste un trait constitutif de l'univers monastique. Marina Iossifides (1991) souligne à plusieurs reprises le contraste existant entre le foyer séculier qui a précédé l'entrée au monastère et la nouvelle maison monastique. Anna Poujeau (2014, 2018) met aussi en évidence la coupure existante entre la vie d'avant et la vie d'après, ce qui explique les hésitations et les situations conflictuelles qui peuvent accompagner ou précéder le passage à la vie monastique. Les histoires du passage rapportées par l'ethnologue sont aussi les histoires des doutes et de la séparation (parfois violente) de la vie séculière, et permettent de saisir la tension entre la famille d'origine et le monastère qui accompagne le choix (Poujeau, 2014, 2018). Il s'agit d'un point de rupture, d'une « bifurcation » (Le Pape, 2009 : 213), qui oblige à choisir l'un des deux mondes. De ces témoignages - tout comme d'autres provenant de milieux communautaires non chrétiens (Cf., entre autres, Galmiche, 2018) - émerge l'incompatibilité entre les deux réalités : choisir la vie monastique implique une renonciation totale au monde d'avant. C'est pourquoi Gabry-Thienpony, qui a mené des enquêtes dans un monastère copte en Égypte, affirme que « faire table rase de son passé est une condition *sine qua non*¹⁴⁷ du cheminement monacal » (2018 : 180), faisant référence à la nécessité d'effacer sa vie antérieure pour pouvoir construire la nouvelle.

Michelangelo Paganopoulos, qui a mené des recherches de terrain au Mont Athos, rapporte que le but ultime, pour tout novice, des années d'entraînement et d'épreuves est « d'effacer les désirs individuels et les souvenirs personnels » de la vie séculière antérieure au monastère (2020 : 70). C'est à ce point que le Père considérera le moment venu pour le novice de « déclarer publiquement la mort

¹⁴⁶ Qui définit une phase de séparation, une de marge ou liminale, et une dernière d'agrégation.

¹⁴⁷ En Italique dans le texte.

de son “soi terrestre”¹⁴⁸ » pendant la tonsure monastique (Paganopoulos, 2020 : 70). Or, Paganopoulos rapporte également que les novices doivent affronter une période d’épreuve dans des zones rudes du centre et du sud de l’Athos, auprès de falaises, ou cachés dans la forêt : une « période d’entraînement » sous la supervision d’un aîné (Paganopoulos, 2020 : 69). Si le noviciat représente en soi une phase liminale, selon le schéma des rites de passage, les caractéristiques du noviciat mentionnées par rapport à la péninsule de l’Athos ne sont pas sans rappeler de très près la forêt liminale de Turner (1967). Celui-ci élabore ultérieurement les réflexions de Van Gennep, et ses considérations sur la notion de liminalité se révèlent intéressantes, sous plusieurs aspects, également en ce qui concerne la condition monastique.

Turner souligne que ceux qui se trouvent dans une situation liminale « ne sont ni vivants ni morts et, en même temps, sont vivants et morts à la fois¹⁴⁹ » (Turner, 1967 : 97). En milieu monastique, la mort devient finalement partie d’une logique d’attente et de préparation (Hervieu-Léger, 2017 ; Paganopoulos, 2020), et l’accès à la condition de moine et de moniale advient dans les termes de mort et de deuil par rapport à la vie antérieure du sujet¹⁵⁰. « Les consacrés sortent du monde social et renoncent à toute fonction dans cette sphère, aussi bien familiale que professionnelle » (Jonveaux, 2011 : 27) ; c’est pourquoi la consécration monastique implique des rituels qui symbolisent et évoquent la mort de la personne, qui renaît à une nouvelle vie.

De plus, dans les situations liminales les néophytes sont souvent traités ou représentés comme des êtres qui ne sont ni masculins ni féminins : dans l’état liminal, « des processus et des notions opposés » (comme vivants et morts, masculin et féminin) coïncident « dans une seule représentation », ce qui détermine une « unité » caractéristique de la liminalité, qui n’est « ni ceci ni cela, et en même temps est les deux »¹⁵¹ (Turner, 1967 : 99). Le sexe des moniales est présent dans toute l’organisation quotidienne : dans la division des espaces et dans la distribution des activités de travail, tout comme dans la disposition des hommes et des femmes dans le réfectoire ; en même temps, il y a une tentative d’« homogénéisation » des sexes (Pancer, 2002 : 317) sous certains aspects et, en général, une redéfinition des normes des genres et des caractères les définissant.

¹⁴⁸ L’expression utilisée dans l’originel en anglais par Paganopoulos est : « “worldly self” ».

¹⁴⁹ Trad. libre. Je propose, dans ce cas, l’originel en anglais qui me paraît d’une plus grande efficacité : « are neither living nor death from one aspect, and both living and dead ».

¹⁵⁰ Nous verrons dans le chapitre dédié à l’habit monastique que la cérémonie de la prise de l’habit - et l’habit même par les significations qui lui sont attribuées - évoque le deuil et la mort du sujet à plusieurs reprises. Sur la question du deuil voir aussi Denizeau (2011a).

¹⁵¹ « The coincidence of opposite processes and notions in a single representation characterizes the peculiar unity of the liminal : that which is neither this nor that, and yet is both » (Turner, 1967 : 99).

Par conséquent, les analyses de Turner évoquent certaines représentations présentes aussi au sein du monastère. Les moniales, tout en sachant qu'elles se trouvent dans le monde terrestre, se voudraient dans un entre-deux de la vie (entendue comme la vie séculière) et de la mort : outre les associations avec la mort susmentionnées, au cours de la vie quotidienne, les religieuses utilisent couramment l'expression « dans le monde¹⁵² » pour se référer à ce qui se passe en dehors du contexte monastique, positionnant ainsi le monastère hors du monde. De même, elles basculent entre un désir d'uniformisation des sexes et d'élimination de la sexualité, et une omniprésence des genres déterminée par la tentative de contrôler la sexualité. La nécessité de garder une distance entre les deux sexes est, en effet, telle que la dimension de genre devient organisationnelle.

Si les considérations de Turner permettent de mettre en évidence les caractères liminaux de la vie monastique, il est nécessaire de mettre en évidence les spécificités du milieu objet de mes enquêtes. Turner décrit certains contextes liminaux où règnent des relations hiérarchiques, où les néophytes se trouvent dans une complète soumission (qui les réduit à une situation d'uniformité) par rapport aux instructeurs (Turner, 1967 : 100-101). Le réseau de relations sociales serait à la base de la création d'une structure dans le contexte liminal qui garde, toutefois, un caractère « non structuré », qui rendrait possible la condition « entre-deux » des néophytes précédemment évoquée (Turner, 1967 : 97).

L'univers monastique se trouve, lui aussi, en dehors des structures de la société laïque, mais est, en même temps, fortement structuré dans toutes ses dimensions internes (même pendant l'étape du noviciat). Les décisions - des plus structurantes aux plus pratiques et quotidiennes - sont dans les mains du supérieur et l'uniformisation représente un objectif visé ; dans ce contexte, il ne s'agit pas de soumission, mais d'obéissance¹⁵³ au supérieur, un concept clé du monachisme qui implique un travail sur soi visant la renonciation à sa volonté propre.

Il faut enfin rappeler que la liminalité chez Turner est une phase de sortie de la société nécessaire pour pouvoir enfin y revenir avec un statut différent. Dans le cas des moniales, le détachement de la société d'origine est définitif. La vie monastique a une finalité en soi qui consiste dans le fait de dédier sa vie terrestre à Dieu et à la recherche de Dieu et, en même temps, a une finalité qui n'est pas sur terre. La vie monastique n'existerait pas dans la façon dont elle est conçue et ne trouverait pas

¹⁵² J'ai entendu cette expression de nombreuses fois au monastère. Je ne reporterai que l'exemple d'une phrase qui m'a été adressée une fois par sœur M., l'une des sœurs hôtelières : « c'est vrai que dans le monde les gens ont l'habitude de manger plus tard ».

¹⁵³ Le fait de mettre toutes les décisions sur sa propre vie dans les mains du supérieur serait une pratique ascétique spécifique au monachisme, contrairement à d'autres pratiques ascétiques. Dans les chapitres successifs, ces questions seront approfondies à l'aide, entre autres, de Foucault (2001 [1982]b) et Jonveaux (2018).

sa raison d'être s'il n'y avait pas la perspective de la vie après la mort. C'est justement dans cela que je vois la liminalité du contexte monastique. Penser le monastère en tant que phase liminale peut aider à ne pas perdre de vue la structure et le sens même de la vie monastique, suspendue entre le monde extérieur au monastère (avec lequel la communauté continue de garder de nombreux liens par le biais des rapports avec les laïcs et de l'économie monastique) et un monde transcendant toujours présent dans les évocations et les objectifs quotidiens.

Pendant les analyses sur les manières dont les sujets monastiques sont façonnés et se façonnent au cours de la vie quotidienne, il faudra garder à l'esprit ces spécificités.

1.4 Se construire en tant que moine orthodoxe

En contexte monastique, l'anthropopoiésis quotidienne est en soi un objectif de vie, mais cette même vie existe en raison d'un interlocuteur qui dépasse les frontières de l'existence matérielle. La vie monastique met le moine en position de « parlant par rapport à un interlocuteur absent, invisible. Chaque religieuse tente de construire, au niveau de la participation émotionnelle et/ou mentale, un dialogue *in absentia*¹⁵⁴ » (Sbardella, 2018 : 313). Cette recherche de dialogue est un objectif des religieuses qui est poursuivi tous les jours : le modelage quotidien fait partie d'un choix de vie centré sur la recherche de Dieu. Mode de vie total qui se déploie à l'intérieur de l'enceinte monastique, embrasser cet univers signifie « y consacrer la vie entière » ; par conséquent, le choix monastique ne peut pas être réduit à un « métier, ou à une discipline de vie » (Herrou, 2018a : 23). Tels sont la coupure et le contraste avec la vie séculière, que ceux et celles qui choisissent la vie religieuse vont à la rencontre d'une transformation qui a pour objectif la construction d'un sujet nouveau, dans tous ses aspects en conformité avec les attentes monastiques. Le rapport à l'alimentation, à la sexualité, au travail, au monde matériel : tout doit être reconstruit selon des critères conformes aux objectifs de vie.

Cela rend nécessaire la réalisation, de la part de chaque moine, d'un travail sur soi visant la construction de relations nouvelles avec les différents aspects de la vie quotidienne, afin que la quotidienneté toute entière soit orientée vers Dieu (Jonveaux, 2018). La relation avec ce dernier doit être placée au centre du quotidien (Denizeau, 2018).

En général, la comparaison entre différents contextes de vie ascétique - qu'ils soient bouddhistes, taoïstes, catholiques ou orthodoxes¹⁵⁵ - montre que la nécessité de se consacrer totalement à la vie

¹⁵⁴ En Italique dans le texte.

¹⁵⁵ J'invite à consulter les différentes contributions contenues dans l'ouvrage collectif dirigé par Adeline Herrou (2018).

choisie, sans disperser des énergies « dans le monde » (Herrou, 2018a : 13), et celle d'acquérir des capacités particulières, constituent des traits communs de ces choix de vie, au-delà des frontières existantes entre les différentes appartenances religieuses (Herrou, 2018a).

De même, il faudra prendre en compte les spécificités orthodoxes liées au concept de devenir et de façonnement. Alice Forbess (2010), parlant de la transformation et de l'entraînement des novices, prend en considération aussi les notions de mysticisme et de charisme. Le premier correspondrait à une forme de connaissance non-verbale, intuitive et directe, possible par « l'intervention du charisme divin¹⁵⁶ » (Forbess, 2010 : 132) ; le charisme est pensé comme une énergie qui mène à une transformation. Certains moines finissent par être considérés comme charismatiques par exemple pour l'efficacité présumée de leurs prières (Forbess, 2010).

En général, ce à quoi les moines aspirent est la ressemblance avec Dieu, qui dans l'orthodoxie n'est pas considérée comme innée : même si l'homme est créé à l'image de Dieu, dans l'exégèse orthodoxe la ressemblance n'est pas un acquis, mais plutôt une « invitation » qui requiert un parcours (Lossky, 1993 : 48) : l'homme est invité à atteindre la ressemblance avec Dieu. Les concepts d'image et de ressemblance ont été interprétés différemment par le christianisme oriental et occidental (Hanganu, 2010). Alors que dans le christianisme occidental Augustin fit prévaloir l'idée que les humains avaient été créés parfaits par Dieu avant la chute, l'exégèse orthodoxe suit les premiers pères chrétiens, qui pensaient qu'au moment de la création les humains avaient été créés potentiellement parfaits, mais pour atteindre la pleine ressemblance ils devaient faire des efforts (Hanganu, 2010). La « ressemblance », selon les orthodoxes, représente une potentialité. Etant donné que l'homme a été créé à l'image de Dieu, il a la capacité innée de le connaître et d'être en communion avec lui. Doué de libre arbitre, l'homme peut décider d'acquérir graduellement la ressemblance avec Dieu et de devenir, ainsi, « déifié » (Hanganu, 2010 : 43).

Dans la vision des moines orthodoxes « Dieu ne s'est pas retiré dans la transcendance » et le charisme peut aider à le percevoir dans son immanence (Forbess, 2010 : 133). En se basant sur le schéma proposé par Whitehouse (2000), Forbess affirme que les chrétiens orthodoxes préfèrent un mode de religiosité « analogique », c'est-à-dire principalement « non-verbal, émotionnel et sensoriel » (Forbess, 2010 : 137). Le christianisme a une structure institutionnelle et doctrinale forte, et les chrétiens font référence aux textes écrits, à une organisation et à une connaissance religieuse qui passent par les institutions, ce qui lie le christianisme à un mode de religiosité « doctrinal » (Forbess, 2010 : 137). Même ainsi, les chrétiens orthodoxes, tout en rentrant dans ce système, préfèrent,

¹⁵⁶ Trad. Libre.

selon Forbess, un mode de religiosité analogique : « qui place le mystère à son centre et valorise une connaissance [religieuse] impossible à verbaliser » (Forbess, 2010 : 137). Le christianisme oriental serait construit sur une interaction entre le mode de religiosité analogique et le doctrinal, et constituerait « un exemple unique d'équilibre » entre les deux (Naumescu, 2010 : 156). Cela a des conséquences sur le concept de devenir des moniales. Les novices observées par Alice Forbess (2010) étaient parfois déçues par la routine de la vie monastique qui manquait, selon elles, des aspects charismatiques à propos desquels elles avaient lu et dont elles avaient entendu parler. Même ainsi, la connaissance charismatique avait des effets concrets dans leurs vies quotidiennes, étant donné qu'elles attendaient d'avoir – ce qu'elles cherchaient activement – des expériences de type analogique. Un aspect important de l'apprentissage pour devenir moniale « était de trouver et cultiver des sources de la connaissance et du pouvoir charismatique dans sa propre vie » (Forbess, 2010 : 142). Ces éléments peuvent être trouvés dans la lecture de la vie des saints, par exemple. Les textes revêtent un rôle important aussi pendant les moments de désillusion ou de doute concernant la vie monastique : les vies des saints donnent aux moniales des exemples auxquels elles aspirent et, de cette façon, un rapport de « *mimesis* » s'instaure entre les moniales et les saints (Forbess, 2010 : 143). Par l'imitation de la « discipline physique pratiquée par les saints et l'évocation de leur aide », les religieuses apprennent les manières d'entreprendre leurs parcours ascétiques et de « dépasser les obstacles qui peuvent être rencontrés sur la voie du salut » (Sotiriou, 2015 : 161). En ce qui concerne leur processus de transformation, les religieuses trouvent souvent une source d'inspiration dans les textes patristiques, qui attribuent à l'obédience et à la tradition hésychaste un rôle privilégié dans ce sens (Dubovka, 2018). Toute la vie monastique nécessite un effort de la part des moniales et des interventions à effectuer sur elles-mêmes, ce qui se fait aussi à l'aide de modèles : les saints, des figures d'anciens liés à la communauté, des figures du Mont Athos, et les religieuses plus anciennes et expérimentées de la communauté qui fournissent un support « humain et spirituel » (Sotiriou, 2015 : 161).

L'anthropopoiésis de la moniale est un constant processus de fabrication, qui passe par la relation avec tous les aspects matériels, les dimensions et les situations habitant le quotidien. Les désirs, les sentiments, les sens, les mouvements, les mots, les silences, les attitudes sont modelés pour devenir conformes à ce qu'attend la vie monastique. Un rapport d'entrelacs et d'influence réciproque lie ces dimensions, dont le modelage est guidé par la recherche des mêmes valeurs et par les mêmes objectifs, de sorte que les actions de façonnement du sujet rentrent dans le cadre d'un parcours de construction global.

Ce travail sur soi constitue la base pour pouvoir percevoir les manifestations du charisme divin et, successivement, essayer d'atteindre « l'union mystique » avec Dieu et être, ainsi, « divinisé » (Forbess, 2010 : 149). Toute la vie des moines « converge vers cette union mystique » (Denizeau, 2018 : 247).

Selon les mots d'un moine cité par Forbess (2010), le sens d'entrer au monastère serait de se « perdre soi-même pour se trouver soi-même » à travers une « transformation »¹⁵⁷. On retrouve là l'évocation de plusieurs des concepts clés de mon travail de thèse : celui de déconstruction du sujet, signifié par l'expression « se perdre », et ceux de transformation et de reconstruction d'un sujet nouveau.

La référence à d'autres études ethnographiques, ainsi qu'à la manière dont les concepts évoqués ci-dessus sont apparus pendant les observations à Solan, permettra de comprendre comment les idées de déconstruction et reconstruction sont conçues dans le présent travail.

2. Se reconstruire en se déconstruisant

2.1 Devenir moine par des choix de construction alternatives au monde séculier

Une anthropologue qui s'est intéressée à la construction de l'être moniale est Francesca Sbardella (2007, 2010, 2015), qui a mené ses enquêtes dans des monastères de carmélites en France. Elle prend en considération la « déstructuration » de la femme laïque à travers les gestes, les pratiques, le silence, les rythmes, ce qui conduit à la construction d'une nouvelle femme (Sbardella, 2015). Les interventions sur le sujet sont interprétées, dans le cas des communautés objet de ses enquêtes, comme visant une négation du corps¹⁵⁸, ce qui se produirait par les différentes dynamiques de contrôle activées en contexte monastique : ainsi, Sbardella parle de « corps nié¹⁵⁹ » par le contrôle de la volonté, de la parole, de l'expression des émotions et des sentiments (2015 : 157). Sbardella donne une place centrale au corps dans ses analyses et nous met au cœur d'un processus fondamental : le défaire, qui précède la reconstruction du sujet. Elle affirme que « la moniale reconnaît le corps en tant que corps nié, qui doit perdre son importance et être oublié [...]. La négation du corps monastique se réalise à travers une pratique quotidienne de contrôle et de renforcement » (2015 : 157).

¹⁵⁷ Cité par Forbess (2010 : 144).

¹⁵⁸ Je renvoie, à ce propos, au chapitre intitulé « Corps niés », contenu dans son ouvrage de 2015.

¹⁵⁹ Trad. Libre.

Tout en m'intéressant aussi aux concepts de déconstruction et de construction, mes observations de terrain ont donné lieu à des interprétations différentes, liées à la diversité du contexte enquêté. Par rapport au milieu claustral décrit par Sbardella, à Solan les temps de parole sont plus nombreux et plus flexibles et, en général, il paraît y régner une plus grande liberté dans la manière de communiquer. De même, il est fondamental de rappeler les spécificités orthodoxes dans le rapport au corps et à la matière, ce qui représente une base de référence aussi dans les processus de façonnement des religieuses.

À Solan, si les besoins corporels ne sont pas considérés comme prioritaires, car la vie monastique a avant tout des objectifs spirituels, ceux-ci non seulement subsistent, mais font l'objet de la plus grande attention¹⁶⁰, et le rapport avec ceux-ci fait partie de l'accomplissement du parcours monastique. De plus, la possibilité d'ajustements (dans l'alimentation par exemple) est prévue selon les besoins de chaque sujet. Même dans les rares occasions où les possibilités physiques sont poussées plus loin, comme pendant le Grand Carême, cela n'est pas décrit par les nonnes - nous le verrons - dans les termes d'une négation du corps, mais de nouvelles capacités sensorielles (et spirituelles) qui sont acquises. L'image du corps qui ressort des observations (et des mots échangés), est celle d'un corps qui doit s'entraîner tous les jours à jeûner, à prier, à bouger, à chercher Dieu dans la vie quotidienne pour se construire selon les idéaux monastiques, et trouver un équilibre entre ses besoins et instincts et les efforts ascétiques, ainsi qu'un équilibre compatible avec la vie monastique en ce qui concerne les rapports entretenus avec les dimensions matérielles du quotidien. Le corps est protagoniste dans la création de tous ces équilibres, qu'il recherche activement et qui peuvent se modifier au cours de la vie monastique.

Dans mon interprétation, la transformation des modalités par lesquelles le corps agit et sent au quotidien (ce qui concrétise la déconstruction du vieux sujet) ne constitue pas un processus visant à nier le corps, mais à le modeler de façon qu'il apprenne à ressentir et à se comporter différemment. Les choix monastiques qui visent à limiter certaines manifestations du sujet (en lien avec la parole, la volonté, les plaisirs) constituent des manières alternatives par rapport au monde séculier de communiquer, de se comporter, d'entrer en relation avec son propre corps, avec les plaisirs, avec la matière, avec les autres : il s'agit, finalement, de manières spécifiques de *se fabriquer*. L'interprétation

¹⁶⁰ Nous verrons cela par rapport à l'alimentation.

choisie dans le présent travail considère donc le devenir de la moniale à Solan¹⁶¹ non pas comme un processus de création du sujet “par négation”, mais comme une construction active d’un sujet différent du précédent, qui établit de nouvelles relations avec son environnement. Plutôt que de m’intéresser à ce qui est déconstruit, je m’intéresse à la *reconstruction* du sujet déconstruit et à ses modalités. Reconstruction et déconstruction sont deux faces de la même médaille, car au moment où, par exemple, le contrôle des émotions ou la renonciation à sa volonté propre déconstruisent l’identité précédente, ils en créent aussi une nouvelle. Remotti souligne que le « défaire » est à la base de toute opération de construction : il est à la base du « faire »¹⁶² (2018 : 26). La co-présence du faire et du défaire est constitutive de toute expérience de construction du sujet. Même ainsi, mon expérience de terrain m’a amenée à considérer les aspects qui caractérisent la vie des religieuses par opposition à la vie laïque surtout du point de vue de la reconstruction. Tout en étant interconnectée à la déconstruction, la reconstruction permet de saisir davantage les objectifs de construction du sujet envisagés par le contexte monastique, alors que les dynamiques de déconstruction de chaque sujet assument des connotations plus individuelles. En effet, les parcours de reconstruction visent des objectifs communs à toutes les religieuses, qui acceptent des marges d’adaptation et de personnalisation ; en même temps, ces parcours provoquent une déconstruction du sujet laïc qui variera selon la provenance du sujet, ses habitudes, sa langue, son caractère, et sera plus importante si le sujet provient d’un parcours non orthodoxe. Ainsi, par exemple, pour apprendre les modalités alimentaires conformes à la vie monastique, un sujet devra déconstruire ses habitudes précédentes ; si ce dernier provient d’un milieu orthodoxe, le travail de déconstruction à effectuer sera fort inférieur, étant déjà coutumier des pratiques du jeûne orthodoxe. De même, l’entraînement aux silences ou à la prière déterminera des formes de déconstruction de soi différentes selon le parcours et l’expérience qui ont précédé l’entrée au monastère.

Ce qui est refusé, en milieu monastique, est moins le corps que la manière de l’utiliser en milieu séculier. Ainsi, le corps est entraîné à de nouvelles manières de se mouvoir, de percevoir et de canaliser ses énergies. Enfin, la recherche de Dieu *par* son propre corps et *dans* le corps, ainsi que dans

¹⁶¹ La base de départ est celle d’une communauté contemporaine où le choix religieux est fait librement par les moniales, et où celles-ci choisissent d’entreprendre un parcours d’intervention sur soi qu’elles ont déjà eu la possibilité de connaître pendant les années de noviciat, avant de l’accepter. Une étude historique ou d’autre genre rencontrant, par exemple, « la pratique des “vœux forcés” » (Pellegrin, 2017 : 235) ne partira pas, bien sûre, des prémisses théoriques que j’ai choisies.

¹⁶² « À la base des différentes formes d’identité on retrouve d’un côté des “coupures” et des “séparations”, de l’autre des “assemblages” et des “constructions” » (Remotti, 1999 : 11). Trad. Libre.

le monde matériel, constitue un aspect fondamental du parcours des moines orthodoxes (Cf. Toti, 2006). Par le corps et la matière c'est un nouveau sujet qui est construit (Warnier, 1999).

De même, dans le cas des moniales roumaines observées par Forbess (2010), l'éducation monastique ne met pas l'accent sur la « répression des désirs », mais sur le fait d'apprendre « à transformer les désirs et les sensations mondains pour les rendre compatibles avec la vie monastique » (Forbess, 2010 : 146-147). La vie monastique entraîne les moniales, depuis le début, à « transformer les vieilles habitudes, pensées et sentiments », afin de faire « l'expérience d'un nouveau soi, radicalement modifié, construit à l'image ou "ressemblance de Dieu" » (Sotiriou, 2015 : 163). Même en déplaçant l'attention en dehors du milieu chrétien, on s'aperçoit que la construction du sujet monastique suit des dynamiques similaires. Lisant des descriptions ethnographiques concernant des communautés bouddhistes (Cook, 2010 ; Galmiche, 2018) on remarque que, dans ces cas aussi, il s'agit d'entraîner l'individu à gérer tous les aspects du quotidien selon des formes spécifiques, dans l'objectif de construire un sujet nouveau qui doit apprendre des nouvelles modalités de relation avec le monde matériel, les sens et les émotions. Les règles et les rythmes imposent une discipline spécifique, les postures et les gestes intériorisés font de même. Les moniales doivent apprendre à vivre en communauté, être au service de celle-ci et mettre toutes les décisions dans les mains du maître. Même le concept de détachement revient dans les dynamiques de modelage bouddhistes : il s'agit d'une idée fondamentale dans l'image que les communautés monastiques ont d'elles-mêmes (Cook, 2010). Ainsi, les moniales s'engagent à s'approcher à la nourriture « sans attachement » et devraient apprendre à se libérer des affections (Galmiche, 2018 : 341). De la même manière, les religieuses doivent apprendre à gérer leurs émotions, à ne pas se mettre en colère et à garder le calme (Cook, 2010 ; Galmiche, 2018).

Cela révèle non seulement la nécessité de mesurer les réactions, mais aussi d'interposer un détachement nécessaire par rapport à la vie quotidienne et aux inconvénients qui la caractérisent. L'idée qu'il soit nécessaire de travailler sur un éloignement interne par rapport aux choses matérielles se retrouve donc dans différents contextes communautaires et religieux ; la gestion du corps et des sens selon des modalités spécifiques constitue l'instrument premier pour atteindre les choix de construction visés.

Toutes les dimensions du quotidien sont donc modelées et réaménagées en fonction du contexte monastique. Je ne porterai, dans le contexte présent, que l'exemple du domaine sexuel. Comme cela a été montré dans le premier chapitre, la sphère de la sexualité fait l'objet de réaménagements : elle est formellement éliminée et son énergie doit être canalisée ailleurs. Par le vœu de

chasteté les moines et les moniales s'engagent à une abstinence sexuelle permanente. Cette condition rend nécessaire l'imposition de règles pour garder sous contrôle les tentations, la première étant la nécessité d'instituer une séparation physique entre hommes et femmes (Cf. Jonveaux, 2015). À Solan, la présence des moines qui habitent les lieux, tout comme la présence régulière de visiteurs hommes, pose la question de la gestion des relations avec le monde masculin et des hiérarchies de genre.

La dimension sexuelle est difficile à saisir en contexte monastique, difficilement abordable aussi dans les discours avec les religieuses. Cette difficulté a été remarquée aussi par Isabelle Jonveaux :

Dans les communautés monastiques, si les difficultés concernant la sexualité réussissent parfois à être thématiques chez les hommes, elles le sont beaucoup plus rarement chez les moniales. Cette difficile verbalisation n'est pas sans lien avec la difficulté de la reconnaissance du désir des femmes en soi (2015 : 128).

La prière, qui cherche à « rendre Dieu présent en soi » (Denizeau, 2018 : 247), et le travail sont des instruments essentiels pour se détourner des passions et canaliser les énergies vers Dieu. En particulier, la Prière de Jésus aide à se libérer des pensées et des passions : le Nom de Jésus est le moyen pour briser les pensées et pour aboutir à la paix intérieure – l'*hésychia* (Toti, 2006). Après avoir quitté le monde séculier, toute la vie des moines « est désormais orientée vers l'*hesychia*, ce silence de soi qui se veut écoute de Dieu » (Denizeau, 2018 : 248). Dans les textes répétés quotidiennement, les sœurs demandent d'être libérées des tentations à plusieurs reprises, comme pendant la Paraclysis (l'office de la Mère de Dieu) : « Toi qui as enfanté le Seigneur, apaise le tumulte de mes passions et la tempête de mes péchés » (*Petite Paraclysis*, 2008 : 13).

En ce qui concerne le travail, ceux qui dans l'histoire du christianisme ont défendu la place du travail au sein de la vie monastique¹⁶³ ont mis en valeur la contribution qu'il apporte à la pratique ascétique (Jonveaux, 2011 ; Nesmy, 2001). Ainsi, au dire de certains, la grande fatigue liée à l'activité agricole aiderait le moine dans son parcours, étant donné qu'elle freine les désirs (Jonveaux, 2011).

Pour accomplir l'objectif monastique de renforcer le rapport avec Dieu, les moines doivent réorienter également leurs désirs (alimentaires, sexuels) au profit de cette relation (Jonveaux, 2018). Les pratiques ascétiques observées dans les monastères aujourd'hui ne sont pas assimilables au premier modèle d'ascèse, souvent extrême, des Pères du désert¹⁶⁴, et ne se présentent pas sous les mêmes formes qu'aux premiers siècles du christianisme (Jonveaux, 2018). Même ainsi, dans mon

¹⁶³ L'histoire controversée de la relation entre vie monastique et travail sera traitée dans le VIII^e chapitre.

¹⁶⁴ Il est bien de rappeler que la description de leurs pratiques a été transmise par les récits hagiographiques qui « n'avaient pas un but d'exactitude historique » (Jonveaux, 2018 : 65).

travail j'emploierai le terme « ascèse » et « ascétique » ; ces termes reviennent spontanément dans les discours de certaines moniales à Solan¹⁶⁵, démontrant que les religieuses leur associent un sens actuel, qui n'est pas lié uniquement à l'image de l'ascèse des premiers siècles. De plus, le mot ascèse renvoie étymologiquement à un concept qui s'est avéré central dans mes observations : celui d'exercice. C'est dans son sens étymologique que j'aurai recours à ce terme, car sur mon terrain a émergé la centralité de l'exercice et du travail sur soi afin de se construire chaque jour selon des formes et des idéaux spécifiques.

2.2 Une reconstruction uniformisante

Le travail anthropopoiétique, qui jour après jour *fait* l'être monastique, consiste en un contrôle et un autocontrôle de soi-même : des postures, des gestes, des passions, des émotions, des comportements, des mouvements, des sens et des pensées. De cette manière, le sujet laïc est déconstruit, laissant la place au sujet monastique.

La volonté d'intervenir activement sur soi, et les activités de modelage qui en dérivent, constitueraient une caractéristique de toutes les sociétés humaines (Cf., entre autres, Remotti, 2018). La « capacité inventive » de l'être humain le distinguerait des autres animaux et ferait en sorte qu'il ne limite pas ses choix aux « possibilités proposées par le milieu » ; cette « liberté » serait à l'origine d'« un vide » (Remotti, 2018 : 27). Pour combler cet état, l'homme se donne une forme lui-même mais, pour ce faire, il a potentiellement à disposition plusieurs « sources d'inspiration », provenant entre autres choses de la nature, des sociétés, du passé lié aux sociétés ; cet éventail de possibilités aiguïserait le sens de « désorientation » (Remotti, 2018 : 28). Toutes les interventions anthropopoiétiques visent à atténuer la désorientation et à combler une incomplétude de base de l'être humain. Cependant, les tentatives de résoudre l'état de désorientation, constitueraient des « solutions partielles et temporaires », qui n'arrivent jamais à combler totalement cet état (Remotti, 2018 : 29).

Cette observation revêt un intérêt particulier dans le cadre du présent travail, car la vie des religieuses à Solan peut être interprétée comme un processus d'intervention sur soi permanent, quotidien, qui chaque jour se trouve face aux défis de se construire selon les idéaux monastiques (comme la discipline, l'obéissance, la dépossession et la discrétion) ; un processus qui, loin d'être une ascen-

¹⁶⁵ Nous les retrouverons aussi dans certains extraits d'entretien au cours du travail de thèse.

sion linéaire vers ces idéaux, peut plutôt être vu dans les termes d'un effort quotidien¹⁶⁶, fait d'avancements, de reculs et d'empêchements.

En même temps, les processus anthropopoiétiques visent une complétude : une fois réalisées les actions et les étapes requises, ils mènent à un état considéré de complétude¹⁶⁷ qui est atteint « dès qu'il n'y a plus à accomplir d'actes ou d'actions ultérieurement prévues. C'est le mot "fin" qui décrète l'achèvement d'un processus » (Remotti, 2003a : 20). Le processus anthropopoiétique des sœurs est *sine fine* pendant leur vie : durant tout leur temps en tant que moniales, elles sont poussées vers une recherche continue de Dieu, qui passe par un contrôle et un autocontrôle perpétuels des sujets. La vie monastique est une tension continue vers un idéal difficile à atteindre – voire impossible – et à maintenir.

La vie terrestre des religieuses présente des nombreux objectifs quotidiens, comme l'entraînement constant aux qualités, aux valeurs et aux pratiques monastiques (comme le jeûne et le silence), ainsi que des "objectifs majeurs" qui dépendent aussi de l'ensemble des acquisitions précédentes : ainsi, les religieux orthodoxes travaillent pour saisir les manifestations de Dieu dans le monde, pour que chaque acte quotidien devienne une prière, pour atteindre la ressemblance avec Dieu¹⁶⁸. Néanmoins, le seul moment auquel on peut vraiment appliquer le mot « fin » est le moment où la vie terrestre des sœurs se termine, moment auquel la vie monacale les a préparées. La vie monastique présente donc des objectifs de façonnement quotidiens, d'autres qu'il est possible d'atteindre au cours du temps par l'entraînement constant, et l'objectif ultime qui dépasse la vie dans le monde. Le moment des vœux détermine le début d'un parcours toujours en devenir, impliquant un travail quotidien sur soi.

Comme dans tout autre processus de fabrication du sujet, des opérations de sélection sont mises en acte concernant les modes de transformation (Affergan, Borutti, Calame, Fabietti, Kilani, Remotti, 2003 ; Remotti, 1999, 2013). En contexte monastique, les modalités d'intervention sur le sujet dérivent de choix qui, en grande partie, ont pour objectif une uniformisation des religieuses. En général, les processus intervenant dans la fabrication de l'individu influent également sur la construction du groupe (Fabietti, 2003). Les processus visant à "faire" la moniale non seulement renforcent et s'insèrent dans des dynamiques de fabrication collective, mais on dirait aussi que l'an-

¹⁶⁶ Nous verrons que plusieurs religieuses à Solan en parlent dans le terme d'un "combat".

¹⁶⁷ En dépit des degrés d'incomplétude qui peuvent subsister (Cf. Remotti, 2003a).

¹⁶⁸ En ce qui concerne ces objectifs de transformation majeurs, je renvoie, entre autres, à Forbess (2010), Hanganu (2010), Toti (2006), et aux réflexions développées dans le présent chapitre et dans le précédent.

thropopoiésis monastique est un processus collectif avant d'être individuel, qui a un effet uniformisant. Les indications relatives à la manière de se comporter et de gérer les émotions, ainsi que l'apprentissage de certaines techniques du corps qui accompagnent la journée monastique (comme à l'église et au réfectoire), sont des exemples de la manière dont ce processus tend à l'uniformisation. C'est ainsi, par exemple, que les moniales devraient garder des attitudes modérées et contrôler leurs réactions, « toute extériorisation excessive¹⁶⁹ » étant négative pour le recueillement (Deseille, 2013 : 56). À Solan, lorsqu'une des sœurs se fâche ou s'énerve à cause de questions liées au travail et à la vie quotidienne, souvent une autre sœur lui fait signe discrètement de se calmer. De même, les relations interpersonnelles font l'objet d'indications comportementales et de restrictions. Comme le confie un moine à Laurent Denizeau, les moines devraient garder « une posture réservée » et « une certaine distance¹⁷⁰ » par rapport aux laïcs, en dépit des moments partagés avec eux (2018 : 256). Cette manière de maîtriser les émotions et les attitudes est liée à des concepts fondamentaux de la vie religieuse : celui de détachement et de mesure. Le détachement des sentiments, des affects et des passions est, en effet, l'un des points essentiels du parcours de transformation monastique (Forbess, 2010). Les indications que les religieuses essaient de suivre en lien avec ces concepts contribuent aussi au processus d'uniformisation des religieuses pendant leur parcours de façonnement. Comme l'écrit Francesca Sbardella, « toute forme de représentation de soi, verbale et gestuelle, qui ne s'accorde pas avec l'idée de vie monastique est cachée [...]. La construction de la personne se fait à travers la réduction à l'essentiel [...] sur le plan matériel, ainsi qu'émotif et linguistique¹⁷¹ » (Sbardella, 2010 : 103). Le contexte monastique tend à réduire les différences sur le plan des émotions et des relations, ainsi que sur le plan physique. Le corps sert d'endroit visible du devenir : la transformation *uniformisante* se manifeste par l'intermédiaire des gestes, des mouvements et de l'habit. Ce dernier témoigne visiblement du travail de modelage tendant à aplatir les différences entre les religieuses : l'habit monastique est identique pour toutes les sœurs, n'accepte pas de personnalisations, et crée une uniformisation immédiate qui unit les religieuses entre elles (et en même temps les sépare des laïcs)¹⁷². La couleur et les formes de l'habit, tout comme les bruits,

¹⁶⁹ Ce texte contient les réflexions du Père Placide à propos de la vie monastique orthodoxe et le *Typicon* du monastère de Saint-Antoine-le-Grand (qui est aussi celui de Solan).

¹⁷⁰ Cité par Denizeau (2018) à la page 256.

¹⁷¹ Trad. Libre.

¹⁷² La définition d'une singularité (individuelle ou collective) est toujours en lien avec la distinction et la diversification par rapport à quelque chose d'autre (Barth, 1969). Les modalités de reconstruction par l'habit seront traitées dans le VII^e chapitre.

les mouvements et les gestes liés au port de celui-ci, contribuent de manière déterminante à créer un effet uniformisant. De même, l'éducation des religieuses concernant les manières d'utiliser la voix (le ton à utiliser lorsqu'on parle, les manières correctes de lire pendant les offices), ainsi que les mots et les expressions à utiliser, rentrent aussi dans ce parcours de modelage uniformisant.

L'anthropopoiésis monastique a donc pour caractéristique de mettre en acte des processus quotidiens de construction uniformisante, par lesquels chaque religieuse est modelée et se modèle avant tout en tant que membre de sa propre communauté.

3. Entre subjectivation et individualisation

Le travail anthropopoiétique est toujours le résultat de choix spécifiques d'intervention sur le sujet, qui visent à créer un individu déterminé. Dans le cas du monastère, les choix d'intervention anthropopoiétique sont strictement liés à des concepts qui guident les processus de façonnement des religieuses : ceux de détachement, dépossession, discipline, mesure, obéissance. Chaque sœur essaie de se modeler suivant les mêmes principes et les mêmes règles, ce qui crée des chemins de construction communs. Ainsi, la construction du sujet monastique finit par créer un certain degré d'uniformisation en ce qui concerne l'apparence physique, les gestes, les mouvements, les postures et, en moindre partie, la gestion des émotions¹⁷³. En général, toutes les règles du monastère (commençant par les rythmes) « renforcent [...] le sentiment d'appartenance à un groupe », définit par des caractères spécifiques qui le distinguent du monde séculier¹⁷⁴ (Herrou, 2018a : 24). Même si ce travail de construction crée une identité collective, pour certains aspects uniformisante, des processus de construction individuelle s'opèrent en lien avec tous les aspects du quotidien. Au cours de la vie de tous les jours, les moniales se distinguent entre elles par des manières spécifiques de se réappropriier les modalités collectives de façonnement et par des particularités individuelles, qu'elles soient caractérielles ou d'autre genre.

L'individu réémerge au cours de la vie quotidienne principalement – il faut le souligner – en dehors des contextes de l'église et du réfectoire, hautement règlementés et codifiés, où le contrôle de chaque geste, mouvement et regard arrive à son apogée. Pendant les heures de travail, qui rendent possible la plupart des interactions, les spécificités liées au caractère de chaque moniale émergent dans les relations qu'elles entretiennent entre elles et avec les visiteurs. Toujours pendant le travail,

¹⁷³ En moindre partie parce que, comme on le verra, les différences des caractères ressortent nettement, notamment pendant le travail qui représente la phase de la journée la plus libre et la moins codifiée.

¹⁷⁴ À propos de la définition d'une appartenance en lien et en opposition à ce qui est différent, voir Barth (1969).

on a la possibilité d'observer les compétences spécifiques que chaque moniale a développées en accomplissant les mêmes tâches pendant des années, mais aussi parfois ses préférences et intérêts par rapport aux activités accomplies.

L'individu réémerge aussi dans la relation à la nourriture, domaine où la sœur a la liberté de décider la quantité de nourriture qu'elle veut ingérer, ce qu'elle a envie de manger parmi ce qui est proposé, et si elle veut manger (ce dernier choix, nous le verrons, doit passer par l'approbation de la mère supérieure). Le rapport de chaque religieuse à l'alimentation, tout en étant encadré dans un strict cadre de règles, prend en compte plusieurs facteurs individuels qui sont discutés avec l'higoumène, et qui sont liés aux exigences physiques, aux rythmes, aux envies éventuelles de faire un effort dans la privation. Une liberté de choix que dans les autres domaines de la vie quotidienne est décidément plus difficile à retrouver. Par exemple, le travail - un ensemble de pratiques, d'apprentissages et d'expertises qui finissent par constituer la source de différenciation majeure dans la vie des moniales -, n'est pas choisi et parfois ne correspond pas aux inclinations des religieuses.

Dans ce sens, lorsque je parle de "construction du sujet", je fais une distinction entre le concept de subjectivation et celui d'individualisation. Par subjectivation j'entends le processus global qui crée la moniale : toutes les dynamiques et les aspects individuels et collectifs qui construisent le sujet monastique. Par le terme d'individualisation j'entends les dimensions plutôt individuelles de construction du sujet. Je me réfère par-là aux situations où l'individualisation est inévitable, comme dans le cas du travail qui change pour chaque moniale, mais aussi aux manières dont chaque sœur se réapproprie individuellement les dimensions communes à toutes les religieuses, comme dans le cas de l'alimentation. Ils existent, en outre, d'autres marges de personnalisation, comme dans le rapport avec les icônes, étant donné que chaque religieuse a la possibilité de choisir (du moins en partie) les icônes présentes dans sa propre cellule, selon leur nom et leur parcours religieux¹⁷⁵. La relation construite avec les icônes présente donc, en plus des apprentissages collectifs liés aux gestes et aux mouvements dévotionnels, des dimensions individuelles, qui créent aussi une possibilité (on pourrait dire presque la seule, étant donné que les moniales n'ont pas le droit d'avoir des biens propres) de personnalisation des cellules.

En étudiant la fabrication du sujet monastique, la tentative sera faite de saisir, entre autres choses, les éléments d'individualisation qui accompagnent le processus de construction du sujet monastique, de façon parfois peu visible ou en coulisse.

¹⁷⁵ Dans le VI^e chapitre, un paragraphe sera dédié exclusivement aux icônes.

4. Considérations finales

Les femmes qui rentrent au monastère vont à l'encontre d'un parcours de construction de soi qui se poursuivra toutes leurs vies suivant des idéaux et des objectifs spécifiques. Chaque intervention sur soi contribue à ce parcours et à un travail de transformation général. Modeler la gestion du regard, de la parole et des mouvements, par exemple, entraîne le sujet à cultiver des attitudes et des vertus spécifiques, ce qui le façonne même extérieurement. Cela renvoie au lien tracé entre motricité, sens, perception et émotions (Julien, Rosselin, 2009 ; Warnier, 2009), comme autant d'aspects qui exercent une influence l'un sur l'autre.

Les concepts de déconstruction, de devenir et de reconstruction articulent la réflexion autours de mon terrain de recherche, et structurent l'approche donnée à mon projet de thèse. À travers la prise en compte des aspects matériels et sensoriels, je me propose de saisir la manière dont le sujet est déconstruit, et en même temps reconstruit, jour après jour. Le femme laïque *devient* moniale par un travail de modelage quotidien, qui consiste en une reconstruction des relations avec chaque dimension de sa vie, ce qui finalement reconstruit le sujet lui-même. La femme-moniale se fait dans le réaménagement permanent des frontières et des relations avec tous les éléments du quotidien. La culture matérielle participe ainsi de la construction de la personne monastique.

La dimension matérielle revêt un rôle fondamental pour atteindre les objectifs de la vie monastique, mais parfois la vie quotidienne et ses activités peuvent être perçues comme quelque chose qui entrave la prière et la contemplation. À travers l'observation des journées des religieuses, une tension - ou une coexistence difficile à concilier - peut parfois être saisie entre les idéaux de contemplation et la quotidienneté, qui fait parfois prévaloir ses dynamiques et ses inconvénients sur les objectifs de modelage monastique. C'est ce qui arrive lorsque, face à des difficultés pratiques liées par exemple au travail, une religieuse se fâche, oubliant momentanément les contours de la définition de soi liés à la gestion des émotions.

La « tension entre le rythme » de la journée quotidienne et « l'impératif de concentration et de tranquillité requis par les pratiques ascétiques » a été observée dans différents contextes religieux communautaires (Herrou, 2018a : 18-19). Le rythme imposé par la grande quantité de travail à Solan rentre parfois en tension avec l'objectif de dédier sa vie à la prière et la contemplation, comme lorsqu'une tâche impose qu'une religieuse arrive un peu en retard à l'office ou qu'elle sorte un peu plus tôt. Même ainsi, nous verrons que tous les aspects du quotidien, comme le travail, finissent par rentrer aussi dans une logique de prière et d'offrande à Dieu, ainsi que dans une logique de service à la

communauté (qui structure et fait partie des objectifs quotidiens et de façonnement de chaque sœur). Toute la quotidienneté participe aux objectifs de la vie monastique.

La coexistence, l'entrelacs et parfois la tension entre ces différents aspects accompagnera le récit ethnographique de Solan et en constituera l'un des fils conducteurs : cela permettra de montrer que le parcours de construction des religieuses n'est pas linéaire, qu'il est fait de pas en avant et en arrière (par rapport à la réalisation des objectifs) qui alternent régulièrement au cours de la vie monastique. Ainsi, la construction du sujet monastique est un parcours de reconstruction toujours *in fieri*. Le sujet apprend et travaille chaque jour sur un nouveau rapport à lui-même à travers les nouvelles relations avec la parole, l'alimentation, les mouvements, l'habit, les gestes, les autres, le temps et l'espace. Tout en regardant ces processus aussi du côté de la déconstruction, l'approche choisie abordera le travail de construction du sujet comme un parcours de reconstruction active de celui-ci.

Quatrième chapitre

Méthodologie

1. S'approcher du monastère et de ses dynamiques de contrôle

Lors d'un séjour au monastère, on s'aperçoit très vite que ce lieu est caractérisé par une organisation minutieuse, qui ne laisse échapper aucun aspect. Il s'agit d'un système fortement hiérarchisé, où la mère supérieure et le père spirituel¹⁷⁶ ont toujours le dernier mot, même si leur influence n'est pas toujours visible (Journal de terrain, novembre 2012).

Les exemples de situations de terrain dans lesquelles l'ethnographe a dû abandonner ses vêtements et s'habiller de ceux imposés par les circonstances ne manquent pas. Il suffit de penser à Francesca Sbardella (2015) qui a dû se faire passer pour postulante pour avoir accès à des monastères de clôture carmélites, ou à Favret-Saada (1977) qui a accepté de revêtir les rôles assignés par ses interlocuteurs et liés au monde de la sorcellerie. Dans mon cas, au contraire, l'accès au terrain n'a pas posé d'obstacles. Le premier contact avec le monastère s'est fait par lettre. En effet, le monastère ne fournit pas d'adresse e-mail ; le site internet, créé et géré par une fidèle, invite à appeler les mardis, les jeudis et les samedis entre 13h et 15h. Une sœur répond au téléphone, se charge de prendre les requêtes (pour un éventuel séjour, par exemple) et de rappeler une fois consultée l'higoumène et l'agenda du monastère.

Pour prendre un contact direct avec la mère supérieure, la meilleure façon est de lui adresser personnellement une lettre par voie postale. Faire de nombreux séjours au monastère, y mener une enquête ethnographique, observer et partager le quotidien des moniales : des requêtes délicates et potentiellement invasives, que j'ai voulu bien expliciter par écrit, ayant la mère supérieure comme interlocutrice directe. Après le premier séjour, les autres ont été organisés par téléphone, par l'intermédiaire de la sœur hôtelière. Toutefois, lorsque j'envisageais d'organiser des entretiens, j'envoyais une lettre à l'higoumène pour exposer ma requête, étant donné que toute décision concernant la vie au monastère doit passer par elle. Cela vaut premièrement pour les moniales qui, comme prévu par leur vœux d'obéissance, remettent les décisions les concernant dans les mains de la mère supérieure. Du choix du travail, à la nécessité d'une nouvelle paire de chaussettes : tout passe par son approbation.

¹⁷⁶ Père Placide, mort en janvier 2018, avait l'habitude d'alterner des semaines de permanence au monastère de Saint-Antoine-Le-Grand et des semaines au monastère de Solan. Sa présence dans le monastère féminin a donc toujours été constante et régulière.

En tant que visiteur, il faut respecter les règles qui règnent dans le monastère et se laisser guider par ce qui a été décidé être notre place à l'intérieur. En séjournant dans ce lieu, on devra accepter une série de normes, de devoirs et d'invitations concernant différents aspects de la vie quotidienne : observer l'horaire de fermeture des portes (à 20h) et les horaires des repas ; accomplir les tâches de travail dont les sœurs ont le plus besoin¹⁷⁷ ; au réfectoire, laisser l'une des sœurs hôtelières nous indiquer la place qui nous a été réservée, et suivre les règles de comportement en ce qui concerne les moments où il faut commencer et arrêter de manger, le silence, la communication corporelle et les postures.

Cependant, le premier aspect auquel il est nécessaire de s'adapter menant un terrain ethnographique au sein d'une communauté religieuse, est le fait que toute requête ou initiative doit passer par la mère supérieure : si on veut réaliser des entretiens avec l'une des sœurs, prendre des photos, essayer de participer à une activité spécifique, ne pas respecter l'un des horaires du monastère, c'est l'higoumène qui doit donner son approbation (ou sa « bénédiction », comme le disent les religieuses). L'ethnomusicologue Tore Lind témoigne également, par ces expériences au Mont Athos, qu'il n'est pas possible de « tout simplement rentrer dans un monastère et faire des recherches de terrain » : le monastère présente « une hiérarchie et une structure » propres, qui non seulement ne peuvent pas être ignorées, mais qui détermineront aussi l'évolution du terrain ; « sans la bénédiction de l'abbé, rien ne se passera¹⁷⁸ » (2012 : 42).

Ensuite, il faut s'habituer au fait que tous nos mouvements et nos activités au sein du monastère soient surveillés. La vie au monastère suppose une organisation et un contrôle minutieux qui incluent les hôtes : les sœurs doivent savoir en permanence où vous vous trouvez et ce que vous faites. Il m'a fallu du temps pour comprendre ce que cela comportait concrètement, et que dans ce contexte le mieux est tout simplement de ne prendre aucune initiative, aussi banale qu'elle puisse paraître.

Je reporterai un épisode qui donne un aperçu de ces dynamiques. En 2013, je m'étais rendue au marché d'Uzès pour réaliser des interviews¹⁷⁹, après avoir demandé à la mère supérieure si elle pouvait trouver quelqu'un de disponible pour m'y emmener. L'une des fidèles du monastère m'a

¹⁷⁷ Si on n'a pas, bien sûr, des empêchements physiques ou d'autres raisons qui nous mènent à ne pas vouloir travailler.

¹⁷⁸ Encore une fois, je trouve plus efficace l'original en anglais : « Without the [...] blessing of the abbot, nothing will happen ».

¹⁷⁹ Des entretiens avec les marchands sur l'insertion du monastère dans le terroir, dont les résultats principaux seront présentés dans le huitième chapitre, dédié à l'alimentation et donc aussi au thème de l'agriculture biologique pratiquée à Solan.

accompagnée et, une fois sur place, elle a attendu que je termine mes entretiens sans se déplacer avec moi d'un stand à l'autre.

Une fois conclus les entretiens je suis retournée au monastère, où je suis rentrée sans sonner, mais en utilisant la clé dont j'étais munie ; une décision prise, depuis ma perspective, pour ne pas déranger les sœurs pendant le travail. Du moins c'est ce que j'ai pensé à l'époque, mais les logiques qui régissent le fonctionnement du monastère sont différentes. Dans l'après-midi, en effet, les sœurs m'en ont fait le reproche, me disant qu'elles doivent toujours savoir où je me trouve et, si je rentre en utilisant la clé, elles ne savent pas que je suis là.

De plus, l'horaire de mon expédition au marché coïncidant avec celui du déjeuner, j'avais dit à l'higoumène que j'allais manger un sandwich sur le marché et que, donc, elles n'avaient pas à me garder un plat. Finalement, je n'ai pas mangé au marché et lorsque je suis rentrée au monastère je suis passée - avant de rejoindre les religieuses pour le travail - dans la cuisine destinée aux hôtes¹⁸⁰, où j'ai mangé quelques morceaux de pain avec la confiture, mis à disposition dans cette salle pour les petits-déjeuners.

« Vous n'avez pas mangé de sandwich sur le marché finalement. Qu'est-ce que vous avez mangé alors ? », me dit plus tard - à ma surprise - la mère supérieure qui, apparemment, en avait été informée par la femme qui m'avait accompagné au marché.

Les dynamiques de surveillance qui régissent la quotidienneté au monastère sont faites d'un réseau de regards, d'informations répétées et de consultations en coulisse : la mère supérieure décide et est informée de tout ce qui se passe au monastère, et des activités accomplies par les religieuses et par les visiteurs laïcs. Elle est informée aussi des comportements des gens et représente l'interlocuteur toujours présent, souvent invisible, et déterminant pour le fonctionnement de chaque dimension du monastère. Ce réseau de surveillance pas toujours visible n'est pas sans rappeler la formule du panoptique (Foucault, 1993 [1975]), mais non pas dans le sens originel et concret de structure architecturale de contrôle qu'elle avait pour Jeremy Bentham¹⁸¹. Le panoptisme fait partie de la « terminologie issue » des réflexions de Foucault qui s'est diffusée au moment de la revalori-

¹⁸⁰ Cet espace se trouve juste à côté des chambres destinées aux visiteurs.

¹⁸¹ L'architecture du monastère n'a rien à voir avec le modèle architectural carcéral proposé par Bentham, et les chambres de la mère supérieure ne se trouvent pas dans une position permettant le contrôle de ce qui se passe au monastère.

Je pense, par contre, au contexte ethnographique du monastère de Saint-Thècle, en Syrie, décrit par Anna Poujeau (2014), où la structure architecturale ne correspond pas à la prison panoptique, mais la mère supérieure peut observer, depuis la position élevée de ses chambres, ce qui se passe au monastère sans être vue, ce qui crée un contexte psychologique similaire à celui proposé par Bentham avec son modèle architectural : les religieuses savent qu'elles peuvent être vues à tout moment, sans savoir si quelqu'un est vraiment un train de les regarder.

sation de ses travaux « *post mortem* » (Hintermeyer, 2015a : 8). C'est justement en faisant référence à Foucault (1993 [1975]) que je m'en sers dans le contexte présent, en interprétant le concept de panoptisme en tant que modèle sociétal qui, par le biais de mécanismes de contrôle discrets mais intégrés par les individus, impose une discipline et des conduites à ses sujets.

2. L'ethnologue cherche sa place sur le terrain

2.1 Expériences d'altérité

Sur ce terrain de réclusion volontaire et d'organisation fortement réglementée et contraignante, l'ethnologue, envisagé comme un acteur « de l'extérieur », peut parfois être appréhendé comme un agent perturbateur [...]. Élément extérieur non contrôlable, ou du moins partiellement contrôlable donc non *totalemment* disciplinable, il présente un risque pour la communauté [...]. Introduire un élément du dehors dans la clôture, c'est introduire un élément de rupture dans une organisation où rien n'est laissé au hasard [...]. À l'ethnologue de se montrer suffisamment conciliant pour que sa présence ne soit pas vécue comme une intrusion (Denizeau, 2010 : 10-11).

Ces mots de Laurent Denizeau se réfèrent à son expérience ethnographique dans la communauté masculine de Saint-Antoine-le-Grand, le monastère frère de Solan, et font écho à ce que j'ai vécu sur mon terrain. En effet, si mener une recherche de terrain signifie faire l'expérience de l'autre, les acteurs du terrain expérimentent aussi l'altérité de l'ethnologue. Une altérité d'autant plus marquante dans un contexte, comme celui monastique, basé sur des logiques de différenciation par rapport à l'extérieur et qui fonctionne sur des normes de contrôle de ceux et celles qui se trouvent à l'intérieur. Un contrôle et un équilibre plus délicats à maintenir lorsque la personne qui rentre au monastère ne le fait pas pour des raisons familières au contexte et n'est pas, en même temps, familière avec les codes comportementaux du lieu. Comme je le montrerai, le temps de trouver un équilibre, j'ai ressenti une étrangeté par rapport au contexte, perçue aussi par les autres habitants du monastère.

En lisant d'autres ethnographies réalisées au sein de communautés orthodoxes (Denizeau, 2010, 2018 ; Lind, 2012) j'ai remarqué - et cela apparaîtra au cours du chapitre - plusieurs points communs dans nos expériences, et une transversalité également dans certaines dimensions des vécus individuels face à l'altérité du contexte ; cela au niveau de sensations et perceptions, tout comme des réactions, des attitudes et des choix méthodologiques qui en dérivent.

Comme l'affirme Ténoudji, « l'anthropologie est une forme provisoire de faire les comptes avec l'étrangeté » (2002 : 19). Or, sur un terrain monastique il s'agit - du moins selon mon vécu - d'une étrangeté totale : un univers clos, régi par ses propres règles et suivant des rythmes très distincts du monde séculier. S'habituer, par exemple, au réveil à 5h30 ou au déjeuner à 10h30 nécessite du temps. S'adapter à ce monde signifie aussi se confronter à d'autres manières de gérer le corps au

quotidien : cela implique, pour l'ethnologue, le fait de trouver un équilibre entre sa propre manière de se mouvoir, d'utiliser la parole, de s'habiller, et l'adoption (partielle) des modalités d'autrui, nécessaire pour ne pas déranger les acteurs qui habitent les lieux et ne pas trop se démarquer d'eux. En effet, la présence de l'ethnologue, tout comme son absence, « ne passent jamais inaperçues¹⁸² » (Lind, 2012 : 43). D'où aussi le possible désir de l'ethnologue d'émousser les éléments qui le distinguent davantage ou le mettent en évidence attirant, ainsi, l'attention. L'habillement a, dans ce sens, un impact de différenciation immédiat et évident.

Eleni Sotiriou reporte que dans les deux monastères grecs où elle a mené ses enquêtes, le fait de porter « des vêtements décents » (ce qui implique, pour les femmes, de couvrir les bras et les jambes au moins jusqu'au genoux, et pour les hommes de porter des pantalons longs) constitue une « condition préalable » pour pouvoir accéder au monastère (2015 : 146).

Tore Lind raconte que pendant son premier séjour au Mont Athos il avait la « sensation désagréable » de se démarquer par rapport aux autres, d'émerger dans le groupe, car trop différent (2012 : 43). C'est pour cela qu'il décide de ressembler davantage aux moines et aux novices, en portant des vêtements noirs et en ne se rasant plus (Tore Lind, 2012).

Dans mon cas, j'avais également la sensation de me distinguer du groupe et, en plus, j'avais l'impression de devoir couvrir mes formes, parce que femme. À l'entrée du monastère de Solan, un panneau annonce la nécessité d'une « tenue décente » et, une fois rentrés à l'église, on s'aperçoit que cela signifie couvrir au moins les épaules et les jambes, ce qui est fait, dans le cas des femmes, à l'aide de tissus non collants : les femmes portent généralement de longues jupes et de larges blouses qui redéfinissent les formes. L'habillement féminin porté à l'église (contrairement à celui masculin) est reconnaissable, et crée une distinction entre les femmes laïques orthodoxes et la plupart des femmes non-orthodoxes. Dans ce contexte, j'ai senti le besoin, comme Tore Lind, d'adapter partiellement mon habillement, et surtout de camoufler mes formes. Je n'ai pas changé radicalement d'habitudes : je n'ai pas adopté le style « à jupe longue », n'ayant jamais porté ce vêtement en hiver, et j'ai continué à porter des jeans (un vêtement que je trouvais pratique pendant les activités variées qui caractérisent la journée monastique), mais ma valise contenait exclusivement des t-shirts et des pulls non moulants, non décolletés, d'une ou deux tailles plus grandes que la mienne, et arrivant jusqu'aux cuisses ; ainsi, ces vêtements permettaient de camoufler partiellement les formes.

De la même façon, j'ai tenté de m'adapter aux modalités d'assister aux offices. En observant la longue résistance physique de tous, religieux et laïcs, au moment de rester debout, j'ai initiale-

¹⁸² « As every fieldworker has experienced, one's presence and even one's absence are never unnoticed » (2012 : 43).

ment essayé de faire de même. Pendant la première semaine du premier séjour, j'assistais à tous les offices, du début jusqu'à la fin, et je restais debout le plus longtemps possible, jusqu'à avoir mal au dos et avoir les jambes endormies. Voyant que je ne tenais pas ce rythme - ni la position debout pendant si longtemps, ni la durée des offices eux-mêmes -, j'ai ensuite commencé à rester moins de temps debout : je m'asseyais (s'il y avait de la place), ou je sortais pendant quelque minutes de l'église (non seulement pour quitter la position debout, mais aussi pour prendre l'air), ou même parfois j'arrivais une heure plus tard à la Divine Liturgie du dimanche, après avoir constaté que ce genre de liberté de mouvement est acceptée et répandue durant les offices orthodoxes, étant donné leur durée¹⁸³. Pendant le séjour suivant, j'ai à nouveau essayé d'assister à l'intégralité des offices, ou de rester debout tout le temps, pour ensuite revenir, après quelques jours, à l'équilibre trouvé la fois précédente. Cet équilibre a prévalu pendant tous les séjours successifs, même si de temps en temps, au cours des années, j'ai voulu me mettre à l'épreuve et entraîner ma capacité à rester debout à l'église pendant le plus longtemps possible.

Tore Lind témoigne d'un parcours similaire : au début il restait à l'église tout le temps, ensuite, lorsqu'il s'est senti « plus à l'aise » sur son terrain, il a commencé à sortir de l'église de temps en temps (2012 : 174). L'expérience de la sensorialité liturgique dans son ensemble, incluant les manières dont le corps est appelé à participer, a un impact fort sur ceux qui ne proviennent pas d'un milieu orthodoxe, et nécessite des apprentissages et une adaptation¹⁸⁴.

Mon séjour en 2012 a représenté la première rencontre avec un monde totalement différent. Dès le premier jour, les deux sœurs hôtelières (sœur B. et sœur M.) m'ont clairement expliqué que mes interactions principales seraient avec elles et que, si j'avais besoin de quelque chose, je devais m'adresser uniquement à elles. Je fus envahie par une sensation d'étrangeté et d'isolement : étrangeté, car je me trouvais dans un univers très éloigné de ma vie habituelle, caractérisé par des rythmes tout à fait différents des miens ; isolement, parce que mes seules interlocutrices étaient les sœurs hôtelières (du moins pendant les premiers jours). En outre :

Le jour de mon arrivée au monastère a coïncidé avec les funérailles de Père N., qui ont été célébrées sur place. Cela a conduit au monastère un grand nombre de fidèles venus de différentes parties de la France. Dans ce contexte où les gens se sont réunis pour un événement particulier et intime, et autour d'une figure dont le souvenir les unit, mon étrangeté est encore plus marquée. (Journal de terrain, novembre 2012).

¹⁸³ Nous reviendrons sur cet aspect.

¹⁸⁴ Comme nous le verrons dans le VI^e chapitre dédié aux sens.

Au monastère, j'occupais une position caractérisée par une double étrangeté : je ne suis pas orthodoxe et, contrairement à la plupart des gens qui fréquentent le lieu, je ne m'y approchais pas pour des raisons spirituelles, mais avec une perspective et des objectifs scientifiques. Ma nationalité italienne représentait une dernière source d'étrangeté : la nationalité française prévaut parmi les religieuses et les laïcs, suivie par les nationalités des pays traditionnellement orthodoxes, comme la Roumanie. La raison de ma présence là-bas était, pour certains, difficile à saisir, d'autant plus que mon milieu académique de provenance n'était pas la théologie : peu parmi mes interlocuteurs (religieux et laïcs) étaient familiers avec le monde des sciences sociales.

Tore Lind témoigne aussi de l'étrangeté éprouvée face à un univers totalement autre, et se souvient que les moments d'écriture ou de prise de notes lui produisaient une agréable sensation de retour à quelque chose de connu, dans un contexte de terrain comme le monastique qui représente « une expérience radicale d'altérité » (2012 : 44). J'ai aussi éprouvé la sensation de faire des expériences me reconduisant à des dimensions familières. Ainsi, assister l'un des premiers jours de mon terrain¹⁸⁵ à une conférence organisée par le Père Placide m'a ramenée à quelque chose de connu, qui se rapprochait d'un cours universitaire ; de plus, le fait de rencontrer, après cette conférence, un couple d'italiens (anciens catholiques devenus orthodoxes)¹⁸⁶ m'a sorti d'un coup de cette sensation d'étrangeté totale et a fait disparaître le sentiment d'isolement. Leur rencontre a produit une sensation de soulagement immédiat. La nationalité commune a, d'ailleurs, été l'élément qui a mené à la construction d'un rapport qui s'est étendu au-delà des murs du monastère et a représenté le début d'une relation d'échange féconde. Ce couple, qui m'a accueilli chez lui à de nombreuses reprises, m'a fait le partage de ses expériences et m'a éclairée, au moment où je venais de m'approcher du monde orthodoxe, plusieurs dimensions du vécu religieux quotidien orthodoxe.

« L'identité du chercheur, ses identités devrait-on dire, interviennent de manière explicite, comme des avantages ou des inconvénients » (Zanna¹⁸⁷, 2020 : 153). Ainsi, l'approche et l'attitude des acteurs présents sur le terrain envers le chercheur varient selon la perception qu'ils ont de ce dernier. Favret-Saada (1977) a montré efficacement la manière dont les discours des interlocuteurs changent selon la place attribuée à l'ethnographe dans le contexte étudié. Si ma nationalité a permis la création de relations particulières avec un couple, les dimensions qui me rendaient étrangère (principalement ma double étrangeté de non-orthodoxe et de chercheuse) n'ont sûrement pas aidé

¹⁸⁵ Je fais référence encore au séjour du 2012.

¹⁸⁶ Ce couple a déménagé près du monastère pour pouvoir le fréquenter régulièrement.

¹⁸⁷ Omar Zanna a mené des enquêtes sociologiques en prison.

les sœurs à s'ouvrir à moi, dans une situation où, nous allons le voir, la parole et les interactions sont sujettes à de nombreuses limitations. L'interlocuteur interrogé par l'ethnographe ne parle pas à un « on » – « le sujet indéfini » derrière lequel se cache souvent l'ethnographe qui écrit – mais à un « je » spécifique, dans un contexte relationnel précis (Favret-Saada, 1997 : 55). De même, dans la perspective inverse, le choix d'un « narrateur-Je » permettrait de faire référence à l'ethnographe présent sur les lieux d'enquête¹⁸⁸ (Lind, 2012 : 7).

Les religieuses ont toujours posé très peu de questions sur ma vie spirituelle et personnelle ; la discrétion, qui représente l'une des vertus recherchées au sein du contexte monastique, a toujours caractérisé aussi leur approche vis à vis de moi. Ainsi, elles n'ont jamais cherché à me positionner d'un point de vue spirituel et, tout en sachant que je suis de formation catholique, elles n'ont pas voulu savoir si je suis pratiquante. Quant à mon travail de recherche, au cours des années de très rares fois des moniales ont posé des questions directes concernant ce sujet et, le plus souvent, celles qui le faisaient étaient familières des méthodes de l'ethnographie.

La discrétion envers ma double étrangeté (d'appartenance religieuse et d'objectifs) a aidé, je trouve, à la création d'une routine quotidienne, où la fréquentation de l'église de ma part et ma participation aux activités de travail devenaient « la norme » aussi pour les moniales, qui m'ont donné la sensation de s'habituer, au fur et à mesure des séjours, à la présence de cette fille italienne¹⁸⁹, de formation catholique, vivant à Paris et désireuse de connaître la réalité monastique pour des raisons non connues de tous les habitants du monastère.

Si les dimensions d'altérité caractérisant le chercheur ont une influence sur les manières de voir, de vivre et d'aborder le terrain, elles l'ont aussi sur les analyses qu'il élaborera. L'affinité d'expériences perçue avec d'autres ethnographies réalisées dans des communautés orthodoxes (Cf. Denizeau, 2010, 2018 ; Poujeau, 2014, 2018 ; Lind, 2012) dépend sûrement des aspects communs aux différents contextes, mais aussi de la provenance non orthodoxe des chercheurs : dans leur cas, comme dans le mien, cet aspect a forcément exercé un rôle dans la création des dynamiques internes incluant le chercheur, tout comme dans les observations et les interprétations faites par ce dernier.

Tore Lind souligne que une « position neutre » à partir de laquelle réaliser des enquêtes n'existe pas, et que son appartenance protestante a eu une influence sur sa formation culturelle en général (Lind, 2012 : 179). Tout analyse « est née quelque part, parle une langue, suit les conventions de

¹⁸⁸ Outre qu'à l'auteur de l'ouvrage qui analyse son matériel (Lind, 2012 : 7).

¹⁸⁹ Dans certains cas je parlerais même de rapports affectifs qui se sont créés au cours des années.

l'ici et maintenant d'une société » (Ténoudji, 2002 : 14). Kalkun rappelle aussi l'importance pour le chercheur de prendre en considération également sa propre provenance religieuse : souvent, les ethnographes qui se sont occupés de religion n'ont pas pris en compte cet aspect, considéré comme trop « intime et même non approprié », alors qu'il a « un impact » sur le travail des chercheurs (2020 : 102).

Dans mon cas, l'extranéité au milieu orthodoxe a déterminé, par exemple, un sentiment de surprise et d'étourdissement lors du premier impact avec la dimension multi-sensorielle des offices ; des sensations qu'il est possible de retrouver sous des formes similaires chez d'autres ethnologues (voir, à titre d'exemple, Lind, 2012 ; Luehrmann, 2018a). Dans les expériences religieuses vécues en milieu catholique, j'étais habituée à une moindre implication du corps, ce qui déterminait une moindre perception de la matérialité de ma présence ; en général, je percevais en moindre mesure la participation de la matière et de la stimulation sensorielle dans le déroulement de l'office, et l'interaction de ces dimensions avec les sujets qui participent aux offices. Tous des aspects qui ont rempli d'étonnement mes premières expériences orthodoxes.

Nous avons vu que la manière dont les sens sont reconnus et vécus dépend des cultures (Classen, 1993). Peut-être à cause aussi de ma provenance d'une culture qui a réservé pendant longtemps une place de second plan aux sens (Cf., entre autres, Aumont, 1998 ; Classen, 1993 ; Fabietti, 2014), la manière dont les corps étaient sollicités pendant la liturgie et la centralité donnée à l'expérience multi-sensorielle dans le vécu religieux m'apparaissaient nouvelles.

La provenance d'un milieu non orthodoxe a sûrement impliqué des désavantages : cet aspect a très probablement influé sur le degré de confiance qui m'a été accordé (principalement au début), et a déterminé le manque d'une connaissance du milieu orthodoxe inscrite dans mon parcours culturel. Ce dernier aspect, néanmoins, présente l'avantage de la curiosité et de la surprise, de ne pas être habitué à ce que l'on observe, ce qui détermine peut-être une plus grande attention aux détails, car non habituels et « surprenants » du point de vue de l'ethnologue. Ainsi, le fait que la dimension multi-sensorielle m'est apparue comme nouvelle et frappante, a en partie orienté la direction de mes recherches vers le monde matériel et sensoriel.

Si « l'expérience sensorielle » représente toujours une dimension centrale de « la connaissance anthropologique », étant donné que « chaque terrain se construit à partir d'une stimulation des sens », souvent « la composante visuelle prime [...] au préjudice des autres formes d'aperception

[...] : goût, odorat, tact, écoute¹⁹⁰ » (Ténoudji, 2012 : 15). Dans le présent travail de thèse, je chercherai à montrer comment la construction des moniales se fait par un travail sensoriel global et la manière dont les sens sont stimulés et concernés, notamment - mais pas seulement - dans le contexte liturgique¹⁹¹.

2.2 La “juste distance” ethnographique : un équilibre difficile entre rapprochement, prise de recul et discrétion

Si les religieuses ont construit des relations avec moi basées sur la présence et le partage quotidiens, les laïcs rencontrés au cours des différents séjours ont toujours senti le désir (lié aussi au contexte d'échange qui se crée entre les hôtes au monastère) de connaître “ma situation spirituelle”.

Les jours où l'office de 6h n'est pas suivi par la Divine Liturgie, à 6h30 nous sortons déjà de la chapelle. Les religieuses se dirigent vers leurs cellules, où un temps de prière personnelle les attend avant d'aller travailler. Ceux qui séjournent au monastère, moi incluse, se dirigent vers le bâtiment comprenant les chambres réservées aux hôtes et la cuisine commune où prendre le petit-déjeuner. Ce moment autour d'un café, dont l'horaire varie entre autres choses en fonction des offices, est toujours un moment de rencontre et d'échange entre hôtes. Dans le contexte de partage d'expériences qu'un séjour au monastère représente, les conversations avec les autres laïcs incluent aussi le partage de nos vies hors du monastère. Au moment de faire connaissance, le premier aspect auquel les gens s'intéressent généralement (vu le contexte) est le spirituel. La première question qu'on me pose est presque toujours la même : “Quelle église fréquentes-tu à Paris ?”, ou encore on me demande directement si je fréquente telle ou telle église orthodoxe. Lorsque je répond que je ne suis pas orthodoxe, on me demande : “Quelle paroisse catholique fréquentes-tu alors ?”. À ce point, j'explique que je ne fréquente plus d'église depuis longtemps et cette affirmation mène toujours à des questions et à une conversation sur le sujet. Ensuite, le thème de mes recherches est abordé et, comme celles-ci sont souvent associées au premier abord par mes interlocuteurs au domaine de la théologie, j'explique mon approche. (Journal de terrain, février 2016).

Ces conversations - qui ont souvent été à l'origine de relations cultivées au cours des séjours, et sources de nombreux moments d'échange pendant la journée monastique - m'ont obligée à questionner ma relation personnelle avec la religion¹⁹², mais elles m'ont aussi obligée (du moins dans

¹⁹⁰ « Or cette valeur primordiale accordée au regard selon une distanciation et une réification empruntées aux sciences naturelles correspond à un type de rapport entre le sujet et le monde qui a son histoire » (Ténoudji, 2002 : 15).

¹⁹¹ En effet, dans le monde orthodoxe, il existe un lien profond entre l'expérience religieuse et l'expérience sensorielle. Cet aspect central de l'orthodoxie sera traité, entre autres, à l'aide de Hann, Goltz (dir.) (2010) ; Luehrmann (dir.) (2018) ; Naumescu (2012).

¹⁹² Et cela en me faisant re-parcourir mon rapport avec le catholicisme et l'Église, mais aussi en exerçant parfois une influence active sur mes réflexions intimes. Au-delà de la nécessité de m'encadrer d'un point de vue religieux et du vécu spirituel, certains fidèles du monastère ont cherché à me montrer que l'orthodoxie représenterait le vrai christianisme. Parfois, j'ai pu ressentir des difficultés à ne pas me laisser transporter par les projections d'autres personnes, qui ont fait basculer ma conscience religieuse incertaine en affirmant avec assurance : « *Tu vas voir, si tu continues à mener tes recherches tu vas devenir orthodoxe* » ou « *J'ai connu des personnes qui faisaient des recherches comme toi, maintenant ils vont chaque dimanche au monastère !* ». De toute façon, la tentative de me rapprocher de la réalité orthodoxe, ou simplement de s'assurer de ma foi, provenait toujours des laïcs et non des sœurs.

la phase initiale) à me repositionner à chaque fois dans mon rôle d'observatrice-chercheuse. Cela n'est pas sans utilité dans une recherche ethnographique, où le rôle d'observateur "sans jugement" et, en même temps, "sans engagement personnel" par rapport au contexte étudié se confronte quotidiennement aux relations créées sur le terrain et à la place occupée. En effet, si les religieuses doivent réaliser un travail d'intervention sur soi qui implique, entre autres choses, une juste distance dans les relations interpersonnelles (Denizeau, 2018), l'ethnologue devrait être en mesure de faire quelque chose de similaire. L'équilibre qu'il devrait garder consiste, d'un côté, en une observation qui ne juge pas ce qu'elle observe : qui essaie de décrire, d'interpréter, d'ouvrir des pistes de réflexions et des connexions avec d'autres réalités, mais sans porter de jugements de valeurs, ni d'autre genre. Une observation sans jugement d'un contexte très différent par rapport à celui de provenance du chercheur implique, pour ce dernier, de réduire les distances : d'être prêt à s'approcher de ce monde "autre" sans évoquer dans sa tête la distance qui le sépare du sien. Parlant de "distance", je ne me réfère pas aux différences quotidiennes et sensibles qui attirent l'attention de ceux qui viennent de l'extérieur (comme celles des manières d'utiliser les sens et du rapport à l'alimentation en comparaison avec le monde non orthodoxe, par exemple). Lorsque je parle de ne pas avoir en tête les distances pendant l'observation, je me réfère aux grandes différences qui nous séparent du contexte, liées aux catégories de valeurs adoptées pour regarder et interpréter le monde, ainsi que pour sélectionner les choix de vie. Dans mon cas, provenant d'un milieu familial et relationnel où la religion n'a pas une place de premier plan et d'un entourage où le choix d'une vie monacale est inconcevable, je ne devais pas et je ne pouvais pas partir de ces prémisses pour aborder le terrain. C'est pourquoi ces aspects qui font partie de ma vie et de moi-même sont restés à l'extérieur du monastère dans la mesure du possible : les critères de raisonnement que je pourrais peut-être utiliser dans les interactions quotidiennes avec mon entourage, laissent la place au regard de chercheur. Les prémisses à partir desquelles se déroulait l'observation devaient essayer d'être les prémisses des religieuses : des femmes qui ont choisi de mettre la religion au centre de leurs vies, de couper les ponts avec leurs vies précédentes et de dédier leurs existences à Dieu dans un contexte hautement réglementé, où il faut accepter que quelqu'un d'autre dirige chaque aspect de sa propre vie. Un exercice nécessaire, mais qui peut présenter des difficultés selon l'étrangeté de l'ethnologue par rapport au contexte.

« Déployer ses *antennes sociales* pour apprécier l'autre, aller à sa rencontre, lui signifier qu'il peut parler parce que l'on est en état de l'écouter et de l'entendre, est sans conteste une des qualités majeures dans toute entreprise anthropologique » (Zanna, 2020 : 156).

Réduction des distances, donc, mais pas trop. Une fois qu'on tente de rentrer dans cette réalité, de s'y insérer dans la mesure du possible, le chercheur court le risque inverse : celui de passer par le point de vue de ses interlocuteurs, et d'avoir du mal à prendre (dans un second temps) du recul par rapport au contexte avant d'élaborer des réflexions¹⁹³. Finalement, il s'agit « d'opérer un retour sur soi pour prendre de la distance vis-à-vis des enquêtés comme de soi-même » (Zanna, 2020 : 156).

Ce travail de rapprochement (des autres) et de recul pondéré (de soi-même et des autres) est d'autant plus difficile parce que l'élaboration des considérations et des données est inséparable des échanges avec les acteurs qui habitent le terrain : leurs points de vue et leurs vécus sont fondamentaux pour construire le terrain et avancer dans les réflexions. Dans son travail sur les madrigalistes italiens, Ténoudji (2002) rappelle que même si le regard (et donc l'observation) permet de découvrir, il crée en même temps des distances, en manifestant la séparation entre nous et ce que nous observons, et entre les différentes choses observées. La mise en jeu d'autres sens que la vue, ainsi que le fait de dialoguer et de se confronter au regard des acteurs qui habitent les lieux des enquêtes, sont des éléments nécessaires pour essayer de combler ces distances. Lind rappelle à plusieurs reprises, par rapport à ses recherches au Mont Athos, que son matériel de terrain a été produit « de manière interpersonnelle et intersubjective » et qu'il est le résultat de rencontres « dialogiques » entre le chercheur et les moines (2012 : 7). Les résultats des recherches sont des interprétations qui dérivent des interactions (formelles et informelles) et des rapports construits entre l'ethnologue et les acteurs du terrain.

Il est évident, alors, que les directions prises par les enquêtes et les résultats de celles-ci dépendent aussi de l'attitude du chercheur envers les acteurs du terrain, de son approche, des milieux culturels et religieux desquels il provient, et de la synthèse qu'il saura faire de tous ces éléments ensemble ; ces aspects influent sur la manière dont il sera reçu et inséré sur le terrain. En cherchant une place sur le terrain, l'ethnologue crée des relations ; en créant des relations, il se construit une place. Celle-ci est trouvée en accord avec les interlocuteurs et les acteurs du lieu, en essayant de garder - et de *revenir à* lorsque cela est nécessaire - un équilibre complexe entre l'insertion dans le contexte étudié et une prise de recul nécessaire à l'élaboration des données.

Dans le cas de mon terrain, il a aussi fallu trouver petit à petit une place, après les premiers jours caractérisés par un état d'étrangeté et d'isolement important. Cela s'est fait, nous le verrons,

¹⁹³ Wacquant (2002) décrit de manière efficace la difficulté qui peut exister pour un ethnologue à garder la juste distance avec ses interlocuteurs.

au cours du temps, principalement par la participation active au travail quotidien, le respect des règles et ma volonté de discrétion : le choix de ne pas forcer les barrières rencontrées, liées à l'accès à la parole, aux informations et aux lieux. J'ai préféré, par exemple, ne pas insister lorsque mes interlocuteurs hésitaient à parler d'un sujet. D'autres chercheurs auraient sans doute eu moins de problèmes à parler de certains thèmes, ou auraient cherché à avoir plus accès à la parole des religieuses que ce que j'ai fait. Il s'agit là sûrement d'une limite de mon enquête, mais le fait de privilégier l'observation - un choix lié aussi à l'intérêt pour la culture matérielle - et d'embrasser la discrétion (caractéristique tant appréciée par les sœurs) a été la meilleure manière que j'ai trouvée de m'intégrer discrètement à ma place dans le monastère, et de gagner la confiance des sœurs.

Laurent Denizeau rappelle qu'un ethnologue sur un terrain monastique doit « récolter les matériaux ethnographiques que les acteurs veulent bien livrer, sans se risquer à extorquer de l'information » ; cela, pour que la communauté ait des « garanties de contrôle » sur cet élément extérieur qu'est le chercheur (2010 : 11).

3. Du travail et de la parole

3.1 Les sons et les silences : cadre sonore et alliés spirituels de la quotidienneté

Pendant le travail - souvent répétitif et mécanique, souvent réalisé dans le silence - les rythmes entendus à l'église et les mots des Psaumes les plus répétés me reviennent en tête. Cela m'arrive à chaque séjour, non pas tout de suite, mais après une semaine environ passée au monastère. La musique byzantine devient alors une compagne fidèle des nombreux moments vécus dans le silence. J'ai dit à sœur M.¹⁹⁴ que lorsque je ne parle pas, et en l'absence d'autres stimuli, les offices me résonnent en tête ; elle m'a confié alors : « Vous savez, à nous [les religieuses] il nous arrive la même chose ».

La journée monastique est rythmée par l'alternance régulière des offices ; le silence accompagne la parole de prière à l'église et au réfectoire ; hors des moments réglementés, le silence est souvent choisi, parfois comme habitude, d'autres comme objectif de vie. Tout ça fait en sorte que le cerveau absorbe les rythmes et les sons plus récurrents au monastère, à savoir ceux de la liturgie. (Journal de terrain, juin 2015).

J'ai du me faire à ce monde délimité par un mur qui le sépare de la campagne environnante, aux silences, aux postures, à la discrétion. Menant un terrain dans un monastère, la restriction importante de la parole devient objet d'enquête incontournable et, en même temps, une inévitable difficulté dans le travail de recherche¹⁹⁵.

Les textes des anthropologues ont pour objectif de « communiquer leur compréhension » du contexte étudié ; cela implique que « nous [les anthropologues] verbalisons le silence et le non-dit », ce qui est le résultat d'un travail de création naît dans un rapport d'influences entre le chercheur et le

¹⁹⁴ L'une des sœurs hôtelières.

¹⁹⁵ Sur la question du silence monastique voir Sbardella (2010 ; 2015).

contexte étudié (Lind, 2012 : 194). En dehors du monde ethnographique, le silence reste souvent « *unspoken* » (Lind, 2012 : 194) : il n’y a pas une mise en mot, de la part d’un tiers, de ce qui n’est pas dit. Ce “mettre en mot” représente, en général, la distance qui peut séparer le texte de la réalité que nous essayons de décrire. C’est pourquoi le fait d’écrire à propos d’un contexte spécifique « constitue un processus créatif » (Lind, 2012 : 194). L’ethnographe écrit dans la tentative de décrire, mais aussi d’interpréter, une réalité ; ce processus culturel d’interprétation et d’écriture déterminera toujours un apport subjectif de la part du chercheur.

Le silence représente dans l’orthodoxie « un concept spirituel » et il est lié à l’hésychia, la quiétude intérieure dont nous avons précédemment parlé ; il s’agit d’un état qui permet de percevoir Dieu et de s’ouvrir à lui (Lind, 2012 : 180). Ce concept est lié à la « paix intérieure et au dialogue avec Dieu » ; il est vécu individuellement et, en même temps, mis en pratique collectivement en tant qu’« acte de discipline de groupe » (Lind, 2012 : 196).

Le silence concret recherché au monastère n’est pas seulement lié à la parole, mais aussi aux mouvements : au monastère on essaie de faire le moins de bruit possible. Les sœurs récréent quotidiennement un environnement sonore où le silence est visé, la parole spontanée limitée et la « parole dévotionnelle » (Sbardella, 2015 : 27) intégrée dans l’idée de silence et dans la sonorité monastique. Comme cela a été introduit par l’extrait de mon journal, la limitation de la parole libre de la place pour les sons de la prière, qui se succèdent incessamment au cours de la journée.

Le silence monastique aiderait les moines dans le développement d’une « attention spirituelle » particulière (Lind, 2012 : 193) ; l’idée de silence est souvent associée, par les moines, à l’absence de bruits produits par l’homme (Lind, 2012). « Depuis le Romantisme le silence signifie l’absence de bruit humain ; étrange “silence” de la mer ou de la forêt, lieux bruyants, opposé au “bruit” de la ville » (Ténoudji, 2002 : 181).

Même parmi les religieuses de Solan et les laïcs qui fréquentent le monastère la conception du silence est la même, et le bruit des arbres ou des animaux est considéré comme faisant partie d’un silence recherché. Les bruits produits par l’homme finissent par être associés au « non spirituel » (sauf évidemment ceux qui sont liés aux prières et aux offices) et au « non naturel », alors que le silence et la spiritualité sont associés l’un à l’autre (Lind, 2012 : 196).

Ce silence conçu comme absence de bruits humains (ou mieux, comme réduction des bruits humains et, principalement, des bruits humains de la ville) est de plus en plus rare et devient un « objet du désir » (Lind, 2012 : 196), recherché par ceux qui décident de faire une expérience plus ou moins longue ou régulière au monastère. Le plaisir de s’éloigner des bruits de la ville, qui prend le

nom de silence dans les discours, est évoqué régulièrement par les visiteurs qui effectuent un séjour à Solan.

Ce silence monastique est accompagné par une multitude de sons au cours de la journée, qui sont des « éléments d'identification importants de la vie quotidienne¹⁹⁶ » (Lind, 2012 : 174). Ainsi, le premier son que l'on entend au monastère (à 5h30 du matin) est celui de la *simandre*, une longue planche rectangulaire en bois qui, frappée à l'aide de deux maillets, appelle à la prière, annonçant l'office du matin une demi-heure avant son début. Ensuite, les chants et les lectures provenant de l'église représentent des sons forts et récurrents qui dépassent les murs de l'église elle-même. Les bruits des larges vêtements des sœurs constituent aussi un son de la quotidienneté, tout comme les nombreux bruits provenant des lieux de travail. Les insectes qui bourdonnent dans tous les espaces du monastère font aussi partie des sonorités monastiques, tout comme le bruit aigu de la vaisselle pendant les repas, qui acquiert une place de premier plan dans les grandes salles constituant le réfectoire : il s'agit du seul son - outre celui émis par les lourds bancs en bois au moment de s'asseoir et de se lever - ayant le droit d'accompagner la voix de la moniale chargée des lectures.

Dans ce contexte de sonorité encadrée, la gestion de la parole est l'un des premiers aspects auquel je me suis retrouvée confrontée une fois entrée au monastère. La parole est exclue de certains moments de la journée, les offices et les repas notamment, ce qui fait que les moments de parole sont réglementés. Même lorsque la parole est permise, notamment pendant le travail, le silence reste un objectif recherché en contexte monastique. Le choix du silence est récurrent au monastère et peut avoir différentes facettes : le silence fait aussi l'objet de vœux, ce qui, selon les mots de la mère supérieure, arrive par exemple au moment du Grand Carême, lorsqu'un effort ascétique majeur est demandé :

On va essayer d'augmenter le temps de prière personnelle, le temps de prosternation qu'on va faire. Il y a l'ascèse à ce niveau-là, et après il y a toutes les ascèses qu'on va se rajouter par soi-même [...]. Il y a certaines sœurs qui vont décider, par exemple, d'essayer de faire attention par rapport à la parole. (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

Les moniales devraient mener, idéalement, les heures de travail principalement en silence et en prière. D'après mon expérience, même si le travail est mené en silence la plupart du temps, il constitue le principal moment d'échange, l'espace de temps caractérisé par la plus grande possibilité de parole. Le temps qui y est consacré occupe la majeure partie de la journée. On passe parfois des heures sur la même tâche, dans la même pièce et avec les mêmes personnes (laïcs et

¹⁹⁶ Dans le texte en anglais l'expression plus directe : « important identifiers of everyday life » (Lind, 2012 : 174).

religieuses), ce qui fait qu'on finit forcément par interagir, même brièvement. Dans mon expérience de terrain, les heures de travail ont été l'occasion d'entrer en relation et de créer un rapport de confiance avec certaines sœurs, pour poser des questions, échanger de façon informelle, et aussi pour me faire connaître. Les sœurs limitent les échanges verbaux pendant l'accomplissement des tâches quotidiennes et on peut les voir parfois interrompre leurs activités pour se mettre brièvement en prière. Elles se recueillent alors physiquement sur elles-mêmes et prononcent les prières à voix basse ou en silence¹⁹⁷.

Sotiriou parle d'une « ritualisation de la vie de tous les jours », selon laquelle toutes les tâches quotidiennes devraient avoir « “le sceau de Dieu” » : les religieux sont censés se signer au début et à la fin de chaque activité et être focalisés sur la prière pendant le travail (2015 : 145). La chercheuse affirme, relativement aux monastères grecs où elle a mené les enquêtes ethnographiques, que cette « ritualisation était la stratégie pour établir des frontières entre le monde séculier et religieux » (Sotiriou, 2015 : 145). Outre croire en Dieu, les moines doivent faire « l'expérience de Dieu » au cours de la vie quotidienne, et cela passe aussi par la réalisation d'un travail « spiritualisé » à travers l'évocation (idéalement continue) de la prière de Jésus (Sotiriou, 2015 : 146).

La focalisation des religieuses sur la prière ne peut évidemment pas toujours atteindre les mêmes niveaux, dépendant des difficultés des tâches accomplies et de la concentration qu'elles nécessitent, et aussi de la disposition de chaque moniale à chaque occasion. Comme l'affirme la mère supérieure : « nous essayons de prier pendant le travail, mais parfois nous n'y arrivons pas » (Conversation informelle, juin 2015). Cette observation réaliste sur le quotidien n'enlève rien au fait que les religieuses essaient de tendre vers l'objectif - dans lequel vraisemblablement elles avancent ou reculent de manière discontinue - d'une prière continue, ce qui implique également le temps du travail et voit, dans le silence, un allié précieux.

3.2 Le travail : clé d'accès au terrain

Même s'il est parsemé de moments de silence et de prière, le travail reste, néanmoins, le moment où la communication est la plus facile au cours de la journée, que ce soit pour parler de questions pra-

¹⁹⁷ Nous verrons dans le huitième chapitre (qui approfondira la question du travail monastique, et du travail agricole) que l'association entre prière et travail a représenté historiquement l'une des clés pour légitimer la place de ce dernier en contexte monastique.

tiques, ou pour échanger quelques mots ou quelques blagues¹⁹⁸. Il a constitué, par conséquent, un moment fondamental pour mon travail d'enquête.

De plus, le travail a revêtu un rôle essentiel en ce qui concerne ma position au sein du monastère : j'ai eu la sensation qu'il a été le moyen de faire accepter ma présence à Solan pendant le premier séjour. En effet, lors de mon arrivée sur le lieu, les religieuses s'attendaient à ce que je passe une partie importante de la journée dans ma chambre pour lire, écrire et avancer dans mes recherches. Lorsque j'ai demandé de travailler à côté des moniales - selon les méthodes de l'observation participante qui prône une immersion « dans les activités quotidiennes de la collectivité » étudiée (Jones, 2000 : 45) -, la sœur hôtelière était étonnée, et m'a demandé si je n'avais plutôt besoin de temps dans ma chambre pour pouvoir me consacrer à ma recherche. Ainsi, après deux jours où je plongeais dans un environnement étranger sans y trouver ma place, le troisième jour¹⁹⁹ j'ai commencé à partager les heures de travail avec les religieuses.

Au cours des années, j'ai eu la possibilité de réaliser un grand nombre d'activités différentes. À chaque séjour, j'ai accompli différentes tâches de travail à la cave, l'endroit où ont lieu les étapes de fabrication des produits et de préparation pour la vente : la production des vins, des confitures, des pâtes de fruits, des sirops et des vinaigres, par exemple, ainsi que tout le travail d'emballage et d'étiquetage. L'étiquetage des confitures a occupé parfois des journées entières de travail, et cela lors de plusieurs séjours. De plus, je me suis occupée de l'étiquetage des vinaigres, de l'embouteillage et l'étiquetage du vin, de l'emballage et l'étiquetage de l'encens, ainsi que de la préparation et de l'emballage des pâtes de fruits. J'ai travaillé à plusieurs reprises au jardin, où j'ai recueilli les kakis, les cerises et les haricots verts ; j'ai participé au taillage des vignes et, en accédant à une partie du domaine plus éloignée du monastère, à la récolte des châtaignes.

Dans la salle de travail²⁰⁰, j'ai employé un grand nombre d'heures à laver et couper des kilos de légumes et de fruits de leur domaine (des pommes, des choux-fleurs, de la roquette et des poireaux), qui ont été ensuite utilisés par les cuisinières pour préparer les repas, ou congelés. En février 2016,

¹⁹⁸ Tore Lind (2012) remarque aussi par rapport à son terrain que le temps du travail est le plus propice aux conversations et qu'il constitue un moment précieux pour le travail de terrain.

¹⁹⁹ Ce premier séjour, d'une durée de 20 jours en total, a eu lieu entre novembre et décembre 2012. Le jour de mon arrivée, un samedi, a coïncidé avec les funérailles du Père N. et, par conséquent, ce jour-là les sœurs n'ont pas travaillé au monastère. Le deuxième jour, les religieuses n'ont pas accompli non plus des activités de travail (exception faite pour celles liées au réfectoire et à l'église) s'agissant d'un dimanche. J'ai pourtant pu commencer à expérimenter le monde du travail au monastère le troisième jour.

²⁰⁰ Dans la salle de travail l'on s'occupe la plupart du temps de rendre les légumes et les herbes récoltées "utilisables". Les produits alimentaires et les épices sont travaillés : les fruits et les légumes épluchés et coupés, pour être ensuite cuisiné ou congelés, et les épices sont détachées des branches.

j'ai passé une journée en compagnie d'une religieuse et de soixante kilos d'encornets en lamelles, livrés au monastère en vue du Carême (les mollusques et les crustacés sont les seules protéines animales admises pendant les périodes de jeûne), que nous avons répartis et congelés selon des modalités précises. Toujours dans la salle de travail, de nombreuses heures ont été dédiées, lors des différents séjours, à détacher des branches les feuilles de plusieurs épices qui poussent dans le domaine des sœurs : coriandre, verveine, sauge. De même, j'ai passé un après-midi en compagnie d'autres hôtes du monastère en ouvrant, à l'aide d'un marteau, une grande quantité d'amandes, qui poussent dans le domaine et sont utilisées, entre autres choses, pour réaliser des desserts.

J'ai fait le ménage de plusieurs locaux du monastère : les chambres destinées aux hôtes, le réfectoire et la salle de travail. J'ai débarrassé les tables du réfectoire après les repas d'innombrables fois, passé le balai et la serpillère, aidé à ranger et nettoyer les chambres des visiteurs. Les dimanches, j'ai aidé à mettre les tables avant le déjeuner et à servir la nourriture dans les assiettes (des tâches qui sont accomplies avant l'arrivée des convives, comme nous le verrons dans le chapitre dédié à l'alimentation). À chaque séjour, j'ai aidé les sœurs à faire la vaisselle après le déjeuner.

Au fur et à mesure que je travaillais, j'ai eu la possibilité de faire la connaissance de plusieurs moniales et de créer des rapports avec certaines d'entre elles. Ainsi, ma position au sein du monastère a changé par rapport au début de mon expérience ethnographique et a évolué au fil du temps. Partageant les heures de travail (outre les temps à l'église et au réfectoire) avec les religieuses, je ne me mettais pas seulement dans une position extérieure d'observatrice-chercheuse : je me montrais désireuse de les aider dans la grande quantité de travail journalier et de partager leur quotidien, en adhérant aux rythmes et aux activités.

Le chercheur doit trouver une manière de « sceller l'alliance avec les personnes rencontrées sur son terrain », d'offrir quelque chose de soi pour casser la méfiance et faire en sorte que sa présence sur le terrain soit acceptée (Zanna, 2010 : 157) ; un échange que Zanna décrit dans les termes maussiens de don et de contre-don (Mauss, 2013 [1950]) entre les chercheurs et les acteurs-interlocuteurs. Les religieuses de Solan ont ouvert leur monastère à mes recherches ; en contre-partie, j'ai offert ma main-d'œuvre. Celle-ci représente un bien important dans un contexte où la participation des laïcs aux activités de travail fait partie de l'organisation du monastère : les moniales ne sont pas

nombreuses et, à leurs dires, sans l'aide des Amis de Solan²⁰¹ elles ne pourraient pas réaliser tout le travail que le monastère nécessite, et notamment en ce qui concerne le travail agricole qui, à certaines époques de l'année (surtout au printemps et au moment de la vendange), attire au monastère un grand nombre de personnes offrant leurs services.

Le travail, qui occupe plus ou moins six heures journalières, est donc devenu un moyen pour légitimer ma présence au monastère, pour vaincre la méfiance des sœurs (du moins de celles avec qui j'ai partagé du temps) envers ma présence, qui n'était pas forcément facile à comprendre à cause de ma position d'enquêtrice. De même, le travail a été un moment fondamental de socialisation avec les sœurs, ainsi qu'avec les autres hôtes du monastère. Un autre moment de socialisation a été le café que nous prenions chaque jour après le déjeuner et auquel participent tous les hôtes et une sœur hôtelière. Ces temps de socialisation ont constitué l'occasion de nombreux échanges informels avec tous les acteurs du lieu : de précieux compléments d'enquête à côté de l'observation et des entretiens, soumis à de nombreuses limitations. Ces moments ont donc été fondamentaux pour essayer de comprendre la réalité dans laquelle je me trouvais, considérant les possibilités limitées d'accès à la parole et d'échange qui la caractérisent.

4. La « bonne parole » monastique

En plus des restrictions liées à la volonté de parler et aux temps de parole, cette dernière reste toujours contrôlée. L'apprentissage ne concerne pas seulement le fait de garder le silence et limiter la parole, mais concerne aussi le contenu de ce qui est dit.

Au monastère, on se trouve face à des modes de communication qui sont réappropriés individuellement par les moniales, mais qui font partie d'un cadre de référence linguistique et communicatif appris dans les formes de socialité monastique. Il y a, par exemple, des modalités de réponse et des expressions qui reviennent de façon similaire lorsqu'on parle avec les différentes moniales.

Je porterai d'abord l'exemple d'une expression répétée par les sœurs tout au long de la journée : « Gloire à Dieu ». Par cette expression, les sœurs semblent remettre tous les événements quotidiens, grands et petits, entre les mains de Dieu. On a l'impression qu'elles veulent (ou sont convaincues) que ce soit Dieu qui guide toutes leurs actions, ainsi que le cours des événements. « Gloire à Dieu »,

²⁰¹ L'adhésion à l'association représente le présupposé légal pour pouvoir offrir au monastère un travail sans rétribution ; par conséquent, les hôtes voulant aider dans le travail doivent y adhérer. L'association a été fondée par Pierre Rabhi en 1995. Cette association regroupe des personnes d'origines et de religions différentes qui « se posent dans une perspective de soutien au monastère, aux valeurs humaines qu'il représente et au projet de gestion patrimoniale qu'il conduit » (Delahaye, 2011 : 103). La cotisation annuelle versée par les membres de l'association constitue une contribution économique pour son activité.

répètent-elles sans cesse : si quelqu'un affirme aller bien, après une annonce, après s'être mises d'accord sur un point, pendant les conversations, souvent à la fin d'une conversation, comme tic de langage, lorsqu'une solution à un problème est trouvée ou que quelqu'un a fait un bon travail. En général, lorsqu'un travail est terminé ou une tâche accomplie, les religieuses expriment leur satisfaction en disant toujours « Gloire à Dieu ». Les résultats obtenus sont en quelque sorte dépersonnalisés et remis toujours à un ordre supérieur.

Aujourd'hui, je travaillais à l'étiquetage des confitures avec une moniale ; à la fin de la journée, voyant qu'on avait presque terminé le travail, elle me dit : « Si on a de la chance on arrive à finir le travail ! », et elle se corrige tout de suite : « Qu'est-ce que je dis ?! Avec l'aide de la providence ! ». (Journal de terrain, juin 2015).

Ce dernier est un exemple de "bonne parole monastique", c'est-à-dire de ce qu'une religieuse est censée dire pour que ses mots soient conformes à son choix de vie. La façon de s'exprimer doit refléter une manière de penser propre à la vie monastique, et les deux choses doivent être apprises lorsqu'on devient une religieuse.

Je rapporterai l'exemple d'une conversation eue avec l'une des sœurs hôtelières lors d'un séjour en 2014. Les questions politiques et l'actualité ne sont généralement pas des sujets traités dans le monastère, sauf s'ils sont liés à l'orthodoxie, à l'éthique ou à la religion²⁰². À cette occasion, pendant un temps de travail où nous étions seules, j'ai n'ai pas pu m'empêcher de montrer mon inquiétude pour la situation du Moyen Orient, où plus de 2.000 palestiniens avaient été tués en juillet. La sœur, après m'avoir écouté, m'a regardé et a tout simplement dit « tout ce qu'on peut faire est prier » ; elle a, ainsi, clos le sujet, et est passée à une autre activité.

À ce propos, Laurent Denizeau met en évidence un aspect ressorti lors d'un entretien avec un moine de Saint-Antoine-le-Grand²⁰³ : les moines ici ne sont pas censés s'attarder sur des questions philosophiques, théologiques ou politiques avec les visiteurs et, si ces derniers désirent « vraiment parler », ils doivent s'adresser à l'higoumène du monastère (2018 : 256). Cela, explique le moine, est lié à la distance que les religieux devraient garder vis-à-vis des laïcs, ce qui fait partie de leur parcours de détachement (Denizeau, 2018).

La résistance monastique à parler de certains sujets va au-delà, j'estime, du rapport avec les visiteurs laïcs. La « réserve » (Denizeau, 2018 : 256) à garder par rapport à ces derniers est sûrement

²⁰² C'est le cas, par exemple, des débats politiques ou des faits divers concernant le fin de vie. En ce qui concerne les sujets d'actualité non liés au monastère ou à la religion, la seule exception que j'ai remarqué au cours des années a été lors des attentats du 13 novembre 2015. Comme au moment des attentats j'habitais à Paris, deux sœurs m'ont interpellée à deux occasions sur ce sujet, dont nous avons brièvement discuté.

²⁰³ Entretien réalisé par Laurent Denizeau avec un moine de Saint-Antoine-La-Grand, cité à la page 256 (Denizeau, 2018).

une raison de cette résistance, mais pas la seule : le détachement à mettre en pratique par rapport aux laïcs ne constitue qu'une partie du parcours de détachement du moine, qui concerne le monde laïc dans son ensemble (y compris donc les questions d'actualité), et qui devrait caractériser les rapports créés par le moine avec le monde qui l'entoure dans son intégralité.

L'éloignement physique du monde externe est nécessaire pour mettre en place un travail d'éloignement interne par rapport au monde laïc, et cela passe aussi par le remplacement des repères laïcs par d'autres religieux. Le fait de devenir moine passe aussi par l'adoption de tout un univers de repères orthodoxes qui sont employés quotidiennement et qui remplacent les précédents (du moins en grande partie) même dans les sujets de conversation. Les sujets qu'on a l'habitude d'entendre le plus souvent au monastère de Solan concernent le monastère-même, Saint-Antoine-le-Grand, le monastère père de Simonis Petra, d'autres monastères orthodoxes français et non, le Mont Athos, des épisodes de la vie des Pères de l'Église ou d'autres figures de l'orthodoxie contemporaine.

C'est ainsi que face à un sujet d'actualité, il vaudrait mieux ne pas se prononcer, et inviter à la prière. Ce dernier est un recours souvent utilisé par celles qui ont choisi la vie monastique : face à un problème – que ce soit politique, ou que cela concerne un laïc qui demande un conseil –, l'invitation à la prière reste toujours un outil communicatif, et un moyen actif (du point de vue des religieux) d'intervention sur la réalité. Le moine invite toujours à la prière comme voie pour faire face à toute sorte de souci. Cette action fait partie de ce que j'ai appelé la "bonne parole" monastique, de ce qu'un moine peut et devrait dire. Il s'agit d'une stratégie communicative qui est toujours valable et appropriée, l'un des outils mis à disposition d'un moine, et dont ce dernier se sert pour représenter et se représenter la réalité d'une forme spécifique. Ces moyens et formules communicatives s'appuient sur un système de pensée, sur une manière de voir le monde spécifique, et les deux choses – langage et manière de pensée – s'alimentent mutuellement.

Le fait de ne pas traiter certains sujets est une caractéristique de cette réalité quasi-totalisante qu'est le monastère. Anna Poujeau rapporte aussi, concernant son enquête de terrain, que les moniales ne semblent pas s'intéresser aux questions politiques qui les entourent : « Comme si le monastère vivait dans son temps propre, en dehors des événements politiques » (2014 : 118).

Le fait de traiter principalement des sujets religieux fait partie d'un processus de construction collective et individuelle, qui a lieu en dehors du monde laïc et selon des dynamiques de différenciation par rapport à celui-ci ; cette logique de différenciation touche tout aspect de la vie quotidienne et fait partie du parcours de détachement du moine.

Le monastère se caractérise donc par une rhétorique autoréférentielle ; une caractéristique qu'il est possible de trouver aussi en dehors de l'univers monastique, dans des contextes qui se construisent selon des logiques de différenciation par rapport à l'extérieur. L'univers décrit par Wacquant (2002) nous fournit encore une fois la possibilité d'une comparaison permettant de saisir les lignes structurantes qui se cachent derrière certains choix de transformation monastique, en tant que logiques plus générales, qui ne se limitent pas à cet univers religieux.

Le parcours pour devenir boxeur voit comme lieu protagoniste de cette transformation le gymnase. Celui-ci se construit en opposition à la rue et aux logiques qui la régissent, ce qui en fait un endroit séparé, isolé de l'extérieur ; dans ce cas, comme dans celui de Solan, la séparation d'avec l'extérieur se manifeste également dans les discours : les boxeurs ont tendance à ne pas parler de politique ni d'actualité au sein du gymnase, les thèmes traités concernant presque exclusivement la boxe. Dans ce sens, le gymnase et le monastère représentent deux mondes très différents mais qui témoignent d'une nécessité, pour se construire sur la base de logiques de différenciation, d'éviter dans les conversations ce qui ne concerne pas leur réalité. Il s'agit de deux mondes séparés, chacun à sa manière et à son degré, de l'extérieur. Cependant, nous l'avons dit, si les boxeurs ont une vie en dehors du gymnase, la vie monastique ne propose pas des temps ou des lieux où la moniale pourrait se réapproprier un espace ou une dimension sortant des règles et des logiques monastiques. De plus, le choix de la vie monastique implique une coupure définitive avec la vie d'avant, comme nous l'avons vu à l'aide de plusieurs auteurs (Iosiffides [1991], Poujeau [2014, 2018], Gabry-Thienpont [2018] et Paganopoulos [2020]).

En milieu monastique, la différenciation par rapport au monde laïc se manifeste par une coupure temporelle (avant-après) et par une séparation spatiale entre l'intérieur et l'extérieur du monastère. Des caractéristiques qui se reflètent dans les discours et les thématiques abordées. Ainsi, les sujets peu pertinents par rapport à la vie monastique ne sont la plupart du temps pas traités ; de la même manière, les anciennes vies des religieuses « dans le monde²⁰⁴ » - avant l'entrée au monastère et à l'extérieur de ce dernier - sont gardées à l'écart.

5. Possibilités et méthodes de développement de l'enquête

5.1 L'accès aux acteurs entre limitations, négociations et interdictions

Une enquête dans l'univers clos du monastère est sujette à plusieurs limitations, commençant par les règles de contrôle et de surveillance qui concernent aussi le chercheur. C'est pourquoi l'enquête

²⁰⁴ Je me réfère à l'expression, déjà mentionnée, par laquelle les religieuses se réfèrent au monde laïc, en contraste avec la vie monastique.

au sein de la communauté de Solan a présenté plusieurs difficultés méthodologiques, dont les principales sont liées à la multiplicité des restrictions touchant la parole.

Ainsi, lorsque la parole est permise, les interactions informelles sont souvent interrompues soit à cause d'un désir de silence, soit à cause de la volonté de ne pas aborder certains sujets. Les entretiens formels sont toujours le résultat d'une requête faite à l'higoumène (même si l'entretien est réalisé avec une autre sœur), elles sont souvent le fruit de négociations et se heurtent aux mêmes restrictions quant aux thématiques abordées. Je me réfère principalement au sujet "interdit" lié aux parcours des religieuses et au passage à la vie monastique. Cependant, aborder certaines thématiques dans ce contexte peut se révéler, pour l'ethnologue, moins immédiat que dans le monde séculier. Lorsque j'ai touché, à l'occasion de deux entretiens, le thème des limitations concernant le sang féminin, j'ai dû surmonter ma propre gêne pour le fait d'aborder un sujet qui a une dimension intime dans un contexte où l'intimité est si bien et volontairement cachée ; en plus, le sujet - sur lequel les religieuses m'ont fourni des réponses - a, selon ma perception, refroidit l'ambiance de l'entretien.

Il arrive aussi que l'ethnologue soit renvoyé à la mère supérieure pour obtenir des réponses à des questions. Ainsi, il m'est arrivé plusieurs fois qu'une sœur me dise : « l'higoumène saura vous répondre mieux que moi »²⁰⁵ ; une manière pour les religieuses de ne pas répondre peut-être, mais qui dévoile aussi la confiance ancrée dans le rôle de guide spirituel attribué à la mère supérieure²⁰⁶.

En outre, on ne peut pas adresser la parole ou avoir une conversation avec toutes les moniales. Certaines d'entre elles choisissent de rester plus éloignées des hôtes, et d'avoir le moins de relation possible avec eux. D'autres limitent leurs interactions avec les visiteurs à un petit mouvement de la tête en signe de bonjour lorsqu'on se croise ; parfois, la sœur ne croise même pas le regard et ne fait donc pas de signe de salutation. Ces différents niveaux de retraite ont également un impact sur le travail de recherche.

Samedi après-midi, je passe quelques heures en compagnie de sœur G. On est en train d'éplucher des pommes pour le gâteau qu'elle fera pour le déjeuner du lendemain. Sœur G. se charge toujours de préparer le déjeuner du dimanche. A un moment donné, elle me dit qu'une fois terminé d'éplucher les pommes, elle ira préparer le gâteau. Je lui propose de l'aider dans la préparation. L'air un peu gênée, elle me dit « Je sais que cela vous intéresserait, mais dans la cuisine il y a les sœurs qui y travaillent... » et elle laisse entendre que la présence des laïcs n'est pas prévue à la cuisine. (Journal de terrain, février 2016).

²⁰⁵ Marina Iossifides rappelle aussi que lorsqu'elle avait des questions ou des doutes sur son terrain, elle était souvent adressée au père ou à la mère supérieure, considérés « mieux en mesure » de fournir des réponses (1991 : 136).

²⁰⁶ Les figures reconnues comme des guides se distinguent pour des capacités spirituelles particulières (Naumescu, 2018).

Les sœurs qui s'occupent de la salle de travail, de la cave et du réfectoire sont, avec les sœurs hôtelières, celles qui rentrent le plus en relation avec les hôtes. Dès les premiers jours à Solan, on s'aperçoit du désir de certaines religieuses d'éviter les contacts avec les hôtes, et on se fait une idée de quelles religieuses ont choisi d'interagir avec ces derniers (la plupart d'entre elles partagent les heures de travail avec eux). Le premier impact avec l'univers monastique apporte donc une sensation d'incommunicabilité et d'inaccessibilité à de nombreux acteurs qui habitent les lieux, ayant choisi de vivre dans une dimension plus retraîtée.

Les nombreuses formes de limitation et de contrôle se reflètent dans les possibilités de développement des recherches et dans les résultats de celles-ci.

Tore Lind (2012) évoque même une requête de modification de son manuscrit de la part des moines athonites, qui ont demandé à l'ethnomusicologue (et l'ont obtenu) d'ôter de sa thèse certains passages qui décrivaient des moments de jeu et d'ironie pendant les cours de chant, car cela pouvait donner l'impression que les moines n'étaient pas sérieux. L'épisode raconté par Lind relève, encore une fois, de l'importance attribuée au contrôle (de soi et des autres, du contexte et de l'image qu'il transmet) en milieu monastique ; il relève, en même temps, des possibilités ou des nécessités de compromis que l'ethnologue rencontre sur son parcours : il peut s'agir de requêtes explicites, comme dans le cas rapporté, mais aussi d'auto-limitations que le chercheur s'impose dans le but de garder une place et un rôle de confiance.

Lors de mon premier séjour, j'ai pris, au fur et à mesure, l'habitude de demander la permission avant de prendre toute initiative, car j'ai perçu et on m'a laissé entendre que c'était ce que je devais faire. J'ai ainsi demandé aux sœurs hôtelières la permission de prendre des photos et, après avoir consulté l'higoumène, elles me l'ont accordée. J'ai ainsi pu prendre des photos en 2012 ; cependant, pendant les séjours successifs, l'une des sœurs hôtelière m'a demandé de ne plus le faire, car « nous n'aimons pas les photos ». Je peux supposer que mes photos aient dérangé certaines moniales, que certaines d'entre elles aient considéré que je n'ai pas été assez discrète et, après consultation avec la mère supérieure, cette décision a été prise. Même lorsqu'on pense être discret, on ne l'est probablement jamais assez en contexte monastique.

La nécessité de la discrétion de la part de ceux qui viennent de l'extérieur revient régulièrement dans les discours des moniales. En juin 2015, j'ai demandé une rencontre à la mère supérieure pour lui communiquer ma décision de poursuivre le sujet de mémoire en thèse, et je lui ai demandé, à cette fin, de pouvoir continuer à faire des séjours au monastère. Elle m'accorde tout de suite sa

permission. Je dis que j'essaierai d'être discrète, que j'avais toujours essayé de l'être. Elle sourit lorsque je prononce le mot discrétion, et décide de me faire un récit (et de m'envoyer ainsi un message). Chaque année, elle me dit, une dizaine d'émissions télévisées leur demandent de tourner un documentaire sur Solan ; les religieuses ont décidé d'accepter une demande par an maximum. « À chaque fois, ils promettent d'être discrets » elle dit en souriant, et ajoute que finalement cela n'est jamais le cas : ils finissent toujours par déranger, de manière plus ou moins importante. Elle raconte que les derniers journalistes qui ont tourné un reportage sur le monastère demandaient la permission de faire certaines choses ou de poser certaines questions à une sœur et, si cette dernière répondait négativement à la requête, ils essayaient alors de l'adresser à une autre religieuse²⁰⁷.

L'une des raisons fondamentales liées aux requêtes de discrétion formulées par les religieuses réside dans le refus de parler de la vie avant le monastère, une conséquence de la coupure profonde que le passage à la vie monastique représente.

Lors de mon premier séjour au monastère, j'ai demandé à sœur B. de réaliser des interviews avec toutes les sœurs qui se seraient montrées disponibles ; je souhaitais comprendre, entre autres choses, quel parcours – spirituel et de vie – avait conduit les sœurs françaises à l'orthodoxie. Je n'avais pas explicité cet intérêt à sœur B. qui, néanmoins, s'est montrée tout de suite perplexe. Elle devait demander la permission à la mère supérieure. Sa perplexité, m'a-t-elle expliqué, est une conséquence de mauvaises expériences passées, lorsque les sœurs avaient eu des ennuis avec des journalistes : ils avaient posé des questions personnelles, concernant les parcours individuels, alors que les sœurs n'aiment pas parler de leur vie avant l'entrée au monastère. Par conséquent, j'ai promis de ne pas poser de questions de ce type. En dépit de cela, pendant les jours suivants, sœur B. ne se montrait pas encore persuadée. Quatre jours après ma requête, j'ai eu la permission de faire seulement une interview, avec sœur B., à condition que je lui donne les questions à l'avance.

Les fois suivantes où la mère supérieure m'a donné la permission de faire des entretiens, il ne m'a plus été demandé de donner les questions à l'avance, mais j'ai reçu les mêmes avertissements,

²⁰⁷ Même si les équipes de tournage dérangent un peu la vie quotidienne du monastère, les sœurs acceptent une fois par an leur présence parce que, à leur avis, cela peut être positif que les gens aient une idée réelle de ce que c'est la vie dans un monastère et qu'il n'appuient pas leurs idées sur des préjugés ou des stéréotypes (comme le fait que les religieuses ne travaillent pas, qu'elles ne font que méditer et qu'elles vivent aux frais de la société) ; « et puis », elle ajoute, « il sera comme Dieu le veut. Même si vous êtes là, c'est parce que Dieu l'a voulu ».

Ce genre d'émissions représente aussi une occasion pour les sœurs de se faire connaître. Comme le dit la mère supérieure, et comme j'ai entendu d'autres moniales le dire à plusieurs occasions, après qu'une émission sur Solan passe à la télé il y a beaucoup de monde qui, poussé par la curiosité, se rend au monastère pour le visiter et acheter leurs produits. L'higoumène affirme que c'est une chose positive pour elles, mais qu'elle reste surprise par le pouvoir des moyens de communication : par le fait que même des personnes qui habitent dans les villages à proximité s'intéressent au monastère seulement une fois après l'avoir vu à la télé. « C'est un peu absurde parce que ça devient un peu une mode » (Entretien informel, 08 juin 2015).

même de manière indirecte, et les moniales m'ont demandé la même attention en ce qui concerne le respect des règles.

Lorsque la situation le permettait - pendant les heures de travail ou lorsque je me trouvais en présence de celles parmi les sœurs avec lesquelles j'ai créé le plus d'intimité -, j'ai posé quelques questions personnelles ; néanmoins, dès que je voyais que la moniale n'avait pas envie d'aller au-delà de réponses très génériques, qu'elle ne voulait plus parler, ou qu'elle répondait de façon évasive, je n'insistais pas. D'après mon expérience et ma perception du contexte, le fait de respecter le silence et la volonté de ne pas parler de certains sujets était simplement d'essayer de rester une hôte discrète et de maintenir, ainsi, la confiance créée au fil du temps.

Les tentatives des religieuses de laisser de côté leur intimité et leur parcours dans les échanges quotidiens font parfois de ces sujets un *elephant in the room* - quelque chose que tout le monde remarque, mais dont personne n'ose parler -, et peuvent devenir source de tension lorsqu'elles se heurtent à la curiosité de ceux qui viennent de l'extérieur (qu'il s'agisse de journalistes, d'ethnologues ou de visiteurs). Il m'est arrivé d'assister à des moments d'embarras, lorsque certains visiteurs posaient trop de questions aux moniales :

Café après le repas. Une hôte (ça devait être sa première fois au monastère) commence à poser plusieurs questions, personnelles et non, à la sœur qui nous accompagne pendant le café. J'assistais en tant que spectatrice, curieuse de voir si la sœur se serait retranchée dans ses réponses.

« De quel pays venez-vous ? » ; « Estonie » ; « Est-ce que les orthodoxes sont majoritaires en Estonie ? » ; « Non, il y a surtout des protestants en Estonie » ; « Étiez-vous déjà orthodoxe avant de devenir moniale ? » ; « Non, je ne l'étais pas. La plupart de nous [moniales de Solan] n'était pas orthodoxe et a découvert l'orthodoxie au cours de la vie »²⁰⁸.

À ce moment, on s'aperçoit que la femme en question aurait encore plein de curiosités à satisfaire, et que la sœur, pour sa part, n'a plus très envie de répondre à des questions. Un petit sourire forcé, la tête de la religieuse laisse entendre qu'il y a déjà eu assez de questions. La femme dit alors : « C'est qu'on aurait tant de questions à poser...mais on ne peut pas harceler la sœur de questions peut-être ! ». Un rire un peu gêné de toutes les personnes présentes a suivi cette phrase et a conclu la conversation. (Journal de terrain, février 2016).

Au cours des années, j'ai eu accès à peu d'informations personnelles, notamment en ce qui concerne le parcours qui a conduit les religieuses à Solan. Celles parmi les sœurs qui ont l'habitude d'interagir au quotidien avec les hôtes, n'ont généralement pas de problèmes à révéler leur pays d'origine et si, avant d'entrer au monastère, elles étaient déjà orthodoxes (surtout si elles connaissent leur interlocuteur). Ainsi, il m'est arrivé de poser de questions de ce genre pendant les heures de travail, et il m'est aussi arrivé que des sœurs me confient spontanément ces informations. Cepen-

²⁰⁸ Il ne s'agit pas d'une transcription littéraire du dialogue mais d'une reconstruction du même basé sur ce que j'ai noté dans mon cahier de terrain tout de suite après le moment du café. Alors que pendant les entretiens formels j'enregistre les conversations à l'aide d'un magnétophone, les conversations informelles ont été notées dans mon cahier de terrain dans un deuxième temps, dès que j'avais la possibilité de passer par ma chambre. Je reviendrai sur ces questions méthodologiques.

dant, elles n'ont presque jamais partagé avec moi des informations plus personnelles concernant leur parcours.

Font exceptions deux religieuses, qui ont décidé de me délivrer quelques informations plus intimes. En particulier, l'une d'entre elles, avec qui j'ai partagé plusieurs heures de travail et de nombreuses conversations, a décidé de me confier quelques détails concernant surtout ses premières années au monastère, mais elle m'a aussi donné quelques petites informations relatives à sa vie avant. Les réflexions ayant un caractère plus intime que je présenterai (en contournant certains détails qui permettraient d'identifier tout de suite mon interlocuteur, comme la ville de provenance), sont ressorties lors des entretiens formels, pendant lesquelles les sœurs savaient être enregistrées. Les religieuses avec qui j'ai réalisé des entretiens ont accepté de collaborer à l'enquête, tout en me demandant de veiller à garder leur anonymat²⁰⁹. Je ne partagerai pas, par contre, même sous forme anonyme, les quelques (rares) informations personnelles qui ont été délivrées dans un contexte de confiance. Une auto-limitation qui me semble nécessaire connaissant les règles du monastère, les requêtes de discrétion qui m'ont été adressées à plusieurs reprises, la difficulté pour les religieuses de s'ouvrir sur leur vie personnelle, leur tentative de se diluer dans la dimension communautaire, et leur ferme volonté que les informations personnelles les concernant ne soient pas connues.

Au fil des années j'ai pu réaliser six entretiens. Ces derniers, enregistrés à l'aide d'un magnétophone, ont donné un apport fondamental pour éclaircir plusieurs aspects sur lesquels j'essayais d'enquêter, avoir un cadre plus clair de la vie au sein du monastère et, surtout, ont permis un accès - rare dans ce contexte - à certaines dimensions du vécu individuel des religieuses qui ont accepté ces moments d'interaction. Les entretiens étaient tous semi-directifs (sauf un), réalisés à partir de guides d'entretien que j'avais préparé à l'avance, et laissant la possibilité à l'interviewé de sortir du cadre proposé et, avant d'y revenir, d'ouvrir d'autres pistes de réflexion. Le premier entretien a été avec sœur B. (novembre 2012) qui, entre autres choses, m'a expliqué, en tant que membre du chœur, le fonctionnement et la structure des chants à l'église, et m'a fait le récit de l'histoire du monastère et de la naissance de l'expérience agrobiologique. Ensuite, en mars 2013, le Père Placide m'a parlé de la place de l'homme dans le monde selon la perspective orthodoxe et du rôle que, selon lui, tient le corps dans la vie spirituelle orthodoxe. Il s'agit du seul entretien non-directif réalisé :

²⁰⁹ Dans les annexes, quelques photos du bâtiment et du domaine de Solan seront présentées ; je n'utiliserai pas, par contre, les photos où figurent des religieuses, étant donné leur désir explicite de ne pas dévoiler leurs identités, et l'attitude ambivalente qu'elles ont montrée par rapport au fait que je prenne des photos au monastère. Cela m'a amené à demander à une dessinatrice professionnelle de réaliser deux dessins à partir de photos que j'avais prises à Solan. Ceux-ci représentent, respectivement, les moniales du chœur en train de chanter pendant un office (ce qui permettra d'en voir la disposition), et une moniale en train de lire, toujours pendant un office.

partant de ma question générale sur l'interprétation orthodoxe du rapport entre l'homme et le monde naturel, le Père Placide s'est librement exprimé sur le sujet, jusqu'au moment où il a fallu laisser la place à la personne suivante qui était venue consulter le père spirituel. Avec la mère supérieure j'ai réalisé, en plus de plusieurs conversations informelles, deux entretiens : l'un sur l'habit monastique (octobre 2016) et l'autre sur le thème de l'alimentation (mars 2018), qui a constitué aussi l'objet de l'interview avec sœur G. (mars 2018), l'une des religieuses qui s'occupent de la préparation des repas. Enfin, le dernier entretien a été avec sœur F. (février 2019), qui m'a parlé de la relation aux icônes, de la règle de vie, du rôle de la mère supérieure, et des rapports avec les monastères masculins de Saint-Antoine-Le-Grand et Simonos Petra.

En plus des interviews formelles, les nombreuses conversations avec les moniales et les hôtes du monastère ont également été des moments d'apprentissage et d'échange précieux. J'ai profité de certains de ces moments pour poser des questions au fil de la conversation, réalisant finalement des entretiens informels.

Si, après tout ce qui a été dit, le monastère apparaît comme un espace où la parole doit se conformer et se modeler selon les moments de la journée, les acteurs et les thématiques, ceux-là ne constituent pas les seuls obstacles à l'interaction. Les entretiens présentent aussi des difficultés pratiques, liées à l'emploi du temps très chargé des moniales, qui travaillent presque tout le temps qu'elles ne passent pas à l'église. J'avais organisé, par exemple, un séjour à Solan en octobre 2016 avec l'objectif de faire un entretien sur l'habit monastique avec la mère supérieure. Quelques jours avant le voyage, l'une des sœurs hôtelières me prévient que, à cause de son emploi du temps chargé, l'higoumène ne pouvait pas garantir qu'elle aurait du temps à me consacrer ; par conséquent, si j'allais au monastère, c'était « à mon risque ». J'ai décidé - enceinte - d'y aller et la mère supérieure a trouvé le temps de me voir (comme, d'ailleurs, elle l'a fait à chaque fois que je lui ai demandé un peu de son temps). D'autres fois, il m'est arrivé d'avoir à disposition un temps limité pour faire un entretien, entre la fin d'un travail et le début des vêpres.

Vers la fin de mon parcours de terrain, en juin 2019, j'ai fait une dernière tentative pour essayer d'aborder le thème du passage à la vie monastique. Ainsi, j'ai envoyé une lettre à la mère supérieure lui demandant explicitement si, après toutes les années de fréquentation du monastère, certaines religieuses « seraient intéressées par me faire le récit du passage de la vie laïque à la vie monacale »²¹⁰ et si, en plus (ou en alternative), il serait possible de réaliser un entretien avec la novice du monastère qui se trouve juste dans cette phase de passage (sachant que ma relation avec la no-

²¹⁰ Lettre envoyée à la mère supérieure le 06 juin 2019.

vice a toujours été très bonne et caractérisée par une grande ouverture de sa part). L'higoumène a répondu négativement aux deux requêtes, en affirmant que la vie personnelle de chaque moniale reste son intimité et est partagée uniquement avec la mère supérieure, le père spirituel et Dieu. Elle ajoute qu'il serait « très éprouvant » et douloureux pour les religieuses d'aborder de telles thématiques dans le cadre d'une étude. Elle conclut sa lettre en affirmant qu'elles (les religieuses) espèrent ne pas me décevoir, et qu'elles sont sûres que « la sensibilité qui vous caractérise »²¹¹ rendra possible le développement des réflexions et la finalisation de la thèse. La réponse de la mère supérieure a marqué la fin du terrain.

5.2 L'observation : protagoniste choisie et obligée du déroulement de l'enquête

Vu le contexte dont j'ai tracé les contours, à savoir un terrain présentant une multitude de restrictions concernant l'accès à la parole et aux acteurs qui habitent les lieux, l'observation a représenté l'outil d'enquête privilégié. Cependant, le choix de privilégier l'observation est aussi délibéré, étant donné mon intérêt pour le corps et la culture matérielle. Par conséquent, les difficultés pratiques liées aux caractéristiques du terrain et l'approche théorique choisie ont fait de l'observation le moyen principal pour découvrir et réfléchir aux relations créées quotidiennement par les religieuses avec les principales dimensions matérielles de leur vie.

De plus, la parole encadrée se fait souvent porteuse d'un discours diffusé, de « représentations » (Warnier, 2009) qui finissent par faire partie d'un mode de penser ; dans ces cas, l'observation peut être parfois plus révélatrice que la parole. Pour ne faire qu'un exemple, les moniales devraient garder « en toute circonstance, même au milieu des hommes, un cœur silencieux et solitaire » et « combattre toute divulgation de l'esprit et toute attache à autre chose que Dieu » (Deseille, 2013 : 167), et cela même au niveau des relations. Dans la vie quotidienne, se construisent des relations d'entente ou d'intimité qui peuvent être observées pendant les heures de travail ; des moments où le silence n'est pas recherché prévalent ; différentes formes de communication s'instaurent, verbales et non. Ainsi, la parole spontanée est exclue pendant les repas et les offices, mais la journée monastique laisse le temps (pendant le travail, notamment) pour des échanges et des formes d'interactions variées comme l'ironie, un moyen que les sœurs utilisent souvent pour communiquer entre elles (nous en verrons quelques exemples). De même, d'autres manières et registres de communication sont mis en place : on peut souvent observer les religieuses se murmurer quelque chose à l'oreille afin que seule l'intéressée puisse entendre, et cela même pendant les offices ; d'autres fois, on as-

²¹¹ Lettre de réponse de la mère supérieure du 10 juin 2019.

siste à l'échange de petits billets, ce qui arrive aussi à l'intérieur d'une pièce lorsque plusieurs personnes sont en train de converser entre elles. Tore Lind (2012) témoigne aussi de l'utilisation de l'ironie en milieu monastique comme moyen de communication ; il affirme même que cette découverte a changé sa perception des moines et remarque le pouvoir de cohésion exercé par l'ironie.

Ces exemples montrent que dans ces cas, comme dans d'autres, l'observation constitue l'instrument d'enquête principal et irremplaçable.

Pour mener mes observations, j'ai suivi les offices suivis par les sœurs, mangé toujours avec elles, travaillé avec elles tous les jours, en essayant de participer et de partager le plus grand nombre de tâches possibles au cours des années. Une grande partie de l'observation a été caractérisée par une implication active : le travail, qui a occupé la plupart de mes journées au monastère, en est l'exemple le plus significatif ; mais aussi les repas au réfectoire, pendant lesquels j'ai toujours suivi les gestes, les postures et les règles demandés à table, ainsi que les normes liées, par exemple, aux moments et aux modalités pour entrer et sortir du réfectoire. Mon observation à l'église a, en revanche, toujours été plus passive : lorsque je suis au monastère, je me signe et je fais les inclinations lorsque les autres présents le font, mais je n'embrasse pas les icônes²¹² et, étant donné que je ne suis pas orthodoxe, je ne peux pas communier.

J'ai eu accès à la majorité des espaces qui constituent le monastère, à l'exception de la maison réservée aux hommes, de la cuisine et des dortoirs ; à ces deux derniers espaces j'ai eu seulement un accès très limité et dans des occasions ponctuelles, étant donné qu'ils sont réservés aux moniales et aux novices.

Tous ces contextes de partage et d'observation ont représenté l'occasion de réfléchir aux manières dont les religieuses construisent leurs univers relationnels ; aux rapports qu'elles créent avec les activités de travail et avec le domaine agricole ; aux manières dont la vie monastique intervient sur les sens (notamment pendant les offices et au réfectoire) ; aux manières dont les sœurs utilisent le corps en relation aux postures demandées à l'église, en conformité avec les valeurs de discrétion et modestie, en s'adaptant aux formes et à l'ampleur de l'habit monastique, ou encore en accord avec la réduction des bruits recherchée en contexte monastique.

Le contexte des offices a représenté un lieu d'observation par excellence des manières dont les rapports avec les dimensions sensorielles sont transformés, et cela par une stimulation multi-senso-

²¹² On verra que cette pratique, qui a lieu à l'entrée et à la sortie de l'église, implique plusieurs gestes et mouvements et des déplacements au sein de l'église.

rielle, par le rapport matériel avec les icônes, par les manières apprises d'utiliser le corps dans l'espace, de se prosterner, de se signer, de garder la position debout.

Enfin, la possibilité de manger dans le réfectoire avec les sœurs a été une source d'observation très féconde pour réfléchir aux techniques du corps, aux rapports hiérarchiques et de genre, à l'utilisation des sens et, plus en général, à la manière dont les attitudes, les gestes, les postures, les regards exercent une influence de modelage mutuel l'un sur l'autre. Sur un terrain monastique, ce contexte d'observation n'est pas donné car, dans plusieurs communautés, les ethnologues et plus en général les laïcs n'ont pas cette possibilité : ils mangent séparés des moines. C'est le cas, entre autres, du monastère orthodoxe copte égyptien décrit par Gabry-Thienpont (2018) et des monastères féminins visités par Jonveaux (2011).

La prise de note a occupé une place fondamentale dans l'élaboration de tout ce que je vivais et j'observais au monastère : revivre par l'écriture ce que j'avais vécu pendant la journée a constitué le premier pas dans la naissance et le développement des interrogations et des axes thématiques du présent travail de thèse. Chaque jour, à la fin de la journée monastique (qui se conclut, dépendant des jours, vers 19h), je me retirais dans ma chambre et, à ce moment-là, j'écrivais dans mon journal toutes les activités, les observations et les réflexions développées. Même au cours de la journée, si j'avais quelques choses à noter (des observations ou des conversations que je voulais retenir), je passais rapidement par ma chambre - généralement après la pause-café qui marque la moitié de la journée de travail -, pour noter des fragments de dialogues ou des réflexions dans mon cahier, ou pour les enregistrer à l'aide du magnétophone. Cette élaboration de données à posteriori détermine nécessairement un certain degré d'inexactitude des dialogues et une perte de « détails » ; en général, le processus d'écriture qui suit l'observation ethnographique procède par l'élimination de détails : « De l'observation à la description, en passant par la prise de notes et l'élaboration conceptuelle, le chercheur est bien impliqué dans un processus cumulatif de perte de données » (Piette, 1996 : 13). Comme l'affirme Ténoudji, l'écrit ethnographique, tout comme les différentes formes d'art, assume à un moment donné une « forme finie » (2002 : 19), tout en étant un portrait provisoire et partiel d'un objet et d'un contexte qui se transformeront avec le temps.

Mon travail de thèse est donc le résultat de l'élaboration des notes, des thématiques développées à la suite de mes observations, des interactions informelles et des entretiens formels qu'il a été possible de réaliser.

6. En guise de conclusion

Le présent chapitre a permis d'encadrer l'expérience ethnographique dans son lien avec les dynamiques qui régissent l'univers monastique et qui définissent aussi le travail du chercheur. Les formes de contrôle exercées ont été identifiées : de la surveillance sur les personnes présentes dans les lieux monastiques, à la nécessité de passer par l'approbation du supérieur avant de prendre toute initiative, en passant par les formes de contrôle de la parole. Afin de définir les manières dont le terrain monastique s'est construit, des réflexions ont été développées concernant les expériences d'altérité qui caractérisent un terrain ethnographique et qui concernent tous les acteurs impliqués : l'ethnologue d'un côté, et ses interlocuteurs de l'autre. Ainsi, mon étrangeté a demandé un chemin d'acceptation de la part des acteurs du terrain et aussi d'adaptation de ma part. Retracer ce parcours a constitué également l'occasion de réfléchir aux manières dont l'ethnologue peut choisir d'intervenir sur lui-même, ce qui fait partie aussi de l'aspect méthodologique de l'enquête. Je me réfère à la recherche d'un équilibre entre les modalités du lieu, comme celles de se mouvoir, s'habiller et assister aux offices, et celles de l'ethnologue ; je me réfère aussi à la recherche (plus générale et centrée sur les résultats de l'enquête) d'équilibre entre prise de distance (de soi et des autres) et rapprochement aux autres, une dimension fondamentale de l'expérience ethnographique. Des équilibres instables qui nécessitent des réaménagements sur les lieux du terrain et au moment d'élaborer les données de l'enquête.

Ces remarques permettent d'avoir une image générale des dimensions du contexte monastique qui ont influé sur le développement et le déroulement de l'enquête, et cela par la description des dynamiques de contrôle, du contexte sonore qui inclut tant les bruits quotidiens que les silences, de la dimension du travail dans son entrelacs avec le silence et la prière. Des aspects qui participent, chacun à sa manière, aux objectifs de dépossession, de détachement, d'obéissance, de discipline, de concentration ou de recueillement et, par conséquent, au parcours de façonnement des religieuses. Les modalités du terrain ont enfin été définies par les limitations concrètes liées aux possibilités d'accès à la parole, aux acteurs et aux thématiques, ainsi que par les choix méthodologiques liés à l'observation, à la description et aux manières de solliciter les interlocuteurs.

Une fois tracé ce cadre, nous pouvons maintenant passer à la deuxième partie de la thèse, qui rentre de manière spécifique dans les dynamiques du devenir des religieuses.

DEUXIÈME PARTIE

Devenir moniale à Solan

Cinquième chapitre

Se modeler par l'organisation quotidienne et la structure monastique

1. Encadrement structurel et organisationnel du monastère de Solan

1.1 La constitution de la communauté entre continuité avec l'Athos et spécificités du contexte

Par décision de l'higoumène et du conseil des anciens de Simonos Petra, et avec l'accord de Son Eminence monseigneur Mélétiós, métropole grec-orthodoxe de France [...] ce nouveau monastère reçut le statut de métochion du saint monastère de Simonos Petra. (Deseille, 2013 : 183).

Le monastère de la Protection de la Mère de Dieu est une dépendance du monastère masculin de Simonos Petra, au Mont Athos. Cela implique que les sœurs y mènent, comme le monastère athonite, une vie cénobitique, à savoir entièrement communautaire. La communauté de Simonos Petra a représenté le modèle pour définir « l'emploi du temps » et l'« organisation » de Solan (Entretien avec sœur B., novembre 2012). Le site internet du monastère évoque un aspect fondamental de l'organisation quotidienne de Simonos Petra, suivi par la communauté féminine : « l'alliance d'une vie communautaire et liturgique assez intense, avec une part importante de vie en cellule, selon les possibilités et les besoins de chacune²¹³ ». Les choix structuraux et organisationnels faits par le Père Placide au moment d'instituer les communautés françaises dont il est le fondateur - comme celui de célébrer les offices en français - ont dû recevoir la bénédiction du supérieur de Simonos Petra. La communauté athonite est considérée comme un modèle en ce qui concerne les modalités de gestion du quotidien et une source d'inspiration, et est toujours présente dans les discours des religieuses et des laïcs, constituant un point de référence fondamental.

Les différences par rapport au monastère athonite sont, bien sûr, nombreuses et sont déterminées par plusieurs facteurs liés aux spécificités de chaque contexte : la langue, le positionnement géographique, mais aussi le travail et les activités réalisées dans chaque communauté, qui imposent parfois des rythmes et une organisation spécifiques.

En général, plusieurs aspects concrets influent sur les dimensions organisationnelles de toute communauté. Le premier est représenté par les « conditions environnementales » : elles exercent une influence directe sur les « dynamiques socio-économiques locales » et sur le fonctionnement des communautés monastiques, et revêtent un rôle fondamental dans la « stabilité » de celles-ci (De Vingo, Vandewiele, Casazza, Lega, 2019 : 122).

²¹³ Citation du site du monastère de Solan : <https://monastere-de-solan.com/content/20-la-vie-au-monastere>, consulté le 17 août 2021.

Sœur B. fait aussi référence à plusieurs facteurs qui déterminent des changements organisationnels entre les différentes communautés orthodoxes :

Le nombre des membres de la communauté, par exemple : si on est cinq, vingt, cinquante ou deux-cents personnes, on ne va pas gérer matériellement la communauté de la même manière. Ensuite, le climat influe aussi : les monastères qui sont au fond de la Sibérie, qui ont de la neige pendant six mois de l'année, ceux qui sont à Chypre, en Afrique... Forcément il y a aussi les conditions géographiques et climatiques qui jouent. Et même le contexte économique et social de notre entourage. C'est [...] dans l'organisation concrète, matérielle que notre vie prend des formes un peu différentes du fait qu'on est en France, dans le sud de la France. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Ainsi, la communauté de Solan étant peu nombreuse²¹⁴, les sœurs n'échangent pas les activités de travail, mais ont des tâches plus ou moins fixes ; cela, nous le verrons, peut avoir des conséquences aussi sur le travail que chaque religieuse doit faire sur elle-même pour se forger selon les idéaux de la vie monastique.

La position géographique et le climat influèrent aussi sur le choix des activités. Les religieuses de Solan trouvèrent dans le Gard, en 1991, un bâtiment qui les intéressait pour y déplacer leur communauté grandissante et, comme ce bâtiment avait un grand domaine agricole et hébergeait des vignes, elles décidèrent dans un second temps de se dédier à l'agriculture. Les caractéristiques du contexte influent, en général, sur une myriade d'aspects. Le milieu français qui accueille la communauté de Solan, par exemple, a déterminé le choix du français comme langue liturgique²¹⁵.

Ou encore - faisant une comparaison avec l'Athos -, l'absence féminine sur la Sainte Montagne, due à l'*abaton*, élimine à la base le souci et la dimension organisationnelle liés à la nécessité de garder une distance entre les sexes. De plus, il existe des différences évidentes au niveau des rapports avec les laïcs, non seulement à cause de l'absence des femmes au Mont Athos, mais aussi parce que l'accès à celui-ci, qui se fait uniquement par mer²¹⁶, nécessite un laisser-passer (le *diamonitirion*²¹⁷) délivré par la Sainte Montagne. Tout cela fait en sorte que les communautés du Mont Athos n'ont pas la fonction paroissiale que les monastères orthodoxes en France détiennent souvent : comme nous l'avons précédemment évoqué à l'aide de Denizeau, les dépendances françaises assurent « un servi-

²¹⁴ Pour avoir des termes de comparaison : la communauté de Simonos Petra se compose d'une soixantaine de moines, celle d'Ormylia de plus d'une centaine de religieuses.

²¹⁵ Un choix qui, nous le verrons dans le VI^e chapitre, a des conséquences concrètes sur la vie de la communauté, surtout en ce qui concerne le "public" laïc qui fréquente le monastère, et la possibilité pour Solan de devenir un lieu de découverte de l'orthodoxie.

²¹⁶ J'invite à consulter les récits concernant l'accès au Mont Athos de Denizeau (2010, 2011, 2018), Lind (2012) et Paganopoulos (2020).

²¹⁷ Mot que Denizeau traduit par « permis de séjourner ». Comme le rappelle l'ethnologue, « si ce *diamonitirion* est facile à se procurer pour un pèlerin grec, il est délivré au compte-goutte pour les ressortissants étrangers » (Denizeau, 2011 : 87).

ce liturgique » (2011a : 87) et créent des communautés de laïcs qui gravitent autour des monastères. Dans le cas de Solan, le monastère joue un rôle de paroisse, des conférences y sont régulièrement organisées et l'agriculture biologique est à l'origine de plusieurs événements inter-religieux. Les différences concernant la vie quotidienne par rapport aux monastères athonites sont, par conséquent, nombreuses.

Sœur B., en même temps qu'elle réaffirme le caractère concret et organisationnel des aspects qui distinguent les monastères orthodoxes entre eux, souligne aussi qu'à Solan il n'y aurait pas « des variations, des modifications de la vie monastique en elle-même » (par rapport au monastère père de l'Athos et à ceux des pays traditionnellement orthodoxes) : « l'essence, le but, l'essentiel de notre vie sont toujours les mêmes » (novembre 2012).

Nous avons vu que les communautés monastiques orthodoxes ne se distinguent pas par l'appartenance à des ordres. De ce fait, un sentiment d'unité coexiste avec les différences locales et les différences liées aux distincts patriarcats (Hann, Goltz, 2010). Le patriarcat auquel un monastère est rattaché influe en partie sur son organisation et ses pratiques, et détermine aussi des variations au niveau des composantes identitaires orthodoxes ; des différences qui coexistent avec la conception d'une unité reliant tout le monde orthodoxe ensemble (Luehrmann, 2018a).

1.2 Une règle de vie complétée par les apprentissages du quotidien

L'organisation quotidienne de la communauté de Solan est strictement liée aussi à une autre communauté masculine : celle de Saint-Antoine-Le-Grand. Le monastère de la Protection de la Mère de Dieu a été créé parallèlement - et dans la continuité - à cette communauté masculine ; son expérience a commencé dans le Vercors, pour ensuite prendre forme à Solan, à environ 170 km du monastère de Saint-Antoine-Le-Grand. Cependant, les liens avec celui-ci sont nombreux, en commençant par le *Typicon* partagé (qui, à l'origine, s'adressait uniquement à la communauté masculine) et la paternité spirituelle partagée. Ces éléments communs feraient des deux monastères, nous dit le *Typicon*, une « famille spirituelle ».

Ayant même origine et même fondateur, les deux monastères de Saint-Antoine-Le-Grand et de la Protection de la Mère de Dieu forment une même famille spirituelle, l'autonomie des deux communautés étant cependant pleinement sauvegardée dans le respect des saints canons²¹⁸. [...] Le père du monastère Saint-Antoine et le conseil des anciens veilleront à ce qu'un moine-prêtre de la communauté exerce auprès du monastère de Solan la fonction d'aumônier et y célèbre régulièrement la divine liturgie et les saints offices. (Deseille, 2013 : 183-184).

²¹⁸ Le *Typicon* fait référence au fait que dans l'orthodoxie les monastères doubles sont interdits par la législation canonique (Cozma, Giorda, 2018), comme cela a été dit.

Isabelle Jonveaux (2015) remarque que le détachement d'un moine-prêtre de sa communauté pour assurer les services auprès d'une communauté féminine était une pratique assez courante avant la baisse des vocations monastiques. Elle remarque également la position « liminaire » de ces moines « ne vivant plus dans leur communauté, mais n'appartenant pas non plus à celle des sœurs » (2015 : 126). Ce caractère liminal se reflète aussi dans l'organisation des espaces à Solan, où les moines qui vivent au monastère ont à leur disposition une petite maison qui se trouve entre l'ensemble principal des bâtiments monastiques - duquel elle est légèrement éloignée - et l'entrée dans la forêt.

Le *Typicon* partagé par les deux monastères (Deseille, 2013) est un petit livre qui correspond à la règle de vie monastique. Il existe aussi le *Typicon liturgique*, qui gère la célébration des offices : « c'est l'ensemble des règles de comment utiliser les livres liturgiques et comment célébrer les offices. [...] Il y en a une petite version, un abrégé en français, très sommaire [...], [c'est pourquoi] nous utilisons le *Typicon* en grec » (Entretien avec sœur F., février 2019).

Nous avons vu que le *Typicon* de la vie quotidienne n'est pas une règle de vie détaillant tous les moments de la journée, les activités et les gestes ; un aspect qui a des conséquences sur l'organisation et les apprentissages :

S. F. : Ce n'est pas une règle à proprement parler : on ne trouve pas des aspects « il faut faire ceci, il faut faire cela, cette chose est interdite » ; ça donne un esprit. Après, à l'intérieur de cet esprit, il y a des choses qui sont codifiées, d'autres qui ne le sont pas [...]. Ce n'est pas détaillé [...]. C'est assez général, mais [cela sert] pour donner l'orientation générale de la vie.

I : Et donc beaucoup d'apprentissages se font... ?

S. F. : Dans la vie de tous les jours. [...] Dans le jour au jour. Et donc le noviciat dans le monastère, il n'est pas distant de la communauté : les novices *sont mêlées à la communauté et elles apprennent*²¹⁹.

[Une grande partie de l'apprentissage] est oral. C'est dans la relation personnelle avec l'higoumène, il y a beaucoup de choses qui passent par-là : dans une grande communauté l'higoumène délègue, mais dans une petite communauté comme la nôtre l'higoumène s'occupe beaucoup des novices et même des autres sœurs, pour les accompagner, pour les aider. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Cet extrait d'entretien dévoile le rôle essentiel de l'higoumène dans les parcours de subjectivation visant la construction des femmes-moniales, un aspect qui apparaîtra également en lien à l'idéal de dépossession, que les religieuses s'entraînent à développer au cours de la vie quotidienne. De plus, sœur F. donne un exemple ultérieur de la manière dont les facteurs concrets peuvent influencer sur l'expérience et l'organisation monastiques. Ainsi, ce serait grâce aux dimensions réduites de la communauté que l'higoumène peut s'engager activement dans la formation des novices. Un aspect qui apparaît d'autant plus déterminant dans le façonnement des ces femmes, étant donné que de nombreux apprentissages ne sont pas inscrits dans la règle de vie et ont lieu uniquement au cours de la vie quotidienne, notamment par l'expérience, les échanges et la *mimesis* (Forbess, 2010 ; Soti-

²¹⁹ C'est moi qui souligne.

riou, 2015). Ainsi les novices, « *mêlées à la communauté* », apprennent dans la cohabitation et dans le partage des espaces et des activités. Par la vie de tous les jours, elles s'initient à des apprentissages constitutifs du parcours de modelage monastique. C'est le cas des techniques du corps et de soi qui sont étayées au réfectoire, tout comme des apprentissages à faire en relation avec la parole, les temps de prière en cellule, ou les manières correctes de lire à l'église et au réfectoire (nous reviendrons sur ce dernier point). Les femmes qui rentrent dans la vie monastique deviennent donc moniales en grande partie à travers des pratiques et des modalités quotidiennes de construction de soi qui ne sont pas écrites, mais qui sont le résultat d'échanges verbaux, d'interactions et de rapports avec les autres membres de la communauté (avec l'higoumène en premier). D'où aussi l'intérêt d'essayer de saisir certaines dynamiques de transformation des religieuses par l'observation et la prise en examen du quotidien.

Avant de rentrer dans les aspects plus précis (les rapports construits avec les sens, l'habit monastique et l'alimentation) sur lesquels j'ai choisi de centrer l'analyse, il est nécessaire d'introduire des concepts constitutifs de la vie monastique, comme celui de dépossession et d'obéissance. De même, il est nécessaire de tracer les contours du quotidien monastique : l'organisation des journées, les relations créées au sein du monastère et avec le monde extérieur, la conception et la perception du temps, et l'organisation des espaces. En synthèse, je vais décrire le contexte au sein duquel, et par le moyen duquel, les dynamiques de construction du sujet monastique opèrent tous les jours.

2. Espaces monastiques et organisation quotidienne : le scénario du développement de la vie religieuse

2.1 Se promener au monastère selon différents niveaux d'accessibilité

L'accès au monastère se fait par la grande porte principale qui s'ouvre sur une petite rue de campagne. Une fois franchie la porte, on se retrouve dans une cour intérieure dont le sol est pavé de pierres ; à droite, un bâtiment, lui-même en pierre, abrite une boutique au rez-de-chaussée, où sont vendus certains produits fabriqués au monastère : les confitures, les vins, les pâtes de fruits, les sirops, différents types de vinaigres, des sels aromatisés aux herbes et aux vins, l'encens ; ainsi que des icônes et d'autres objets dévotionnels fabriqués hors du monastère, et des livres. Les produits peuvent être achetés aussi sur le marché ou dans des foires ou des salons biologiques qui ont lieu dans toute la France.

Au premier étage du même bâtiment, on retrouve les quatre chambres principales destinées à héberger les hôtes du monastère et une cuisine réservée à ces derniers pour prendre le petit-déjeuner (repas qui n'est pas servi au monastère et que les sœurs ne prennent pas). Parallèlement à la porte principale qui permet l'accès au monastère depuis la rue, au fond de la cour, se trouve un mur qui sépare ce premier espace dédié aux visiteurs et au commerce, de "l'intérieur" du monastère. Sur ce mur on retrouve, à côté de la porte qui relie les deux espaces, le petit panneau qui prévient : « Monastère. Vous entrez dans un lieu de prière (tenue décente) ». Ce premier espace constitue une sorte d'antichambre qui précède l'espace du monastère qui, à l'exemple d'un espace sacré, est séparé (selon l'étymologie latine de *sacer*). L'espace du *negotium* et des visiteurs se trouve donc dans une position intermédiaire et est séparé de l'espace de prière et de vie des sœurs, auquel le client externe n'accède pas (sauf s'il a l'envie d'assister à un office ou de faire une visite du lieu).

En regardant le mur qui donne accès à l'intérieur du monastère, on retrouve à gauche de la cour l'un des côtés de l'église, où une porte permet aux hôtes d'y accéder (séparant ainsi l'entrée de l'église utilisée par les visiteurs de celle utilisée par les moniales). L'église a été construite seulement récemment²²⁰, auparavant tous les offices étaient célébrés dans une chapelle, qui maintenant est « au repos », selon les mots de l'une des sœurs hôtelières. Le projet de construction de l'église a donc pris naissance dans un espace déjà construit et organisé : un côté de l'église a remplacé le mur gauche de la cour, tandis que le reste de l'église s'étend vers l'intérieur du monastère. Ici, une deuxième cour - qui a été rétrécie pour bâtir l'église - s'ouvre juste derrière le mur qui donne accès au cœur du monastère. Cette cour est entourée sur les quatre côtés par des édifices en pierre à deux étages - tous unis entre eux en forme de rectangle - qui en délimitent les contours. En rentrant dans la cour on trouve dans l'édifice en face, au rez-de-chaussée, la cuisine, le réfectoire et une grande salle utilisée pour recevoir les hôtes et pour leur servir, entre autres choses, le café après le déjeuner. Sur le côté gauche de la cour, perpendiculairement, se trouvent la chapelle, actuellement inutilisée, et deux petites cuisines (utilisées par les sœurs pendant la journée pour préparer les boissons chaudes et le goûter, par exemple). Au premier étage, se trouvent la chambre et le bureau du Père Placide, et ceux de la mère supérieure, ainsi que toutes les cellules des religieuses.

À droite de la cour, un édifice abrite des bureaux et des espaces de travail. Au fond de la cour, entre ce dernier édifice et la cuisine, dans le mur en pierre une grande porte ouvre l'accès au domaine des sœurs. En franchissant la porte on se retrouve dans un jardin : à droite, on peut voir le jardin potager et un édifice où, au rez-de-chaussée, les sœurs produisent, élaborent et conditionnent leurs produits

²²⁰ L'ouverture des portes a eu lieu en novembre 2017.

(appelé « la cave »). Au premier étage, on trouve ce que les sœurs appellent « la salle de travail » : une grande pièce où les fruits et les légumes récoltés sont travaillés (épluchés, coupés, lavés, congelés), ainsi que tout ce qui vient du domaine, comme les fruits secs, les herbes, les arômes. Au même étage, les moniales ont créé des lieux de stockage et deux chambres froides : l'une des deux est plus froide que l'autre et sert de congélateur. En effet, les sœurs veillent à toujours avoir des réserves de nourriture congelée²²¹. Cela facilite la préparation des repas pour beaucoup de personnes, et leur permet d'avoir aussi des réserves de légumes au cas où, par exemple, la récolte ne serait pas bonne l'année suivante.

Une fois franchie la porte, venant de la cour centrale du monastère, on se retrouve dans un espace naturel avec quelques chemins : un à droite qui mène au jardin potager et à l'édifice de travail décrit ci-dessus, un autre qui continue tout droit²²², voie d'accès et bande de terre qui entoure tout le domaine de Solan, menant aux vignobles, aux kakis, aux châtaignes et aux parties du domaine non exploitées du point de vue agricole, et ouvrant la voie à toute une série de petits chemins qui permettent de s'enfoncer dans le bois.

La forêt est traversée par un sentier principal et on y retrouve seulement quelques signes de présence humaine. Une petite maison, qui se trouve près du sentier et des édifices du monastère, est destinée aux moines et détermine la séparation entre les espaces habités par les sœurs et les moines. En avançant sur le sentier, on rencontre certaines petites chapelles²²³. Il est possible, ainsi, de découvrir de petits lieux de prière isolés, à l'intérieur desquels on retrouve une croix et quelques icônes.

Enfin, une petite maison – où vit une sœur du monastère en ermitage – se trouve quelque part dans la forêt, mais elle n'est pas visible depuis le sentier ; on ne peut pas contacter la sœur sans sa permission et celle de l'higoumène et la maison n'est pas marquée sur la carte de la forêt. (Journal de terrain, décembre 2012).

Après avoir dressé une carte du monastère, il est temps d'approfondir la question des niveaux d'accessibilité des espaces monastiques. Il y a des endroits qui à priori sont accessibles seulement aux sœurs et aux novices : la cuisine et les dortoirs. La cuisine est un lieu central et littéralement “intime”, car c'est là que les substances qui modèleront les religieuses depuis l'intérieur sont manipulées. La cuisine représente le centre du foyer, où les fonctions domestiques les plus importantes et intimes ont lieu (Iossifides, 1991). L'accès est donc réservé aux moniales et aux novices, et il n'y a pas de limitations d'accès pendant la période menstruelle.

²²¹ En février 2016, j'ai collaboré à couper, laver et congeler une grande quantité de choux qui venaient d'être récoltés dans le jardin. Pendant le même séjour, j'ai aidé à couper et congeler environ soixante kilogrammes d'encornets, en vue de la période de Carême qui allait commencer en mars.

²²² Cf. Fig. 2, dans les annexes.

²²³ Cf. Fig. 3, dans les annexes.

Il faut d'abord distinguer la cuisine d'une autre pièce, qui communique avec la première, et qui sert à entreposer et faire la vaisselle. Cette grande pièce est accessible depuis le jardin et depuis le réfectoire. À la fin de chaque repas, certaines religieuses s'occupent de faire la vaisselle. D'autres se chargent de débarrasser les tables, rapporter la vaisselle selon une procédure spécifique et sous la supervision de la sœur réfectorière. Le dimanche (et parfois aussi pendant la semaine), les religieuses demandent à certaines des femmes laïques présentes de les aider. La sœur réfectorière assigne les tâches aux femmes laïques et aux moniales : une personne s'occupe, par exemple, de recueillir les verres, une autre les serviettes, une autre encore ramasse toutes les assiettes sales et, à l'aide d'une spatule en silicone, met tous les restes de nourriture (qui iront alimenter le compost utilisé comme fertilisant) dans un pot. Chacun se tient à la tâche qui lui a été assignée. Au fur et à mesure que les plats, les couverts et les verres sales sont apportés dans la salle de la vaisselle, ils sont disposés dans des petits chariots qui, l'un après l'autre, sont mis dans le lave-vaisselle. Lorsque tout a été rangé, les femmes se déplacent dans cette pièce pour aider à essuyer le contenu des chariots²²⁴. À chaque fois que je me rends au monastère, je participe à cette phase de rangement. Le moment d'essuyer devient toujours l'un des moments les plus conviviaux au monastère ; une occasion d'échange entre les hôtes et, dans une moindre mesure, aussi avec les religieuses.

Une porte relie cette pièce à la cuisine où, à priori, rentrent seulement les sœurs et les novices. Il peut quand même arriver qu'une femme laïque rentre pour donner, par exemple, aux cuisinières les légumes qui ont été épluchés dans la salle de travail et que les cuisinières devront utiliser, ce qui m'est arrivé deux fois. En tout cas, les sœurs veillent à toujours fermer la porte qui sépare la cuisine de la pièce de la vaisselle, limitant ainsi non seulement l'accès physique aux laïques, mais également l'accès visuel.

Je suis en train de sécher la vaisselle avec d'autres femmes et l'une d'entre elles ouvre un peu la porte de la cuisine après le passage d'une religieuse ; la sœur réfectorière s'empresse de fermer la porte et de dire « la porte de la cuisine doit rester fermée ». (Journal de terrain, mars 2018).

En effet, même lorsque le passage des sœurs entre le réfectoire, la salle de la vaisselle et la cuisine est constant (comme cela arrive par exemple le dimanche, et comme c'était le cas ce jour de mars 2018), on peut voir qu'à chaque fois que l'une des moniales entre ou sort de la cuisine, elle a le réflexe de fermer la porte derrière elle, même si elle doit juste déposer un plateau à la cuisine et en

²²⁴ Une personne reste dans la salle à manger, déplace temporairement l'huilière et les serviettes sur des bancs en bois et nettoie les tables. Elle place ensuite les mêmes objets au centre des grandes tables vides, prêts pour le prochain repas. Enfin, deux personnes se chargent généralement de passer le balai et la serpillière sur le sol de la grande salle du réfectoire.

ressortir immédiatement après. De même, l'autre porte qui relie la cuisine avec la cour interne est toujours gardée fermée.

Encore plus fermés aux laïcs sont les dortoirs. Ces derniers ne sont pas accessibles à ceux qui viennent de l'extérieur. Toutefois, les hôtes ont le droit d'accéder au premier étage, où se trouvent les dortoirs, lorsqu'ils ont un rendez-vous avec la mère supérieure - que ce soit pour un conseil spirituel ou une autre question à traiter avec elle - étant donné que la supérieure reçoit les gens dans son bureau²²⁵, contigu à ses appartements. Il s'agit d'une pièce simple, avec un grand bureau, un canapé et des fauteuils pour recevoir les gens. De même, le Père Placide recevait ceux qui lui demandaient un entretien dans son bureau au premier étage ; une grande pièce qui frappe par la quantité de livres qui s'y trouvent et par la grande bibliothèque abritée sur une mezzanine, à laquelle on accède par le biais d'un escalier tournant²²⁶.

Même si les dortoirs des sœurs ne sont habituellement pas accessibles aux visiteurs, j'ai eu quand même l'occasion d'y séjourner lors de deux séjours différents, à chaque fois dans une cellule différente. Lors de mon premier séjour à Solan, en décembre 2012, la mère supérieure m'avait fait installer dans une cellule, limitrophe à celles d'autres moniales, pour que je puisse vivre le plus possible de façon similaire aux religieuses²²⁷. Une cellule simple, sur le modèle des autres : une petite pièce rectangulaire avec une salle de bain, un petit lit en bois à une place – avec un matelas assez dur –, une table de nuit, un armoire, quelques icônes accrochées au mur (une toujours au-dessus du lit), la Bible, le Livre des Psaumes et quelques autres livres de prière disposés sur un petit bureau, à l'intérieur duquel on trouve du papier à lettre, des enveloppes, des crayons et des stylos.

J'ai été hébergée dans les dortoirs des religieuses une deuxième fois, en mars 2018, à cause du grand nombre de visiteurs présents au monastère au même temps que moi, qui occupaient toutes les chambres destinées aux hôtes. Cette fois, la cellule était légèrement plus petite que celle où j'avais été hébergée des années auparavant, mais pour le reste, elle était structurée comme l'autre.

Dans les deux occasions, au cours de la journée il m'arrivait de croiser des moniales dans le couloir du dortoir, surtout le matin, en sortant de ma chambre pour aller à l'office de 6h. Dans ces moments et à cet endroit les religieuses sont très discrètes, même celles qui habituellement interagissent avec les laïcs pendant la journée se font plus discrètes. Le regard est tourné vers le bas (une

²²⁵ C'est dans son bureau que j'ai été reçue à chaque fois pour réaliser les entretiens avec elle.

²²⁶ C'est le lieu où j'ai eu l'occasion de réaliser un entretien avec lui en mars 2013.

²²⁷ J'avais exprimé ce propos dans la lettre que j'envoyais au monastère pour prendre contact en 2012, où j'expliquais mes intérêts de recherche et demandais à la mère supérieure la permission pour mener une enquête ethnographique dans le monastère.

technique du corps que chaque moniale utilise à plusieurs reprises pendant la journée) et un petit geste en signe de bonjour est juste esquissé : un léger mouvement de la tête ou un sourire. D'autres sœurs ne font pas de signes de salutation et j'ai parfois eu la sensation que certaines d'entre elles (parmi celles qui n'ont pas de contacts avec les visiteurs) n'avaient pas plaisir à me voir dans les dortoirs²²⁸. Cela n'est pas étonnant, étant donné qu'il s'agit de lieux intimes et des espaces auxquels les visiteurs ne sont pas censés accéder. Ainsi, être hébergée dans les dortoirs des nonnes implique la nécessité d'être plus discret que d'habitude. Lorsque j'ai séjourné là-bas, j'essayais de faire passer ma présence aussi inaperçue que possible. Ayant la sensation de déranger, j'étais très attentive à ne pas faire du bruit lorsque j'étais dans ma chambre, et lorsque je sortais et je rentrais de celle-ci. En effet, l'accès aux cellules se fait par une lourde porte en bois et en plus, pour entrer comme pour sortir, il faut soulever et ensuite baisser à nouveau un gros verrou en fer à chaque passage. Par conséquent, je tentais à chaque fois de réaliser ces mouvements très lentement, pour faire le moins de bruit possible.

De même, j'ai dû trouver une "solution" pour me sécher les cheveux ; des cellules des moniales contingentes à la mienne ne sortait presque aucun bruit, et sachant en plus que les moments en cellule sont dédiés au repos et à la prière, je n'osais pas utiliser le sèche-cheveux dans ce silence général. Ainsi, lorsque je voulais me laver les cheveux, je décidais de ne pas me présenter à un office : comme ça j'étais sûre de ne déranger personne, car les cellules étaient vides.

Je rapporterai un dernier épisode de mon premier séjour, qui donne un aperçu des ajustements et des attentions supplémentaires que j'ai dû mettre en place lorsque j'ai été hébergée dans les dortoirs des nonnes. Après les premières nuits au monastère, l'une des sœurs hôtelières a voulu me parler pour me dire que les volets de la fenêtre de ma chambre, donnant sur la cour centrale du monastère, devaient être fermés le soir (et cela même si j'avais fermé les rideaux à l'intérieur de la chambre), afin que depuis la cour la lumière de ma chambre ne soit pas visible. Les cellules des religieuses se trouvent dans le cœur du monastère et la vie en leur sein doit refléter l'idéal de discrétion si important en contexte monastique.

En revanche, les chambres des hôtes, comme on l'a vu, se trouvent hors de l'enceinte monastique, dans un espace où le silence cher à la vie contemplative doit quand même être respecté par les hôtes, mais de manière beaucoup moins stricte. En plus, les visiteurs ne sont pas censés fermer les volets de leurs fenêtres et il n'y a pas de règles de ce type à suivre ; la seule règle, valable pour tout

²²⁸ « Les résistances » de la part des acteurs à accepter la présence de l'ethnologue sont des caractéristiques observables dans plusieurs contextes ethnographiques, et particulièrement dans d'autres univers clos, comme dans le monde de la prison décrit par Zanna (2010 : 152).

le monde, est qu'à 20h chacun doit rentrer dans sa chambre, parce que c'est l'heure où les portes du monastère ferment (ainsi la porte qui sépare "l'espace visiteurs" de la cour interne est fermée à clé).

Dans les chambres des visiteurs, qui sont plus grandes par rapport aux cellules des nonnes auxquelles j'ai eu accès, il y a deux lits à une place séparés par deux tables de nuit, une armoire, un petit bureau qui contient du papier à lettre, des enveloppes, des crayons et des stylos, surmonté par quelques étagères où l'on trouve toujours la Bible et d'autres livres de prière, mais aussi des livres de théologiens orthodoxes. Là aussi, on trouve des icônes au-dessus des lits et deux icônes affichées sur la paroi en face, au-dessus du bureau et des livres. Dans chaque chambre des hôtes, ainsi que dans les cellules des religieuses, une icône de Marie est présente, ainsi qu'une du Christ.

La différence la plus importante que j'ai remarqué entre les cellules et les chambres des hôtes, c'est que les portes des cellules des nonnes ne peuvent pas être fermées à clé. Cela fait qu'on n'est jamais vraiment libéré du contrôle des autres.

2.2 Temps de prière, temps de travail : la division de la journée monastique

La journée au monastère se divise généralement de la façon suivante²²⁹. À 5h30 la *simandre* réveille les habitants pour les appeler à la liturgie ; à 6h commence l'office, dont la durée est très variable²³⁰ et qui est accompagné, quatre fois par semaine, par la Divine Liturgie. Ensuite, entre 8h et 8h30 commence, selon les jours, soit un temps de prière en cellule pour les religieuses, soit le temps du travail. À 10h les habitants du monastère sont de nouveau appelés à l'église²³¹ ; à 10h30 environ est le moment du déjeuner, suivi par une pause café que les visiteurs prennent en compagnie d'une sœur de l'accueil. Ensuite, vers d'11h vient le moment du travail ; à 14h celui du goûter qui dure environ une demi-heure, jusqu'au moment de reprendre le travail. À 17h on célèbre les heures de None et les Vêpres suivis, à 17h30 ou 18h, par le dîner. À 18h ou 18h30 suivent les Complies (pas tous les jours) et, enfin, à 20h c'est le « temps du "grand silence", le moment de la prière personnelle et du repos »²³².

²²⁹ Sachant que la durée et la nature des offices subissent des variations selon les jours et les périodes.

²³⁰ Les lundis (et parfois les mercredis) il s'agit uniquement de l'office de minuit (qui fait partie des heures canoniales du rite byzantin) suivi par un temps de prière en cellule ; les autres jours il précède les Matines (ou *Orthros* en grec), et quatre jours par semaine la Divine Liturgie suit directement ces offices.

²³¹ On y célèbre les heures de Tierce et Sexte (qui font partie des « petites heures », Prime, Tierce, Sexte et None, dont la première à 6h du matin) qui correspondent à la troisième et sixième heure du jour : théoriquement, donc, vers 9h00 et midi.

²³² Cette phrase est tirée du site du monastère : <https://monastere-de-solan.com/content/20-la-vie-au-monastere>, consulté le 18 août 2021.

Notre emploi du temps est vraiment très similaire à celui de Simonos Petra [...]. L'higoumène [de Simonos Petra] dans sa manière d'organiser l'emploi du temps de sa communauté, a essayé d'équilibrer la vie en communauté [...] et d'avoir aussi une part de vie solitaire : d'avoir quand même un temps, chaque jour, chaque nuit, de solitude, pour chaque moine, pour chaque sœur, dans sa cellule. Pour avoir aussi [...] une prière vraiment d'« ermite », entre guillemets. Voilà, d'avoir vraiment cet équilibre [entre la dimension communautaire et celle individuelle]. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Le lundi est un jour particulièrement lié au recueillement individuel : le monastère est fermé aux visites de l'extérieur (les seuls hôtes présents sont ceux hébergés au sein du monastère), et l'office de 6h a une durée très courte, d'environ quinze minutes, afin de laisser du temps pour la prière en cellule ; les heures avant le déjeuner peuvent être aussi partagées entre le travail et la prière individuelle. Il s'agit d'un laps de temps que les religieuses peuvent gérer et se réapproprier individuellement.

Le dimanche, environ soixante-dix personnes arrivent au monastère pour assister à la Divine Liturgie ; à 7h commencent les Matines suivies de la Divine Liturgie, pour une durée totale d'environ quatre heures. Une communauté fixe de personnes qui habitent plus ou moins près du monastère assiste chaque dimanche à l'office ; en plus, il y a des personnes qui aiment visiter le monastère de Solan de façon à peu près régulière, mais qui n'y vont pas toutes les semaines pour des questions le plus souvent géographiques, qui les amènent à se rendre dans des paroisses plus proches de chez eux.

La Divine Liturgie du dimanche est suivie par un moment convivial organisé par les sœurs autour d'une tasse de thé, de café ou de tisane dans la salle - à côté du réfectoire - que les moniales utilisent pour recevoir les hôtes. Après ce moment, une partie des visiteurs reste pour le repas au réfectoire, servi vers 11h30, auquel participent une cinquantaine de personnes (y compris les sœurs). Le dimanche représente la grande interruption de la semaine, avec l'arrivée bruyante de la communauté des fidèles et l'absence de travail, à l'exception des travaux domestiques.

2.3 L'organisation du travail entre le rythme liturgique et la prise en compte des genres

La journée monastique est donc rythmée par l'alternance entre les temps à l'église et les temps consacrés au travail ; de Saint Pacôme à Saint Benoît, en passant par Saint Basile, la manière d'articuler travail et prière a constitué une réflexion fondamentale dans la définition des traits du monachisme et dans la légitimation de la place du travail au sein des communautés monastiques²³³. À Solan, les rythmes du travail sont subordonnés aux horaires des offices, et lorsque la cloche appelle

²³³ L'histoire de la légitimation du travail au sein de la vie monastique sera traitée dans le VIII^e chapitre.

les habitants du monastère à l'église (pour l'office de 10h ou de 17h), tous interrompent leurs activités, même si elles ne sont pas terminées. Il existe des exceptions : si une religieuse doit terminer un travail urgent (pour une livraison par exemple), elle peut exceptionnellement sortir un peu plus tôt de l'église ou rentrer un peu plus tard. Les cuisinières et la réfectorière ont l'habitude de sortir un peu plus tôt de l'église, car elles doivent servir les repas dans les assiettes avant l'arrivée des convives (en particulier le dimanche, lorsque le nombre de ces derniers est beaucoup plus élevé). Par conséquent, les moments liturgiques définissent, en règle générale, les temps du travail. Il y a des exceptions épisodiques et aussi des exceptions "instituées", représentées par « les jours du travail intense » - ainsi appelés par les sœurs -, à savoir les jours des vendanges ou d'autres travaux agricoles lourds, et les jours de mise en bouteille du vin.

Lorsqu'il faut réaliser de gros travaux, les rythmes de la journée sont altérés et sont scandés par le travail. Aujourd'hui nous avons travaillé à la mise en bouteille ; le travail a commencé à 7h du matin, l'office de 10h n'a pas eu lieu, et le déjeuner a été reporté d'une heure. Même, les horaires de la mise en bouteille étaient notés sur le programme hebdomadaire, qui habituellement est uniquement un programme liturgique. (Journal de terrain, mai 2016).

Si les seules tâches admises le dimanche sont en lien avec l'accueil de la communauté de laïcs et les repas, pendant le reste de la semaine les activités de travail à Solan occupent, comme cela a été anticipé, une bonne partie de la journée : entre cinq heures et demie et six heures par jours, voire plus selon les jours et les tâches à accomplir. À chaque sœur sont confiées une ou plusieurs responsabilités choisies par l'higoumène ; passons en revue les rôles principaux.

Les sœurs de l'accueil s'occupent de gérer les relations avec les visiteurs : de les accueillir, de leur montrer leurs chambres, de les adresser aux activités de travail où les sœurs ont besoin d'aide, et de leur expliquer les règles du monastère concernant les horaires et les repas. Ensuite, nous avons vu dans le premier chapitre que deux moniales, en alternance, revêtent le rôle de sacristine, ce qui signifie qu'elles s'occupent de la gestion de l'église et sont de service à l'autel : elles préparent l'église pour les offices ; pendant les différentes phases de ceux-ci, elles aident le prêtre derrière l'iconostase (avec la vaisselle et l'habillement liturgiques) ; font les intermédiaires entre l'espace de l'autel et celui de l'église, se chargeant d'ouvrir et de fermer les rideaux de séparation ; s'occupent des lumières, en allumant et éteignant les bougies selon les moments de l'office²³⁴.

Certaines moniales font partie du chœur, ce qui implique des répétitions régulières et des apprentissages spécifiques liés à la musique byzantine, comme il sera approfondi dans le chapitre suivant.

²³⁴ Je rappelle également que pour pouvoir accéder à l'autel, derrière l'iconostase, une femme ne doit pas être menstruée (Caseau, 2015) ; je renvoie aussi au premier chapitre de la thèse en ce qui concerne la figure de la sacristine et les questions liées au sang féminin.

Ensuite, la sœur économe est chargée d'acheter les produits alimentaires destinés à la consommation interne au monastère, ainsi que les produits d'entretien et de droguerie nécessaires aux religieuses²³⁵. Une autre sœur est responsable des fabrications (confitures, vins, pâtes de fruits, encens), et se charge aussi de passer les commandes de tous les ingrédients nécessaires à la fabrication des produits, comme le sucre et le sel. Il y a ensuite la moniale réfectorière - responsable du réfectoire comme l'indique son nom - qui dirige les opérations de dressage de la table, de distribution de la nourriture dans les assiettes à l'aide d'autres religieuses (parmi lesquelles les cuisinières), et gère les opérations de ménage au réfectoire qui suivent les repas. Quant à la cuisine, trois moniales préparent les repas en alternance. D'autres sœurs s'occupent de la comptabilité, et une autre de tout ce qui est commercialisation et du marché d'Uzès.

Ensuite, le père qui habite dans le monastère, quelques sœurs et un employé laïc s'occupent de toute la partie agricole : le jardin, les cultures, la vinification²³⁶.

Bromberger (2012) porte l'attention sur la question de la division du travail selon des critères de genre. Il montre l'existence, dans la province du Gilân (Iran), de normes relatives à la différenciation entre les « tâches masculines » et féminines, qui incluent aussi une différenciation au niveau des « techniques », des objets employés et des espaces (2012 : 37-38) ; des divisions qui coexistent avec une « porosité dans la répartition des tâches » (2012 : 32)²³⁷.

I. S. : Y-a-t-il à Solan des tâches de travail plutôt réservées aux hommes ?

Sœur F. : Pas spécialement. Évidemment ce qui demande beaucoup de force physique, c'est des hommes qui le font plus facilement. À part la célébration des offices, et puis les questions de force, il n'y a pas une répartition particulière je pense. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Laissons tomber ici la question de la prêtrise qui a été approfondie dans le premier chapitre. Quant aux autres tâches, à Solan, il n'y a pas de répartitions explicites selon le genre, mais les pères vivant au monastère ont toujours dirigé, avec l'une des religieuses, les travaux agricoles : le Père T. d'abord et, ensuite, le Père V., depuis le retour du premier à Saint-Antoine-Le-Grand. Au moment des travaux agricoles (en particulier au moment des vendanges), de nombreux hommes et femmes laïcs se rendent au monastère pour aider les religieuses. Cependant, d'après mon expérience, lorsqu'il y a des travaux mineurs à réaliser, qui nécessitent l'aide d'une ou deux personnes seulement,

²³⁵ Les religieuses travaillent beaucoup avec des fournisseurs et se font souvent livrer, s'agissant de quantités de nourriture et de produits pour beaucoup de personnes.

²³⁶ La sœur jardinière se charge aussi de l'achat des semences et des grains. Une autre religieuse est en charge de tous les achats nécessaires pour le domaine, comme l'argile ; une autre encore gère le bureau des expéditions.

²³⁷ La « porosité des activités masculines et féminines » est liée principalement à des nécessités pratiques (Bromberger, 2012 : 43).

les moniales ont plutôt tendance à adresser les visiteurs hommes vers le travail de la terre et les femmes vers les activités à l'intérieur. Dans ce sens, il est peut-être possible d'identifier une association (du moins partielle) entre femme et domestique (Cf. Eckert, McConnell-Ginet, 2013).

S'il existe une association privilégiée entre les hommes et les travaux des champs, il ne s'agit pas, néanmoins, d'une division du travail selon les sexes : l'une des religieuses est chargée aussi de la dimension agricole²³⁸, d'autres moniales s'occupent surtout du jardin potager, et les femmes laïques travaillent dans les champs à plusieurs occasions (surtout au moment des travaux agricoles majeurs). Dans mon cas, j'ai participé une seule fois, sous la direction du Père T. (et avec tous les laïcs séjournant au monastère), aux travaux des champs, plus en particulier au taillage de la vigne. Les autres fois où j'ai effectué des activités à l'extérieur, j'ai travaillé dans le jardin potager (géré par une religieuse) pour la récolte de fruits et de légumes, ou dans des zones plus éloignées du domaine où j'ai récolté, à l'aide des autres hôtes du monastère, hommes et femmes, des kakis et des châtaignes. Le travail féminin à l'extérieur semblerait la plupart des fois lié au jardin potager et à la récolte, alors que les gros travaux des champs sembleraient être réalisés principalement par les hommes.

La perception de l'existence de divisions de genre dans les tâches de travail, que l'on peut parfois avoir en lien avec le domaine agricole (mais pas seulement), pourrait s'expliquer en partie par l'idée que certains travaux de la terre nécessitent de la force (et par l'association homme-force), et en partie par les modalités de division des espaces monastiques.

En principe les hommes ne vont pas dans les espaces de travail de la maison : la salle de travail, la cuisine, la buanderie, etc. Sans qu'il y ait une clôture vraiment formalisée, mais en principe ils n'y vont pas. Après, à la cave c'est un peu une exception parce qu'il y a plein de personnes qui nous aident, et des travaux lourds, donc il y a parfois des amis qui nous aident. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Nous avons là un aperçu quotidien de la division des espaces selon le genre. Comme le précise sœur F., il ne s'agit pas d'une interdiction explicite. Si l'accès à la cuisine est effectivement interdit aux hommes (on l'a vu), l'accès à la salle de travail et à la cave est possible lorsque les moniales ont besoin d'aide, comme j'ai pu le constater à plusieurs reprises au cours des années. De la même manière, si dans les travaux des champs la présence masculine est plus régulière, les femmes y travaillent aussi. Ces activités de travail et les lieux associés ne font pas l'objet d'une division de genre ni explicite ni nette, et sont caractérisés par une grande « porosité » des genres ; comme en témoigne Bromberger par rapport à son terrain, « les raisons pratiques l'emportant » sur des associa-

²³⁸ À un moment donné, il y a eu aussi une novice qui avait parmi ses tâches principales les travaux de la terre, mais elle n'a pas terminé sa période de noviciat.

tions genre-travail qui prévalent de temps en temps (2012 : 32). En effet, les travaux de la terre, de fabrication et d'emballage des produits peuvent être réalisés par les deux sexes, dépendant des jours et des nécessités. On remarque juste une présence masculine majeure dans les travaux agricoles considérés comme lourds, et une présence féminine majeure dans les activités de fabrication et d'emballage qui s'effectuent à l'intérieur, mais sans qu'il s'agisse de présences excluant l'autre sexe.

Deux lieux de travail uniquement échappent à cette porosité : la cuisine et le réfectoire, où les hommes ne travaillent pas²³⁹. Ainsi, toutes les tâches liées à la préparation de la nourriture, du réfectoire et aux opérations de nettoyage qui suivent les repas (dans la cuisine et dans les salles du réfectoire) sont effectuées par les femmes. Il s'agit, par conséquent, des seuls espaces présentant une connotation de genre marquée.

3. L'idéal monastique de la dépossession de soi

3.1 La mère supérieure : figure indispensable pour atteindre la dépossession

Concluant avec l'inventaire des rôles assignés au monastère, le rôle qui régit l'organisation et la structure monastique, et par lequel passent toutes les décisions prises au monastère, est celui de l'higoumène. Elle est aidée dans son travail par le conseil des anciennes, composé par quatre sœurs qui ont la fonction d'« épauler et conseiller » la mère supérieure, et de l'aider à prendre toutes les décisions ; elles sont choisies parmi les sœurs réputées avoir « le plus de maturité [...] spirituelle ou personnelle » (Entretien avec sœur B., novembre 2012). Comme l'affirme le *Typicon* des monastères de Saint-Antoine-le-Grand et de Solan :

Laisser la gestion matérielle du monastère à l'higoumène et au conseil des anciens est un moyen, pour la communauté, de préserver l'absence de soucis, l'esprit d'abandon, et l'*hésychia* de chacun de ses membres, dont la responsabilité personnelle ne s'éteint qu'aux tâches qui leur sont directement confiées, au service du monastère. (Deseille, 2013 : 103).

²³⁹ La cuisine échappe toujours à la « porosité » des genres, s'agissant d'un espace exclusivement féminin : il s'agit d'une limite toujours valable et infranchissable.

Le réfectoire et la «salle de la vaisselle» sont aussi deux espaces de travail féminins : les hommes n'y travaillent pas et ne participent jamais aux opérations de préparation, rangement et nettoyage. Cependant, en ce qui concerne ces derniers espaces, j'ai vu une exception - et une seule - pendant les années où j'ai fréquenté Solan. Il s'agissait d'un jeune homme sur la trentaine (de formation catholique) qui aidait dans la phase de rangement. Il était hébergé au monastère en échange d'aide dans le travail et pendant les mois de permanence au monastère, il a aidé au réfectoire et dans la pièce contiguë, qui avant était un endroit de présence exclusivement féminine. Un autre exemple de « porosité » des tâches (Bromberger, 2012 : 32).

Laisser les décisions dans les mains de quelqu'un d'autre faciliterait pour les religieuses l'objectif d'atteindre et de garder l'*hésychia* : cela les soulagerait des préoccupations quotidiennes pour qu'elles puissent centrer davantage leurs efforts sur les buts spirituels.

Dans le fait de ne pas choisir un travail et de déléguer toutes les décisions concernant le monastère et soi-même, il se joue quelque chose qui va au-delà de l'organisation quotidienne et qui contribue à définir des caractéristiques du sujet monastique. Le moine ne possède pas de biens personnels, car l'entrée au monastère implique une dépossession par rapport aux biens matériels : tout appartient à la communauté. De même, le moine s'engage à se dépouiller de sa volonté au moyen du vœu d'obéissance. « Il n'est rien dans la vie du moine, qui puisse échapper à ce rapport fondamental et permanent d'obéissance absolue au maître » (Foucault, 2001 [1982]b : 1628). L'obéissance, entendue comme le fait de déléguer les décisions concernant sa propre vie au supérieur, serait une particularité de l'univers monastique, alors que d'autres pratiques ascétiques, comme le jeûne et la chasteté, ne sont pas spécifiques à ce monde. La pratique du jeûne puise ses racines dans le judaïsme (Caseau, 2015), celle de la chasteté dans la philosophie du stoïcisme et dans une culture de la continence diffusée parmi les élites de l'Empire romain pendant ses derniers siècles (Brown, 1995). En outre, la pratique de la virginité était déjà présente dans certains milieux juifs, comme nous l'avons vu (Cf. Hervieu-Léger, 2017). En revanche, l'obéissance, comprise comme un « sacrifice de la volonté du sujet » et un « contrôle intégral de la conduite par le maître », serait une « nouvelle technique de soi » (Foucault, 2001 [1982]b : 1628) du monachisme chrétien.

L'obédience à la mère supérieure serait d'abord un entraînement à l'humilité : un apprentissage en prévision de « l'humilité qu'il convient d'avoir devant Dieu » (Jonveaux, 2018 : 40). Par l'obéissance, le moine cherche à ne pas « laisser s'exprimer ses envies, impulsions et désirs » et à s'entraîner « au retranchement de sa volonté propre » (Denizeau, 2018 : 263). Dans le monde orthodoxe, l'obéissance est un aspect central du « chemin spirituel » conduisant à la « déification » que les moines ont décidé d'entreprendre (Lind, 2012 : 168). Dans ce contexte, les novices commencent tout de suite à apprendre ce chemin par l'obéissance au père spirituel (Lind, 2012).

Le rôle décisionnel dont l'higoumène est investie par le vœu d'obéissance des religieuses (et qui représente l'une des formes du contrôle monastique) concerne la vie de chaque moniale, et va bien au-delà du choix du travail :

I. S. : Qu'est-ce que cela veut dire que l'higoumène est « responsable de la santé, de l'habillement et de l'alimentation » ?

Sœur F. : Que c'est elle qui va avoir la responsabilité que tout se passe bien de ces côtés-là [...]. C'est l'higoumène qui va régler les menus, par exemple. Il y a une sœur qui les fait, mais c'est l'higoumène

qui va les ratifier, dire si c'est bon ou c'est pas bon, s'il y en a trop, s'il n'y en a pas assez, de variété, de qualité... L'habillement, c'est pareil : quand une sœur a besoin de quelque chose elle le demande à l'higoumène qui va dire à la sœur responsable du vestiaire : « sœur X a besoin de telle ou telle chose ».

C'est l'higoumène qui a ce souci-là, parce que c'est des choses qui sont à *l'articulation du matériel et du spirituel* : ce qu'on mange, le souci de son corps, *tout cela est toujours matériel, mais au même temps ça fait partie de l'ascèse de la moniale de mettre de l'ordre dans sa relation avec tout* ; donc, la première chose c'est son propre corps.

Ce qui est important, il me semble : l'higoumène est responsable de tout cela, donc tout va passer par elle : ça veut dire que le moine vit une certaine *désappropriation*. Et ça veut dire que pour avoir quelque chose, il faut le demander. Je ne peux pas décider de sortir pour acheter une veste, il faut la demander ; si j'ai l'impression que j'ai besoin de manger quelque chose d'autre, je ne vais pas aller me le préparer, je vais aller le demander.

[...] En général, elle va toujours donner à la sœur ce dont elle a besoin, parce qu'il faut donner à chacun selon ses besoins, et tout le monde n'a pas les mêmes. Mais le fait pour les moines d'être dans une situation de *désappropriation*, de *non-possession complète*²⁴⁰ et de devoir demander est très adapté pour aider à rentrer dans cette relation de dépendance à Dieu dans laquelle on aspire à rentrer pleinement. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Nous avons parlé jusqu'à présent de la transformation de chaque moniale dans son rapport avec le monde matériel. Or, plusieurs éléments ressortent de cet entretien. Si le monde matériel constitue un allié fondamental pour atteindre les objectifs monastiques, le rapport avec le matériel est, en même temps, en quelque sorte problématique. Les dimensions matérielles de tous les jours sont adaptées au contexte religieux, mais restent matérielles et donc, dans la perception de la sœur : « à *l'articulation du matériel et du spirituel* » (Entretien avec sœur F.), ce qui peut poser des soucis quant à la manière de s'en approcher. La coexistence entre les idéaux monastiques de contemplation, de recueillement et de détachement, et la matérialité du quotidien peut parfois nécessiter des ajustements ou des indications. Chaque moniale doit obligatoirement commencer son parcours de transformation par « son propre corps », comme l'affirme sœur F., et par l'univers matériel (« *ça fait partie de l'ascèse de la moniale de mettre de l'ordre dans sa relation avec tout* ») mais, en le faisant, elle a besoin d'un guide. Le rôle décisionnel de la mère supérieure s'avère ainsi nécessaire pour toute religieuse : pour être sûre de s'approcher de manière correcte du monde matériel, que celui-ci soit manié au service du spirituel, et afin de se construire jour après jour selon des logiques de dépossession par rapport au monde environnant et à soi-même.

En mettant toutes les décisions dans les mains du supérieur, les moines s'exercent à l'obéissance (Denizeau, 2018). Celle-ci est le moyen de s'entraîner à la dépossession - par rapport aux objets, aux choix, à sa volonté propre -, l'un des objectifs du travail du moine sur lui-même. Dépossession signifie mettre sa volonté dans les mains de Dieu, ce qui trouve sa concrétisation dans le vœu d'obéissance au supérieur (Jonveaux, 2018). L'objectif est de ne pas s'appartenir complètement, de rentrer dans une situation de « *non-possession complète* » de soi et de « dépendance » par rapport à

²⁴⁰ C'est moi qui souligne.

Dieu (Entretien avec sœur F.). Le concept de dépossession représente donc un concept guide, un fil rouge, dans le travail de transformation et de construction de soi que chaque moniale essaie d'entreprendre au cours de sa vie.

L'idée de dépossession et le rôle central joué par l'higoumène dans ce processus introduisent aussi une autre question : celle des relations interpersonnelles qui se créent au sein du monastère. La création de relations en conformité avec l'univers monastique et selon ses règles fait partie du travail anthropopoiétique que chaque sujet doit faire une fois embrassée la vie monastique. Au fur et à mesure, le développement des réflexions qui suivent permettra de laisser ressortir certaines caractéristiques de ces rapports. Mais avant cela, voyons comment le concept de dépossession guide le processus de réorganisation et de redéfinition de la vie quotidienne au moment où une femme décide d'embrasser la vie monastique.

3.2 Choisir un parcours constitué de choses non choisies : l'idéal de la dépossession

L'entrée dans la vie religieuse représente un parcours de redéfinition des manières de concevoir et d'approcher le monde environnant, et commence par la dépossession vis à vis des choix individuels : la femme rentrée au monastère renonce à être son propre maître dans la gestion de son quotidien. Ainsi, l'imposition des rythmes serait l'un des premiers grands changements auquel elle doit faire face. D'après l'higoumène, ce qui est le plus difficile pour les novices est justement de s'habituer « aux rythmes de la vie, à prier la nuit dans sa cellule, à suivre tous les offices » (Entretien avec l'higoumène, mars 2018). De même, dans leur parcours de façonnement, les postulantes et les novices se trouvent tout de suite confrontées aux rôles revêtus par la mère supérieure et à l'apprentissage des modalités relationnelles à construire vis-à-vis de cette figure. Les dynamiques de non-possession liées au monde matériel font partie de cet apprentissage : la novice devra apprendre à passer par la mère supérieure pour les vêtements et tout ce dont elle pourrait avoir besoin²⁴¹.

Vu que tout parcours anthropopoiétique implique aussi la dimension esthétique (Remotti, 2013), l'image des novices devra également correspondre aux critères souhaités et prédéfinis. Les novices ne portent pas encore l'habit, signe distinctif de celles qui sont entrées définitivement dans la vie monastique ; néanmoins, pendant les phases du postulat et du noviciat, un passage de la vie laïque à la vie monastique est déjà advenu. Cela implique que les postulantes et les novices doivent déjà mettre en acte plusieurs dynamiques d'intervention sur elles-mêmes quotidiennement. Ainsi,

²⁴¹ Comme sœur F. l'a clairement expliqué : « Je ne peux pas décider de sortir pour acheter une veste, il faut la demander ; si j'ai l'impression que j'ai besoin de manger quelque chose d'autre, je ne vais pas aller me le préparer, je vais aller le demander ».

leur habillement doit respecter des indications. Sotiriou observe sur son terrain en Grèce que les novices étaient « plus strictes dans les choix des vêtements que les femmes laïques » (2015 : 146-147). À Solan, les novices portent toujours des jupes longues jusqu'aux chevilles²⁴², des blouses larges à manches longues et les cheveux presque toujours attachés. Un habillement qui peut coïncider avec celui de certaines femmes laïques, mais qui n'est pas "négociable" : les femmes laïques ont en effet la possibilité de porter des jupes plus courtes (qui doivent arriver au moins jusqu'aux genoux) et, en général, un habillement moins large. Ainsi, les novices ne se distinguent pas totalement des femmes laïques orthodoxes, mais doivent se tenir à des règles plus strictes dans le cadre d'un entraînement général qui les habituent à structurer chaque dimension du quotidien selon des normes établies.

Toutes les pratiques quotidiennes, comme « la Prière de Jésus, le jeûne, la privation de sommeil créent le chemin pour atteindre la transformation personnelle » ; celle-ci s'opère par une déconstruction de l'ancien sujet : les novices doivent « se vider [...] de leurs passés [...], de leurs "passions" [...] et de leurs "pensées" », qu'elles ont ramenés du monde séculier²⁴³ (Paganopoulos, 2020 : 71). Elles doivent donc entreprendre un parcours de détachement par rapport à leur soi-séculier et, en même temps, à leurs instincts et besoins individuels.

Au monastère, les processus anthropopoiétiques sont guidés par les deux concepts clés de dépossession et de détachement. Celui de détachement a un côté plus émotif, lié à l'attachement affectif : il se réfère à la construction des relations personnelles, au rapport avec les émotions et les besoins individuels, avec les objets et, plus en général, avec le monde. D'autre part, le concept de dépossession s'applique au rapport avec le monde matériel dans son ensemble, et trouve son apogée dans le vœu d'obéissance, par le moyen duquel le moine délègue les décisions le concernant et opère une forme de dépossession de lui-même.

Un autre apprentissage lié à ces deux concepts concerne l'adaptation à la communauté, comme le montre le récit ethnographique de Florence Galmiche (2018) au sujet de la vie d'une novice dans un monastère bouddhiste de Corée du Sud. Elle donne un aperçu des dynamiques relationnelles observées pendant les interactions quotidiennes : lorsque des désirs individuels ou de « comportements individualistes » ressortent - par rapport à l'alimentation par exemple -, ou lorsqu'une novice perd son calme et se fâche, il s'agit d'autant d'occasions où les aînées, ou la supérieure, peuvent intervenir d'une manière « qualifiée d'éducative » pour réprimander la novice : pour

²⁴² Et en-dessous desquelles elles portent parfois des pantalons. Parmi les femmes laïques, il y en a aussi - mais plus rarement - certaines qui porte les pantalons en-dessous des jupes.

²⁴³ « Les moines suivent les pas de Christ, le "premier moine" qui s'est "vidé" de "Sa Gloire" pour devenir l'humble serviteur, le *diacre* de l'humanité » (Paganopoulos, 2020 : 71).

lui rappeler les attitudes à garder en contexte monastique (Galmiche, 2018 : 342). « Dans le monastère, vous devez manger, parler, travailler ensemble » ; c'est l'invitation de la supérieure aux novices (Galmiche, 2018 : 342). Le détachement par rapport aux besoins et aux buts individuels apparaît comme un élément nécessaire pour maintenir les équilibres communautaires. Loin d'être un aspect secondaire, « l'adaptation à la vie et à la discipline collectives du monastère [...] constitue [...] le cœur de l'apprentissage » des novices (Galmiche, 2018 : 344). Celui-ci, qui est aussi de type relationnel, est lié également aux dynamiques anthropopoiétiques de dépossession. En effet, l'une des difficultés de ces apprentissages consiste dans le fait qu'« il faut s'adapter à des gens que l'on n'a pas choisis » (2018 : 349).

Une fois prise l'option de la vie monastique, nous pouvons dire que les religieuses commencent un parcours choisi fait d'une myriade de composants non choisis : ainsi, on ne choisit pas les gens avec qui partager la quotidienneté, on ne choisit pas la nourriture, on ne choisit pas les vêtements, les rythmes, ni le travail ; on renonce à prendre des initiatives, toute action ou activité doit passer par l'approbation du supérieur, tout comme la satisfaction de toute sorte de besoin. En suivant ce schéma, on accomplit le vœu d'obéissance et on met en pratique l'idéal de la dépossession par rapport à sa propre vie. Chaque moniale prend, bien-sûr, des petites décisions quotidiennes pendant l'accomplissement des tâches qui lui sont assignées, mais la réalisation de toute tâche au monastère rentre, en même temps, dans une structure et un cadre établis ou approuvés par la mère supérieure, à partir desquels les tâches sont réalisées. Au-delà donc des micro-univers décisionnels qui composent inévitablement le déroulement quotidien des activités, les moniales ont fait le choix de la dépossession en rentrant au monastère, ce qui se traduit concrètement par le choix de se construire par une multitude de dimensions non choisies.

Évidemment, la création au quotidien de rapports avec toutes ces dimensions mène à des réappropriations individuelles des mêmes. C'est ainsi que les religieuses s'approprient les activités du quotidien et développent des préférences pour certaines parmi les tâches accomplies ; de la même façon, elles ont la possibilité de faire plusieurs choix par rapport à l'alimentation comme nous le verrons, et finissent par faire des choix aussi au niveau des relations : en déterminant le degré de distance avec les laïcs, en faisant des choix individuels par rapport au silence, et en créant des relations plus ou moins proches avec les autres religieuses. De toute façon, il faut toujours se souvenir que dans la construction des rapports avec tous ces aspects, les objectifs visés restent le détachement et la dépossession.

En ce qui concerne le travail, par exemple, sœur F. rappelle :

Toutes les sœurs du monastère essaient de vivre dans un état de prière et *d'offrande à Dieu de leur travail*. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Disant que le travail doit être vécu dans un état « d'offrande à Dieu », elle évoque justement les concepts de détachement et de dépossession. La moniale ne s'approprie pas les résultats de son travail, ni d'un point de vue matériel ni de mérite personnel (nous avons vu que même les fruits du travail sont « grâce à Dieu » dans leur perspective). Elle accomplit - obéissant à l'higoumène et répondant aux nécessités communautaires - le travail non choisi qui, comme toute activité, devrait être réalisé dans la prière.

4. S'agréger à la famille monastique

4.1 Des cendres des familles biologiques naît la famille spirituelle

[Devoir tout demander à l'higoumène] ce sont des comportements extérieurs qui vont aider des comportements intérieurs : qui vont aider une certaine humilité, qui vont aider une certaine simplicité du petit *enfant* qui va voir sa *maman* pour demander ce dont il a besoin parce qu'il sait qu'il est *dépendant* et qu'il a besoin de sa mère. Alors que quand on croit qu'on est autosuffisant, il n'y a pas beaucoup de place pour Dieu dans notre vie. Alors, à travers toute cette *désappropriation* : des objets du quotidien, du choix de ses menus, du choix de ses vêtements, du choix de plein de choses, il se joue quelque chose de spirituellement très fort : la *mise en disponibilité pour Dieu*. (Entretien avec sœur F., février 2019).

L'obéissance à l'higoumène fait l'intermédiaire vers l'objectif ultime : mettre sa volonté dans les mains de Dieu, ce qui correspond à la dépossession de soi (Jonveaux, 2018). S'entraînant à des rapports de détachement et dépossession (ou désappropriation, comme le dit sœur F.) par rapport au monde environnant, le moine vise cet objectif.

Pour définir les mécanismes relationnels exerçant les moines à la dépossession, sœur F. fait une comparaison entre la religieuse qui se met dans les mains de la supérieure et l'enfant qui dépend de sa mère. Cela ouvre au thème de la définition de normes relationnelles propres au contexte monastique, et des liens gardés avec la structure familiale séculière.

La cérémonie de la tonsure monastique opère - par des rituels qui symbolisent la mort de la personne - la séparation définitive de la novice par rapport au monde laïc : une fois prononcés les vœux monastiques, on renaît sous un nouveau nom, qui marque l'affiliation à la nouvelle famille monastique. Pour ce faire, il est nécessaire de quitter et de s'éloigner aussi mentalement de la famille de provenance (Paganopoulos, 2020 ; Poujeau, 2014, 2018). Il y a la tentative de « remplacer les souvenirs personnels et les attachements émotionnels du passé » par l'amour « détaché » pour Dieu. Une

« forme de connexion intime » conçue comme « sans passion et asexuelle²⁴⁴ » (Paganopoulos, 2020 : 70).

Depuis ses débuts, le monachisme tend à « remettre en cause les liens familiaux » (Giorda, 2008 : 250). Les religieuses de Solan peuvent sortir du monastère seulement dans des cas très exceptionnels, mais leurs familles ont le droit d'aller les voir de temps en temps, à une cadence qui n'est pas précisée mais qui est de l'ordre – de ce que j'ai pu observer – d'une fois par an environ.

I : Comment ça se passe pour la relation avec les familles ?

S. F. : Ce n'est pas codifié d'une façon précise. Ce qui est important est toujours l'esprit de la chose [...]. Il y a certains monastères où c'est « trois jours par ans, de telle heure à telle heure » [...]. Chez nous ce n'est pas comme ça. L'idée est que le moine, la moniale, renonce à la vie de famille. Pourquoi ? Parce qu'il a décidé de donner son cœur au Christ et qu'il faut que le cœur soit *sans partage* au Christ et qu'il faut aussi [...] avoir une capacité d'*amour universel*, comme le Christ l'avait. Mais pour avoir cette capacité d'amour universel, *il faut se détacher*²⁴⁵ des affections particulières [...].

Quand on a une famille, on a une affection particulière [...]. Nous, les moines, il faut un certain détachement de la famille [...]. Evidemment, les visites et les relations fréquentes ne favorisent pas cette chose-là. Après, si on arrive à aimer sa famille comme on aime tout le monde, tout va bien. Mais ce n'est pas le cas, surtout au début, et même de façon générale, il y a l'attachement de la chair et du sang qui persiste. Et cette chose-là peut devenir un obstacle ; ce n'est pas en soi un obstacle, mais elle peut le devenir pour un don de soi entier et complet au Christ, et à cet amour vraiment universel [...]. (Entretien avec sœur F., février 2019).

En général, lorsqu'on devient moniale, il faudrait essayer d'avoir plus ou moins la même relation avec tout le monde, et éviter d'instaurer des liens intimes. L'intervention à faire sur soi ne concerne pas uniquement la manière d'entrer en relation avec les personnes, mais aussi la manière de *ressentir*. C'est pour cela que « l'attachement de la chair et du sang », la perception de cette substance matérielle qui continue d'unir chaque moniale à sa famille d'origine, peut représenter un obstacle dans ce processus de détachement émotionnel. Les rapports aux autres, à tous les autres, devraient être caractérisés par « une juste distance », ce qui constitue une transformation des rapports au profit de la relation avec Dieu (Jonveaux, 2018 : 26). Les rapports qui se créent après la renaissance du sujet en tant que moine sont des nouveaux liens, qui doivent essayer d'être conformes à la réalité dont le sujet fait maintenant partie. Le dépassement des « affections particulières » permettrait, selon sœur

²⁴⁴ Même si les témoignages d'une relation passionnelle avec Dieu abondent dans l'histoire du monachisme et de la spiritualité chrétienne. À ce propos, j'invite à voir l'analyse de Kristeva sur Thérèse d'Avila, où elle montre qu'avec les mystiques - et en particulier avec Thérèse - « l'amour pour le Père Idéal » se transforme « en une violence pulsionnelle sans frein » (2006 : 41). À propos de rapports « passionnels » avec Christ, j'invite à consulter également les histoires - rapportées par Flanagan (2014) - de femmes vécues entre les premiers siècles du christianisme et le XVIII^e siècle qui ont choisi différentes manières de vivre la spiritualité et y ont dédié leurs vies. De plus, il ne faut pas oublier l'image de la moniale en tant qu'épouse du Christ (que je n'ai pas retrouvé dans les discours des religieuses de Solan), qui était diffusée et l'est encore dans les communautés contemporaines (Giorda, 2008 ; Magli, 1995 ; Poujeau, 2014 ; Jonveaux, 2018).

²⁴⁵ C'est moi qui souligne.

F., le développement de capacités d'amour qui vont au-delà des individus mais qui, en même temps, les incluent tous.

I. S. : Pouvez-vous écrire des lettres ou téléphoner à vos familles ?

Sœur F. : Je vais vous répondre la même chose : qu'est-ce qui va *favoriser mon détachement* ? Est-ce que c'est d'avoir une relation épistolaire très suivie ? Est-ce que c'est d'être au courant de tous leurs malheurs, de toute difficulté, de toutes leurs joies ? Ou est-ce que je vais me consacrer mieux à la prière, *pour eux même*²⁴⁶, si je ne suis pas impliquée dans tous les événements de la vie ? (Entretien avec sœur F., février 2019).

Prendre les distances par rapport à la famille d'origine est nécessaire pour atteindre un état de détachement par rapport au monde environnant, caractéristique fondamentale, nous l'avons vu, du parcours de transformation du sujet laïc en sujet monastique. Ce détachement par rapport aux affections constituerait la base pour être en mesure de sentir l'« *amour universel* » dont parle sœur F., qui permettrait de se dédier à une prière incluant tous (« je vais me consacrer mieux à la prière, *pour eux même* ») et, en même temps, de se donner « *sans partage* » à Dieu.

Une fois identifiée cette nécessité de détachement du particulier, conçu comme le moyen permettant une ouverture à des capacités (de prière, d'amour) plus amples, et un rapprochement à Dieu, il est temps de définir les contours des rapports concrets que les moniales créent au cours de leurs vies quotidiennes.

« Ma sœur » : c'est le vocatif le plus répandu, par laquelle les sœurs s'interpellent et s'appellent entre elles ; cette expression ouvre la plupart des conversations entre moniales. D'autres fois, les religieuses s'appellent par leurs noms précédés par le mot « sœur », en soulignant ainsi leur « unité commune et spirituelle en Dieu » (Iossifides, 1991 : 145). De même, l'higoumène est appelée « mère », et le prêtre qui habite le monastère, ainsi que les autres, sont appelés « père ». Les termes sont empruntés au vocabulaire de la famille séculière, mais dans le contexte monastique leur signification change (Iossifides, 1991). Dans le monde séculier, le sang est considéré comme étant la substance la plus forte qui unit les personnes, alors que dans le monastère les liens de sang passent au second plan, au profit des liens spirituels (Iossifides, 1991). En même temps, Iossifides identifie « un paradoxe » dans le fait que « les moniales utilisent la notion de substance partagée » pour se référer à la conception que tous les humains sont « descendants d'Adam et Eve, et aussi du Christ, Fils de Dieu » (1991 : 144). La conception que « la "substance matérielle" [...] peut être transformée » en spirituelle en contexte monastique, coexiste avec l'idée que cette même substance unit les êtres humains au divin (Iossifides, 1991 : 144-145). Le lien des religieuses avec Dieu serait

²⁴⁶ C'est moi qui souligne.

caractérisé d'un côté par cette substance matérielle « qui n'a pas été diluée à travers le temps et, de l'autre côté, il s'agit d'une relation spirituelle, qui dépasse cette unité matérielle » (Iossifides, 1991 : 150-151).

Il paraît que l'articulation entre le matériel et le spirituel constitue une question fondamentale dans le monde et dans le monachisme orthodoxe. Nous avons évoqué le « *paradoxon* », dans la théologie orthodoxe, de la conception d'un Dieu en même temps transcendant et immanent (Hann, Goltz, 2010 : 13). De plus, si le monde matériel est un moyen mais aussi un lieu de réalisation en soi des objectifs monastiques, et l'endroit où saisir les manifestations divines, parallèlement il est parfois vécu comme un empêchement par rapport aux objectifs spirituels. Par conséquent, il me semble que cette ambivalence dans le rapport avec le monde matériel - en syntonie et allié du spirituel, mais de temps en temps en tension avec celui-ci - représente une caractéristique de la manière dont le monde matériel est conçu en milieu orthodoxe.

Revenant aux caractéristiques de la famille monastique, celle-ci naît à partir de la destruction des familles biologiques des religieuses, et représente une « construction sociale, une transformation des liens en liens familiaux spirituels » (Giorda, 2008 : 256). Cette famille spirituelle présente des différences importantes par rapport au modèle de la famille laïque, commençant par la « séparation physique des deux sexes » (Giorda, 2008 : 260).

Même ainsi, l'emploi des termes de parenté fait explicitement référence aux dynamiques relationnelles séculières. Les habitants du monastère devraient adopter des modalités de comportement sur les traces des modalités associées aux membres des familles séculières. Ainsi, l'higoumène, selon les rôles attribués dans un certain imaginaire aux mères, est censée prendre soin, nourrir et protéger les moniales²⁴⁷ ; ces dernières, comme des sœurs, devraient être traitées toutes de la même façon et se traiter, entre elles, de la même manière (Iossifides, 1991). La reproduction d'un cadre familial jouerait un rôle bénéfique pour l'adaptation de la novice à sa nouvelle vie de moniale (et pour l'acceptation du changement de la part des parents) : « Le rôle d'une higoumène tendre et charismatique et du père spirituel du couvent (le confesseur) était crucial pour atténuer à la fois la profonde détresse des parents, et la tension émotionnelle qu'un tel stress produisait pour la novice » (Sotiriou, 2015 : 149).

Les références à la famille séculière sont donc explicites et centrales dans la constitution de la communauté monastique. Nous avons même vu, selon le point de vue historique de Giorda, que

²⁴⁷ La mère supérieure soigne le bien-être matériel et spirituel des sœurs ; le père est moine, prêtres et confesseur : même dans un monastère féminin, il occupe une position plus élevée dans la hiérarchie ecclésiastique (Iossifides, 1991).

l'image de l'épouse du Christ (centrale pour les femmes vierges) serait « dépassé » avec l'ascétisme communautaire « par la nouvelle fonction associée aux femmes au sein de la famille monastique », qui sont fondamentalement mères, filles et sœurs (2008 : 256). Cependant, cette famille religieuse se construit dans la rupture avec les liens séculiers : il y a une tentative de remplacement des liens biologiques par des liens spirituels, dans un contexte qui change la conception même des relations, leur donnant forme dans une optique de détachement, et où le communautaire prime sur l'individuel.

4.2 Les relations concrètes entre juste distance et ironie

Essayons maintenant de passer de la théorie concernant la constitution des rapports au monastère, à l'observation : en regardant les religieuses travailler ensemble et communiquer entre elles, on peut en déduire quelques choses des relations concrètes qu'elles construisent au quotidien. Les seuls contextes où j'ai eu la possibilité d'observer les moniales dans leurs interactions quotidiennes sont les lieux de travail, étant donné que pendant les repas et à l'église la parole spontanée est pratiquement impossible, sauf pour quelques mots chuchotés à l'oreille de temps en temps par les laïcs ou par les religieuses qui doivent être attentives à leurs tâches aussi pendant certains offices (comme la soeur hôtelière qui doit parfois ouvrir à des laïcs qui arrivent après le début de l'office ; ou la sœur réfectorière et les cuisinières qui, lors des offices qui précèdent les repas, doivent sortir plus tôt pour organiser l'accueil au réfectoire).

Commençons par dire que la plupart des moniales se vouvoient, certaines se tutoient. En dépit de cette différence - qui laisserait penser à une plus grande intimité entre celles qui se tutoient -, leurs relations n'ont pas l'air de se différencier de façon nette les unes des autres et l'impression, depuis l'extérieur, est qu'elles entretiennent toutes des relations plus ou moins similaires. Du moins en apparence, elles semblent avoir tissé des relations familiales, mais non très étroites. Je n'ai jamais remarqué de liens particuliers d'intimité entre deux sœurs. Les religieuses sont sûrement liées par des rapports familiaux, de partage, d'aide et de collaboration caractérisés, néanmoins, par une certaine distance, ce qui semblerait se rapprocher du concept de « juste distance » évoqué par Isabelle Jonveaux (2018 : 26).

En même temps, ces mêmes contextes d'observation permettent de saisir les particularités des caractères des moniales (de celles avec qui il est possible d'entrer en contact). Lors des moments les plus spontanés, à savoir en dehors des repas et des offices, les aspects propres aux caractères de chacune sont facilement perceptibles. On peut deviner des attitudes différentes : une sœur s'énerve

plus facilement que d'autres, une autre utilise l'ironie comme façon de communiquer, une autre encore est plus timide. Il y a ensuite les sœurs qui aiment s'entretenir avec les visiteurs, et celles qui y entrent en relation mais de manière plus formelle et rapide. Ainsi, les relations de plus ou moins grande proximité qu'elles entretiennent avec les invités sont bien visibles. En effet, il est beaucoup plus facile de saisir les spécificités des rapports qu'elles ont construit avec les différents visiteurs, que de saisir des particularités dans les relations des religieuses entre elles. Lorsqu'une sœur est contente de voir un hôte elle le manifeste clairement ; même avec moi, certains sœurs ont parfois fait preuve de sentiments de ce genre. En revanche, lorsqu'il s'agit des relations entre sœurs, il est difficile de percevoir des sentiments d'affection de ce type, du moins ne le perçois-je pas moi-même.

Les temps de travail représentent donc pratiquement les seuls moments durant lesquels un invité comme moi peut observer les divers tempéraments des religieuses, leurs émotions, nervosité ou colère. Même si pendant le travail elles se réservent des moments de recueillement et des périodes de silence, ce sont des travailleuses comme les autres, absorbées par les problèmes des tâches qu'elles doivent accomplir et du stress qui en découle : « on panique pas ! », j'ai entendu dire plusieurs fois lorsque le travail n'est pas terminé et qu'il ne reste pas beaucoup de temps avant l'heure des Vêpres. Qu'elles sont "des travailleuses comme les autres" peut paraître une observation banale, mais dans un contexte qui contrôle les manières d'extérioriser les émotions et les atténue, constater des manifestations de stress ou de colère peut être surprenant pour un observateur externe, un peu comme de voir un acteur sortir de son rôle. Cela parce que les moments à l'église et au réfectoire sont tellement structurés, et requièrent un contrôle de soi tellement élevé (au niveau du silence, des mouvements, des gestes, du regard et des attitudes), que voir les moniales sortir de ce cadre de contrôle représente parfois quelque chose d'étonnant.

Je rapporterai deux exemples. En mai 2016, j'ai participé au travail de mise en bouteille du vin (déjà évoqué) qui altère le rythme de la journée : à cette occasion, contrairement à ce qui arrive habituellement, celle-ci est articulée sur la base du travail et non pas des offices.

Aujourd'hui, jour de « travail intense ». Six moniales, un homme laïc et moi-même, avons commencé le travail de mise en bouteille du vin à 7h du matin²⁴⁸. En raison du travail exceptionnellement éreintant et du grand nombre d'heures de travail, le monsieur et moi-même avons eu le droit de prendre le goûter avec les sœurs et ces dernières, au lieu de manger un fruit com-

²⁴⁸ Durant la journée de mise en bouteille, tous les horaires habituels ont été modifiés, comme cela a été dit. Aussi le goûter, qui est habituellement pris vers 14h, a été retardé.

me elles le font habituellement à l'heure du goûter, avaient droit à un goûter plus substantiel²⁴⁹. Au réfectoire, un buffet avait été préalablement disposé, qui laissait le choix entre plusieurs aliments sucrés (gâteau, pâtes de fruits) et des pommes. Devant le plateau contenant le gâteau – fait au monastère – un petit papier disait : « Deux morceaux chacun ». Les sœurs commencent à faire des blagues à la sœur qui avait préparé le gâteau : « J'espérais voir le gâteau au chocolat, ma sœur ! » ; « Uhhh, le gâteau au chocolat ! », que cette dernière avait préparé pour le jour suivant, et encore « Ce gâteau est bon, mais pas beaucoup quand même ». Et les blagues continuent sur le nombre de morceaux pour chacun : « Qu'est-ce qui est marqué ? Huit morceaux de gâteau pour chacun ? Non, six suffiront ! ». (Journal de terrain, 24 mai 2016).

Cette journée atypique a donc été l'occasion - unique pendant tous les années de fréquentation du monastère - de prendre le goûter avec les religieuses, et donc d'avoir une possibilité pour observer des interactions spontanées entre elles autour de la table, un aspect structurellement effacé des deux principaux repas quotidiens.

Dans le chapitre précédent, j'ai fait référence à l'utilisation de l'ironie comme instrument de communication souvent employé par les religieuses pendant les heures du travail. L'épisode que je viens de rapporter constitue également un exemple de l'utilisation de l'ironie au quotidien, ou outil qui fait lien entre les personnes présentes et qui, en même temps, permet de relâcher le stress d'une journée fatigante. Je souligne aussi que si l'ironie se révèle à plusieurs occasions comme un instrument qui crée connexion et est une présence régulière dans les échanges, elle ne permet pas, encore une fois, de repérer l'existence de rapports plus ou moins étroits entre religieuses. Même si les échanges ironiques ne sont jamais animés par tous les individus présents, ils touchent, rebondissent et les impliquent tous : ils ne se font pas donc porteurs d'échanges "exclusifs", mais toujours collectifs.

Je rapporterai un autre épisode vécu au monastère qui, en plus de dévoiler encore une fois l'importance de l'ironie dans les interactions et les relations entre les habitants du monastère, a représenté aussi, d'après ma perception, un moment de grande intimité.

Les journées au monastère s'allongent en été. Les horaires liturgiques, ainsi que les heures de début et de fin de journée, restent les mêmes, mais généralement le travail s'étend au-delà du dîner. En plus, on ressent que tous les gens présents au monastère ont envie de rester dehors plus longtemps que d'habitude : pendant les autres saisons, après le dîner et les Complies tout le monde rentre dans sa chambre. En été, la plupart des religieuses et des laïcs restent dehors jusqu'à 20h00, lorsque les portes du monastère se ferment et tout le monde doit être dans sa chambre. Après le dîner, la novice, une femme laïque, deux religieuses et moi-même allons ramasser des haricots verts, des fèves et des cerises. À l'aide

²⁴⁹ D'habitude, les laïcs prennent le goûter dans un autre endroit que les sœurs et mangent d'autres choses : les laïcs peuvent choisir entre plusieurs aliments sucrés (morceaux de gâteau, biscuits, pâtes de fruits, par exemple) et pour boire, ils ont habituellement le choix entre un sirop et une tisane faits par les sœurs ; ces dernières, par contre, mangent un fruit et, si elle le veulent, un morceau de pain.

Les jours de travail intense les religieuses veillent à ce que les différents repas soient copieux et nourrissants. Si ce type de travaux coïncide avec des jours de jeûne (où les moniales n'utilisent pas d'huile dans leurs repas), elles rajoutent exceptionnellement de l'huile aux plats, pour compenser les efforts du travail, plus éprouvant de l'habituel. Pour un exemple de menus lors des jours de travail intense, voir Fig. 4, dans les annexes.

d'escabeaux en bois, nous nous aventurons à l'intérieur du grand cerisier pour récolter le plus de fruits possible.

La fin de journée se fait déjà sentir et je suis fatiguée ; lorsque je sors des branches du cerisier, je me rends compte que plusieurs parmi ceux qui cueillaient les cerises avec moi étaient déjà partis : la femme laïque qui travaillait avec nous était partie, et les religieuses avec lesquelles nous cueillions les cerises (celles avec qui je travaille habituellement) aussi.

La novice entretemps a littéralement grimpé sur le cerisier pour cueillir les cerises les plus hautes, et se trouve maintenant au sommet de l'arbre.

Derrière l'arbre, je vois 6/7 nonnes qui ouvrent les haricots verts assises sur les bancs ; beaucoup d'entre elles n'étaient pas avec nous une demi-heure avant et ce sont des religieuses que je ne connaissais pas. J'hésite quelques secondes avant d'aller me faufiler derrière l'arbre, entre les bancs disposés en cercle et le bavardage discret mais amusé et familier des religieuses. Je me décide ensuite, j'avance et je demande : « puis-je vous aider? ». Les religieuses lèvent le regard, l'air un peu surpris, peut-être qu'elles ne s'attendaient pas à ce que je les rejoigne là-bas. L'une d'entre elles me dit « fais-le si tu veux » ; « qu'est-ce que je fais? », « regarde ce que les autres font »²⁵⁰.

Pendant qu'on travaille sur ces bancs disposés en cercle juste derrière le grand cerisier, les religieuses bavardent et rigolent entre elles, et commencent à faire des blagues à la fille qui est toujours au sommet de l'arbre : « Monter c'est facile, mais descendre l'est moins » ; « Alors, on doit appeler les pompiers ? » ; « bonne nuit alors ! tu veux peut-être un imperméable ? (sachant qu'on attendait un orage) ».

C'était peut-être la première fois que j'assistais à un moment aussi spontané et relaxé, dans un contexte où les religieuses étaient détendues et moins stressées que pendant les heures habituelles de travail ; un contexte de complicité, en dehors des rôles des offices et des repas, et sans les dynamiques plus stressantes qui s'installent lorsque il y a des buts de travail à réaliser avant les Vêpres de 17h.

Nous avons continué à ouvrir les haricots verts jusqu'à 20h. Certaines parmi ces moniales m'ont parlé pour la première fois. Cela a été l'un des moments les plus intimes auquel j'ai participé au monastère. (Journal de terrain, juin 2015).

Pendant cet épisode, j'ai eu la sensation de m'insérer sur la pointe des pieds dans un moment de vie familiale, de saisir un extrait de vie quotidienne en dehors des rôles. Il s'est agi de l'un de ces moments qui dévoilent une image des acteurs monastiques totalement différente par rapport à l'image transmise pendant les contextes codifiés de la journée.

Au cours de la vie quotidienne il est donc possible de distinguer nettement les caractères des moniales et d'en voir le côté le plus spontané, le moins codifié, hors la dimension liturgique et rituelle. Il peut être parfois difficile, pour un observateur externe, de concilier ce visage plus intime, quotidien et spontané des moniales (de celles qui se laissent voir dans la vie quotidienne par les visiteurs), avec le visage sérieux, contrit et concentré des moments plus hautement réglementés.

Dans l'expérience de Tore Lind, l'observation de l'utilisation de l'ironie pendant les interactions quotidiennes a aussi transformé l'image qu'il avait des moines, et l'a conduit à affirmer : « j'ai fini par voir les moines comme des hommes qui balancent la solennité spirituelle avec des moments de

²⁵⁰ La réponse était pour moi inhabituelle, bien que la tâche était simple : généralement les sœurs qui travaillent avec les laïcs expliquent tout dans les moindres détails avant de laisser les laïcs réaliser une activité (par exemple : met les déchets des haricots verts dans cette assiette et les parties comestibles dans cette autre assiette). Les religieuses qui ouvraient les haricots verts, qui habituellement n'ont pas de contacts avec les laïcs, m'ont invité à l'imitation (un aspect que nous avons vu être central dans leurs apprentissages quotidiens). Je me suis sentie alors en dehors des normes habituelles.

détente » (2012 : 208). Plus en général, Herrou remarque « le caractère parfois crucial de l'humour dans la voie du détachement » (2018a : 14).

5. Franchir le seuil du monastère

5.1 Une réalité qui appelle à soi ceux qui y rentrent

On pourrait dire que les religieuses de Solan trouvent dans l'ironie un moyen d'équilibre entre la solennité et la rigueur du quotidien, et la nécessité de détente. Nous verrons que la vie des moniales nécessite en général la recherche d'équilibres constants entre les idéaux de la vie religieuse, et la quotidienneté. Si les conditions préalables à la vie monastique sont la coupure avec la famille biologique et la séparation d'avec la société laïque, des rapports subsistent avec ces dimensions et nécessitent des normes et des ajustements. Plusieurs sont les points d'équilibre à trouver dans l'articulation des rapports entre l'intérieur du monastère et les éléments extérieurs, à cause du détachement advenu. Les moniales ont renoncé à leurs familles d'origine, ainsi qu'à plusieurs logiques et dynamiques de la société laïque (telles que la propriété et la volonté individuelles). Cette séparation trouve son expression visible dans le mur qui sépare le monastère de l'extérieur, et son expression pratique dans l'adoption de règles et de rythmes propres à ce monde délimité, ainsi que dans les restrictions que les nonnes s'imposent par rapport aux connexions avec l'extérieur.

Ainsi, les moniales limitent extrêmement l'utilisation d'internet : elles n'ont pas d'accès à internet sur leurs portables et une box est installée dans le bureau de la comptabilité, mais internet est utilisé le moins possible et principalement pour des questions pratiques liées aux commandes et aux activités du monastère. Elles ne lisent pas les journaux et n'ont pas de télévision. Elles ont un site internet, créé et géré par une laïque qui fait partie de la communauté fréquentant le monastère, sur lequel il est possible d'acheter les produits vendus par les religieuses et de trouver des informations concernant les pratiques, les activités et l'histoire du monastère.

Le lien certainement plus étroit et régulier avec le monde séculier est représenté par la relation avec les laïcs. Même pendant la semaine, certains fidèles qui habitent près du monastère participent aux offices ou aux repas, ou passent quelques heures au monastère pour aider les religieuses dans leur travail. En outre, à chaque moment de l'année, de nombreux hôtes séjournent au monastère, pour des périodes plus ou moins longues. De même, des visites du monastère sont organisées.

La relation entre monde externe et interne est quelque chose que les religieuses doivent apprendre à gérer chaque jour, étant donné que la présence d'hôtes est constante au cours de l'année²⁵¹. La pré-

²⁵¹ Fait exception une semaine de l'année, en janvier, lorsque le monastère reste fermé aux visiteurs.

sence presque constante de laïcs au sein du monastère peut, parfois, porter atteinte aux objectifs de travail sur soi, comme en ce qui concerne la recherche de silence et de recueillement. Ainsi, certaines sœurs choisissent de rester plus éloignées des hôtes.

Cependant, l'aspect « perturbateur » (Denizeau, 2010 : 10) des laïcs est contrôlé, nous l'avons dit, par les règles monastiques qu'ils doivent respecter. En plus des normes concernant les horaires et les hiérarchies, des ajustements sont à faire lorsqu'on vient de l'extérieur, en commençant par l'habillement. Il a été anticipé que l'habillement laïc masculin ne présente aucun élément distinctif particulier : les hommes portent des hauts (t-shirts, pulls) à leur taille et des pantalons longs qui en rien ne se distinguent des pantalons portés par les hommes à l'extérieur du monastère. En revanche, les femmes qui assistent aux offices redéfinissent généralement les formes à l'aide des tissus. La plupart d'entre elles portent des longues jupes, élément typique de l'habillement orthodoxe ; un petit nombre porte également un foulard pour couvrir – de façon sommaire ou, très rarement, intégrale – les cheveux. D'autres, superposent des couches de vêtements (une jupe – rigoureusement longue, une chemise, un gros chandail voire des pantalons sous la jupe) si larges qu'ils créent une espèce de cloche autour du corps. En revanche, on peut remarquer que l'habillement des jeunes filles (des enfants, ainsi que des adolescentes) fréquentant le monastère ne correspond pas à ces canons esthétiques, mais est habituellement constitué d'une jupe plus courte par rapport à celle de leurs mères (arrivant quand même jusqu'aux genoux), ou d'un pantalon.

Kormina remarque une différence entre l'Église Russe, qui a des règles strictes en ce qui concerne l'habillement des laïcs (et surtout des *laïques*), et d'autres églises comme l'Église Grecque, où le « code vestimentaire » serait plus flexible (2018 : 156). Elle rapporte aussi que souvent l'habillement porté à l'église (spécialement par les femmes) ne correspond plus à celui porté en dehors des offices, ce qui peut parfois incommoder les laïcs mais, même dans ces cas, il est accepté « comme partie de la “tradition” qu'ils incarnent (*embody*) par cette mode » ; de plus, cette manière de s'habiller rendrait plus forte la « sensation d'appartenance » communautaire (Kormina, 2018 : 156).

Des ajustements sont donc à faire au niveau de la tenue vestimentaire, mais aussi de la parole : il faut la limiter ou l'éliminer selon les moments, et la modeler aussi au niveau du contenu. De même, un travail est à faire en ce qui concerne la gestion du corps : les personnes qui sont physiquement en mesure de le faire, et dans la mesure du possible, se préparent pour rester debout pendant plusieurs heures à l'église. La posture gardée - les bras tendus vers le bas et les mains jointes, la tête inclinée vers le sol et le regard porté vers le bas - entraîne également une attitude liée aux idéaux monastiques d'humilité, d' discrétion et de recueillement. Pendant le temps passé au monastère, les corps

essaient de se faire discrets en adoptant les postures et les attitudes locales, et en réduisant les bruits.

Mais il y a plus :

J'ai toujours eu l'impression que ceux qui viennent de l'extérieur, dès qu'ils franchissent le seuil, laissent le monde extérieur de côté. Pendant les moments conviviaux autour d'un café, qui suivent chaque jour le déjeuner et rassemblent tous les hôtes et une sœur hôtelière, les discours tournent autour de l'orthodoxie, du monastère, ou du Mont Athos, sur lequel j'ai entendu des récits fascinants allant du quotidien au miraculeux. En ce sens, j'ai l'image du monastère comme une "membrane perméable" qui, d'un côté, laisse rentrer tous ceux qui le désirent et, de l'autre, les incorpore dans sa réalité. La grande ouverture et disponibilité des moniales, les contacts économiques constants avec l'externe, et la grande variété de gens qui le fréquentent empêchent de définir ce monde comme fermé. Cependant, il s'agit d'un monde à part qui adopte des critères comportementaux et communicatifs autoréférentiels : même les laïcs adoptent son système de référence. (Journal de terrain, mai 2013).

Franchir la porte qui sépare le monastère du monde extérieur c'est embrasser - du moins en partie - les logiques et les normes qui régissent le lieu ; dans la presque totalité des cas, les laïcs embrassent les systèmes de référence adoptés au monastère. Les impressions notées sur mon journal de terrain renvoient à tout un imaginaire plus largement diffusé lié à la vie monastique. En particulier, autour du Mont Athos - considéré comme le centre spirituel de l'orthodoxie - se développe un imaginaire qui fait que cet endroit soit perçu comme un lieu réel et onirique en même temps (Lind, 2012). Lind rappelle que l'isolement et le caractère éloigné de l'Athos sont des aspects mis en valeurs et accentués par les touristes et les journaux, mais aussi par les milieux académiques et par la communauté orthodoxe (2012 : 132). Cette dimension "d'ailleurs" est mise en relief par les moines eux-mêmes qui, tout comme les sœurs de Solan, utilisent l'expression « dans le monde » pour faire référence à ce qui se passe à l'extérieur du monastère (Lind, 2012 : 132). Tore Lind souligne que même les pèlerins qui décrivent leur voyage au Mont Athos parlent de « quitter le monde » (2012 : 133). L'imaginaire du Mont Athos comme lieu éloigné et lié à une dimension spatio-temporelle différente et détachée du monde laïc (tout comme ses habitants) est souvent cultivé par les visiteurs et par les moines : dans les discours, le pèlerinage au Mont Athos prend souvent les contours d'un voyage dans le temps²⁵² (Lind, 2012). Ce type de construction discursive et imaginative qui fige des époques, et marginalise les développements et les changements qui au cours de l'histoire ont caractérisé les mondes orthodoxes (y compris l'Athos), n'est pas sans poser des problèmes comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

L'altérité et la sensation d'un ailleurs (d'un autre espace, d'un autre temps et d'un autre monde) associés au Mont Athos, le sont de manière plus générale à la vie monastique dans son ensemble (Lind, 2012). L'imaginaire d'un ailleurs monastique est en réalité facilement compréhensible, car la

²⁵² Ce type d'imaginaire repose sur une conception plus positive du passé que du présent, conçu le premier comme ayant été plus spirituel et plus religieux (Lind, 2012).

réalité monastique se construit vraiment sur des rapports aux espaces, aux rythmes et au temps spécifiques (nous reviendrons sur ce dernier aspect). Cela ne signifie pas, cependant, que cette réalité n'ait pas changé et ne continue de changer au fil du temps, ni que les règles soient figées ou inflexibles ; enfin, il n'est pas possible d'ignorer les nombreux rapports d'influence qui unissent toute communauté monastique avec l'extérieur, que cela soit par les relations avec le monde laïc (sociales et économiques) ou par l'utilisation d'internet.

L'imaginaire lié à l'univers monastique prend, dans le cas du Mont Athos, des contours plus nets et infranchissables du fait de l'éloignement physique "extrême" de l'Athos, dû aux restrictions et aux difficultés d'accès. En outre, les contextes monastiques orthodoxes sont propices à l'évocation et à la consolidation de l'imaginaire lié au Mont Athos, fondé sur les caractéristiques de son éloignement particulier et sur le rôle qu'il revêt pour le monde orthodoxe entier. Ainsi, l'un des moines de Simonos Petra présente l'Athos « comme un lieu préservé de l'évolution du monde, où la vie monastique se perpétue depuis plus de mille ans » (Denizeau, 2018 : 249). À Solan, les histoires concernant le Mont Athos, certaines de ses icônes, la communauté de Simonos Petra et son higoumène, représentent des sujets réguliers dans les conversations entre les différents acteurs qui peuplent le monastère : moniales, moines, prêtres et laïcs. Les hommes - moines, prêtres ou laïcs - qui ont voyagé au Mont Athos partagent ainsi, au moment du café après le déjeuner, leurs expériences sur la Sainte Montagne, ainsi que les histoires miraculeuses ou d'autre genre liées aux endroits qu'ils ont visités. Les discours et les récits autour du Mont Athos contribuent au maintien d'un imaginaire monastique, et renouvellent à chaque fois la connexion entre ce lieu - rendu presque irréel par les difficultés d'accès et l'imaginaire qui s'est construit autour (Cf. Lind, 2012) - et la communauté féminine de Solan.

C'est ainsi que les relations qui se créent au sein du monastère (et qui incluent les acteurs religieux et laïcs) sont liées aussi à la construction et au maintien d'un imaginaire monastique. Celui-ci est lié à l'altérité due aux rythmes et à la conception des réalités monastiques comme "hors du temps" et "hors du monde", qui ressort des discours des moniales comme des laïcs (à ce propos, je renvoie à l'expression « dans le monde » souvent utilisée par les religieuses de Solan). En plus, l'imaginaire monastique inclut, parmi ses éléments emblématiques, le silence, qui comme nous l'avons vu s'est constitué en « objet du désir » (Lind, 2012 : 196). Ainsi, le silence, la tranquillité, la paix, la spiritualité, le rapport avec la terre, et l'altérité par rapport au monde laïc deviennent à Solan des caractères identifiant le monastère, et des thèmes de conversation. Les visiteurs évoquent ces images avec régularité, comme j'ai eu l'occasion de le voir lors de chacun de mes séjours.

Le langage est étroitement connecté à cet imaginaire, qu'il contribue à créer et à maintenir : lorsqu'on parle de ces lieux, on évoque, par exemple, le « paradis », « la tranquillité et la vie simple » (Poujeau, 2010 : 182). Aussi, la référence à la vie angélique, dont nous avons parlé dans le premier chapitre, ressort de temps à autre (Cf. entre autres, Hann, Goltz, 2010 ; Sotiriou, 2015).

En même temps, les religieuses tendent souvent à reléguer ces images à des idéaux qui coexistent avec la matérialité de la vie quotidienne.

[Pendant la cérémonie de la tonsure monastique] le prêtre dit [à la future moniale] : « Qu'est-ce que tu viens chercher ici ? », elle dit « Je viens pour rentrer dans la vie ascétique, dans la vie angélique », parce qu'on considère que la vie monastique c'est l'un des ordres angéliques : on rentre dans une vie qui devrait ressembler à la vie des anges, *même si malheureusement on n'y arrive pas*, mais en tout cas c'est la direction dans laquelle on devrait vivre. (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

De façon similaire, la mère supérieure a évoqué en 2015 le caractère pleinement humain de la vie des religieuses. Elle me raconte que le monastère a hébergé des classes d'élèves pendant des périodes. Elle se souvient des visages stupéfaits et perplexes des élèves « lorsqu'ils sont arrivés et ont vu les moniales toutes habillées en noir » ; « auront-ils dit : où on nous a envoyés ? ». Ensuite - elle poursuit - après le premier impact, et en passant du temps avec les sœurs, « ils ont compris que nous sommes des êtres humains comme eux » (Conversation avec l'higoumène, juin 2015). Même si la vie monastique se structure sur la base de l'existence d'un monde transcendant avec lequel les religieuses cherchent le dialogue, cela coexiste avec la matérialité des existences des sœurs, qui si d'un côté est inévitable, de l'autre se fait instrument spirituel et lieu de manifestations spirituelles.

Les moniales sont bien conscientes de la différence entre certains idéaux (comme l'idéal angélique) et la matérialité du quotidien. De cela dérivent les déclarations de la mère supérieure que je viens de citer, tout comme le témoignage de sœur F. (précédemment évoqué) sur le fait que la séparation nette de la famille d'origine reste toujours nécessaire car, même si les religieuses doivent tendre vers le sentiment d'un « amour universel » qui ne fait pas de distinctions, cela n'est jamais totalement le cas, car « l'attachement de la chair et du sang [...] persiste » (Entretien avec sœur F., février 2019)²⁵³. Dans la même direction va l'affirmation de l'higoumène selon laquelle les religieuses essaient de prier pendant le travail, mais la réalisation des tâches les en empêcherait parfois²⁵⁴. De même, Denizeau rapporte que les moines de Saint-Antoine-le-Grand affirment que « pour tenir »

²⁵³ « Si on arrive à aimer sa famille comme on aime tout le monde, tout va bien. Mais ce n'est pas le cas, surtout au début, *et même de façon générale*, il y a l'attachement de la chair et du sang qui persiste ». (Entretien avec sœur F., février 2019).

²⁵⁴ « Nous essayons de prier pendant le travail, mais parfois nous n'y arrivons pas » (Conversation informelle, juin 2015).

dans la vie ascétique « il est préférable de prendre en compte ses propres limites humains et non de les rejeter » (2018 : 265).

Cela dit les idéaux subsistent, et fonctionnent comme des objectifs moteurs des pratiques transformatrices, mais souvent ils ne coïncident pas avec le caractère concret de la vie quotidienne.

Dans le présent paragraphe, nous avons défini les contours de l'impact que la réalité monastique a sur ceux qui en franchissent le seuil. Faisant référence aux techniques de soi mises en acte par les laïcs (par l'habillement, les postures, le silence, l'attitude), mais aussi aux discours et aux imaginaires cultivés, j'ai essayé de montrer la manière dont la réalité monastique appelle à soi et aux dynamiques qui lui sont propres - selon des niveaux bien différents - les laïcs et les religieux. L'équilibre dans les rapports entre le monastère et l'extérieur passe aussi par ces dynamiques qui rendent la présence des laïcs compatible avec la vie monastique. Les manières de vivre cette réalité, en adoptant les systèmes de référence qui lui appartiennent, contribuent à en perpétuer le fonctionnement, et à reproduire des modes de penser et de communiquer. Tout cela, sachant que les discours sur une vie « hors du temps » et « hors du monde » coexistent avec la conscience de la différence entre le caractère concret de la quotidienneté et le caractère idéal de certains discours et objectifs de vie.

Venons maintenant à la question - tant de fois évoquée - de la perception du temps au monastère.

5.2 L'univers monastique : contenant spatio-temporel du parcours anthropopoiétique

J'ai la perception que le temps se dilate au monastère par rapport à ma vie hors de celui-ci. Les journées s'écoulent et s'accomplissent entièrement à l'intérieur du monastère. Chacun se déplace entre sa propre chambre, l'église, le réfectoire et les différents lieux de travail ; une promenade dans les bois le dimanche interrompt parfois ce schéma. Les travaux varient d'un jour à l'autre, voir entre le matin et l'après-midi, mais ils suivent souvent une structure répétitive²⁵⁵, et le plus l'on fréquente le monastère, le plus les activités se répètent. La sensation de répétition - faite de l'alternance régulière entre les offices et le travail - accompagne mes journées : je vis une perception temporelle distincte de celle habituelle. J'ai parfois l'impression d'être suspendue dans une zone de *limen* par rapport à ma vie habituelle, *jusqu'à perdre*, après quelques jours au monastère, *la notion du temps qui passe*. (Journal de terrain, février 2016).

Commençons par dire que si les réflexions sur la perception du temps présentées dans ce paragraphe constituent en grande partie des observations subjectives, s'agissant du partage de mes propres perceptions pendant les séjours au monastère, elles trouvent des échos dans d'autres expériences ethnographiques. Sbardella fait aussi référence à la répétition des journées (« de nouveau le silence dans sa cellule, le travail, l'oraison, les vêpres, le dîner et la récréation ») et à un boulever-

²⁵⁵ Certaines activités rappellent finalement le travail d'usine, étant donné qu'ils impliquent la répétition des mêmes gestes pendant des heures, et parfois la constitution de "chaines de montage" entre les travailleurs.

sement de la perception temporelle : « au bout de quelques jours, je perdis conscience du temps et des journées, qui me semblaient se suivre identiques et monotones » (2018 : 311).

La perception d'une répétition n'est pas un hasard (peu de choses sont un hasard dans la manière dont le monastère est structuré²⁵⁶). La répétition représente une dimension très importante au monastère : nous avons dit que plusieurs apprentissages se font dans la vie de tous les jours, en grande partie par les échanges et l'imitation. Dans ce cadre, la répétition joue un rôle central : par la répétition - des chants et des lectures (Lind, 2012), des gestes (Poujeau, 2014), des techniques de travail - les religieuses apprennent, intériorisent, et se laissent modeler par ces aspects. La répétition est constitutive du parcours monastique étant liée au concept de tradition : celui-ci implique un lien avec le passé et, par la répétition, on se réfère au passé et on l'actualise (Lind, 2012). « Dans l'acte de la répétition le passé et le présent fusionnent » (Lind, 2012 : 17-18).

La répétitivité des journées (scandées par l'alternance permanente entre prière, travail et repas) contribue - du moins dans mon cas - à un affaiblissement de la perception temporelle. Les jours finissent et recommencent scandés par les mêmes rythmes. La perception est celle d'un temps circulaire, justement en raison de la sensation du retour des jours ; en même temps, cette circularité apparaît parfois comme une continuité sans interruption, qui unit tous les jours ensemble. Pour quelque raison, j'ai toujours l'impression de me retrouver au moment des Vêpres.

Face à mon observation sur le caractère circulaire de la perception du temps, une fidèle du monastère me dit que les Vêpres (moment qui précède le dîner et qui marque la fin de la journée de travail) ne sont pas seulement destinées à clore la journée, mais à « ouvrir, déjà, la journée suivante, à l'accueillir », ce qui augmente ce sentiment de temps cyclique. (Journal de terrain, février 2016).

Le fait que tout s'articule autour d'un unique espace, le monastère, contribue certainement à cette perception temporelle. L'espace est celui du monastère, duquel les sœurs ne sortent pratiquement jamais et au sein duquel elles accomplissent toujours les mêmes trajets. Si la perception du temps peut avoir un caractère circulaire et cyclique, celle de l'espace aussi dans un certain sens, car on dessine toujours les mêmes parcours. En ce qui concerne la perception du temps, les offices varient dans leur durée et leur genre, mais commencent toujours à la même heure ; le travail recouvre lui aussi plus ou moins les mêmes créneaux horaires selon les offices, dont il dépend.

Chaque journée est à la fois différente et semblable aux autres ; au-delà des variations liturgiques et professionnelles, la scansion de la journée reste la même, à l'exception du dimanche. Cette articulation entre rythmes répétitifs et répétition des espaces contribue à une perception circulaire du temps.

Lind (2012) emprunte à Bakhtin (1981) le concept de chronotope (temps-espace), qui décrit « le lien intrinsèque entre temporel et spatial » (Lind, 2012 : 189), pour l'appliquer à l'étude de la

²⁵⁶ Je rappelle que Denizeau parle d'« une organisation où rien n'est laissé au hasard » (2010 : 11).

musique byzantine. « Dans le chronotope du temps religieux, le présent se dissout dans le passé, et le passé devient réel et incarné » (Lind, 2012 : 189). Nous retrouvons, donc, cette idée de connexion entre passé et présent, véhiculée aussi par le concept de tradition et le rôle de la répétition. Dans la conception et la perception du temps au monastère, celui-ci n'est pas séparé des espaces. Il est important que la vie des religieuses soit scandée par les mêmes horaires, mais ceux-ci doivent être accompagnés par les mêmes endroits. La combinaison des espaces et du rythme est ce qui enveloppe toute la quotidienneté monastique et la sépare du monde extérieur. Il est fondamental que les religieuses sortent le moins possible du monastère²⁵⁷, car la construction de soi selon les objectifs qu'elles poursuivent peut se réaliser uniquement dans ce lieu clos qui construit une cyclicité faite de la répétition des espaces et des horaires. C'est justement la répétition de cet ensemble cyclique qui fait du monastère un lieu qui se construit par des logiques spatio-temporelles propres (qui passent aussi par un changement des rythmes par rapports au monde extérieur) et qui le constitue en tant que zone de *limen*. Ainsi, Lind affirme : « dans le chronotope du temps religieux, comprenant musique, liturgie et spiritualité, le temps n'a pas d'importance ; il est suspendu. Ce qui compte ce sont la vie et l'au-delà » (2012 : 189). Les religieuses, une fois détachées du monde séculier, rentrent dans cette structure qui modèle leurs perceptions du passage du temps, indissolublement liées aux lieux où le temps s'écoule, et à la perspective de la vie après la mort. Cet univers spatio-temporel se distingue par rapport à l'extérieur et travaille comme contenant indispensable du parcours anthropopoiétique des moniales.

De plus, le chronotope est aussi « une catégorie corporelle : il situe la performance dans le temps, le lieu et le corps » (Lind, 2012 : 189). Par les pratiques et la performance, les moines déterminent « un processus de création de vie sociale et spirituelle dans le temps et dans l'espace » (Lind, 2012 : 190). Ainsi, le *chérubikon* - chanté quand le calice et la *prospaphore* sont portés en procession - « est une commémoration des funérailles du Christ. Mais les funérailles du Christ n'ont pas eu lieu seulement dans le passé ; ça se passe aussi ici et maintenant » (Lind, 2012 : 190). Les moines font les intermédiaires entre Dieu et la communauté par la performance ; celle-ci « reflète » une « expérience du temps » et, en même temps, construit l'expérience du temps, tout comme la mémoire (Lind, 2012 : 190). Cela en évoquant la création, la Chute, la mort du Christ : des « exemples de ce que le moine commémore et vit chaque jour », des morceaux du passé « inscrits dans le

²⁵⁷ Sauf dans des cas précis, comme la mort d'un membre de la famille, ou pour des questions de santé, ou encore dans le cas des religieuses qui participent aux foires et aux salons biologiques où elles présentent leurs produits. En ce qui concerne l'achat des aliments qui ne sont pas produits au monastère (nous verrons que les religieuses sont pratiquement autonomes quant aux légumes), ce sont la sœur économe et une autre religieuse qui s'en occupent, mais elles travaillent principalement avec des fournisseurs qui livrent les produits au monastère.

présent », qui constituent en même temps une promesse du fait que « le futur sera lié au passé » (Lind, 2012 : 191).

Les temps liturgiques réactivent et actualisent donc, à chaque fois, un lien entre passé, présent et futur, ce qui différencie la manière dont la perception du temps est construite au monastère d'un temps linéaire. Le caractère circulaire lié à la perception (et à la conception du temps) n'est pourtant pas uniquement lié à la succession de journées qui suivent un rythme précis, mais à l'ensemble de la conception temporelle, où le passé ne constitue pas un temps fini, mais se réactive et revitalise par la performance ; le futur n'est pas encore là, mais le présent est idéalement caractérisé par des logiques d'anticipation, et la performance crée aussi un lien de continuité avec le futur.

L'une des sœurs de l'accueil, sœur M., me demande l'heure, et je lui réponds que je ne porte ni montre ni portable avec moi au monastère, que je me règle sur les horloges présentes dans toutes les salles de travail, et sur les appels qui retentissent avant chaque office : « lorsque je suis ici, je me conforme au temps monastique ». Elle me répond : « Au monastère, le temps est *un temps éternel* ». (Journal de terrain, février 2016).

Si d'un côté, sur le terrain, j'avais la sensation que le temps se dilate et passe lentement à cause des perceptions liées à la répétition et à la circularité, de l'autre côté, en raison justement de l'alternance régulière entre prière et travail, et de la quantité de travail à accomplir au monastère, la journée passait très rapidement. En effet, on court habituellement d'un endroit à l'autre et on passe d'une activité à l'autre au cours de la journée. Dans mon vécu, la perception d'un temps globalement dilaté coexistait avec une quotidienneté tout sauf statique.

Au monastère, j'ai l'impression de me réapproprier l'écoulement du temps qui, autrement, semble fuir en permanence en ville ; ici, le temps qui passe, ne s'enfuit pas : on le perçoit. À chaque séjour, après les premiers jours, je suis prise par la routine et par l'automatisme de la répétition des jours et du recommencement incessant des journées.

Avant-dernier jour : je suis tellement habituée et prise dans le rythme, qu'il me semble étrange de m'en aller, de concevoir que 16 jours sont passés. De la même manière que, durant mon séjour, je ne savais plus combien de jours étaient passés et qu'il me semblait être là depuis plus longtemps que du temps réellement passé, à présent il me semble incroyable que tout ce temps soit déjà derrière moi : je vis un décalage complet entre le passage du temps réel et ma perception de celui-ci. (Journal de terrain, février 2016).

Tout en gardant en tête le caractère construit de cette perception temporelle, qui est le résultat de la manière dont le contexte monastique structure le quotidien (et gardant à l'esprit aussi les nombreuses relations d'influences qui unissent la réalité monastique au monde extérieur²⁵⁸), nous pouvons maintenant mieux comprendre les récits de ceux qui décrivent les monastères comme des lieux

²⁵⁸ Ce qui ne fait pas du monastère un lieu détaché de l'extérieur, une idée qui semble ressortir d'expressions comme : « quitter le monde », employée par des pèlerins de l'Athos (Lind, 2012 : 133).

hors du temps. Ces monastères se trouvent bien dans le même temps que les gens qui habitent à l'extérieur du mur, et ses habitants ont des contacts quotidiens avec les laïcs (orthodoxes et non orthodoxes) et des échanges économiques avec l'extérieur ; cependant, à l'intérieur de l'enceinte monastique, les religieux construisent leurs propres conceptions et perceptions du passage du temps, et de la manière dont le présent dialogue avec le passé et le futur.

6. En guise de conclusion

Le présent chapitre a permis de voir différentes manières dont l'organisation quotidienne et la structure de l'univers monastique contribuent à construire les parcours des nonnes. Ainsi, la vie au monastère prend des formes spécifiques en ce qui concerne les activités de travail, la langue et les rapports avec les laïcs selon les caractéristiques environnementales, sociales et économiques au sein desquelles le monastère est inséré. Les vies des religieuses sont réglementées par le *typicon* et par un grand nombre d'apprentissages qui se font au quotidien par l'imitation et les échanges. Cela révèle de l'importance des enseignements non écrits, qui incluent les techniques du corps et de soi conformes au contexte.

Nous avons aussi vu que les espaces du monastère rentrent en relation avec les habitants par différents niveaux d'accessibilité, selon le statut religieux et selon le genre. Les diverses possibilités d'accès aux lieux déterminent aussi, pour les moniales, de différentes possibilités d'intimité, de retraite et de recueillement. Les dortoirs et la cuisine sont, ainsi, les lieux intimes par excellence, auxquelles ont accès uniquement (ou presque) les religieuses et les novices. Les lieux de travail déterminent aussi des distinctions qui reflètent les différents statuts des acteurs et leur genre. Si certaines activités peuvent avoir une association plus marquée avec l'un des deux genres, les tâches réalisées au monastère sont, en général, caractérisées par une « porosité » (Bromberger, 2012 : 32) des genres.

La figure centrale de la structure et de l'organisation monastiques - celle de la mère supérieure - a un impact déterminant sur les parcours anthropopoiétiques des religieuses, qui sont dépendants et inséparables de cette figure. La structure hiérarchique est, par conséquent, intrinsèque aux dynamiques anthropopoiétiques de chaque religieuse. L'higoumène représente une pièce clé pour atteindre l'idéal de la dépossession : les religieuses, par le vœu d'obéissance, construisent des relations de « *non-possession complète* », comme le dit sœur F., par rapport à l'ensemble du monde matériel et par rapport à elles-mêmes. Ainsi, le parcours de construction de soi passe par de nom-

breuses dimensions non choisies qui font l'objet, néanmoins, de dynamiques de réappropriation individuelles.

Chaque membre de la communauté cohabite avec des personnes non choisies, dans un contexte qui a comme objectif la constitution d'une « famille spirituelle » (Deseille, 2013 : 184), qui garde des éléments de continuité avec les figures de référence de la famille séculière. Les relations biologiques seraient remplacées par des liens spirituels ; chaque religieuse est censée créer ce nouveau type de liens qui posent leurs racines sur la destruction des familles biologiques.

Au-delà des aspects plutôt théoriques qui font partie de la structure sur laquelle le monastère se régit, l'observation sur le terrain permet de saisir certains aspects concrets des dynamiques relationnelles qui se créent au sein de la famille monastique. Les interactions quotidiennes spontanées permettraient ainsi aux religieuses de trouver un équilibre entre les règles, le contrôle de soi, la solennité de certains moments, et des moments de détente et d'ironie.

La vie monastique, en général, nécessite la recherche d'équilibres qui ne doivent pas être perturbés par ceux qui viennent de l'extérieur. Les rapports avec l'extérieur sont donc contrôlés, et ce contrôle passe aussi par le modelage de ceux qui rentrent au monastère. Ainsi, les laïcs embrassent - chacun selon des manières et des niveaux différents - des postures, des attitudes et des discours spécifiques, contribuant à perpétuer la structure monastique, ainsi qu'un imaginaire lié au monde monastique en général.

La structure qui régit la vie au monastère est inséparable de la répétition des rythmes et de l'articulation des espaces selon des normes spécifiques, ce qui détermine des perceptions et des conceptions par rapport au temps et à l'espace - et aux liens entre le deux (« chronotope » [Lind, 2012 : 189]) - propres au contexte.

Sixième chapitre

Devenir orthodoxe par les sens

1. Construire le corps orthodoxe par l'environnement sensoriel

Le premier jour au monastère²⁵⁹ j'assiste à un enterrement. La chapelle est pleine de gens, amis ou « fils spirituels » du Père qui vient de décéder, parmi lesquels je remarque la présence d'une multitude de jeunes et d'enfants. Au début, je n'arrive pas à rentrer dans la chapelle, j'entends les chants depuis la porte du vestibule, la pièce qui introduit à celle où les offices ont lieu, mais qui ne donne pas de visibilité sur cette dernière. Ensuite, j'arrive à me frayer un passage dans la foule et, enfin, à entrevoir le chœur des sœurs en train de chanter. La chapelle est sombre et les seuls points de lumière sont des bougies, placées auprès des icônes de l'iconostase²⁶⁰, et deux lampes qui permettent aux sœurs de lire. Je suis toute de suite frappée par les chants qui accompagnent toute la durée de l'office et par la répétition régulière de mots, de phrases et de gestes. Je suis étourdie par l'odeur de l'encens, par les rythmes des lectures et des chants, et les répétitions. L'espace est surchargé et je ressens le besoin de sortir rapidement.

Après la cérémonie à l'église, un cortège des sœurs nous guide, à travers leurs chants, jusqu'au cimetière ; ici, la sépulture du Père est accompagnée de formules et de gestes. Encore une fois, mon attention est attirée par la place accordée à la répétition : « Seigneur accorde le repos à l'âme de ton serviteur », répète cent fois de suite l'higoumène du monastère. Pendant que cette formule était répétée par la mère supérieure un nombre infini de fois, le silence autour d'elle était total (Journal de terrain, novembre 2012).

Tore Lind - ethnomusicologue qui a mené des enquêtes au Mont Athos - rappelle la sensation d'étrangeté que lui ont suscité les offices orthodoxes : « Je vois », il écrit, « que la spiritualité orthodoxe engage les sens d'une manière qui m'est étrangère » (2012 : 178). La participation aux offices implique le fait de sentir, toucher, regarder, écouter, goûter « le rite », qui est vécu « dans le corps » (Lind, 2012 : 179). Plusieurs récits ethnographiques décrivent l'atmosphère créée par les lumières, la présence des icônes, les gestes répétés (Poujeau, 2014) et les autres éléments qui dominent l'expérience sensorielle pendant les offices orthodoxes : les chants du chœur, les lectures, et les rythmes, les bougies, l'air lourd dû à l'encens et parfois au grand nombre de personnes présentes à l'office (Luehrmann, 2018a). L'ouïe et l'odorat sont donc régulièrement sollicités pendant les offices. De même, le jeu entre lumière et obscurité revêt un rôle important : les bougies sont allumées et éteintes « selon les règles et le rythme du rite » (Lind, 2012 : 178).

Le goût est également sollicité par le pain et le vin offerts pendant la communion (Kormina, 2018 ; Lind, 2012). Enfin, la dimension tactile, qui concerne en premier lieu les objets de dévotion (les icônes, la croix, les reliques), est centrale (Kormina, 2018 ; Marinis, 2014) : en plus de contribuer à

²⁵⁹ 24 novembre 2012 : le premier jour de mon premier séjour au monastère.

²⁶⁰ Panneau de bois qui sépare le sanctuaire du reste de l'église.

l'« atmosphère » et à l'expérience sensorielle, elle permet une « communication directe » avec le sacré (Kormina, 2018 : 155). Cela est le cas du rapport créé avec les icônes, dont la vénération passe par des gestes rituels précis impliquant le contact physique avec l'objet-icône, comme nous le verrons.

En ce qui concerne le toucher et le contact, nous retrouvons la notion de contagiosité liée au sacré, que nous avons déjà rencontrée dans le premier chapitre : par le contact avec des objets ou des endroits sacrés, tels que les icônes, les sujets « ont accès » au sacré qui, par l'intermédiaire de l'objet en question, passe au sujet grâce à son pouvoir contagieux²⁶¹ (Kormina, 2018 : 155).

Le toucher est amplement impliqué dans le rapport avec les icônes, mais aussi par d'autres pratiques, comme les *métanies*, les inclinations régulières qui rythment les offices (Lind, 2012). La *petite métanie* est « une grande inclination du buste vers le sol accompagnée d'un geste de la main droite qui va toucher le sol avant de se signer en se relevant » (Poujeau, 2014 : 120), qui accompagne toute la durée des offices, les chants et les lectures. Il y a ensuite la *grande métanie* (utilisée dans des occasions plus ponctuelles, comme pendant les offices du Grand Carême) qui prévoit une prosternation totale jusqu'à toucher le sol avec les genoux et les doigts des mains, pour ensuite se relever en faisant le signe de la croix. Denizeau affirme que, par les métanies, les moines « font participer le corps à la prière de l'âme » ; le fait de se signer et de se prosterner témoignerait « de la prière intérieure comme une réalité incarnée » (2018 : 250-251). La centralité de la participation des corps des présents à la liturgie apparaît donc clairement.

En approchant le monde orthodoxe pour la première fois, il est difficile de ne pas être intrigué par le rôle revêtu par la dimension corporelle et sensorielle au sein du contexte liturgique. Plusieurs éléments de la liturgie capturent les sens de ceux qui y assistent, y compris la scénographie d'ombres, de lumières et d'images sacrées, et la « chorégraphie » (Naumescu, 2018 : 37) des corps en mouvement dans l'espace. Les moments les plus chorégraphiés sont certainement ceux liés au contact, créé et recréé lors de chaque office, avec les icônes (un aspect sur lequel nous reviendrons).

De même, si d'un côté les offices orthodoxes sont caractérisés par la passivité des laïcs – qui ne chantent pas avec le chœur et ne récitent pas le Notre Père –, d'un autre côté, l'implication de tous les sens des fidèles, la gestuelle et les postures requises déterminent une participation active de ceux qui assistent. Ainsi, ces derniers sont appelés à se prosterner à chaque fois que des phrases spécifiques sont prononcées, comme « Venez, adorons et prosternons-nous devant Dieu, notre

²⁶¹ « *If you touch something sacred, the sacred comes to you and into you* » (Kormina, 2018 : 155).

Roi²⁶² », répétées plusieurs fois pendant les prières initiales de l'office du matin et des Vêpres, ou « Alléluia, alléluia, alléluia. Gloire à toi, ô Dieu²⁶³ ». De la même façon, à chaque fois que le prêtre sort de l'iconostase, ou lorsque la sœur qui disperse l'encens passe à côté des fidèles, ces derniers se prosternent, soit en touchant le sol avec le bout des doigts, soit en inclinant légèrement la tête et la partie supérieure du dos vers l'avant et en gardant les mains jointes à la hauteur des cuisses.

L'anthropologue Sonja Luehrmann assure que, pendant les heures passées debout, le fait de suivre les mouvements des autres et de se prosterner en même temps qu'eux a été la seule manière de gérer son propre corps dans un espace bondé ; finalement, à cause de l'exposition aux nombreux stimuli sensoriels et de l'air vicié, elle a dû sortir de l'église pour éviter un malaise (2018a). L'expérience de la liturgie met en lumière la nécessité d'un entraînement du corps orthodoxe. Non seulement les odeurs et les rythmes, mais avant tout la posture nécessite un vrai apprentissage du corps, étant donnée la durée des offices qui comptent très peu de moments assis.

L'espace même de l'église destiné à accueillir les laïcs n'est pas pensé en priorité pour s'asseoir. En plus des stalles réservées aux religieux (sur les côtés droit et gauche de l'iconostase), il y a d'autres stalles en bois disposés sur une partie du périmètre de l'église. Ces stalles sont généralement utilisées comme points d'appui par les laïcs : ces derniers restent debout en appuyant le dos au dossier de la chaise et s'appuient, de temps en temps, sur les accoudoirs. Parfois, les personnes baissent le strapontin des stalles pour s'asseoir, position qui la plupart du temps n'est gardée que quelques minutes, voire quelques secondes, avant de se lever à nouveau (et cela en dépit de l'âge). À part les stalles, il n'y a pas d'autres endroits pour s'asseoir : cela signifie que lorsqu'il y a beaucoup de monde, comme le dimanche, la plupart des gens restent debout au centre de l'église.

Kormina rapporte les histoires de personnes devenues orthodoxes, qui soulignent la difficulté rencontrée dans les premiers temps pour rester debout ; les récits du "passage" à l'orthodoxie font régulièrement référence à la première tentative pour garder cette posture pendant l'intégralité de l'office, et mentionnent les douleurs aux pieds ou aux jambes, ainsi que la sensation de ne plus pouvoir rester à l'intérieur de l'église, souvent surmontée par la volonté d'y arriver (Cf. 2018). Une expérience physique similaire à celles ethnographiques décrites en début du présent chapitre.

Le corps s'adapterait en pratiquant. C'est ce que révèlent les témoignages récoltés par Jeanne Kormina (2018), et c'est aussi ce que plusieurs laïcs rencontrés au monastère de Solan ont affirmé.

²⁶² *Prières du matin et du soir*, Monastère-Saint-Antoine-le-Grand, 2008, p. 4 et p. 14.

²⁶³ *Ibid.*, p. 9 et p. 19.

Je demande à un couple devenu orthodoxe il y a une dizaine d'années, précédemment catholiques²⁶⁴, comment ils ont appris à rester debout aussi longtemps. « Nous avons appris avec le temps. En plus, il y a des techniques, comme le fait de distribuer le poids du corps sur les accoudoirs des stalles, ou de garder le poids bien réparti sur les deux jambes en égale mesure ». (Journal de terrain, février 2016).

L'entraînement régulier permettrait donc de modeler le corps et ses capacités et, en même temps, de développer des techniques. En général, les rythmes et les pratiques orthodoxes, qui modèlent le corps, sont acquis et incorporés avec le temps, par la fréquentation liturgique régulière (Cf. Naumescu, 2018).

Si l'atmosphère que l'on respire à l'église entraîne une impression d'étourdissement, l'effort qui consiste à rester debout contribuerait, d'après mon expérience, à cette même sensation.

Après un certain temps debout, une sensation d'engourdissement me prend les jambes, pour ensuite passer au bas du dos, et finit par se mêler aux chants et aux lectures, ainsi qu'à l'odeur pénétrante de l'encens (Journal de terrain, octobre 2014).

J'ai déjà témoigné de la difficulté rencontrée, pendant mes séjours, de rester debout aussi longtemps que la plupart des gens présents à l'église. Même si au fur et à mesure que les jours s'écoulaient ma résistance augmentait et que j'étais en mesure de rester debout pendant des périodes plus longues, à un moment donné mes jambes commençaient à s'engourdir et le bas de mon dos à me faire mal. J'étais alors obligée de sortir ou de trouver un endroit où m'asseoir.

Cet apprentissage concerne les orthodoxes laïcs, ainsi que les religieuses ; parmi ces dernières, celles du chœur sont spécialement concernées, car certaines d'entre elles n'ont pas la possibilité de mettre en pratique les techniques du corps (Mauss, 2013 [1936]) décrites. Le chœur est habituellement composé de quatre religieuses disposées en demi-cercle autour du pupitre sur lequel est posé le livre liturgique²⁶⁵. Deux sœurs restent debout devant les stalles en bois, juste devant le livre liturgique qu'elles regardent ; elles se trouvent en dehors des stalles, mais leur place leur permet (surtout pendant les offices autres que la Divine Liturgie) de monter de temps en temps sur les stalles en bois et d'y appliquer les techniques de distribution du poids citées : le dos appuyé contre le dossier de la chaise ou les avant-bras sur les accoudoirs. En revanche, les deux autres moniales restent debout, l'une à droite et l'autre à gauche du pupitre ; elles n'ont pas de points d'appui possibles et gardent donc la même position pendant toute la durée des offices : les jambes légèrement écartées, le poids distribué sur les deux jambes, ces religieuses se limitent à ajuster leur position de

²⁶⁴ Ce couple, comme d'autres membres réguliers constituant la communauté de Solan, ont déménagé dans un village près du monastère pour pouvoir le fréquenter plusieurs fois par semaine.

²⁶⁵ Cf. Fig. 5, dans les annexes. Nous reviendrons sur la disposition et la composition du chœur.

temps en temps en basculant le poids d'un pied sur l'autre par des mouvements presque imperceptibles.

Le fait de garder la position debout est une « expérience incorporée » (Naumescu, 2018 : 37) qui représente une partie structurante de la participation à la liturgie ; cette expérience, ainsi que la longue durée des offices, sont considérées comme une preuve de la spiritualité de ceux qui y assistent (Naumescu, 2018). Le fait de rester debout constitue un « devoir religieux » et une « pratique disciplinaire », nécessaire pour « créer le corps d'un bon croyant orthodoxe », ce qui nécessite une phase d'apprentissage et d'adaptation (Kormina, 2018 : 157).

La participation à la liturgie, l'environnement sensoriel, les gestes et les postures adoptés lors de la prière sont autant d'éléments qui jouent un rôle majeur dans le fait d'être orthodoxe (Luhermann, 2018a ; Naumescu, 2018), ainsi que dans le développement d'une « sensibilité orthodoxe » (Naumescu, 2018 : 29) qui sera cultivée tout au long de la vie. Pour les laïcs comme pour les moines, la participation aux offices implique l'acceptation d'une discipline qui transforme le sujet d'un point de vue émotionnel et pratique (Lind, 2012).

La matérialité du corps, des objets sacrés et des sens revêt un rôle de premier plan dans le vécu religieux orthodoxe (Hann, Goltz, 2010), qui se réclame d'une *living theology* s'exprimant « dans les traditions, les rituels et les pratiques des croyants » (Riccardi-Swartz, 2020 : 115).

La centralité des pratiques et de la dimension sensorielle ressort du terme même d'« orthodoxie » qui, dans son sens de « louange », est strictement lié à la liturgie. L'orthodoxie attache la plus grande importance à la pratique ; « l'orthopraxie se réfère à l'attitude correcte, à la religion en action, en particulier à la performance rituelle » (Hann, Goltz, 2010 : 15). Tout ce qui constitue la pratique unit les communautés chrétiennes orthodoxes au-delà des différences géographiques - ou autres - qui les séparent : la « pratique correcte » dans les prosternations, le culte des icônes, les chants, le jeûne, constitue un aspect fondamental qui lie le monde orthodoxe ensemble (Engelhardt, 2010 : 115).

Comme cela a été dit, des divergences liées à la pratique, à la doctrine, ainsi que des épisodes historiques menèrent à une séparation entre les Églises d'Occident et d'Orient, qui a comme date symbolique l'an 1054, mais qui est le résultat d'un éloignement progressif commencé avant et qui continuera après cette date (Runciman, 2005). La frontière tracée entre Orient et Occident est basée sur l'idée d'une « altérité » qui a été développée au cours des siècles, avant et après le Grand Schisme du 1054 (Hann, Goltz, 2010 : 3). Même si cette frontière a un caractère construit et est souvent alimentée par des stéréotypes (Hann, Goltz, 2010), des particularités se sont effectivement définies au cours des siècles. Les différences au niveau des « sensibilités esthétiques et liturgiques »

représentent certains des aspects qui ont marqué progressivement l'éloignement entre le christianisme oriental et occidental (Luhermann, 2018a : 7). Pour les orthodoxes, la richesse de stimuli sensoriels est un élément qui définit « la justesse et l'efficacité d'un acte de prière » (Luhermann, 2018a : 11). Ainsi, les sens jouent un rôle fondamental dans les parcours pour devenir orthodoxe, dans le fait d'être orthodoxe et dans la possibilité de se reconnaître en tant que tel.

2. Devenir et se reconnaître comme orthodoxe dans l'espace liturgique : l'expérience sensorielle des laïcs

Après l'office de 6h du matin, je me rends dans la cuisine destinée aux hôtes du monastère, juste à côté des chambres, où ceux-ci ont l'habitude de prendre le petit déjeuner. Lorsque je rentre dans la pièce, les autres visiteurs sont déjà en train de manger. À cette occasion, je fais la connaissance d'une femme française, qui nous fait le récit de son passage du catholicisme à l'orthodoxie. Elle et son mari - français baptisés catholiques - cherchaient « une voie spirituelle », selon ses mots. Ils ont alors essayé de suivre un guru qui s'était formé en Inde, mais ils n'y ont pas trouvé ce qu'ils cherchaient. Ils ont alors parlé avec un couple d'amis orthodoxes et, petit à petit, ils se sont rapprochés de l'orthodoxie. Ils ont enfin entendu parler du monastère de Solan et, une fois qu'ils ont commencé à *fréquenter les offices*, ils sont *restés fascinés*.

Le même jour, pendant la pause-café après le déjeuner, je rencontre une autre femme, d'une soixantaine d'années, française, et devenue orthodoxe huit ans plus tôt. Elle était catholique (pas pratiquante) ; le jour où elle a assisté pour la première fois à un *office* orthodoxe *elle en est restée tellement fascinée* - elle raconte -, qu'elle a eu le sentiment de trouver « le sens profond du rituel ». Dans son récit, la liturgie apparaît comme le premier aspect qui l'a frappée. Elle affirme n'avoir jamais trouvé dans le catholicisme ce « sens profond ». Elle ajoute que peu de temps avant d'être devenue orthodoxe, elle avait assisté plusieurs fois à la messe catholique, et qu'elle n'avait « rien *ressenti* ».

Aussi pendant mes séjours précédents, plusieurs laïcs appartenant à la communauté ont exprimé la nécessité de *ressentir, éprouver et sentir* par les sens et, effectivement, la liturgie orthodoxe paraît être le lieu idéal dans ce sens, un contexte par excellence de stimulation des sens : les lumières et les ombres, les prosternations, les mouvements, les odeurs, la répétition des mots, des rythmes et des gestes, et l'étourdissement qui peut dériver de ces stimuli sensoriels, accentué par la sensation de torpeur que la position debout peut produire. (Journal de terrain, octobre 2014).

Les lectures et les chants rythment les offices, se mêlent à l'odeur de l'encens, à la répétition des gestes, des mots, des formules, dont l'emblème est le *Kyrie Eleison*, « Seigneur aie pitié », contraction de la Prière de Jésus qui est répétée sans cesse lors de chaque office. Tous ces aspects contribuent à la création d'un état d'étourdissement. Les sens sont engagés, réveillés et engourdis en même temps : l'encens réveille l'odorat, les bougies, l'obscurité et les images s'adressent à la vue, les chants à l'ouïe, et la répétitivité des mots, des rythmes et des gestes augmente la sensation de participation, de fascination et d'étourdissement. La liturgie « amorce l'illumination de toutes nos facultés à travers le chant, l'icône, la flamme des cierges et les divers parfums » (Clément, 1974 : 18).

Dans le quatrième et le cinquième chapitres, certains aspects des rapports entre les laïcs et les moniales ont été abordés : ainsi, nous avons parlé des différents « niveaux de retraite » choisis par les religieuses, qui déterminent de différents niveaux d'interaction avec les visiteurs. De même, il a

été question de présenter la place du travail dans la construction et le maintien de ces relations, ainsi que les limites et les ajustements imposés aux laïcs au niveau de la parole, de l'habillement, de la disposition et de l'accès aux espaces monastiques. L'évocation des discours qui alimentent régulièrement un imaginaire monastique a fait l'objet d'attention : c'est le cas des conversations autour du mont Athos, ainsi que de l'association entre le monastère et le silence (à entendre comme absence des bruits humains [Lind, 2012]). En effet, le rapport entre les fidèles et le monastère passe aussi par la construction et le maintien d'un imaginaire lié à la connexion avec la nature, à une idée de paix et de silence ; des éléments toujours évoqués par les acteurs habitant le monastère²⁶⁶.

Il y a, cependant, un autre aspect qui s'avère déterminant dans la manière dont les laïcs se racontent et racontent leur relation avec le monde orthodoxe et le monastère : l'implication des sens pendant les offices.

Je suis dans la salle de travail en train de détacher les graines de coriandre de leurs branches. Je rencontre une femme, hôte du monastère, devenue orthodoxe depuis plusieurs années. Elle me raconte son parcours (qui sous plusieurs aspects me rappelle celui d'autres récits entendus au monastère), caractérisé par un éloignement progressif du catholicisme duré pendant des années. Elle était en train de chercher d'autres « sources spirituelles ». Elle a donc essayé de fréquenter pendant un certain temps un temple protestant à Paris, pour ensuite essayer de trouver ce qu'elle cherchait dans un temple bouddhiste. Cependant, selon ses mots, *elle ne ressentait rien*. Elle a ensuite assisté à un office dans une église russe, elle ne comprenait rien car l'office était en slavon mais, même ainsi, elle dit avoir été *foudroyée par la liturgie, les chants et l'atmosphère*. Après avoir évoqué l'impact sensoriel que l'atmosphère liturgique a eu sur elle, elle fait référence au Concile Vatican II. À son avis, celui-ci aurait déterminé des changements positifs mais, d'un autre côté, il a détruit la liturgie. « Je n'aime pas de tout les chants modernes de l'église catholique », elle ajoute, « alors que dans l'église orthodoxe, les écritures sont transposées en chant ». (Journal de terrain, février 2016).

Tout comme les témoignages précédents, celui-ci revient aussi sur la nécessité de *ressentir*, d'expérimenter des sensations, et sur une recherche terminée au moment où cette nécessité sensorielle a été satisfaite. Le premier extrait du journal de terrain en début du paragraphe et celui qui vient d'être cité montrent le rôle joué par l'atmosphère de la liturgie dans le choix de se rapprocher de l'orthodoxie. Ce rapprochement est le résultat d'une recherche, de la part des laïcs, de quelque chose qu'ils semblent finalement trouver par les « sens ».

En effet, les caractéristiques sensorielles de la pratique orthodoxe représentent un aspect qui, dans plusieurs cas, détermine un rapprochement des non-orthodoxes de l'orthodoxie. Naumescu remarque que « la richesse esthétique » est considérée comme caractéristique de l'orthodoxie et représente aussi l'une des raisons qui mènent à embrasser « cette branche du christianisme » (2018 : 29).

²⁶⁶ Ces thèmes sont revenus de façon régulière pendant mes différents séjours, notamment dans les conversations avec les hôtes du monastère.

Nous verrons aussi, dans le chapitre sur l'alimentation, que les visiteurs contribuent à perpétuer, par leurs discours sur la manière de se nourrir à Solan, une association entre sain, bon et monastique.

De plus, comme nous le remarquons, ces récits (comme d'autres entendus pendant les années de fréquentation du monastère) font référence à la recherche de réponses, dans un premier temps, dans d'autres milieux religieux, comme le protestantisme et le bouddhisme. Il s'agit d'un type de parcours qui s'est avéré être récurrent pendant les entretiens informels.

La recherche de quelque chose qui n'était pas identifiée, racontée pendant ces conversations au monastère, fait penser au concept d'*anthropopoiesis* de Remotti : aux parcours et au travail réalisés sur soi par les êtres humains, afin de se façonner de manière à combler le sentiment d'une incomplétude de base (1999, 2003a, 2003b, 2013, 2018). Dans le cas de ceux qui choisissent l'orthodoxie pour essayer de combler cette incomplétude, les sens semblent jouer un rôle déterminant dans l'impression d'avoir trouvé la réponse au parcours de recherche.

L'extrait d'entretien datant du 2016 évoque aussi un autre aspect qui ressort souvent des discours de ceux et celles qui ont embrassé l'orthodoxie à l'âge adulte, et qui ont fait l'expérience de la vie catholique avant le Concile Vatican II : le tournant que celui-ci a représenté. Ainsi :

Un couple d'anciens catholiques devenus orthodoxes depuis une dizaine d'années me confie que leur choix d'embrasser l'orthodoxie a été lié principalement à la liturgie qui, ils estiment, a changé de manière trop radicale dans le catholicisme après le Concile Vatican II : « La vérité est que nous sommes devenus orthodoxes pour rester catholiques » (Journal de terrain, juin 2015).

Le Concile convoqué par Jean XXIII a été caractérisé - différemment des conciles antérieurs - par le fait de ne pas avoir pour objectif « de traiter de la juste expression dogmatique de la foi mise en danger » ou « de faire un travail normatif » (Poulet, 2014 : 235). Le Concile voulait être une réponse aux changements de la société, en proposant des adaptations des institutions ecclésiastiques (Prétot, 2013). Un travail « d'*aggiornamento* » confié aux évêques mais aussi aux théologiens, ce qui fait de ce concile un « événement théologique », outre que ecclésial (Poulet, 2014 : 235). Le premier texte voté par le concile, en décembre 1963, fut la Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la liturgie, qui représente un projet de « réforme de l'ensemble des institutions liturgiques » (Prétot, 2013 : 20)²⁶⁷. Le Concile introduit donc une « discontinuité » en ce qui concerne les « formes liturgiques », accompagnée, en même temps, de l'intention explicite de garder la continuité avec les formes antérieures : l'objectif est de « reprendre autrement l'héritage de la tradition » (Prétot, 2013 : 21). Il s'agit de la tentative d'adapter la liturgie à l'époque. Le texte, entre autres choses, donne une plus grande place aux langues vernaculaires et limite l'usage du latin, ce qui détermine l'urgence de la traduction des textes liturgiques du rite romain, tâche qui sera accomplie dans les années succes-

²⁶⁷ Le texte peut être considéré « comme la porte d'entrée de l'œuvre conciliaire » mais aussi, selon Prétot, comme « sa clé d'interprétation » (2013 : 20).

sives au Concile (Haquin, 2013 ; Stuffleser, Hoffmann, 2013). Les éléments principaux de la réforme liturgique sont définis par le *Sacrosanctum Concilium* ; en 1964, le Pape Paul VI institue une commission spéciale, le *Consilium*, qui met en œuvre les prescriptions de celui-ci, et lance le « travail éditorial » nécessaire à la production « des nouveaux livres liturgiques » (Pristas, 2013 : 5). En plus de la question - centrale - de la langue, la réforme de la liturgie entamée par Vatican II touche l'ensemble de son déroulement et des rites (qui sont en général simplifiés) : la célébration de tous les sacrements, y compris l'eucharistie, la musique et les temps liturgiques. « La transformation de la liturgie » est la raison pour laquelle le Concile Vatican II a été initialement perçu par plusieurs comme un « tournant radical » (Prétot, 2013 : 32). « On nous change la messe » est la phrase citée par Prétot (2013 : 32) qui révélerait la préoccupation des fidèles après Vatican II. Naissent ainsi les opposants et les souteneurs de la réforme liturgique, et les changements concernant la messe deviennent « le symbole d'une contestation » envers le Concile (Prétot, 2013 : 30). Pour les opposants à la réforme « la liturgie est une institution dont la permanence a pour but de sauvegarder de manière identique la transmission du donné de la foi » (Prétot, 2013 : 32).

Les membres de la communauté de Solan qui affirment être *devenus orthodoxes pour rester catholiques* se positionnent dans cette attitude d'opposition par rapport aux changements (surtout ceux liturgiques) introduits par Vatican II. Dans ce contexte, embrasser l'orthodoxie leur permettrait de garder intact ce qu'ils considèrent être comme identifiant et constitutif de leur appartenance religieuse : la liturgie et les manières d'impliquer le corps et les sens qu'elle comporte.

Nous remarquons donc une forte association entre l'orthodoxie et sa liturgie, chargée de stimuli et implications sensorielles, qui détermineraient un fort attachement des fidèles aux manières dont le corps et les sens participent aux offices. Les christianismes orientaux sont souvent associés à une dimension plus « mystique et charismatique » par rapport au reste du christianisme (Hann, Goltz, 2010 : 13) ; ainsi, les informants de l'anthropologue Stéphanie Mahieu, en Roumanie, décrivent le rite orthodoxe comme plus « intense et plus mystique » par rapport au latin et, en même temps, « surchargé et plus exigeant » (2010 : 95).

Nous revenons ici à la question de l'effort nécessaire à la création du corps religieux orthodoxe précédemment évoquée. Ils sont nombreux les récits des laïcs qui, se référant au processus pour devenir orthodoxe, décrivent leur parcours d'adaptation physique aux offices comme difficile, nécessitant « une sorte d'entraînement » (Kormina, 2018 : 156). Dans le paragraphe précédent, nous avons fait référence, à ce propos, aux difficultés d'adaptation à la position debout (Kormina, 2018). Plus en général, « l'introduction d'un néophyte à la pratique chrétienne orthodoxe commence par

l'entraînement » des sens (Kormina, 2018 : 155). Le modelage du corps et des sens représente la condition préalable à toute progression spirituelle²⁶⁸ ; les orthodoxes font un travail sur soi afin de façonner « les corps religieux et discipliner les sens » : des conditions *sine qua non* pour ceux qui fréquentent l'église (Kormina, 2018 : 154).

L'expérience des pratiques et des espaces orthodoxes serait incorporée par les personnes qui ont l'habitude de participer à la liturgie (Naumescu, 2018). Ainsi, ceux qui naissent orthodoxes sont habitués, dès l'enfance, à cet « espace liturgique sensoriellement riche²⁶⁹ » (Naumescu, 2018 : 29). La participation aux offices représente une partie essentielle des apprentissages du chrétien orthodoxe : « participant à la liturgie, les chrétiens orthodoxes apprennent le rite mais aussi les contextes, les relations, les émotions et les attitudes appropriées à l'action rituelle et adaptées aux rythmes liturgiques et au contexte esthétique » (Naumescu, 2018 : 36-37). L'apprentissage commence avec « la socialisation de l'enfant dans l'espace liturgique » (Naumescu, 2018 : 35) : les mères amènent à l'église les tout petits et les initient aux pratiques (Kormina, 2018). Comme le souligne Jeanne Kormina, les « techniques corporelles » sont la première dimension apprise par ceux qui commencent à fréquenter l'église orthodoxe, enfants ou adultes, bien avant les textes et les prières (Kormina, 2018 : 155).

Dans cet apprentissage, la manière correcte de vénérer les icônes occupe une place de premier plan, comme nous le verrons dans le prochain paragraphe. Dans leurs nouvelles pratiques corporelles, les néophytes devront également inclure celle d'embrasser : les icônes, la croix, les boîtes contenant les reliques et la main du prêtre²⁷⁰ (Kormina, 2018). Le fait d'apprendre ces « protocoles orthodoxes » permet d'identifier les endroits dépositaires d'énergies spirituelles (Kormina, 2018 : 155). En général, ceux qui approchent l'orthodoxie doivent acquérir un « langage corporel » propre à ce monde, ce qui nécessite un travail préalable sur la dimension sensorielle ; par l'apprentissage des pratiques, les sujets rentrent dans un « régime sensoriel spécifique au christianisme orthodoxe », qui mobilise les sens et les modèle selon des formes précises (Kormina, 2018 : 155).

À côté de l'entraînement matériel et sensoriel, et de la discipline que cela nécessite, les offices orthodoxes sont en même temps caractérisés par une grande flexibilité dans les manières d'y

²⁶⁸ Cela passe par les multiples formes de façonnement pendant les offices mais aussi, par exemple, par l'observation des pratiques du jeûne saisonnières et hebdomadaires. Nous y reviendrons dans le chapitre sur l'alimentation.

²⁶⁹ Dans l'originel anglais : « *sensory-rich liturgical space* ».

²⁷⁰ Dans le contexte présent, l'attention sera centrée sur la pratique d'embrasser les icônes, vue la centralité de leur culte dans le monde orthodoxe et parce qu'autour de celles-ci se déploient de nombreuses techniques du corps.

assister²⁷¹. Naumescu observe les façons concrètes dont les enfants participent à la liturgie : ils maîtrisent les gestes et les formules de l'office et ils « traînent » pendant le service (Naumescu, 2018 : 29). D'après mon expérience, les enfants présents à l'église de Solan le dimanche sont nombreux : ils participent à l'office, se signent et se prosternent lorsqu'il le faut, embrassent les icônes et gardent la position debout pendant des périodes de temps assez longues ; lorsqu'ils se fatiguent, ils sortent de l'église et jouent à l'extérieur pour, ensuite, rentrer et sortir autant de fois qu'ils le veulent. En effet, un catholique qui assiste à un office orthodoxe remarquera tout de suite la grande liberté de mouvement et de participation qui le caractérise. Pendant la Divine Liturgie du dimanche, les fidèles arrivent tout au long de la célébration : certains sont à l'église depuis le début, d'autres arrivent une ou deux heures plus tard. Ils peuvent aussi sortir et rentrer dans l'église à chaque moment, ce qui fait que les offices orthodoxes sont caractérisés par un va-et-vient continu. Cette liberté de mouvement est une caractéristique des offices orthodoxes en général, leur durée et l'exigence de rester debout longtemps rendant nécessaire une plus grande liberté. Dans ce contexte, l'enfant qui pleure, la mère qui sort pour le calmer, les gens qui sortent de l'église lorsqu'ils sont fatigués, font partie du déroulement ordinaire de n'importe quel office orthodoxe. Même les religieuses pendant les offices (dominical ou non) sortent parfois de l'église ou arrivent plus tard si elles doivent s'occuper d'une tâche. Personne ne prête attention à ce va-et-vient, tant il s'agit d'un mouvement habituel.

Nous nous retrouvons donc face à la coexistence entre une grande liberté de mouvement (et de bruit) d'un côté, et la demande d'un effort physique considérable, celui de rester longtemps debout, de l'autre.

Les caractéristiques du va-et-vient des offices orthodoxes représentent des « détails » significatifs, mais souvent ignorés. Il s'agit d'actions individuelles qui ne rentrent pas directement et consciemment dans la construction du moment de l'office, qui n'ont pas été conçues comme des éléments de l'action rituelle, mais qui finissent par en faire partie sans en déranger le déroulement. L'observation des détails signifie l'observation des faits « non pertinents au déroulement significatif de l'interaction » (Piette, 1996 : 145) et qui ne concernent pas tous les participants ; il s'agit de faits non typiques, non essentiels et non constitutifs de la situation. Ce type de comportement, de l'ordre

²⁷¹ Nous verrons que l'alternance entre flexibilité et discipline ne se retrouve pas uniquement à l'église, mais représente une caractéristique du parcours des religieuses et de leur rapport avec les pratiques ascétiques. Cela trouve son apogée dans l'application concrète du concept de "juste mesure", qui permet d'ajuster les pratiques ascétiques selon les possibilités de chacun. Nous analyserons ce concept dans le chapitre sur l'alimentation. Sur la "juste mesure" voir aussi Denizeau, 2018.

de l'imprévu, ne fait pas sortir le sujet de l'action de la situation à laquelle il participe, même s'il n'en fait pas partie.

Considérant que l'élaboration des données ethnographiques implique un processus de sélection (et de perte) de celles-ci, Albert Piette souligne l'importance du détail, de ce qui apparaît secondaire et dépourvu d'intérêt : l'importance des gestes et des actions qui ne seraient pas considérés comme nécessaires et cohérents dans un ensemble descriptif (Piette, 1996).

L'analyse du détail au sein du contexte rituel permet d'aller au-delà de la conceptualisation et de la structuration de l'office et de saisir le quotidien, le spécifique et l'imprévu qui lors de mon observation ont participé (en tant qu'éléments secondaires, qui n'étaient pas considérés comme importants et qui passent inaperçus tant ils sont habituels) au contexte liturgique.

Nous avons parlé jusqu'à présent de la création du corps religieux orthodoxe, modelé par les pratiques et les sens. Nous analyseront maintenant de façon plus spécifique deux dimensions centrales du monde sensoriel orthodoxe : le rapport avec les icônes dans le paragraphe présent ; la dimension sonore des chants et des lectures qui accompagnent les offices dans le suivant.

3. Les sens et les icônes

3.1 Pratiques sensorielles liées aux icônes

The veneration of icons is so central to everyday Orthodox practice that, for many, icons constitute the exemplary material manifestation of Orthodox Christianity (Kupari, Vuola, 2020 : 11).

Dans le monde orthodoxe, le culte des icônes a une importance structurante dans la pratique et le vécu quotidien. Les icônes représentent une partie fondamentale de l'« environnement sensoriellement riche » (Luehrmann, 2018a : 11) si cher à l'orthodoxie : elles occupent une place centrale dans l'expérience liturgique et dans la création d'un milieu multi-sensoriel pendant les offices. Un lien est toujours présent entre l'ambiance sensorielle créée et l'ordre hiérarchique ; ainsi, l'image devient « icône » uniquement au moment où elle est bénie par un prêtre (Luehrmann, 2018a).

De même, les icônes jouent un rôle central lors des moments de prière domestique. En effet, la participation aux pratiques de l'église est la modalité principale, mais non la seule, de la manifestation de la religiosité des individus laïcs. Presque chaque maison a ses propres icônes et tout orthodoxe, religieux ou laïc, devrait faire tous les jours des prières le matin, le soir et aux moments des repas. L'espace domestique dédié au culte des icônes fournit un « parallèle vernaculaire » au culte dédié aux icônes en contexte liturgique (Riccardi-Swartz, 2020 : 124). Les gens font référence aux formes

canoniques même dans les situations privées et individuelles de prière (voir, entre autres, Naumescu, 2018 ; Hart, 1992). Ces formes de dévotion domestique impliquent le fait de se signer, d'embrasser les icônes, de se prosterner, ainsi que l'utilisation de bougies et de lampes à huile. La relation quotidienne avec le divin est modelée par la matérialité et les sens mis en jeu dans les pratiques religieuses qui tournent autour de l'icône (Hanganu, 2010).

Les icônes cristallisent de nombreuses techniques du corps qui sont transmises et reproduites quotidiennement ; les pratiques corporelles les concernant représentent une grande partie des techniques à apprendre dans le milieu liturgique. Étant donné la place qu'elles occupent dans le vécu religieux quotidien, l'apprentissage de ces pratiques est primordial. Ainsi, l'enfant orthodoxe est tout de suite initié à la vénération des icônes ; à l'église, il est « soulevé par ses parents pour rejoindre une icône et l'embrasser » (Naumescu, 2018 : 35). L'acte d'embrasser représente un rituel « intime et public » en même temps (Kormina, 2018 : 156). Il détermine la création d'une relation entre celui qui accomplit l'action d'embrasser et celui qui, ou l'objet qui, est embrassé ; les deux parties « deviennent membres du même réseau religieux » (Kormina, 2018 : 155).

Voyons de manière plus précise en quoi consiste le culte des icônes dans l'espace liturgique. Tous les présents – religieux et laïcs – “embrassent les icônes” (une expression qui fait référence à l'ensemble des techniques du corps employées pour les vénérer) en rentrant à l'église et à la fin de chaque office. La relation aux icônes passe par un contact visuel et des « pratiques de dévotion corporelles et matérielles » (Hanganu, 2010 : 45). Avant d'embrasser une icône, il est nécessaire d'effectuer deux *petites métanies* jusqu'à toucher le sol, accompagnées du signe de la croix. Celui-ci se fait avec le pouce, l'index et le majeur de la main droite, réunis pour symboliser la trinité (Poujeau, 2014). Après avoir fait les inclinations en se signant, cette même main est habituellement posée sur le cœur au moment d'approcher les lèvres de l'icône pour l'embrasser. L'implication des lèvres, des bras, du buste, des mains et des doigts construit la relation avec l'icône et, de cette manière, avec celui ou celle qui y est représenté, comme nous le verrons. Il s'agit, par conséquent, d'une relation qui s'inscrit dans le corps – *embodied* (Hanganu, 2010 : 46).

Si l'entrée dans l'église ne se fait pas en même temps pour tout le monde car, nous l'avons vu, les gens arrivent tout au long des offices, le moment précédant la sortie de l'église est particulièrement chorégraphié. Je propose de lire ce moment de l'office aussi à la lumière de l'association proposée par Fabietti (2014) entre gestes et images, qui invite à se figurer les images dessinées par les sujets pendant l'accomplissement des gestes, et qui apparaît particulièrement intéressante dans le cas de la procession pour embrasser les icônes. En effet, cette perspective invite aussi à visualiser - à *maté-*

rialiser - les mouvements dans leur enchaînement. Or, le culte des icônes prévoit la succession de nombreux mouvements coordonnés entre les différents sujets présents à l'église. Essayons alors de parcourir ces mouvements qui précèdent la sortie de l'église, en imaginant aussi les dessins tracés au sein de l'espace.

Une queue se forme afin de rejoindre les icônes placées devant l'iconostase. Celle-ci est guidée par le prêtre, suivi par l'higoumène, par les autres moniales par ordre d'ancienneté et, enfin, par les laïcs. La procession pour embrasser les icônes - outre déployer une myriade de techniques corporelles - met donc en scène et reproduit les hiérarchies présentes au sein du monastère.

Les religieuses sortent des stalles en bois, quittant ainsi le périmètre de l'église pour se diriger au centre de celle-ci et traçant des diagonales qui convergent vers la queue ; cette dernière ne cesse un seul moment d'avoir un caractère ondulatoire à cause des mouvements des habits qui suivent les pas des religieuses. Une fois atteinte la fin de la file, chaque moniale, à son tour, fait deux *petites métanies* face à chacune des deux icônes positionnées devant l'iconostase. En même temps que le buste effectue des grandes inclinations, les doigts effectuent le signe de croix et touchent finalement le sol : les dessins des croix tracés par les bras et les doigts se superposent ainsi à des lignes verticales tracées soudainement par des mouvements rapides du buste du haut vers le bas. La figure descend au sol et se relève deux fois devant chaque icône. Les mains vont ensuite toucher le cœur, le buste se penche en avant vers l'icône et les lèvres la touchent.

Ensuite, en reculant d'un grand pas, le sujet se déplace au centre de l'iconostase. Ici, il fait quatre autres *petites métanies*. Après avoir fait deux métanies en avant, il se tourne de 90° degrés à droite pour une métanie et ensuite de 180° à gauche pour en effectuer une autre. Ces mouvements sont réalisés dans l'espace d'un demi-cercle et, étant effectués rapidement, se superposent : en même temps que le corps se relève de la deuxième métanie en avant, il est déjà en train de se tourner vers la droite et commence déjà à se signer pour la prochaine métanie, dessinant, par ce quart de pirouette, un quart de cercle et un angle droit. Ensuite, le mouvement se fait plus ample, car le sujet dessine un demi-cercle : pour passer à effectuer une métanie qui regarde vers la gauche il fait, en effet, un demi tour.

Au fur et à mesure que la file des religieuses se raccourcit, les laïcs commencent à se déplacer pour faire la queue, car lorsque tous les religieux (moines et moniales) ont vénéré les icônes, c'est au tour des laïcs de le faire. Ainsi, les dernières religieuses à embrasser les icônes continuent leurs mouvements ondulatoires en se croisant, elles, avec les premiers laïcs de la file.

Chaque sujet (religieux ou laïc), pour pouvoir avancer et embrasser les icônes qui se trouvent devant l'iconostase, doit attendre que celui qui le précède ait reculé légèrement de l'iconostase pour se prosterner en son centre. De même, lorsque quelqu'un a fini d'embrasser les icônes, il doit s'assurer que la place au milieu de l'iconostase soit libre avant de s'y déplacer et, si ce n'est pas le cas, attendre. Chaque corps s'arrête donc pour attendre son tour à plusieurs reprises : les corps des présents doivent se coordonner et alterner dans les différents espaces dédiés au culte des icônes. Cette dynamique de déplacements et d'inclinations implique des rencontres, une alternance et des croisements entre les personnes présentes. Les corps, s'insérant dans un rythme collectif où les mouvements des uns dépendent des mouvements des autres, se succèdent dans ces séquences de gestes, d'actions et de formes.

L'image d'une chorégraphie, évoquée par Naumescu (2018 : 37), vient à l'esprit et prend toute son ampleur dans le cas des processions pour embrasser les icônes, étant donné les dynamiques de coordination mises en acte pour permettre l'alternance de tous les gens présents. Les mouvements ondulatoires des larges vêtements qui accompagnent chaque action des sœurs, ne font qu'accentuer l'impression d'assister à une chorégraphie.

3.2 Encadrement historique et théorique des icônes

Dans le monde orthodoxe contemporain, la centralité du rôle des icônes semble incontestable, tout comme leurs liens avec les normes et les dogmes ; cependant, le parcours qui a permis de légitimer et solidifier la place des icônes au sein de la religiosité quotidienne a été tortueux et rythmé par des querelles, des débats et des violences. Faisons donc un bref excursus historique permettant d'encadrer le culte des icônes dans la trajectoire complexe qui en a caractérisé l'affirmation.

L'histoire chrétienne des représentations, loin d'avoir été simple ou linéaire, a été caractérisée par des conciles et des synodes, ainsi que par des vagues d'un iconoclasme qui n'a pas été continu, mais qui a donné lieu à des épisodes de violences et à des persécutions périodiques (Dagron, 2007). Le débat sur les « images de dévotion » a concerné aussi l'Occident, mais il a été principalement « constantinopolitain » et « ne toucha pas également toutes les provinces » (Dagron, 2007 : 31).

L'une des raisons principales pour lesquelles l'image devient « l'épicentre de discussions tumultueuses » concerne les changements dans les relations entre juifs et chrétiens au VII^e siècle²⁷² (Dagron, 2007 : 36). Une série d'épisodes historiques sont à l'origine de tensions qui font mûrir, au sein du monde chrétien, une « volonté de rupture » par rapport à l'héritage juif (Cf. Dagron, 2007 : 40).

²⁷² et cela dans un contexte d'invasions et de dissidences au sein de l'Empire romain (Cf. Dagron, 2007).

La revendication des images de culte est centrale dans la « polémique antijudaïque », dont l'apogée se situe au VII^e siècle²⁷³ (Dagron, 2007 : 43). Pendant ces querelles entre juifs et chrétiens font leur apparition les arguments pro et contre les images ; par conséquent, ceux-ci apparaissent avant l'iconoclasme (VIII-IX^e siècle²⁷⁴) et la « longue période de plus de cents dix années (730-842) [...] pendant laquelle la légitimité des images sembla devenir un enjeu politique majeur » (Dagron, 2007 : 31).

Dans cette tentative de légitimer les images de culte, le rapport avec l'Ancien Testament constituait l'une des questions les plus délicates, étant donné les interdictions qu'il contient par rapport aux représentations²⁷⁵. En effet, il reste un texte sacré aussi pour le christianisme, même s'il est intégré de façon différente par celui-ci, qui « prend ses distances » et « y cherche [...] l'annonce voilée du Nouveau » (Dagron, 2007 : 40). La discontinuité avec l'Ancien Testament représentait, dans tous les cas, une difficulté majeure dans l'adoption des images de dévotion. L'iconoclasme (qui voit dans le culte des images de l'idolâtrie) est donc à interpréter aussi à la lumière de l'impossibilité, pour les chrétiens, d'ignorer les « racines judaïques » et les interdictions liées aux représentations du transcendant (Dagron, 2007 : 9).

Par l'adoption des images de culte, le christianisme craignait également une possible continuité avec le paganisme : lorsque le christianisme devient la religion de l'Empire, ce dernier garde encore « à peu près intact le décor du paganisme » (Dagron, 2007 : 40). C'est ainsi que « la culture chrétienne des images » se définit aussi « peu à peu [...] en opposition aux “idoles” de l'Antiquité greco-romaine » (Schmitt, 2002 : 59).

Vers la fin du VII^e siècle, un canon du Concile in Trullo (qui eut lieu à Constantinople entre 691 et 692) dédié à l'image du Christ, prouve que les réflexions sur « l'iconographie chrétienne » et les questions qu'elle pose s'étaient déjà développées depuis longtemps (Dagron, 2007 : 45). Ainsi, « on renonce aux images symboliques ou allégoriques, aux métaphores picturales », qui permettaient au christianisme ancien de représenter Dieu « sans faire son portrait » et sans risquer ainsi l'accusation d'idolâtrie (Dagron, 2007 : 45). Les cent-deux canons de ce concile sont considérés par

²⁷³ Pour un approfondissement sur les événements historiques liés aux contrastes voir Dagron (2007).

²⁷⁴ L'iconoclasme niait le caractère sacré des images et « considérait leur vénération comme idolâtre » (Marinis, 2014 : 328).

²⁷⁵ « Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterner point devant elles, et tu ne les serviras point » (Exode 20, 4-5). Cf. aussi Deutéronome (5, 8-9) et Lévitique 26, 1 : « Vous ne ferez pas d'idoles, vous ne dresserez ni statues ni stèles ».

les orthodoxes comme un achèvement du cinquième et du sixième conciles œcuméniques (Constantinople II, 553, et Constantinople III, 680-681), et sont fondamentaux pour le christianisme oriental (Dagron, 2007). La « réalité de l'Incarnation » du Christ, le fait qu'il s'est fait homme et a pris une forme concrète, apparaît, dans le concile, comme centrale pour justifier le culte des images, et permet de « tourner la page au judaïsme » (Dagron, 2007 : 45).

Quelques décennies plus tard, la crainte face à de nombreuses pratiques individuelles qui s'étaient développées autour du culte des images, et qui étaient considérées comme excessives²⁷⁶, contribuera au choix de certains empereurs d'embrasser des positions iconoclastes (Dagron, 2007). Ainsi, les périodes de répression et de destruction des images alternent avec d'autres plus modérées et favorables à celles-ci, selon les empereurs.

Le Concile de Nicée II, datant du 787 et caractérisé par son antijudaïsme, constitue un tournant important, mais non définitif, dans l'histoire de la légitimation des icônes : il « sacralisa l'image à l'égal de la Croix, justifia sa vénération, imposa d'encenser, d'illuminer, de baiser les icônes et de se prosterner devant elles » (Dagron, 2007 : 50). Le concile affirme la distinction entre l'image matérielle et celui qui est représenté par l'icône, le *prototype* (Dagron, 2007 ; Marinis, 2014). Cela est fondamental pour éviter la « complète identification » (Kitzinger in Marinis, 2014 : 328) entre l'objet-icône et l'être spirituel représenté (conception diffusée avant la période iconoclaste), qui sont connectés mais ne partagent pas la même « essence » (Marinis, 2014 : 328).

En dépit des déclarations conciliaires, en Orient une nouvelle vague d'iconoclasme commence vers 815, dans un cadre de défaites militaires et d'instabilité politique ; ce deuxième moment iconoclaste cherche, différemment du premier, « un compromis » (Dagron, 2007 : 50). Même ainsi, les épisodes et les périodes de répression ne disparaissent pas, et l'opposition entre iconoclastes et iconodoules²⁷⁷ continue ; cela jusqu'à l'impératrice Théodora, qui clôt la longue crise liée aux images de culte : le concile de Nicée II est choisi « comme référence doctrinale » et l'iconoclasme est officiellement condamné dans un texte datant de 843 (Dagron, 2007 : 51). Plus d'un siècle de crise avait, néanmoins, « définitivement attaché à la dévotion à l'image la crainte [...] du sacrilège » (Dagron, 2007 : 66).

²⁷⁶ Dagron porte comme exemple le fait de faire brûler l'encens devant les images, ou la pratique d'utiliser celles-ci comme « tables d'autel » (2007 : 46) ; Marinis (2014) rapporte la pratique attestée dans des textes de gratter un peu de peinture d'une image sacrée et de l'ingérer (Cf. les pages 327-328).

²⁷⁷ À faveur de la vénération des images (*eikôn*, image, et *douleia*, service).

Une structure théorique-rétorique accompagne, même aujourd'hui, le culte des icônes dans l'orthodoxie : il s'agit de discours et d'un cadre théorique intégrés, qui justifieraient le culte des images et éloigneraient le spectre d'idolâtrie.

Les protestants sont des iconoclastes : ils rompent avec la vénération des icônes sous prétexte que ça contrevient au deuxième commandement de la Bible²⁷⁸. A cela nous, les orthodoxes, on va répondre que, certes, avant la venue du Christ il était interdit de faire des images, mais *du moment où Christ lui-même est incarné, c'est-à-dire qu'il a pris une image, a pris un visage, a pris une forme humaine...* Si l'on croit à ça, l'icône est pleinement légitimée par l'Incarnation du Christ. Et vénérer des icônes est une façon de confesser notre foi en la pleine réalité de l'Incarnation du Christ²⁷⁹. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Nous retrouvons dans les mots de la religieuse l'argument principal qui, déjà à l'occasion du Concile in Trullo, légitimait le culte des images. En effet, déjà au VII^e siècle, les points centraux dans les discours iconodoules concernaient le caractère pédagogique des images et, surtout, l'Incarnation du Christ, qui justifierait, par elle seule, le culte.

Dans la perspective orthodoxe, Dieu transcendent peut être représenté visuellement « dans la forme immanente de l'icône » grâce au fait qu'il s'est incarné, qu'il a pris une forme humaine (Hanganu, 2010 : 45). Par son incarnation dans la personne de Jésus Christ, Dieu a autorisé la représentation de la divinité (Luehermann, 2010) : en prenant une forme et une image, il a autorisé la représentation de ce qui est invisible.

La place de l'icône en tant que « manifestation matérielle exemplaire du christianisme orthodoxe » (Kupari, Vuola, 2020 : 11) trouve sa base d'appui dans la matérialité de l'Incarnation.

Dans la « théologie orthodoxe de l'image », élaborée pendant la période de contraste avec les iconoclastes, la distinction entre le prototype et l'image matérielle est fondamentale (Luehrmann, 2010 : 57). L'élaboration d'une théologie de l'image rend possible une perception positive liée à sa vénération (Cf. Dagon, 2007) ; toutefois la crainte liée à l'idolâtrie subsiste. La distinction entre l'objet-icône et « l'immatérialité de la personne représentée » constitue la construction théorique qui permet d'éloigner ces fantasmes et la base pour la légitimité du culte (Dagon, 2007 : 10). Les orthodoxes insistent beaucoup sur cette distinction : il ne s'agit pas de vénérer les images en

²⁷⁸ « Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterner point devant elles, et tu ne les serviras point » (Exode 20, 4-5). Dans l'église orthodoxe, comme dans le judaïsme, l'interdiction de faire des images de Dieu se trouve dans le deuxième commandement et est, donc, séparée du premier.

²⁷⁹ Cette argumentation, embrassée par les iconodoules dans l'opposition aux iconoclastes, qui voit dans l'image « la plus parfaite affirmation de la foi », « se rattache à l'un des grands thèmes développés par la spiritualité orthodoxe depuis le Pseudo-Macaire et Maxime le Confesseur, celui de la "déification de l'homme". L'incarnation n'a pas seulement donné une visibilité à Dieu, elle a aussi changé la nature de l'homme. Le péché d'Adam lui avait fait perdre ses pouvoirs et son rang, le Christ "Nouvel Adam" lui permet de retrouver la communion avec le créateur » (Dagon, 2007 : 62).

tant que telles, mais de les vénérer en tant que représentantes des prototypes invisibles auxquels elles sont connectées.

Ce cadre théorique nécessite des règles et des limitations liées à la réalisation matérielle des icônes ; ainsi, une structure normative se met en place. Ces normes concernent les canons et le style iconographiques, et la place occupée par l'artiste. « L'icône devait appartenir aussi peu que possible au monde créé, se distinguer de son support matériel comme une mince pellicule de surface. Elle devait être plate, répétitive, sans ombre ni profondeur » ; la subjectivité de l'artiste passe en deuxième plan, à faveur d'une représentation schématique et de « formules iconographiques » codifiées (Dagron, 2007 : 70).

Voyons plus en détail à présent certains aspects normatifs liés à l'icône et le rapport que le support matériel est censé entretenir avec son prototype. De même, nous aborderons le rapport que l'artiste est censé avoir avec les images qu'il réalise, celui que le fidèle est censé avoir avec les icônes qu'il vénère, et le rôle attribué à l'imagination pendant les processus de création et de réception des images.

3.3 L'icône entre normativité et imagination

Au cours du Moyen Age, la chrétienté latine et la chrétienté grecque se sont fortement opposées sur le plan des images religieuses, de leurs caractères formels, de leurs usages rituels et de leurs justifications théoriques. Byzance est passé de l'iconoclasme le plus violent à l'iconodoulie la plus fervente ; cette histoire contrastée a suscité une théologie de l'icône [...] dont l'Occident n'a jamais connu l'équivalent (Schmitt, 2002 : 59).

Comme le rappelle Schmitt, « l'*imago*²⁸⁰ est le fondement de l'anthropologie chrétienne. Dès les premiers versets de la Bible, la première fois que l'homme est nommé, il est appelé "image" » (2002 : 23). Le mot latin *imago* évoque, entre autres choses, l'idée d'imitation, de ressemblance, et de similitude par rapport à un modèle²⁸¹. La tradition byzantine retient le terme d'« icône » (du grec *εἰκών*, dérivant de *εἶκω* « être semblable à »), qui peut être traduit par « image », et évoque le concept de similitude, de ressemblance et d'imitation²⁸². Nous verrons, dans ce sous-paragraphe, que le monde des icônes orthodoxes a retenu une interprétation spécifique de ces concepts, qui est le résultat de l'évolution du genre pictural et des élaborations théoriques qui l'accompagnent.

²⁸⁰ Le mot duquel dérive notre mot "image", et dont Schmitt (2002) invite à garder à l'esprit les différences culturelles de sens selon les contextes et les époques.

²⁸¹ Dictionnaires Le Robert (2019), Le Seuil : https://vep.lerobert.com/Pages_HTML/EIDOLON.HTM. Consulté le 25 mars 2021.

²⁸² *Ibid.*

Les icônes peuvent être rattachées au genre pictural du portrait. « Le portrait isole le modèle », que l'artiste fait sortir de tout contexte, et le rapport avec le spectateur se base sur la reconnaissance du modèle représenté (Dagron, 2007 : 9). Dans les portraits, « le peintre est censé ne faire que les présentations et, assez vite, s'effacer » ; au sein de ce genre pictural, les images de culte présentent leurs spécificités, car l'« acte de foi » transforme le rapport avec l'image « en dialogue, prière et intercession » (Dagron, 2007 : 9).

L'icône est une fenêtre, une porte ouverte vers le ciel. Quand on vénère une icône, on ne vénère pas le bout de bois, on vénère la personne qui est représentée, et c'est un vrai relais de relation avec cette personne représentée. Il y a, certes, un rôle pédagogique aussi – on apprend sur la vie, on voit les scènes –, mais ce n'est pas seulement ça, c'est vraiment quelque chose de spirituel de *mise en relation*²⁸³ avec le Seigneur, la Mère de Dieu ou le saint qui est représenté.
[...] L'icône est plus qu'un intermédiaire [...]. Elle crée une relation directe [avec celui ou celle qui est représenté]. (Entretien avec sœur F., février 2019).

L'icône est réputée capable de mettre directement en relation celui qui la vénère avec l'être spirituel représenté (Hanganu, 2010). Dans le christianisme orthodoxe, la matière-icône maintient un lien invisible avec l'être transcendant et la dévotion adressée aux images passe à celui ou celle que l'image représente (Hanganu, 2010). Les icônes ouvrent un passage entre le monde visible et ce qui n'est pas visible. La surface « poreuse » de l'icône permet la communication entre les deux mondes, à tel point que Dagron définit l'icône comme « le masque d'un vrai visage », « à la fois relationnelle et consubstantielle à son modèle » (2007 : 70 et 72). En effet, les icônes véhiculent et rendent physique la « présence spirituelle » du sujet représenté (Naumescu, 2018 : 29 ; Meyer, 2016). Celui-ci est « à portée de voix, de bouche et de main » (Dagron, 2007 : 72). La cohabitation sur l'objet-icône de la matière et d'une « présence sacrée » et transcendante crée une « limite ambiguë » qui « ne correspond à rien dans l'art profane ou simplement religieux [...] mais devient fondamentale pour l'image de culte » (Dagron, 2007 : 70-71). Ainsi, même si les orthodoxes insistent sur le fait que la vénération n'est pas adressée à l'objet-icône en tant que tel, Kupari et Vuola soulignent que dans la religion vécue il arrive souvent que certaines icônes soient considérées comme capables d'action (« *agents in their own right* »), comme le démontrent les « icônes miraculeuses » présentes dans tout le monde orthodoxe (2020 : 11). Dans les hagiographies, « qui reflètent souvent les perceptions populaires », les images sacrées accomplissent plusieurs actions, comme parler ou bouger, et peuvent aussi se fâcher, ou se défendre en cas de danger (Marinis, 2014 : 324). De même, de l'icône

²⁸³ C'est moi qui souligne.

peuvent ressortir du sang, « du lait, de la sueur, des larmes, autant par nature que par miracle » (Dagron, 2007 : 72).

Pour qu'advienne cette cohabitation sur l'image entre le matériel et le spirituel, la création des icônes doit suivre des canons, ainsi que des étapes et des procédures de réalisation précises²⁸⁴ (Luehrmann, 2016). Ainsi, par exemple, pour que l'essence spirituelle de la personne représentée ressorte de l'image, le sujet de l'icône est peint ni très jeune, ni très vieux, et sans signes de souffrances sur le corps ou dans les expressions du visage (Luehrmann, 2016).

Les consignes que l'artiste est obligé de suivre pour que l'image peinte devienne icône sont nombreuses, à commencer par la reproduction des standards iconographiques correspondant à chaque figure (Cf. Dagron, 2007). Les Pères de l'Église enseignent que les peintres d'icônes doivent éviter une « iconographie imaginative » (Riccardi-Swartz, 2020 : 126). Le rapport avec « le vaste domaine de l'imaginaire » en milieu byzantin apparaît complexe et à multiples facettes (Dagron, 2007 : 214). Le mot imagination a son origine sémantique dans le mot latin *imago*, précédemment évoqué. En effet, un lien existe entre l'image et l'imagination, et le mot image ne se réfère pas uniquement au support visuel matériel, mais aussi au « domaine de l'immatériel, et plus précisément de l'imagination » (Schmitt, 2002 : 22)²⁸⁵.

Riccardi-Swartz (2020) estime que l'importance attribuée dans l'orthodoxie à des supports visuels (notamment aux icônes) comme instruments dévotionnels facilite la stimulation de l'imagination. Luehrmann, de son côté, souligne que les icônes « en même temps stimulent et limitent [...] l'imagination » (2016 : 238). La limitation dériverait de la dimension standardisante qui les caractérise, conséquence des « modèles visuels » et des consignes à suivre pour réaliser les icônes (Luehrmann, 2016 : 238). Un iconographe de tradition byzantine ne se base pas sur l'imagination, mais sur les icônes existantes ; cela, dans l'objectif de minimiser l'influence de l'artiste sur les personnes qui se trouveront face à l'icône (Luehrmann, 2018b)²⁸⁶.

« Dans la tradition orthodoxe, l'icône n'est pas considérée comme l'œuvre d'un individu et d'ailleurs elle n'est jamais signée » (Poujeau, 2014 : 122). L'être transcendant qui figure sur l'icône guiderait la main de l'artiste, ce qui ferait de l'icône, « en fin de compte, un autoportrait » (Dagron,

²⁸⁴ Pour un approfondissement sur les étapes de réalisation des icônes et sur les canons esthétiques voir Luehrmann (2016).

²⁸⁵ Dagron rappelle qu'un lien de proximité très fort unit « la vision, l'image vue et l'image rêvée » (2007 : 214).

²⁸⁶ Néanmoins, même si l'iconographie suit des standards et « laisse peu de place à l'innovation », des éléments qui changent peuvent être identifiés (comme l'attitude par rapports aux décorations dans les icônes), ce qui conduit Katariina Husso à remarquer qu'aujourd'hui une dimension « plus éclectique » peut être repérée dans la production des icônes par rapport au passé (2020 : 75).

2007 : 73). Les icônes « portent l’empreinte de l’émanation divine », ce qui justifie la « relative fixité formelle » qui les caractérise (Schmitt, 2002 : 60). Pendant le processus de création des icônes, il est fondamental que le sujet-peintre et son imagination soient mis à l’écart ; l’iconographe doit faire référence aux canons déjà existant et copier les icônes déjà réalisées avant lui (Dagron, 2007 ; Luehrmann, 2018b ; Schmitt, 2002). « Si le peintre ne disparaît pas, il est autant que possible dépersonnalisé, introduit dans une lignée de copistes » ; il est nécessaire d’éviter « le moindre écart imaginatif », faute de quoi « l’assimilation » entre le prototype et l’image n’aurait pas lieu (Dagron, 2007 : 79 et 73).

Le fait que le peintre suive des modèles reconnus pour la réalisation de ses œuvres en permet la reconnaissance et l’interprétation de la part des observateurs (Dagron, 2007). La reconnaissance - un enjeu central dans le rapport aux icônes - est possible grâce à la reproduction des traits et des caractéristiques associés à chaque figure représentée, qui sont transmis à travers les générations d’iconographes²⁸⁷ (Dagron, 2007). Le « langage pictural » ne doit pas être ambigu (Dagron, 2007 : 203).

Le concept de reconnaissance évoque de manière évidente le lien entre l’image et l’observateur. À ce dernier la tâche d’activer le dialogue avec la figure représentée dans le portrait, ce qui est possible grâce à l’imagination stimulée pendant le processus de réception de l’image (Cf. Dagron, 2007).

Le portrait iconique laisse à celui qui regarde le soin d’apporter l’ultime touche, de compléter cette forme imposée, de lui donner vie [...]. Est ainsi donné au spectateur [...] un peu de cette imagination créatrice que l’icône refuse au peintre [...]. La réception du portrait [...] peut expliquer [...] l’écart surprenant entre des images iconiques un peu schématiques et raides, et leurs descriptions en mots, chargées de réalisme et d’émotion (Dagron, 2007 : 149).

L’imagination ne disparaît donc pas, mais elle est idéalement limitée au processus de réception des icônes. L’idée même de la création d’un dialogue, fondamentale dans le cas des images de culte, implique la mise en place d’un travail imaginatif. Par son rapport avec les regards et les observateurs, « l’icône perd beaucoup de sa normativité formelle » (Dagron, 2007 : 214).

La reconnaissance de la représentation est nécessaire pour l’activation du dialogue, et va au-delà des spécificités culturelles locales. L’icône orientale garantit des canons standards (et ainsi la reconnaissance) par un « schéma contraignant mais sommaire », qui impose certains traits, mais laisse un

²⁸⁷ Par rapport à la transmission des canons iconographiques, Dagron retrace aussi l’histoire et le rôle des *eikonismoi* : des « formules descriptives » de dérivation égyptienne, grecque et romaine, qui avaient la fonction de dresser un « portrait-robot » d’un sujet (Dagron, 2007 : 11 et 12). L’*eikonismos*, du moins jusqu’au VI^e siècle, « accompagne quelque temps l’iconographie chrétienne avec la mission, qui est celle de l’icône, d’authentifier, d’identifier » (Dagron, 2007 : 11).

marge de différenciation (Dagron, 2007 : 209). Les icônes sont connectées à un « imaginaire collectif » chrétien qui fournit les clés pour accéder aux images (Dagron, 2007 : 206).

Les critères de reconnaissance d'une image résident dans l'image elle-même et dans les canons qui lui sont associés. Ceux-ci ont été codifiés à travers les siècles, non sans débats (Cf. Dagron, 2007). La question de la ressemblance historique d'une icône par rapport à son modèle (par exemple, la ressemblance du Christ représenté avec le Christ historique) avait été importante dans les débats des premiers siècles du christianisme, et a été parfois considérée comme un critère de légitimité de la représentation. Ainsi, les *eikonismoi* - des « formules » écrites qui fournissaient des éléments descriptifs, permettant de représenter un sujet (Dagron, 2007 : 11) - ont eu, du moins jusqu'au VI^e siècle, fonction de témoignage historique, en listant des caractéristiques associées à un personnage qui étaient basés sur des témoignages (rares et incertains) écrits ou oraux. Cependant, depuis qu'une origine transcendante a été identifiée derrière la réalisation des icônes²⁸⁸, « les saintes images » n'ont plus eu besoin de témoignages historiques garantissant la véridicité de la représentation, et « n'eurent plus qu'à se reproduire elles-mêmes » : « elles portaient en elles leur propre justification » (Dagron, 2007 : 178).

Le peintre n'est pas le seul donc à disparaître, mais aussi le modèle ; celui-ci est éliminé « pour dispenser l'image de cette ressemblance [...]. Dans un tel système de représentation, le modèle n'est qu'un postulat théorique » (Dagron, 2007 : 209). C'est le « consensus » collectif qui légitime l'image, et celui-ci est strictement lié à la continuité avec « la tradition iconographique », qui se détache de la référence historique : les icônes « peuvent ressembler à n'importe qui, mais il faut qu'elles se ressemblent à elles-mêmes et soient interprétées par tous sans équivoque » (Dagron, 2007 : 210). La reconnaissance est l'enjeu central pour la validité d'une icône.

Pour essayer de comprendre ce que sont les icônes et la place qu'elles occupent dans le monde orthodoxe, nous avons encadré ces objets de culte dans leur parcours historique, dans la construction de leur rôle au sein de la pratique quotidienne, dans les aspects normatifs et iconographiques qui gèrent la réalisation de ces images, ainsi que les rapports avec les iconographes et les

²⁸⁸ Du moins jusqu'au VI^e siècle, les *eikonismoi* garantissent la correcte réalisation d'un portrait et l'authentifient selon des critères de reconnaissance considérés comme historiques. Toutefois, à partir de cette date, et encore plus pendant les siècles iconoclastes, l'*eikonismos* n'accompagne plus les images : « des légendes » diffusent la conception de l'icône (du moins « des principaux types d'icônes ») comme non réalisée par les mains de l'homme, et les icônes trouvent leur justification en elles-mêmes (Dagron, 2007 : 178). L'*eikonismos* n'a plus la fonction de témoigner, d'« authentifier un visage », mais juste de donner des indications pour le réaliser (Dagron, 2007 : 178).

observateurs. Il sera question à présent de parler des icônes au monastère de Solan et de certains aspects plus spécifiques du rapport entre celles-ci et les moniales.

3.4 Les icônes en contexte monastique

Même si la réalisation des icônes suit des canons conventionnels et généralisés, et en dépit de la main transcendante qui serait à l'origine des images et qui « éclipse le geste de l'artiste qui les a peintes » (Schmitt, 2002 : 60), la provenance d'une icône et l'iconographe qui l'a réalisée sont des éléments jugés importants. Vu l'importance de la tâche qu'il accomplit, l'iconographe doit cultiver une importante discipline de soi, en pratiquant, entre autres choses, l'humilité, et en respectant une pratique de jeûne et de prière rigoureuse (Husso, 2020). Une grande appréciation apparaît à travers les mots des religieuses de Solan lorsqu'elles parlent de certains iconographes. Sœur F. me dévoile plusieurs détails sur l'origine des icônes présentes au sein du monastère et décrit avec admiration le travail de certains peintres d'icônes. Ainsi, elle fait référence, lors de notre entretien, au Père Zenon, « un grand iconographe actuel », et à Mère Thecla : une moniale géorgienne que les religieuses de Solan (sous conseil de l'higoumène de Simonos Petra) ont voulu pour réaliser la plupart des icônes de leur église, étant donné que le « style » de cette iconographe « s'harmonise avec » l'architecture « d'inspiration romaine » de l'église (Entretien avec sœur F., février 2019).

Les icônes présentes au monastère de Solan ont plusieurs provenances : certaines ont été faites par un iconographe chilien qui avait habité en France pendant longtemps, d'autres par un iconographe russe conseillé par des amis du monastère, d'autres encore – les icônes portatives des fêtes ou des saints qui sont mises sur le pupitre le jour de la fête en question – proviennent de Chypre (lieu d'origine de deux religieuses), et sont le fruit du travail de plusieurs artistes qui les ont réalisées à la demande d'amis du monastère. Il y a, ensuite, les icônes qui ont été réalisées plus récemment pour la nouvelle église, qui sont l'œuvre de la déjà citée Mère Thecla. Elle a fait les quatre qui se trouvent sur l'iconostase : deux à droite et deux à gauche des portes saintes (les portes centrales de l'iconostase qui donnent accès à l'autel). La première icône à droite est celle représentant le Christ, la première à gauche représente Marie avec le Christ enfant ; dans toutes les églises orthodoxes du monde on retrouve à côté des portes de l'autel une icône du Christ et une de la Mère avec l'enfant (Luehrmann, 2018a). A côté du Christ, on retrouve une icône de Saint Jean Baptiste « parce qu'il est le précurseur qui a montré le chemin » ; enfin, il y a celle qui se trouve à côté de Marie qui « va être dans chaque église l'icône du saint ou de la fête à laquelle est dédiée l'église. Cela sera donc diffé-

rent dans chaque église. Comme pour nous l'église est dédiée à la protection de la Vierge²⁸⁹, on a de nouveau la Vierge, mais en tenant son voile en signe de la protection qu'elle a sur les fidèles » (Entretien avec sœur F., février 2019).

Mère Thecla a réalisé aussi les deux icônes présentes sur les portes saintes, qui représentent l'archange Gabriel et la Mère de Dieu, et les quinze de l'épistyle, la grande planche qui est posée au-dessus de l'iconostase, où sont représentés quinze grands moments de la vie du Christ. Pour créer les icônes de l'église, Mère Thecla s'est basée sur le travail d'un iconographe contemporain qui a réalisé des icônes pour le monastère de Saint-Antoine-le-Grand. Les références à la communauté masculine "jumelle" ne s'arrêtent pas là : en entrant dans l'église, les premières images que laïcs et religieux embrassent sont des photographies d'icônes que l'on retrouve au monastère de Saint-Antoine-le-Grand. Cela souligne la continuité recherchée et créée avec l'autre monastère fondé par le Père Placide ou, comme la définit sœur F., « une harmonie d'ensemble » créée par cette continuité iconographique (Entretien de février 2019).

Les choix des icônes et des iconographes à Solan sont donc connectés à un ensemble d'éléments et à tout un réseau de relations : la prise en compte du style architectural, les rapports existants avec les monastères masculins de Simonos Petra et de Saint-Antoine-le-Grand, les liens qui connectent les religieuses à certains endroits.

Les images sacrées, comme tout autre objet, ont une existence qui se développe (et se transforme²⁹⁰) dans les liens avec les lieux, les individus et les groupes auxquels elles sont connectées, et qui leur donnent des formes d'utilisation spécifiques (Fabietti, 2014). Dans le cas de Solan, le réseau de connexions a eu une importance déterminante dans la définition de la composition iconographique de l'église. Loin d'être un objet déconnecté de liens sociaux, matériels et spirituels, la « biographie » de chaque icône est liée et dépend, entre autres choses, de la personne qui l'a réalisée, de l'être spirituel qui y est représenté, et de son public (Hanganu, 2010 : 51).

Les relations qui se créent entre les images et les observateurs sont fondamentales dans la définition de la vie d'une icône. En général, les images sacrées « doivent leur existence » aux regards de ceux qui veulent « dialoguer avec elles » (Fabietti, 2014 : 210). Fabietti évoque l'expression *regard sacré* de David Morgan (2005) : un regard qui détermine un « réseau visuel » complexe, impliquant l'ob-

²⁸⁹ La fête du monastère, dédié à la Protection de la Mère de Dieu, est le 1^{er} octobre.

²⁹⁰ Richard Meyer (2014) porte comme exemple la manière dont l'histoire des icônes médiévales russes a changé après la Révolution d'octobre.

servateur, l'image observée, tous les sujets présents (et même des sujets absents²⁹¹), mais aussi les règles qui régissent les rapports entre les observateurs et les images, et « le contexte physique » de l'observation (Fabietti, 2014 : 193). Dans le contexte physique des églises orthodoxes, le réseau de relations activé par le rapport aux images s'avère particulièrement chorégraphique et performatif : les regards collectifs s'accompagnent, comme nous l'avons vu, de gestes et de mouvements créateurs d'images (Cf. Fabietti, 2014).

Nous avons parlé de l'importance de la place des icônes dans le vécu religieux quotidien de toute personne orthodoxe, et de la capacité particulière qu'elles ont de mettre en lien les sujets avec le monde transcendant. Or, dans le cas du moine, ce dernier a pour objectif de construire et de cultiver la relation avec Dieu à travers chaque dimension et activité du quotidien. L'icône, permettant un contact direct avec la divinité, représente une façon unique pour atteindre cet objectif. Il s'agit, en effet, d'un objet qui rend matérielle la présence de ceux qui y sont représentés : elle constitue, dans ce sens, un moyen irremplaçable pour rentrer en relation avec les êtres spirituels.

L'icône est chargée de la présence de l'invisible [...] elle est avant tout un support pour la contemplation mystique. Le divin devient visible en elle. Devant chaque icône qu'elles saluent, les religieuses établissent un lien avec le saint ou la sainte représenté(e) et, par ce biais, avec le divin. Le divin n'est plus abstrait, les nonnes *le touchent* et, dans un certain sens, *le goûtent* même par leurs baisers. (Poujeau, 2014 : 123)²⁹².

Apprendre à voir la présence de Dieu dans la réalité quotidienne est l'une des choses à laquelle les novices doivent s'entraîner pendant leurs années de formation (Naumescu, 2012). Les relations avec les icônes que chaque moine et moniale construit quotidiennement à l'église, ainsi que dans la dimension individuelle de la cellule, représentent une voie fondamentale pour saisir cette présence spirituelle dans le monde créé, et pour tisser et cultiver les liens avec le divin.

Anna Poujeau remarque – par rapport au monastère syrien où elle a mené ses enquêtes ethnographiques – que même si les gestes et les modalités d'embrasser les icônes des laïcs et des religieuses peuvent sembler identiques, cela n'est pas le cas. Les gestes des moniales sont plus précis et « appliqués » (Poujeau, 2014 : 122).

Les nonnes [...] vivent dans un lieu consacré, entourées d'images sacrées, et dans une certaine mesure, en effectuant chaque jour des gestes précis et en prononçant des paroles devant ces icônes, elles établissent des liens étroits avec elles [...]. Pour cela, la répétition à l'infini des mêmes gestes avec

²⁹¹ Nous pouvons penser aux connexions créées avec le monastère de Saint-Antoine-Le-Grand par le biais des icônes.

²⁹² C'est moi qui souligne.

tant de gravité, dès l'entrée dans la vie monastique, années après années, est fondamentale (Poujeau, 2014 : 122-123).

Les éléments émotifs et relationnels en jeu ne sont pas les mêmes pour les sœurs que pour les laïcs. Le choix et les objectifs de vie spécifiques au contexte monastique donnent un sens particulier à la pratique d'embrasser les icônes, car chercher et renforcer sa relation avec le divin est l'objectif quotidien de l'engagement monastique. De même, le fait de répéter cette pratique plusieurs fois par jour, tous les jours, crée une relation particulière entre les moniales et les icônes.

La cellule devient aussi lieu de construction des rapports avec les icônes ; ces relations deviennent des facteurs d'individualisation pour chaque moniale. Anna Poujeau souligne l'importance de la relation entre les sœurs et les saints dont elles portent le nom, chaque sœur ayant l'icône correspondant à son saint patronne dans sa cellule (Poujeau, 2014).

Sœur F. : Dans sa cellule, on a toujours une icône du Christ et une de la Vierge. Après on a souvent une icône de son saint patron. Parfois [nous avons des icônes] de saints avec qui on a une affinité ; d'autres fois on est arrivées dans une cellule et il y avait un saint, comme s'il nous avait reçues dans la cellule. Donc, ça dépend énormément de l'histoire de chacune et de l'histoire de la cellule [...]. On peut avoir des affinités avec différents saints : son propre saint patron, mais aussi des saints avec qui on a une histoire. D'autres fois ça peut être un cadeau.

I. S. : Donc les icônes donnent la possibilité de choisir et personnaliser ?

Sœur F. : Oui, on peut choisir.

I. S. : [...] Les novices et les postulantes dorment au même endroit que vous ?

Sœur F. : Oui, au même endroit que nous.

I. S. : Elles ont une cellule et ça reste la même une fois moniales ?

Sœur F. : Il y a certains monastères où il y a des ailes pour les novices. Nous, comme c'est tout petit, on reste là où on a commencé en général. (Entretien avec sœur F., février 2019).

Dans un espace comme celui monastique où la dépossession et l'obéissance sont une règle de vie, les possibilités pour une individualisation des sujets sont limitées. L'organisation monastique restreint les domaines où les moniales agissent selon leur volonté propre et met en acte des dynamiques qui diminuent les facteurs de différenciation entre les moniales. Dans ce contexte, la cellule peut devenir un endroit d'individualisation, déjà par le fait qu'il s'agit du seul espace individuel : chaque moniale a sa cellule. La possibilité de personnaliser cet espace par le choix des icônes, en fait encore plus un lieu de construction individuelle : construction d'un espace individualisé et d'un rapport intime et personnel avec les icônes.

Par conséquent, le rapport aux icônes crée pour les religieuses une dimension d'individualisation dans un contexte général qui tend à la dépersonnalisation. En même temps, comme cela a été dit, par les modalités de relation qui se créent entre l'image-icône et les sujets (et qui sont activées par le moyen du regard), l'icône retrouve un espace moins normatif et plus subjectif : « sans doute

est-ce l'un des paradoxes majeurs de l'image de culte dans l'Orthodoxie, qui la fait paraître à la fois si objective et si intime, si rigide et si malléable » (Dagron, 2007 : 214).

À Solan, la cellule - cet espace personnel et personnalisé par le moyen des icônes - accompagne le sujet depuis le début du parcours au sein du monastère ; cela renforce le caractère individualisant de cet endroit : lieu par excellence d'un soi individuel coexistant avec un soi qui, au long du parcours monastique, est censé se faire de plus en plus dépersonnalisé.

4. Entraîner la voix : chant et lectures

4.1 Introduction au rapport avec la musique byzantine dans le monde orthodoxe

4.1.1 La musique byzantine : connexion pan-orthodoxe et liens locaux

Right singing creates the correct unity of doxa (belief) and praxis (practice) that is the conservative essence of Orthodox Christianity (Engelhardt, 2009 : 36).

Les éléments présentés jusqu'ici permettent d'avoir un cadre justifiant de l'importance attribuée aux sens, au monde matériel et à la pratique dans l'orthodoxie. Il n'est pas sans utilité de rappeler la dualité de la signification du mot « orthodoxie », qui se réfère à la juste opinion et à la juste louange, faisant ainsi référence aussi à la pratique correcte (Engelhardt, 2010). L'orthodoxie est « soutenue » par l'orthopraxie et, en même temps, les hiérarchies et les traditions façonnent l'orthopraxie et la légitimité (Engelhardt, 2010 : 115). Les différentes réalités - géographiques, sociales, culturelles - qui caractérisent le monde orthodoxe sont unies par la « juste pratique » ; un lien connecte les communautés orthodoxes de par le monde au moment où elles « jeûnent, font les prosternations, vénèrent les icônes, font le signe de la croix et, surtout, lors des chants » (Engelhardt, 2010 : 115).

Chanter de façon correcte implique la co-présence dans le chant de la « juste croyance » et de la « juste pratique » (Engelhardt, 2010 : 114) : les dimensions théologique et spirituelle se combinent à celle musicale (Lind, 2012). Pour que le chant soit conforme aux indications orthodoxes, il doit inclure « la doctrine, les théologies laïques, les traditions orales et les croyances concernant le son », liées à un imaginaire religieux et aux contextes particuliers (Engelhardt, 2010 : 114). La voix de l'homme est « le son idéal » de l'orthodoxie puisqu'elle est liée au langage et à la prière, et à cause de sa nature : à la différence des instruments musicaux, qui sont des créations de l'homme, la voix est une création de Dieu (Engelhardt, 2010 : 104). C'est pour cela que, exception faite pour certaines églises orthodoxes²⁹³, les instruments musicaux sont généralement interdits et associés aux activités mondaines (Engelhardt, 2010).

²⁹³ Pour un approfondissement sur ce point, voir Engelhardt (2010) à la page 104.

Pour se référer à la théorie, au système de notation et à la pratique musicale liés au rite et à la spiritualité orthodoxe, l'expression "Byzantine music" est largement acceptée parmi les chercheurs, de même que celle de "Byzantine chant" (Lind, 2012 : 13) ; de même, en français les termes "chant byzantin" et "musique byzantine" sont couramment employés. La première preuve du système de notation de la musique byzantine remonte au IX^e siècle. Ce système musical est basé sur « un cycle annuel de textes sacrés performés tous les jours » pendant la Divine Liturgie et les offices²⁹⁴ (Lind, 2012 : 15). La musique byzantine est organisée selon huit modes qui se succèdent : chaque dimanche (considéré comme le début de la semaine), un mode laisse la place au suivant²⁹⁵. Une commission instituée en 1883 dans l'objectif de réaffirmer les règles du système musical byzantin (et cela dans la tentative de préserver une distinction par rapport aux influences de l'Europe occidentale), définit l'utilisation des huit modes comme l'un des éléments communs à toutes les églises orthodoxes (Lind, 2012).

Les chants orthodoxes sont liés à la « réalité synesthétique » - à la richesse des stimuli sensoriels - de la liturgie orthodoxe, ainsi qu'aux textes et à « l'expérience incorporée » de ceux qui y assistent (Engelhardt, 2010 : 104). La dimension du son est indissolublement liée aux corps des personnes présentes, ainsi qu'aux dimensions temporelles, sociales et géographiques (Engelhardt, 2010). Ainsi, l'église de Paraskeva - objet des enquêtes d'Engelhardt (2010) - et ses chants présentent des spécificités liées au caractère rural, marginal et multiethnique de Setomaa (Estonie).

Les performances musicales sont « toujours locales et spécifiques », étant liées à un temps et à un lieu précis (Lind, 2012 : 2). De plus, les éléments concrets qui accompagnent la performance et qui contribuent à la définir selon des formes spécifiques varient selon le contexte ; c'est le cas des chanteurs et du public qui, dans chaque lieu, modèlent le moment liturgique par leur participation.

Tore Lind (2012) mène ses investigations sur la pratique de la musique byzantine dans certains monastères du Mont Athos (en particulier dans celui de Vatopaidi²⁹⁶). Ce lieu, comme nous l'avons vu, joue dès le X^e siècle un rôle central dans la définition des caractéristiques de l'orthodoxie et constitue une référence culturelle et spirituelle pour tout le monde orthodoxe, aussi en ce qui concerne la musique (Lind, 2012). Tore Lind étudie la musique byzantine en tant que pratique vécue

²⁹⁴ Sachant que la journée liturgique commence avec les Vêpres, suivis par les Complis. Il y a ensuite l'office du matin suivi par la Divine Liturgie.

²⁹⁵ Par exemple le mode 1 laisse la place au mode 2, qui guidera le chant jusqu'au dimanche suivant. Sur la structure de la musique byzantine voir Tore Lind (2012).

²⁹⁶ L'ethnologue prend en considération dans ses enquêtes aussi d'autres monastères athonites, parmi lesquels celui de Simonos Petra.

quotidiennement par les moines : « le chant byzantin est la vie vécue des moines » (2012 : 13). Selon cette approche, les particularités liées aux manières de conceptualiser et performer la musique dans chaque lieu revêtent un rôle important. Ainsi, les moines de Vatopaidi se relient à la tradition par des interprétations spécifiques de ce qui est byzantin, orthodoxe, athonite et vatopaidian : tous des éléments qui structurent les caractères spécifiques, entre autres choses, du chant dans ce monastère (Lind, 2012).

Les caractéristiques du chant tracent finalement des frontières, que ce soit entre états, entre églises ou patriarcats, ou entre des appartenances culturelles-religieuses-linguistiques différentes (Engelhardt, 2010). Ces frontières sont à interpréter non pas dans l'optique d'une opposition, mais selon la théorie de Barth (1969) évoquée précédemment, qui voit la distinction et la différenciation à l'origine de la définition identitaire, au niveau individuel et des groupes.

Si chaque performance musicale est liée aux caractéristiques présentes de son exécution, elle est, en même temps, « toujours liée [...] aux performances précédentes », et elle représente donc une « combinaison entre passé et présent » (Lind, 2012 : 2).

4.1.2 Entrelacement entre passé et présent dans la musique byzantine

La base de départ de la commission du 1883 était celle d'une tradition musicale qui n'a pas changé au cours du temps. Toutefois, la musique byzantine n'est pas restée inchangée pendant les siècles ; au XIX^e siècle, par exemple, une réforme du système de notation a eu pour objectif d'unifier la musique liturgique qui, selon les endroits, présentait des pratiques différentes liées à la notation et à la performance (Lind, 2012)²⁹⁷. Même ainsi, les systèmes de notation et les manières d'exécuter sont renouvelées et réinterprétées dans la musique de tous les jours, selon les lieux - comme nous avons vu - et les temps (Lind, 2012).

Lorsqu'on parle de la musique byzantine la question du temps est centrale : on retrouve l'idée du passé comme « incarné dans le présent du chant » (Lind, 2012 : 13). En particulier, l'histoire du chant byzantin est associée à la Chute : on chante pour le pardon des péchés. Ce passé est toujours présent dans le chant, tout comme les transgressions de la part des hommes se produisent tous les jours (Lind, 2012). Il ne s'agit pas d'une conception du temps linéaire, mais d'un « passé

²⁹⁷ Cette réforme a posé des problèmes de traduction dans le système écrit, étant donné que le nouveau système de notation a dû traduire des éléments qui étaient surtout oraux et transmis oralement (Lind, 2012). Les directives issues de cette réforme sont suivies dans la plupart des contextes où la musique byzantine est performée ; cela n'exclut pas que des habitudes précédentes à la réforme survivent oralement.

sans temps » (« *timeless past* ») : ce qui est arrivé dans le passé advient aussi aujourd'hui, et le moment présent est connecté à celui de l'expulsion (Lind, 2012 : 3). La musique byzantine a un effet de « cohésion » entre le passé, le présent et le futur (Lind, 2012 : 13). C'est le cas du *chérubikon*, précédemment évoqué, dont le chant commémore la mort du Christ, qui ne se situe pas uniquement dans le passé, mais aussi dans le temps présent de l'office (Lind, 2012). La musique byzantine contribuerait au maintien d'une continuité temporelle. Le contexte des offices et la performance permettraient d'actualiser et de se réapproprier les liens avec le passé (Lind, 2012). La performance est à entendre non pas comme un « événement stéréotypé et rigide », mais comme un événement qui change, qui s'actualise pendant sa mise en pratique, et qui fait l'objet d'une réappropriation de la part des acteurs concernés (Diasio, Carpigo, 2018 : 20)²⁹⁸.

Cependant, certaines idées d'« authenticité » - en milieu monastique, séculaire et académique - relient les performances à l'histoire passée, mais ne prennent pas en compte les spécificités du présent, même si celui-ci influence les conceptions mêmes de passé et de tradition (Lind, 2012 : 59). Ainsi, en ce qui concerne le Mont Athos, on entend souvent parler en milieu orthodoxe d'une tradition musicale « *unbroken* » (Lind, 2012 : 24). De même, dans les mots des moines, l'apport du présent dans la construction de la vie monastique est souvent négligé (Lind, 2012). Ces conceptions prennent naissance d'une distinction - existante en milieu orthodoxe - entre le passé et le présent, où le passé serait associé à la tradition et le présent à la modernité. Cette distinction en elle-même, et la préoccupation d'authenticité et de lien avec la tradition, sont envisageables uniquement dans le contexte des discours modernes²⁹⁹ (Lind, 2012).

Le concept de stabilité (lié à celui de tradition) existe uniquement en lien avec l'idée de changement (Lind, 2012). Le concept spirituel de *stabilitas* est constitutif de l'expérience monastique comme nous l'avons dit, et s'applique au rapport du moine avec l'ensemble de la vie monastique, y compris ses dimensions matérielles (Cf. Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016). Il ne doit pas, toutefois, être interprété comme un concept statique, mais évolutif au fil du temps : la capacité de préservation d'une communauté de la part des moines devra s'adapter aux changements qui interviennent au sein des monastères en lien avec la société qui les entoure. En effet, nous le rappelons, les rapports d'influence avec le monde laïc, ses mouvements et ses changements ont depuis toujours caractérisé la

²⁹⁸ Le discours sur la performance est construit par Diasio et Carpigo (2018) aussi en faisant référence à Turner (entre autres, 1988).

²⁹⁹ L'idée de modernité ne doit pas être associée uniquement à celles de progrès ou rationalisme, il existe « une pluralité de modernités » (Lind, 2012 : 19). D'un point de vue historique, l'Europe occidentale aurait définie « les attribues de la modernité » ; la « narrative » qui conçoit la modernisation comme un processus dérivant de l'Europe occidentale a été remise sérieusement en cause seulement récemment (Kupari, Vuola, 2020 : 6).

vie des communautés (Giorda, 2015). Par conséquent, les idées de stabilité et de tradition sont à concevoir dans les relations et les échanges avec les caractéristiques de chaque lieu à chaque époque.

L'idée de tradition se réfère à une continuité à travers le temps : cela implique la répétition et la stabilité et, à la fois, le changement. Même en ce qui concerne la musique, toute performance se trouve dans un lien au même temps de continuité et de discontinuité avec les performances qui l'ont précédée (Lind, 2012). L'image d'un « continuum » qui n'exclut pas les discontinuités est nécessaire pour surmonter « la division artificielle » entre historique et contemporaine dans la musique byzantine : toute implication avec une tradition et un passé est liée aux manières de penser du présent (Lind, 2012 : 79). Une « vraie » tradition n'existe pas : les traditions sont des créations ; ce qui existe ce sont les manières de percevoir, de penser, de raconter et de se réapproprier le passé et l'histoire dans un contexte spécifique (Lind, 2012 : 26). Ainsi, même au sein du milieu monastique orthodoxe, il n'y a pas un accord sur les manières d'exécuter le chant. Toute réalité orthodoxe se relie à plusieurs passés : à différents moments « de la tradition spirituelle et musicale, ainsi qu'au passé autobiographique récent des moines » (Lind, 2012 : 208). Dans tout le monde orthodoxe il existe différentes manières de vivre et de réaliser la musique, qui coexistent avec une base « culturelle, musicale et religieuse partagée » (Lind, 2012 : 195). Le chant représente « l'idéal d'homogénéité » de l'église orthodoxe et, en même temps, est porteur de l'hétérogénéité des pratiques et des aspects esthétiques (Lind, 2012 : 203).

4.2 « Continuum vocal » monastique: du chant aux lectures

4.2.1 Le français comme langue liturgique

Après avoir présenté des aspects plus généraux et théoriques liés à la conception de la voix, au chant byzantin et aux performances dans les milieux orthodoxes, je reviens maintenant à mon terrain. Passant en revue les domaines principaux d'utilisation - et d'entraînement - de la voix à Solan, j'emprunte à Legrain le concept de « continuum vocal » (2010 : 56). Legrain utilise cette expression pour souligner la connexion entre toutes les pratiques du quotidien impliquant l'utilisation de la voix, pour « mettre en évidence les liens de continuité qui existent entre ces diverses fonctions de la voix » (2010 : 56). Par ce terme, il fait référence, entre autres choses, à différentes modalités du chant et à la lecture à voix haute observées sur son terrain en Mongolie (Legrain, 2010 : 56). Cette notion de continuum vocal s'avère donc très utile dans un contexte comme celui de Solan, où le

chant liturgique et les lectures à voix haute constituent des moments centraux de la journée monastique, hautement codifiés, et qui font l'objet d'une étude et d'un entraînement réguliers.

Pour aborder les manières dont la voix est utilisée au monastère de Solan, je commencerai par présenter le choix de la langue liturgique, pour ensuite passer aux rôles occupés par les chants et les lectures dans le contexte communautaire et identifier, enfin, les caractéristiques principales du modelage monastique de la voix des religieuses.

Au monastère de Solan, le contexte géographique du territoire français et celui socio-culturel ont eu une importance déterminante dans le choix de la langue liturgique, et donc aussi dans la définition des caractéristiques du chant. Le fait que le monastère se trouve en France (où l'orthodoxie se positionne en tant que confession extrêmement minoritaire), tout comme l'origine du père fondateur du monastère, ont déterminé le choix du français comme langue liturgique. Cette décision, loin d'être "évidente", a un impact sur l'intégralité des offices et détermine des conséquences spécifiques du point de vue social, relationnel et communautaire, à partir d'une ouverture envers la population locale.

Le fait qu'on traduise la liturgie en français n'est pas si évident que ça. C'est l'une des questions délicates. Si vous allez dans certaines paroisses orthodoxes en France, grecques ou d'origine grecque, vous n'allez entendre que du grec ; vous n'allez pas entendre un seul mot de français [...]. Ça dépend aussi de l'histoire de la paroisse, du fondateur, du prêtre et du peuple des fidèles. Mais c'est sûr que nous, le Père Placide lui-même étant français, et avec beaucoup d'enfants spirituels français aussi, cela s'est fait naturellement (disons, c'est un choix quand même délibéré) de faire tous les offices en français. Si on avait voulu, on aurait pu le faire qu'en grec. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

En France, les paroisses et les monastères orthodoxes utilisent généralement la langue du pays auquel ils sont rattachés, en l'associant à l'utilisation du français (Dumas, 2009 : 101). Certaines communautés célèbrent les offices uniquement dans leurs langues d'origine (grec, slavon, roumain), mais la plupart des paroisses orthodoxes sont francophones et comptent, parmi les paroissiens, de nombreux français devenus orthodoxes. On peut dire qu'en France, comme dans les pays historiquement orthodoxes, la pratique liturgique se fait dans la plupart des cas dans la langue du lieu, en français, même si l'utilisation du français est souvent accompagnée par l'usage de la langue d'origine de la communauté. De cette manière, « Le français est devenu [...] une langue liturgique orthodoxe, c'est-à-dire langue de célébration des offices orthodoxes et support d'expression des réalités référentielles et des contenus confessionnels de l'orthodoxie » (Dumas, 2010a : 102). Cela est le résultat d'un long processus de traduction (qui a requis un effort de traduction linguistique, mais aussi culturelle) du grec au français des textes liturgiques et des ouvrages de théologie. Cette tra-

duction a déterminé l'importation en français de plusieurs mots grecs et ces emprunts lexicaux ont contribué à la constitution d'une terminologie religieuse orthodoxe française (Dumas, 2010a). Même si souvent le français continue à ne pas être associé à une langue liturgique orthodoxe, comme le souligne Felicia Dumas (2010a), la terminologie orthodoxe en français contribue à la définition d'une identité confessionnelle orthodoxe en milieu culturel et linguistique français :

De même que la langue fait intimement partie de l'identité d'une personne [...], la terminologie religieuse orthodoxe permet d'identifier une identité orthodoxe en France que l'on peut dire *plurielle*³⁰⁰. En effet, la terminologie a intégré de nombreux emprunts faits notamment au grec moderne ou au slavons, langues traditionnellement orthodoxes et langues-sources des traductions françaises des textes liturgiques ou de spiritualité orthodoxe. (Dumas, 2011 : 52).

Nous voyons donc comment les contextes spécifiques modèlent les formes et les caractères liturgiques, ce qui, dans le cas de l'orthodoxie en France, a mené à la construction d'une langue liturgique orthodoxe *et* française. Les offices - et les chants qui les accompagnent - assument des formes spécifiques liées au contexte présent de la "mise en scène" (public présent à l'église, soeurs qui participent au chœur, caractéristiques sensorielles), mais aussi au contexte plus vaste qui entoure le monastère (ou la paroisse), incluant les dimensions géographique, linguistique et socio-culturelle.

4.2.2 Transmission des textes et repères rythmiques : l'expérience incorporée du chant

« En tant que musique sacrée, [le chant byzantin] ne peut pas être séparé de la pratique rituelle » (Lind, 2012 : 13). Le chant orthodoxe « *is prayer, sacralized language* », affirme Engelhardt (2010 : 104), et les moines sont des spécialistes de la prière. La prière et la musique dévotionnelle sont des manières pour l'homme de s'approcher de Dieu et de s'éloigner du péché (Lind, 2012). La relation que les moines entretiennent avec la prière les distingue des chantres du monde laïc ; cela, au niveau de la quantité de temps dédié à cette activité (les moines sont censés prier « sans cesse »), mais aussi de l'intensité liée à la prière dans le contexte monacal (Lind, 2012 : 154). Cette activité revêt un rôle structurant et précis dans le monastère : elle rythme la journée ; elle est le principal moyen pour atteindre les objectifs de cette vie ; elle représente un instrument quotidien et, en même temps, peut constituer un but en soi ; elle accompagne toutes les activités du quotidien et présente des caractères propres, étant donné que les moines dans la prière ne viseraient d'autres objectifs individuels que le détachement de soi, dans un contexte où dépossession et détachement sont des buts fondamentaux de la vie monastique. Si l'acte de chanter est prière, les moines sont vus comme doués de dons et talents particuliers à cultiver selon la volonté de Dieu (Lind, 2012).

³⁰⁰ En italique dans le texte.

Au monastère de Solan, la choriste principale du chœur (habituellement composé de quatre sœurs, parfois trois) est accompagnée toujours par les mêmes religieuses ; quelques changements peuvent survenir en cas d'absence de l'une ou de l'autre, mais à la base la composition du chœur reste inchangée. La novice du monastère - qui a commencé ce parcours il y a plus de deux ans - participe aussi au chœur. Elle me confia, après plusieurs mois de participation dans le chœur, que la maîtrise des chants liturgiques représentait l'un des apprentissages les plus compliqués. La difficulté ne réside pas uniquement dans les compétences vocales, mais également dans la maîtrise de combinaisons complexes entre les textes liturgiques, ce qui nécessite beaucoup de préparation et d'étude. Pendant les offices, certaines parties sont fixes, comme le psaume 103 :

C'est ce psaume qui commence les Vêpres, systématiquement. Après, les chants alternent entre deux livres principaux : le [...] *Paraclitique* et [...] les *Ménées*³⁰¹. Le *Paraclitique* est un livre liturgique qui est organisé selon les sept jours de la semaine [...]. Il règle l'office du soir et les offices du matin - les vêpres et les matines -, les deux principaux offices de la journée. [Il en décide les caractéristiques] selon les jours de la semaine et selon les huit modes de la musique byzantine.

Par exemple, cette semaine on est en ton 8 [...] : tous les chants qu'on a pris du *Paraclitique*, c'était en ton 8.

Le *Ménée* c'est le chant du saint du jour³⁰². Aujourd'hui on est le 28 novembre ; [...] nous avons combiné le *Paraclitique* du mercredi en ton 8, et le *Ménée* du 28 novembre [...]. L'année prochaine le 28 novembre on ne sera peut-être pas en mode 8 et ce sera peut-être un samedi ou un jeudi ; du coup, ce sera une combinaison complètement différente. (Entretien avec soeur B., novembre 2012).

Les moniales qui font partie du chœur s'entraînent tout au long de la semaine, au moment des offices quotidiens et des répétitions après le dîner qui ont lieu plusieurs jours par semaine : « il faut savoir ce qu'on chante, à quelle page il faut ouvrir le livre, et quel livre. Il faut préparer tout cela, parce qu'autrement on est incapable de chanter » (soeur B., novembre 2012)³⁰³. L'entraînement n'est pas uniquement lié à la voix et à l'utilisation des textes, il est également physique, comme cela a été montré. À certaines occasions, comme lors des offices du dimanche, elles doivent être en mesure de garder la position debout pendant environ quatre heures.

Dimanche. Le repas auquel viennent de participer une quarantaine de personnes vient de se terminer. Je me trouve dans la salle à côté du réfectoire, en train de faire la vaisselle avec certaines parmi les sœurs et d'autres femmes laïques venues assister à la Divine liturgie du dimanche. Soeur B., choriste principale, est en train de faire la vaisselle, je lui demande si elle n'est pas fatiguée après avoir chanté pendant quatre heures consécutives. « Vous savez, on s'entraîne tout au long de la semaine, on chante

³⁰¹ Il s'agit des livres liturgiques du rite byzantin.

³⁰² Les *Ménées* sont des livres liturgiques, composés de douze volumes, contenant les parties variables des offices des fêtes. Pour désigner l'ensemble des volumes, les termes « le *Ménée* » ou « les *Ménées* » sont employés.

³⁰³ Outre le *Typicon* qui règle la vie monastique, il existe le *Typicon* liturgique, que les sœurs utilisent pour savoir quand utiliser chaque livre, ce qu'elles doivent lire et à quel moment : « Il s'agit de l'ensemble des règles pour utiliser les livres liturgiques [...]. C'est très technique. Il y a un petit abrégé en français, qui a été fait [...] pour nous en 1988, mais si non nous utilisons le *typicon* en grec [...] » (Entretien avec soeur F., février 2019).

tous les jours, même si ce n'est pas tous les jours qu'on chante pendant quatre heures... Et puis, nous sommes tellement prises par les textes, qu'au final nous nous laissons conduire. Nous donnons quelque chose, mais nous recevons aussi en retour des textes que nous chantons" (Journal de terrain, février 2016).

En ce qui concerne l'entraînement physique lié à l'activité du chant, il semblerait que la relation d'échange avec les textes - ce qu'on reçoit de ceux-ci en contre-don pour le fait de leur donner une forme sonore -, aiderait à tenir dans la fatigue, tellement les soeurs sont « prises » et se laissent « conduire » par les mots du chant. La choriste principale soulève ainsi, par ses affirmations, la question du rapport avec les textes, comme elle l'avait déjà fait dans un entretien précédent :

Inconsciemment, on est formées à la théologie par cette imbrication constante [avec les textes] et par ce jeu de combinaison [entre les livres liturgiques] qui change sans cesse ; il y a des constantes, mais il y a aussi tout le jeu souple du calendrier. [Par exemple] la fête du 25 mars, l'Annonciation, [...] tombe dans le Grand Carême [...]. Et si le 25 mars tombe le dimanche des rameaux ? Ce sont des cas très particuliers. Il faut aller chercher à qui on donne la priorité, pour pouvoir décider les lectures et les chants. C'est très délicat. Quand on rentre dans ces questions-là, on voit qui a la priorité, et spirituellement – théologiquement même – on est formés (novembre 2012).

Ténoudji (2012) rapporte de nombreux liens qui au cours de l'histoire se sont tissés entre musique, théologie, philosophie et astronomie. La musique peut constituer un moyen pour créer des connexions entre le divin et le sensible. Ce lien qui unit musique et théologie aurait, selon la sœur, une fonction pédagogique ; accompagnant le sujet dans son parcours de formation théologique et spirituelle, la musique contribuerait donc au travail de construction monastique et de rapprochement au divin.

Au-delà des connaissances théologiques qui peuvent ressortir de l'étude liée aux livres liturgiques et à leur inter-relation, ce travail d'entrelacement des textes, qui établit un ordre et des priorités dans leur utilisation et dans leur manière de dialoguer, donne la possibilité aux religieuses de s'approprier activement les textes. La participation au chant crée l'occasion de construire des relations spécifiques avec ceux-ci ; une occasion qui concerne un petit nombre de moniales, car, comme nous l'avons dit, toutes les religieuses ne participent pas au chœur. Dans les deux dialogues sur le sujet, sœur B. décrit les rapports entre textes et chanteurs comme caractérisés par des dynamiques d'échange : les religieuses assument la tâche, pour toute la communauté, de faire vivre les textes, suivant des règles précises et un entraînement régulier ; en retour, les textes et l'ensemble des contraintes qui entourent l'activité du chant (commençant par la position à garder, jusqu'aux répétitions régulières), contribuent à façonner les sœurs par des apprentissages et une discipline. Cette dernière,

nous le savons, constitue un concept structurant de la vie monastique et de la construction des sujets monastiques.

Ténoudji rappelle également, parlant des madrigalistes italiens, l'importance des postures et de la « dynamique gestuelle » pendant les chants (Ténoudji, 2012 : 36) : contrairement aux silences qui, en musique, sont mesurables et font partie des partitions³⁰⁴, les gestes et les postures ne sont pas notés, mais contribuent à l'ensemble de la performance (Ténoudji, 2012). Ainsi, les voix sont anticipées par des gestes ; il s'agit d'un « système visuel de gestes » effectués avec les mains (Lind, 2012 : 110). Dans le christianisme orthodoxe ces règles gestuelles ne sont pas écrites. Les membres du chœur doivent être capables de faire le lien entre le système de notation écrite et « la notation non-graphique » des gestes ; par le moyen de ceux-ci, « les sons musicaux possèdent une forme visuelle » (Lind, 2012 : 110-111). Cette manière d'interpréter les gestes comme capables de construire des formes visibles renvoie à l'analyse de Ugo Fabietti (2014), qui invite à voir et interpréter les gestes comme créateurs d'images. On remarque, encore une fois, que plusieurs dimensions sensorielles finissent par s'associer : le son de la voix s'entrelace à la dimension visuelle des gestes. Tout comme la fumée de l'encens matérialiserait les prières qui sont adressées à Dieu à l'église, le système des gestes matérialise ce que la voix chante : il permet de « toucher » le chant (Bergeron in Lind, 2012 : 118). À Solan, cet entrelacement sensoriel se fait dans le contexte d'un éclairage presque théâtral : une lampe qui, dans la semi-obscurité des Vêpres du soir ou des Matines, descend du plafond et illumine uniquement le livre ouvert au centre du pupitre, réverbérant un peu de sa lumière sur les visages des sœurs en train de chanter. Ces dernières se disposent en demi-cercle autour du pupitre : deux sœurs devant le livre ouvert, une sœur (et la novice) de chaque côté du livre³⁰⁵.

Les gestes, les postures et les regards qui caractérisent les moments du chant « lancent un rythme, créent une circulation » (Ténoudji, 2012 : 195). Le dictionnaire Treccani reprend cette idée de mouvement dans la définition du mot «rythme» (du mot grec *ῥυθμός* qui est lié à *ῥέω* « couler »), défini comme « la succession ordonnée de formes de mouvement dans le temps » et comme « la fréquence » qui détermine la succession des « phases de mouvement ; cette succession peut être pe-

³⁰⁴ Et que Ténoudji définit des temps de « de respiration » et « de mémoire » ; ils existent aussi des silences « non-notés » (2012 : 182 et 185).

³⁰⁵ Le nombre des moniales devant le pupitre peut arriver à trois plus rarement, et sur chaque côté on peut retrouver jusqu'à deux moniales (ou une moniale et la novice), dépendant du nombre des participants au chœur qui peut varier d'un ou deux membres. La novice se trouve habituellement sur l'un des deux côtés du pupitre, et non pas devant le livre ouvert, position toujours occupée par la choriste principale et une autre religieuse (et qui permet, en outre, d'appuyer le poids sur les accoudoirs des stalles en bois de temps en temps).

rçue par l'ouïe [...], ou par les yeux »³⁰⁶. Au monastère de Solan, le positionnement physique des moniales, debout en demi-cercle autour du livre liturgique, permet une communication circulaire au niveau des gestes, des postures et des regards.

Chez les orthodoxes, les rythmes font partie des expériences liturgiques incorporées ; leur incorporation se fait par la participation à la liturgie et détermine une « sensibilité » particulière envers les rythmes ; ces derniers, dans les récits de ceux qui fréquentent l'église, apparaissent comme un aspect structurant et identifiant la liturgie orthodoxe (Naumescu, 2018 : 37). Le rythme est un point de repère fondamental pour ceux qui assistent à l'office, au-delà des différences (de langue ou de célébration) dérivant d'appartenances orthodoxes distinctes. En assistant, par exemple, à un office liturgique dans une langue qu'il ne maîtrise pas, un orthodoxe ne serait pas perdu : « si tu connais déjà l'office, tu peux te retrouver » étant donné que « la mélodie est celle byzantine » (Entretien avec sœur B., novembre 2012). Le contexte liturgique cultive une synchronisation entre les rythmes collectifs et individuels (Naumescu, 2018). La « sensibilité orthodoxe » qui se construit par la fréquentation des offices est liée aux rythmes autant qu'aux mots de la prière (Naumescu, 2018 : 38). De même, l'environnement sensible incorporé peut représenter la presque totalité de l'expérience liturgique :

Beaucoup de gens nous le disent et nous mêmes avons quelques personnes d'origine russe [qui fréquentent le monastère] et qui ont par exemple 60 ou 70 ans... Ils sont français, mais de culture russe par toute leur famille et c'est seulement à 60 ans, en assistant à quelques offices ici en français, qu'ils se sont rendu compte qu'ils comprenaient les offices [...]. Les offices sont tissés soit de Psaumes en entier, soit de quelques versets de Psaumes, qu'on retrouve sans cesse à longueur d'office. [Ces personnes ont compris] des psaumes qu'ils entendaient lire depuis qu'ils étaient bébés en slavon. Il se sont rendus compte [...] qu'il se laissaient « bercer », mais ils n'étaient jamais rentrés dans le sens profond des choses. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Les cas reportés par sœur B. ne sont pas isolés : plusieurs églises orthodoxes utilisent des langues liturgiques différentes des langues de la vie de tous les jours ; le nombre de fidèles qui comprennent ces langues est réduit, mais la plupart cultive « une certaine familiarité » avec les « formes et les rythmes » de celles-ci (Naumescu, 2018 : 38).

4.2.3 *Maîtriser sa voix : la lectrice s'éclipse au service de la communauté*

Il est « difficile de tracer une frontière entre le chant et une infinité d'autres usages de la voix », affirme Legrain (2010 : 56). Il est temps de prendre en compte une autre dimension fondamentale du continuum vocal monastique et de la construction du sujet religieux : la lecture. Celle-ci, contraire-

³⁰⁶ Treccani, vocabulaire en ligne : <https://www.treccani.it/vocabolario/ritmo/>. Consulté le 27 novembre 2020. Trad. libre.

ment au chant, concerne la plupart des religieuses, ainsi que les novices, qui alternent au cours des offices³⁰⁷. Les lectures sont présentes dans deux espaces fondamentaux pour le modelage quotidien des moniales : l'église et le réfectoire. Pendant le temps liturgique, la lecture représente l'un des moyens de connexion avec l'univers transcendant ; au réfectoire, ses rythmes constituent l'accompagnement et les "protagonistes sonores" des repas.

I. S. : Pouvez-vous me parler du rythme que j'entends quand vous lisez ?

Sœur B. : Pour la lecture on n'a pas de consignes...la seule consigne qu'on a c'est effectivement d'avoir une intonation la plus neutre possible et de pas mettre d'intonation personnelle ou des sentiments personnels [...]. (novembre 2012).

Analysons cet extrait d'entretien par phases. Premièrement, je voudrais porter l'attention sur la "non-acceptation" de la part de la soeur - du moins initiale - de ma perception d'un rythme bien précis au moment des lectures : la première réaction est d'affirmer que des indications sur la manière de lire n'existent pas, exception faite - et là elle corrige - pour la "neutralité" de l'intonation. Sœur B. précise qu'il ne faut pas « mettre d'intonation personnelle » dans la lecture, ni laisser ressortir les sentiments du lecteur : il existe donc bien un type d'intonation à suivre, définie "neutre", sur laquelle toutes les religieuses doivent baser les lectures. Avant d'approfondir ce concept de neutralité, encore quelques observations sur la question du rythme, sur laquelle la moniale revient :

Sœur B. : [Par rapport au rythme] La seule consigne est de lire de façon neutre. C'est vrai que nous avons l'habitude de lire vite. Il y a quand même une cadence.

I. S. : Le fait de lire vite et de façon « neutre » déterminerait cette cadence ?

Sœur B. : Oui.

I. S. : J'ai remarqué que certaines phrases se terminent par un son allongé.

Sœur B. : [Pause] Pour le final : si le prêtre est là, et on sait qu'il doit enchaîner avec notre final, effectivement on fait attention (novembre 2012).

La définition de rythme fournie par Treccani renvoie à l'idée de mouvement et de fréquence ; or, lors des lectures à voix haute, un mouvement ondulatoire de la voix, qui sait où faire tomber les pauses et la respiration, est strictement respecté, entraîné et corrigé, lorsque cela est nécessaire. Les novices sont entraînées, pendant les offices "mineurs" (en dehors de la Divine Liturgie, et lorsqu'il n'y a pas de célébrations qui attirent énormément de public) à lire selon les mouvements de la voix souhaités.

Chez les novices, on peut remarquer qu'un effort d'éducation à la lecture est en cours. Qu'il s'agisse de la lecture au réfectoire ou à l'église, la religieuse chargée de lire suit toujours une intonation, une inflexion et un rythme. Aujourd'hui, pendant les Vêpres, c'est la dernière postulante qui a rejoint le monastère qui est chargée des lectures. Un travail d'éducation de la voix est en cours : au moment de

³⁰⁷ Cf. Fig. 6, dans les annexes.

lire, sa voix change, pour produire un son “cassé” provenant de la gorge, qui rappelle parfois un bêlement. Elle utilise la voix de cette manière pendant l’intégralité de la lecture. La voix est utilisée de façon différente par rapport à la vie quotidienne, ce qui apparaît de manière très accentuée chez la postulante, probablement parce qu’en phase d’apprentissage. Elle essaie de lire comme les soeurs ont l’habitude de le faire : les pauses pour la respiration sont prises au début et à la fin de chaque phrase. Une inspiration précède le début de la phrase. Elle est tout de suite suivie par une expiration qui accompagne les premiers mots chantés jusqu’à la fin d’une phrase. La plupart de phrases commencent par une note basse qui, sans changer d’intensité, laisse rapidement la place à une note plus haute. Celle-ci est habituellement maintenue dans la lecture, rythmant plusieurs syllabes jusqu’à la fin d’une phrase ; la religieuse prend alors une nouvelle inspiration pour chanter une nouvelle phrase musicale³⁰⁸. Celle-ci se termine, parfois, de façon allongée. De temps en temps, la postulante se trompe dans l’intonation d’une phrase ; elle s’arrête alors, et reprend la phrase depuis le début (Journal de terrain, février 2016).

Les caractéristiques de ce type de lecture la font rentrer dans le champ de la psalmodie : le style psalmodique est monodique, a capella (sans accompagnement instrumental) et suit une rythmique verbale (sans divisions du temps, ni mesures) ; la phrase musicale coïncide avec la phrase textuelle : la mélodie suit la ponctuation du texte³⁰⁹. « Aucun signe écrit ne guide l’interprétation, nous sommes dans le domaine de la tradition orale » (Marie-José Servais, février 2021).

Au monastère, plusieurs apprentissages se font « dans la vie de tous les jours » (entretien avec sœur F., février 2019). Ainsi, la novice apprend la bonne manière de lire dans la pratique, par l’imitation des autres religieuses et la répétition régulière. Dans les apprentissages des moines, la transmission orale joue un rôle central, et elle est basée sur la relation avec le maître ; les pratiques de transmission orale concernent aussi les textes, ainsi que les manières de lire et l’intonation (Lind, 2012).

Revenons maintenant au concept de “neutralité”, que Soeur B. réfère comme le seul apprentissage conscient lié à la lecture. « Le choix restreint des outils mélodiques » contribuerait de manière importante à cette perception “neutre” de l’interprétation : « la lecture est proche du *recto tono* (utilisation d’une seule note pour interpréter plusieurs syllabes) : seulement deux notes chantées, et il n’y a pas de vocalises ni d’ornements » (Marie-José Servais, février 2021).

Soeur B. relie explicitement le concept de neutralité à l’élimination des émotions et des sentiments de la voix et de l’intonation. Cela constituerait l’aspect fondamental à tenir en compte pour ceux qui se font intermédiaires entre les textes et le public. Cette relation aux émotions peut être représentée

³⁰⁸ Marie-José Servais, Professeur de Formation Musicale au Conservatoire de Lille, précise que la « note basse, “La”, est répétée 1 ou 2 fois, donnant l’impulsion de départ vers une note plus haute, “Do”, sur laquelle l’appui est important ; il s’agit d’un *podatus* (groupe de 2 notes en montée, celle du bas étant interprétée avant l’autre), héritage du chant grégorien, qui sert de support à l’accent des mots » (février 2021).

Je remercie Adeline Poussin, ethnomusicologue, et Marie-José Servais pour avoir formulé ce type de précisions, m’aidant, ainsi, à interpréter de forme plus précise les règles de lecture au monastère. À ces fins, je leur avais demandé de lire le présent extrait de mon journal de terrain et d’écouter une trace audio d’une minute qui permet d’entendre l’une des religieuses de Solan en train de lire.

³⁰⁹ Merci encore à Adeline Poussin et Marie-José Servais pour m’avoir fourni les “pistes musicales” nécessaires à interpréter de manière plus détaillée mes observations de terrain concernant la lecture.

aussi comme un “continuum”, qui s’étend sur l’ensemble de la vie au monastère. Il a été précédemment montré que les religieuses devraient apprendre à manifester le moins possible leurs états émotionnels et à éviter les « extériorisations excessives » (Deseille, 2013 : 56), comme le rappelle ce passage du Typicon suivi à Solan, et comme cela a été observé par rapport à d’autres contextes monastiques (Sbardella, 2010, 2015). Cette idée de gestion et modération s’applique également à l’utilisation de la voix. Tout d’abord au monastère on ne parle pas fort, mais doucement, étant donné que toutes les formes d’extériorisation - verbale, gestuelle, des émotions - visent à être atténuées. Cela renvoie à un aspect constitutif de la vie monastique : la maîtrise de soi à chaque moment de la vie quotidienne. Savoir se maîtriser renvoie à la capacité de contrôler les émotions, les passions, les attitudes (Forbess, 2010) ; autant d’éléments fondamentaux dans un parcours de construction du sujet qui voit dans le détachement de soi et dans la mesure des idéaux de vie. Ainsi, la voix, dans toutes ses manifestations, devrait faire ressortir les émotions de façon modérée et maîtrisée ; de même, le rire devrait être modéré et aucune émotion jugée excessive, comme la colère, ne devrait transparaître.

Si, de fait, au cours de la vie quotidienne les interactions laissent souvent la place à des manifestations émotionnelles, l’effort pour garder le contrôle de soi pendant les moments à l’église ou au réfectoire - les lieux sujets à des règles, des rythmes, des contraintes et des formules précises - est constant³¹⁰.

Si nous-mêmes on va se trouver, par exemple, exaltées ou enthousiasmées, du coup on va hausser le ton : on va mettre une intonation qui va faire transparaître notre sentiment personnel ; ça veut dire qu’on va obliger les autres personnes qui suivent l’office à rentrer aussi dans le même sentiment, alors que peut-être ils ne sont pas du tout dans ce sentiment-là [...]. Le même mot, le même psaume, peut porter des personnes présentes à la componction, à l’intériorisation, et si le lecteur fait passer les mots sur l’extériorisation de joie ou d’exaltation, il va y avoir confrontation.

Il faut que le lecteur soit le plus neutre possible parce que la voix du lecteur est là juste comme un *outil*, comme un *service*, pour que tout le monde puisse entendre la prière en même temps, mais il ne faut pas que notre sentiment intérieur s’interpose entre le texte et les autres personnes qui sont là (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

La moniale doit exercer une maîtrise sur soi afin de laisser ses émotions hors de la lecture. Cela est vrai aussi pour le visage de la religieuse : les lectures ne sont pas accompagnées de sourires ou de changements d’expressions selon les phrases. Le lecteur lit *pour* la communauté et ne doit pas déconcentrer ceux qui écoutent en manifestant des émotions, que cela soit par la voix ou le visage. La moniale lectrice rend, dans son rôle, un service à la communauté (de laïcs et de moines). Cela,

³¹⁰ De là ressort la difficulté, déjà soulignée, que j’ai souvent éprouvé à concilier les visages sérieux et engagés des religieuses à l’église et au réfectoire, avec les visages décontractés des heures du travail (les plus “libres” de la journée).

comme nous l'avons vu, devrait constituer l'objectif de toutes les activités individuelles au monastère, où chacun doit mettre la dimension collective avant l'individuelle. La réalisation de toute activité monastique entraîne le moine à l'obéissance (Forbess, 2010). Pour réaliser cette pratique ascétique propre au monachisme qu'est l'obéissance, les activités doivent être accompagnées d'un esprit de service et de dépossession. Ce dernier concept s'applique au rapport avec le monde matériel, ainsi qu'aux choix personnels ; il trouve son apogée dans la dépossession par rapport à la volonté propre, ce qui constitue le vœu d'obéissance (Jonveaux, 2018). En ce qui concerne l'idée de service, elle se retrouve dans le terme même se référant aux tâches de travail monastiques. En effet, toute tâche dont un moine est chargé au sein de la communauté est appelée *diaconima* (Denizeau, 2018), ce qui signifie "service". C'est dans ce sens que la voix du lecteur est un *outil* qui offre un *service à* et est *au service des* personnes présentes. La moniale qui lie fait d'intermédiaire entre les mots et le public ; en tant que telle, elle essaie de se glisser derrière le texte.

Ce modelage de la voix rappelle des dynamiques de sortie de l'individuel déjà rencontrées dans les processus de construction du sujet monacal. La tentative que les sentiments individuels n'interfèrent pas dans la transmission des textes au public crée une performance de lecture "dépersonnalisée" ; en même temps, cette dépersonnalisation paraît avoir comme objectif celui de faire ressortir les sentiments individuels des auditeurs, et de ne pas interférer avec ceux-ci. Le lecteur doit adapter sa lecture à certains standards de dépersonnalisation pour qu'il puisse y avoir une réappropriation individuelle des mots et des sensations.

Cela n'est pas sans rappeler la place attribuée à l'iconographe orthodoxe, qui est censé « s'effacer » derrière l'icône, qui est « autant que possible dépersonnalisé » (Dagron, 2007 : 9 et 77), et dont l'imagination doit être tenue à l'écart. Si l'exclusion de l'imagination du peintre constitue un enjeu majeur - comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent - car « le moindre écart imaginatif de sa part risque de compromettre l'assimilation de l'image à son modèle », l'observateur, lui, a droit à sa part d'imagination (Dagron, 2007 : 73). Au-delà des spécificités de chaque contexte, on remarque une tentative de dépersonnalisation du peintre et du lecteur au profit de la réception et des perceptions des observateurs, dans le premier cas, et des auditeurs, dans le deuxième.

4.2.4 Du modelage du sujet monastique par la voix

Nous avons vu dans le troisième chapitre que toute intervention anthropopoiétique sur un individu a une dimension esthétique (Cf. Remotti, 2018). Le modelage de la voix présente aussi une « dimen-

sion esthétique intrinsèque » qui apparaît déjà dans « la sélection des possibilités phoniques³¹¹ » (Remotti, 2013 : 98-99). Remotti souligne la composante fort esthétique du modelage de la voix : une intervention sur celle-ci peut être rapprochée de « l'adoption d'un style de marche défini » (Remotti, 2013 : 99). Les résultats des manières dont on intervient sur la voix sont bien « visibles » (ou mieux audibles) : modeler la voix revient au choix de formes spécifiques dans la manière de parler qui définissent et caractérisent les individus et leur manière de se présenter devant le monde.

Plusieurs aspects du modelage des religieuses répondent à une tentative de dépersonnalisation : c'est le cas de la voix, mais aussi de l'uniformisation esthétique opérée par l'habit, et de la tentative de contrôle des réactions individuelles. Adeline Poussin remarque la présence d'un corps « dépersonnalisé » dans le milieu militaire, où plusieurs types d'interventions sur les sujets visent à « l'effacement des particularités individuelles », comme le modelage de l'apparence physique, des postures et de la voix (2018 : 35). En milieu monastique, les processus quotidiens de façonnement des religieuses visent en grande partie à une uniformisation ; cela crée, identifie et délimite le « groupe monastique » et, en même temps, le sépare et le distingue des autres (notamment du monde laïc). La différenciation est un aspect fondamental pour toute définition d'un groupe ou d'un individu (Barth, 1969) ; se distinguer par rapport au monde laïc est une prémisse nécessaire pour que les religieuses puissent définir les caractères spécifiques de l'être moniale. La voix ne fait pas exception et est soumise aux formes de modelage et de contrôle qui ont été esquissées précédemment : tout comme la parole est limitée et modelée selon des formes et des modalités d'expression considérées comme appropriées au contexte monastique, la voix fait l'objet d'interventions spécifiques.

Les idées de contrôle, maîtrise, modération et discrétion que nous avons identifiées par rapport à la lecture s'appliquent à tout le « continuum vocal » monastique (Legrain, 2010 : 56). Un Père chanteur rencontré par Tore Lind pendant ses recherches au Mont Athos affirme que les moines qui chantent ne doivent pas oublier que leurs mots « sont des prières » pour ceux qui écoutent : ils doivent exercer « un contrôle » sur soi et ne pas exagérer dans la manière d'utiliser la voix, ce qui est valable surtout dans le cas de ceux qui ont « *big voices* » (Lind, 2012 : cité p. 156). L'utilisation du terme contrôle n'est pas casuelle, s'agissant d'un aspect fondamental du parcours monastique qui touche toutes les dimensions du quotidien. Le chant est lié au contrôle et à la discipline, des concepts - nous l'avons vu aussi à l'aide de Foucault (1993) et Fabietti (2014) dans le troisième chapitre - intrinsèquement connectés à la structure, l'organisation, les objectifs et l'histoire de la vie monastique. Le Père interviewé par Tore Lind explicite en quoi le contrôle dans le chant doit consi-

³¹¹ Trad. Libre

ster. Il rappelle l'importance de la simplicité : le chant ne doit pas être trop « impressionnant » pour que l'attention des gens ne se centre pas sur les voix se détournant, ainsi, de la prière (2012 : 157). En même temps, et pour la même raison, la performance ne doit pas être trop pauvre non plus : les moines doivent soigner la dimension du chant, s'entraîner et contrôler la performance, afin de mettre en pratique les indications orthodoxes (Lind, 2012). Comme dans d'autres contextes de la vie monastique, les concepts de contrôle et de mesure (qui en dérivent) sont centraux. Pour respecter ces idéaux, le chanteur doit rester humble, ne pas excéder dans la performance, ne pas se faire remarquer, ni mettre trop en valeur ses habiletés. La voix est à utiliser avec modération et discrétion dans une optique communautaire, et non pas individuelle. Forbess (2010) reporte l'exemple d'une novice qui, après avoir donné preuve de grandes capacités de chant, a arrêté de chanter parce qu'elle a suscité des rivalités. En mesurant et contrôlant ses habiletés vocales, celui qui chante exerce la vertu de l'obéissance (Lind, 2012).

L'attitude et le contrôle à garder par rapport à sa propre voix concernent l'ensemble de ses utilisations. À Solan, tout comme chez les Mongoles observés par Legrain, les acteurs du lieu doivent apprendre à « maîtriser ce continuum vocal » (2010 : 64). Dans ce contexte, le chant et la lecture à voix haute constituent les deux situations où la voix a toujours un public, interne et externe au monastère. La manière dont cette voix « publique » est utilisée devra tenir compte des enjeux qui naissent dans l'interaction avec ceux qui écoutent.

Différemment du contexte de l'armée, où « la performance vocale » des défilés crée un lien qui unit tous les soldats « par l'interprétation collective d'un même chant » (2018 : 38), à Solan l'activité du chant concerne directement seul un petit nombre de personnes par rapport à celles présentes à l'église. Le public ne chante pas, tout comme la plupart des moniales. Cela signifie, entre autres choses, que les aspects de subjectivation dérivant de la pratique du chant (et de l'entraînement, l'étude et la maîtrise que cette activité implique) concernent de façon directe et régulière uniquement quelques religieuses³¹². Même ainsi, les chants au sein de l'église « font groupe » et tissent un lien entre tous les présents. En effet, « la performance comporte une mise en scène » qui se joue aussi dans le lien avec le public : « les acteurs sociaux sont à la fois spectateurs et protagonistes » (Diasio, Carpigo, 2018 : 19). La voix des religieuses (au moment des chants et des lectures) est un moyen et un instrument de prière collectifs, qui accompagne et fait participer tous ceux qui assistent

³¹² Cela est le cas de toutes les activités de travail, étant donné que chaque religieuse a des tâches spécifiques : le parcours de modelage de chaque moniale comprendra aussi les manières de se construire par ses activités quotidiennes. Certes, les aspects de subjectivation dérivant du chant ont la particularité d'être directement connectés à la prière, aux textes et à la création d'une voie de communication avec le monde transcendant dans le contexte sacré de l'église.

aux offices. Le chant, en particulier, devient un « *sacred "site"* », un véhicule de communication avec Dieu, ainsi qu'une façon de faire l'expérience de sa présence, tout comme les icônes (Lind, 2012 : 160).

Dans la Mongolie rurale la voix et son utilisation sont investies de « pouvoir », comme celui « de faire fuir, d'émouvoir, d'exprimer l'affectivité », de telle sorte que la voix devient un instrument à « mobiliser dans son rapport au monde » (Legrain, 2010 : 69). À Solan, la voix assume aussi des rôles et des significations spécifiques : son modelage sert à exprimer certains idéaux de la vie monastique, comme la discrétion et la discipline ; la maîtrise de la voix fait partie des pratiques ascétiques ; la voix des religieuses sert d'intermédiaire entre les textes et le public et facilite ainsi la construction de voies qui connectent le sensible et le divin. La « relation sensorielle » créée avec les lectures, la musique, les lumières et l'obscurité, les gestes, l'encens et les icônes, « tout cela définit, au cours de la performance, la présence de Dieu » ; l'espace de l'église fait d'intermédiaire entre les relations sensibles et sensorielles et le spirituel (Lind, 2012 : 175).

Je voudrais maintenant porter l'attention sur un dernier aspect des analyses réalisées par Adeline Poussin. L'ethnomusicologue souligne qu'en contexte militaire la voix n'est pas « un outil de communication personnel » mais « devient un moyen de transmission d'une volonté institutionnelle » (2018 : 40). Le fait de la modeler pour qu'elle soit conforme à des règles spécifiques montre « l'adhésion à ces dernières et, par conséquent, exprime l'appartenance à un groupe particulier » (Poussin, 2018 : 40). Le chantre religieux doit aussi utiliser sa voix en accord avec les indications institutionnelles et les hiérarchies (Lind, 2012).

La comparaison avec le contexte militaire sert à mettre en évidence le rôle de l'institution - dans un cas l'armée, dans l'autre le monastère - dans le modelage des sujets, et la primauté de la dimension collective sur l'individuelle. De même, dans les deux cas, les traits caractéristiques de l'adhésion au groupe - l'habit, l'utilisation du corps et de la voix par exemple - sont des traits uniformisants.

La comparaison avec le monde militaire aide à prendre du recul par rapport au contexte monastique et à se souvenir que celui-ci n'est pas le seul où on assiste à un travail de modelage quotidien suivant des règles communautaires, qui concerne tous les aspects du quotidien et la dimension corporelle dans son ensemble (postures, mouvements, habits, voix). Cependant, cette comparaison, comme toute autre comparaison avec des contextes laïcs de modelage du sujet - celui de la danse ou de la boxe auxquels nous avons porté attention, par exemple (Faure, 2000 ; Wacquant, 2002) -, se heurte et s'arrête face à la dimension totalisante de la vie ascétique. Contrairement aux moines, les sol-

dats peuvent avoir une famille, des congés et des permissions ; pendant ces temps “civils” les soldats se font souvent pousser les cheveux, comme le reporte Adeline Poussin (2018), signifiant par là un détachement temporaire du groupe et une réappropriation d’une dimension plus individuelle. Pour les moines, il n’existe pas de vie à l’extérieur du monastère, ni de moments de sortie possible de la vie qu’ils ont choisie : tout se résume et se résout au sein du monastère.

5. En guise de conclusion

Le chapitre qui vient de se conclure a permis d’encadrer les particularités de la richesse sensorielle orthodoxe et la centralité que l’univers sensoriel revêt dans le vécu religieux quotidien de tout orthodoxe.

Ainsi, le corps est construit à l’église par un entraînement qui passe par le contact avec les objets, l’implication de tous les sens, les gestes, les postures et les attitudes à garder au cours des offices. Ces derniers sont caractérisés par une centralité de la participation corporelle, un aspect tellement structurant du vécu religieux orthodoxe que ceux qui s’approchent de l’orthodoxie doivent avant tout apprendre les modalités de cette participation. Les premiers aspects qui nécessitent un apprentissage sont liés à la posture et au culte des icônes, mais c’est l’ensemble sensoriel de la liturgie qui nécessite un entraînement. Les témoignages de ceux qui sont devenus orthodoxes (qui trouvent des correspondances dans les expériences des ethnographes, même si celles-ci rentrent dans une démarche et un parcours différents), rapportent de la nécessité d’un temps d’adaptation et d’entraînement au milieu sensoriel.

Les caractéristiques de l’implication du corps et des sens pendant les offices jouent donc un rôle déterminant dans le fait de devenir orthodoxe, et aussi dans le fait d’être orthodoxe. Il s’agit des identificateurs principaux des offices et représentent la dimension fondamentale pour se reconnaître en tant qu’orthodoxe, comme le montrent les récits liés au Vatican II. Les inclinations, les postures, le fait de se signer, l’acte d’embrasser, seraient autant d’éléments permettant à ceux qui les accomplissent de rapprocher « leurs corps de l’ordre divin des choses » (Lind, 2012 : 190).

Au sein de cet ensemble sensoriel, les icônes occupent une place centrale dans la religiosité quotidienne, et cela en dépit de l’histoire controversée qui a concerné leur statut et leur légitimation. La capacité dont elles sont investies de créer un contact direct entre le monde matériel et le transcendant en fait un instrument irremplaçable du vécu religieux : les icônes représentent une voie d’accès au sacré, un aspect d’autant plus précieux dans un contexte comme le monastique où la recherche du spirituel dirige, structure et anime le quotidien. Le dialogue créé avec l’icône et avec l’être re-

présenté est possible uniquement grâce à une articulation correcte entre les côtes normatifs et imaginatifs qui règlent la création et la vénération des icônes : la réalisation de celles-ci selon les canons normatifs est nécessaire à l'activation des processus imaginatifs permettant le dialogue avec le transcendant. En contexte monastique, les relations avec les icônes assument des caractères émotifs spécifiques, étant donné que le renforcement du rapport avec le divin représente un objectif quotidien du parcours de construction de soi. Les moniales activent des rapports avec les icônes - par les dynamiques corporelles et sensorielles liées au culte - plusieurs fois par jour, tous les jours, ce qui en fait un facteur fondamental du façonnement de soi au quotidien.

Un deuxième aspect de l'univers sensoriel orthodoxe a été approfondi : celui lié à l'utilisation et au modelage de la voix, notamment pendant les chants et les lectures. Parlant de ces thèmes, la question de la langue et de l'articulation entre particulier et universel en milieu orthodoxe s'impose. Dans le cas de Solan, le choix du français comme langue liturgique porte avec soi tout le travail de réadaptation linguistique et culturelle que la traduction des textes a impliqué, et a des conséquences sur l'organisation du monastère et sur la communauté qui y est liée. En ce qui concerne le chant, les spécificités locales coexistent avec des conceptions et des indications pan-orthodoxes, faisant partie de la « juste croyance » et de la « juste pratique » (Engelhardt, 2010 : 114). L'articulation entre particulier et universel, reflète un caractère qui peut être associé de manière plus générale au monde orthodoxe, où les différentes affiliations institutionnelles coexistent avec un sentiment d'unité général. Ce sentiment trouve un point d'ancrage fondamental dans la dimension sensorielle des offices, dont les rythmes, la structure et l'ensemble sensoriel sont reconnaissables par ceux qui sont orthodoxes au-delà de la langue liturgique employée.

Le chant a, tout comme les icônes, un rôle fondamental en contexte monastique : il permet de se rapprocher de Dieu. Si le chant orthodoxe est prière (Lind, 2012), les religieuses du chœur se font intermédiaires, par ces prières chantées, entre les textes et les personnes présentes à l'église. Une responsabilité qui se révèle aussi comme une importante possibilité de modelage de soi : par l'étude et l'appropriation des textes, et par les techniques de soi et la discipline que la pratique et l'entraînement au chant imposent.

Aussi la lecture, qui concerne un plus grand nombre de moniales et les novices, met les religieuses dans un rôle d'intermédiaires entre les textes et la communauté. Cette tâche nécessite un travail de maîtrise sur soi : la lectrice apprend un rythme qui fait partie d'une transmission orale et d'un travail dépersonnalisant sur soi-même. Elle doit apprendre à mettre de côté ses émotions et sentiments, qui ne doivent pas transparaître ni de son visage, ni de sa voix. Ainsi, chaque religieuse chargée de

lire essaie de construire une voix autant que possible “dépersonnalisée”. Le rôle d’intermédiaire impose que la voix se fasse moyen, et non pas protagoniste, afin de mettre idéalement en contact le public et les textes sans interférer. La moniale lectrice façonne sa voix - en même temps que son visage et son attitude - selon cet idéal de dépersonnalisation et dans une optique de service à la communauté.

Ce façonnement de soi qui tend à camoufler les émotions fait partie de ce qui peut être défini comme un autre continuum monastique. Nous pouvons, en effet, prendre inspiration de Legrain et de son concept de « continuum vocal » (2010: 56), pour forger l’expression de “continuum émotionnel”. Le contrôle des émotions est un aspect requis par la vie monastique et doit s’étendre à l’ensemble de celle-ci. Ainsi, dans la quotidienneté, le rapport aux émotions doit être orienté par la modération, la mesure, la discrétion et la maîtrise de soi. À côté des apprentissages spécifiques liés aux chants et aux lectures, le modelage des façons d’utiliser la voix suit ces mêmes idéaux ; ainsi, modération, mesure, discrétion et maîtrise de soi construisent le continuum vocal monastique, qui s’étend des chants aux lectures, en passant par les interactions quotidiennes. Le continuum vocal fait donc partie du plus ample continuum émotionnel monastique, guidé par les idéaux sus-mentionnés et par la réduction des manifestations individuelles, dans un contexte qui est avant tout collectif, et auquel chaque individu a adhéré suivant une optique d’uniformisation et une logique de service à la communauté.

Septième chapitre

Reconstruction par l'habit³¹³

1. Se construire pièce par pièce

1.1 La matière-habit revêt la femme

Les Complies sont toujours très fascinants du point de vue de la théâtralité qui caractérise les offices : toutes les lumières sont éteintes, seules six bougies sont allumées (en correspondance avec deux icônes de l'iconostase) et une lampe qui permet à une sœur de faire les lectures. Tout le reste est éteint, la chapelle est sombre, et à l'extérieur il fait presque noir. On ne parvient pas à reconnaître les contours des visages des autres personnes présentes dans la chapelle ; on voit les silhouettes – *noires* comme le noir qui entoure la chapelle – des sœurs. Seul le visage de la religieuse qui lit est illuminé : un point de lumière émerge du grand habit noir qui enveloppe la sœur.

Lorsque les lectures se terminent, la lumière qui éclairait le livre est également éteinte et, dans une obscurité encore plus profonde, le chœur commence à chanter. (Journal de terrain, février 2016).

Nous avons vu dans les chapitres précédents la manière dont certaines dimensions matérielles et sensorielles contribuent à *faire* les moniales : l'organisation du monastère, les espaces, la conception du temps, les techniques du corps et de soi, les façons spécifiques dont les sens sont sollicités, les manières d'utiliser la voix, le continuum émotionnel. Dans ce travail de façonnement quotidien, le vêtement revêt un rôle de premier plan, et cela depuis le premier jour en tant que moniale.

Après un encadrement historique sur les origines de l'habit monastique, et une présentation du rôle attribué à celui-ci dans les dynamiques associées à la mort et à la renaissance du sujet monastique, j'essaierai de saisir les manières dont le vêtement participe à la construction de la femme-moniale sur le plan symbolique et sur le plan matériel-concret du quotidien. Ainsi, j'aborderai les manières dont la matière-habit prend forme et est chargée de significations et de possibilités d'intervention sur l'individu.

Commençons par décrire le vêtement monastique orthodoxe. Celui-ci est intégralement noir, très large et couvrant ; seuls sont visibles le visage et les mains des sœurs. La base de l'habit est constituée d'une ample et longue soutane (ou tunique³¹⁴) noire à manches longues (*anderi*), qui arrive jusqu'aux pieds. Celle-ci laisse entrevoir, lors de la marche ou lorsque les moniales sont assises, des chaussures noires ou, en été, des sandales noires portées avec des chaussettes noires ; dans tous les cas, la peau des pieds n'est jamais visible. Les moniales portent d'épaisses soutanes en hi-

³¹³ Une partie du présent chapitre a fait l'objet d'une publication sur l'habit monastique (Sgamaro, 2017).

³¹⁴ Elle est appelée tunique pendant la cérémonie de la prise d'habit.

ver et des soutanes plus légères en été. Christine Aribaud (2012) a mis en évidence, dans une perspective historique, l'importance de la matérialité de l'habit ; ainsi, par exemple, parmi les carmélites déchaussées le tissu rugueux serait révélateur du vœu de pauvreté. À Solan, le choix du matériau est important : toutes les parties du vêtement sont fabriquées au monastère par les sœurs elles-mêmes, qui préfèrent utiliser les fibres naturelles (coton, lin, laine), mais s'adaptent aussi selon la disponibilité des matériaux et les saisons. Par contre, la dimension tactile du tissu ne serait pas considérée comme un aspect prioritaire. Ce que les religieuses recherchent avant tout, aux dires de l'higoumène, n'est pas la réalisation d'un habit caractérisé par une texture précise (lisse ou rugueuse), mais la solidité du vêtement, qu'elles pourront garder pendant vingt ou trente ans, en le raccommoquant au fur et à mesure qu'il s'abîme. « La pratique de porter les mêmes vêtements jusqu'à qu'ils soient usés remonte aux débuts du monachisme », comme démontré par les sources historiques (Ball, 2009-2010 : 35). Cette pratique, tout comme l'utilisation de tissus « naturels », a depuis les premiers siècles du monachisme été associée au vœu de pauvreté et à la modestie (Ball, 2009-2010 : 41).

Au-dessus de l'*anderi*, les jours de fête et le dimanche, les moniales portent l'*analave*, un tablier noir brodé en rouge³¹⁵ couvrant la poitrine et l'abdomen. Il s'agit de l'indument distinctif du Grand Habit, qui correspondrait à la dernière « étape spirituelle » du parcours monastique³¹⁶. Au monastère de Solan, les moniales reçoivent le Grand Habit lors de la tonsure monastique.

Dans l'Église russe, on ne donne le Grand Habit que vers la fin de la vie monastique, quand le moine est tellement avancé dans la vie monastique qu'il vit presque en reclus dans sa cellule, qu'il ne sort presque jamais, qu'il ne parle presque jamais, qu'il ne mange pas grand chose [...]. [Dans l'Église russe] on reçoit vers le milieu de sa vie monastique le petit habit ; c'est exactement le même office, les mêmes engagements, les mêmes promesses [...]. Dans le monachisme athonite et grec, on a considéré que ça n'avait pas de sens de s'engager deux fois, ce sont les mêmes promesses. Finalement, on a décidé de donner l'habit presque au début de la vie monastique, au contraire, pour stimuler le moine, pour lui dire : « Attends, tu as le Grand Habit, il faut que tu sois à la hauteur de la grâce que tu as reçue ». (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

Au-delà des spécificités liées à chaque contexte, cet extrait laisse transparaître un aspect important aux fins de la présente enquête. En effet, la mère supérieure nous trace un rapide portrait de ce à quoi devrait idéalement conduire le parcours de façonnement quotidien impliquant toutes les dimensions du vécu individuel et collectif : à la construction d'un sujet qui interagit et parle le moins

³¹⁵ Un morceau de tissu, porté sur le devant et sur le derrière, qui se joint sur les épaules, sur lequel sont brodées une grande croix rouge, au centre de la poitrine, et des lettres grecques faisant référence à la Passion.

³¹⁶ « Dans le monachisme orthodoxe oriental, il y a trois degrés successifs après l'achèvement du noviciat. À chaque étape, le moine ou la nonne est revêtu d'un certain nombre de vêtements spécifiques qui composent l'habit complet [...] ; la troisième et dernière étape est le Grand Schéma Angélique » (Sotiriou, 2015 : note à la page 149).

possible (et, nous pouvons l'imaginer, qui exprime ses émotions le moins possible), quelqu'un qui satisfait ses besoins alimentaires avec peu, et qui a donné à sa vie communautaire un côté érémitique accentué. Cette image peinte par l'higoumène n'est pas sans rappeler certaines pratiques ascétiques que l'on retrouve dans les hagiographies, qui - nous le verrons dans le prochain chapitre - façonnent l'imaginaire des religieuses et fonctionnent comme des idéaux, contrebalancés au cours de la vie quotidienne par le concept de mesure. Cette image montre, de toute façon, ce à quoi devrait ressembler la vie d'un moine vers sa fin ; un objectif qui nécessite toute une vie d'entraînement des capacités sensorielles par le développement de capacités de contrôle de soi qui touchent l'ensemble du quotidien.

Revenant à la composition de l'habit, au-dessus de l'*analave*, les religieuses portent un cordon avec des croix (*polistravion*). Au-dessus de l'*anderi* et de l'*analave*, les sœurs portent une ceinture de cuir et un grand manteau noir, ouvert sur le devant et avec des manches très larges : c'est le *rasson*, qu'elles enlèvent pendant les heures de travail. Une longue cape plissée (toujours noire), la *mandyas*, est portée à certaines occasions au-dessus du *rasson* (notamment lorsque les moniales effectuent un service pour l'église). Un voile noir couvre la tête, les cheveux et le cou, laissant visible uniquement l'ovale du visage ; ce voile, qui s'enfile comme une petite tunique avec un trou correspondant aux contours du visage, a la forme d'un petit sac dont l'étoffe entoure la moniale à 360°, jusqu'à couvrir ses épaules. Par-dessus ce voile, les sœurs en portent un deuxième, à l'occasion des offices et des repas ; elles l'enlèvent en général durant les heures de travail : c'est le *coucoulion*, un grand et long voile noir qui se pose sur la tête et qui s'étend sur toute la longueur du dos.

Les parties de l'habit revêtues chaque jour par toutes les religieuses sont la soutane, le *rasson*, la ceinture et les deux voiles, sachant que pendant les heures de travail le *rasson* et le *coucoulion* sont enlevés par la plupart des moniales. Pendant l'hiver, les moniales portent parfois un pull noir au-dessus de la soutane et, lorsqu'elles enlèvent le *coucoulion*, un petit bonnet noir au-dessus du voile.

1.2 À l'origine des pièces monastiques : le début de la différenciation

Essayons maintenant d'encadrer l'habit qui vient d'être décrit dans une perspective historique. Mariachiara Giorda a analysé le rôle de l'habit dans la construction du moine au cours des premiers siècles du monachisme (2007a, 2007b, 2009). Prenons tout d'abord en considération ses analyses concernant le contexte égyptien, vu le rôle de l'Égypte dans l'histoire du monachisme et le fait qu'il s'agit du premier pays où le *schéma*, l'habit monastique, « s'est développé » (Ball, 2009-2010 : 41).

Certaines interprétations considèrent qu'« au début du phénomène monastique » il n'y avait pas un habit « spécifique » des moines, et que ceux-ci portaient initialement des habits communs (Giorda, 2007a : 307). Mariachiara Giorda estime que, déjà à l'époque d'Antoine, s'il n'existait peut-être pas encore « un habit monastique *tout court* », il existait déjà des parties de l'habit « typiquement monastiques » (comme la cape), reconnaissables comme telles, qui coexistaient probablement avec des pièces vestimentaires plus communes³¹⁷ (2007a : 307).

Le petit nombre d'attestations, mais la cohérence de celles-ci, permettent d'affirmer qu'il y avait une coutume commune dans le vêtement monastique, qui était composé d'éléments traditionnels qui, même s'ils n'étaient pas toujours spécifiques et exclusifs aux moines, commençaient à constituer l'un des facteurs qui distinguent un moine d'un ecclésiastique ou d'un laïc (Giorda, 2007a : 320).

Sans rentrer dans les détails des pièces de l'habit aux premiers siècles³¹⁸, ni dans les doutes qui restent ouverts sur la terminologie et la composition de celui-ci, il est possible de retrouver plusieurs éléments communs avec l'habit observé à Solan : la cape, la ceinture, l'*analabos*, la tunique, et le *koukoullion*, terme qui dans ce contexte fait référence à une capuche attachée à une petite cape (Giorda, 2007a).

Dans les sources littéraires, le moine est identifié par son habit, et aussi dans les sources législatives et documentaires le vêtement représente « le trait distinctif » des moines : « qu'il soit ou non immédiatement reconnaissable par son originalité et son exclusivité, le port de l'habit monastique constitue l'adhésion formelle à un choix de vie » (Giorda, 2007a : 322).

En milieu byzantin, l'étude de Jennifer Ball sur « l'habit monastique féminin » montre que celui-ci présentait des caractères identifiables, mais aussi des variations (2009-2010 : 25). À partir de sources picturales, et surtout de sources littéraires³¹⁹, Ball identifie la présence de pièces « basiques : la tunique, la cape, et quelque type de couvre-chef », à savoir un voile ou aussi une capuche (*koukoullion*) (2009-2010 : 27). Le terme le plus répandu pour faire référence à l'habit religieux est celui de *schéma* ; si ce terme à l'origine se référait probablement à la tunique des moines et des moniales, « il finit rapidement par être utilisé pour l'habit dans son ensemble », et même « métaphoriquement pour désigner la vie monastique » (Ball, 2009-2010 : 28). La tunique constituait également une pièce de l'habillement des citoyens byzantins laïcs ; de ce qui est connu, la tunique des moniales ne se distinguait pas de celle des femmes laïques, si ce n'est par le fait que les tuniques monasti-

³¹⁷ Il existe différentes interprétations des sources sur ces thèmes et plusieurs doutes qui ne peuvent pas être éclairés de manière définitive (Cf. Giorda, 2007a).

³¹⁸ Dont Giorda (2007a) trace un cadre, selon les possibilités fournies par les sources.

³¹⁹ Ball (2009-2010) fait référence à des *typika*, ainsi qu'à des hagiographies.

ques étaient plus usées (Ball, 2009-2010). De plus, il n'existe pas de sources décrivant les détails différents entre les tuniques féminines et masculines ; si dans le monde laïc les tuniques des hommes pouvaient avoir tendance à être plus courtes, en milieu monastique femmes et hommes tendaient à porter des vêtements longs (Ball, 2009-2010).

La cape, la *mandyas*, était, tout comme la tunique, « communément portée par les religieuses », mais il n'est pas clair qu'elle se distinguait des capes des laïcs (Ball, 2009-2010 : 30). Ball suggère que les éléments distinctifs des moines et des moniales étaient représentés par le couvre-chef et d'autres pièces telles que le scapulaire ; ainsi, l'*analabos*, porté en dessus de la tunique, aurait fait partie des signes distinctifs de ceux ou celles qui avaient fait les vœux monastiques.

Si sur les autres parties de l'habit monastique des doutes subsistent, ce qui est sûr c'est qu'« aucune image n'existe d'une religieuse sans la tête couverte, donc il n'y a pas de doutes sur l'importance du couvre-chef pour l'habit » (Ball, 2009-2010 : 32). N'oublions pas que le voile était un élément caractérisant aussi l'habillement des femmes laïques de la société byzantine, même si le voile des moniales aurait développé au cours du temps des caractéristiques spécifiques et pouvait, en plus, être accompagné par le *koukoulion* (Ball, 2009-2010 ; Kontouma-Conticello, 2012). Le(s) couvre-chef(s) a toujours constitué aussi, nous l'avons dit, la partie du vêtement créant une différenciation selon le genre : s'il y avait des éléments qui différenciaient les autres parties du vêtement religieux selon le genre, ceux-ci ne sont pas parvenus à notre connaissance (Ball, 2009-2010).

Au début du monachisme, le vêtement religieux était plus « varié » que ce qui a été supposé jusqu'à récemment, surtout en ce qui concerne les choix des couleurs et des tissus, souvent liés aux spécificités et aux possibilités de chaque contexte (Ball, 2009-2010 : 25). Dans le cas des couleurs, la plupart des sources picturales « représente le schéma comme noir ou du moins marron foncé, ou bleu » ; cependant, une étude approfondie des sources (littéraires et picturales) permet d'identifier une variété de couleurs plus ample (Ball, 2009-2010 : 39). Le noir nécessitait des procédures de coloration complexes et chères, et était souvent donc remplacé par d'autres couleurs obscures (Ball, 2009-2010). En plus, parfois les tissus n'étaient pas colorés du tout pour des raisons économiques - les laisser au naturel était moins cher -, ou même pratiques : Ball affirme, par exemple, qu'en Égypte les vêtements clairs « étaient plus appropriés au climat du désert » (Ball, 2009-2010 : 41).

Au-delà des incertitudes et des doutes qui restent dans les études sur l'habit monastique des premiers siècles (ce qui dépend des sources disponibles), nous pouvons identifier plusieurs pièces en commun avec l'habit de Solan et, plus en général, avec l'habit orthodoxe contemporain. Celui-ci n'a pas subi dans son ensemble des variations radicales au cours de l'histoire, en dépit des différen-

ces qui ont accompagné son parcours : certains éléments qui le composent sont restés fondamentalement les mêmes, même si des variations (par rapport à la couleur, au tissu ou à la coupe) ont existé et existent selon les endroits (Ball, 2009-2010). Les habits contemporains présentent des particularités selon les contextes géographiques et les affiliations aux différents Patriarcats, qui se manifestent cependant sur une base vestimentaire commune.

1.3 Mort et renaissance par l'habit

Lors de la tonsure monastique, la cérémonie de la prise d'habit, le vêtement monastique est revêtu la première fois. La cérémonie de la tonsure se compose de trois séquences fondamentales : la première vise à s'assurer que la novice se présente librement et qu'elle est prête à vivre dans l'obéissance à l'higoumène ; la seconde est représentée par la coupe des cheveux, qui marque le début du processus d'agrégation au monde monastique ; la troisième consiste en la distribution des habits³²⁰. Avant d'aborder toutes les phases de la cérémonie, il sera nécessaire d'introduire les caractères spécifiques de celle-ci permettant le passage du statut laïc au statut monastique.

Les Pères parlent souvent de la tonsure monastique en disant que c'est un deuxième baptême, que ça lave tous les péchés précédents qu'on a pu faire [...]. La novice avance pieds nus, tête découverte, portant juste une tunique blanche, montrant par là qu'elle a rejeté tout ce qui est superflu et mondain, et qu'elle est prête à revêtir [...] les saints habits du moine. (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

Le symbolisme chrétien des couleurs peut être trouvé dans l'Ancien et le Nouveau Testament, tout comme dans des textes successifs de saints et mystiques : la couleur blanche est associée au Père et à sa lumière (Maisonneuve, 1988), à la Résurrection, tout comme à Marie et à sa virginité (Feuillet, 2017). Cette couleur est associée dans la « symbolique traditionnelle » chrétienne à la pureté (Moya, 1988 : 188 ; Maisonneuve, 1988), comme elle l'était déjà dans la Grèce ancienne et comme elle l'est encore dans de nombreuses cultures (Grand-Clément, 2016). Ainsi, l'higoumène spécifie la couleur de la tunique de la novice, qui devrait signifier un détachement par rapport à la vie précédente (« une tunique blanche, montrant par là qu'elle a rejeté tout ce qui est superflu et mondain »), en lien avec cette idée de purification :

La fonction purifiante du rituel de la tonsure est analogue à celle du baptême. L'enfant est purifié du péché original, alors que la novice, ayant vécu dans le monde avant de rentrer au monastère, est purifiée des péchés personnels (Sotiriou, 2015 : 155).

³²⁰ Nicole Pellegrin (1989) souligne l'importance des changements d'habit dans tout rite de passage.

Un objectif de purification est donc intrinsèque à la cérémonie, comme le démontre aussi l'association explicite de celle-ci au baptême. Un « deuxième baptême » pour une deuxième naissance : le parcours cérémonial permet une renaissance du sujet. Cependant, pour que le novice puisse renaître dans son identité monastique, il doit passer par la mort de son soi laïc.

Le passage à la vie monastique regorge de références à la mort, puisque l'on considère que la femme laïque qui a précédé la moniale laisse la place à cette dernière (Hervieu-Léger, 2017 ; Paganopoulos, 2020). Pendant la cérémonie de la tonsure, les novices dénoncent « publiquement, à trois reprises, leur passé mondain comme mort à l'abbé et à la congrégation » (Paganopoulos, 2020 : 70). Il s'agit d'une « mort symbolique » suivie par une « renaissance » qui advient « lorsque chaque novice accepte publiquement son nouveau nom et identité monastiques » (Paganopoulos, 2020 : 70-71). Par la tonsure, « les néophytes ont scellé symboliquement le remplacement de leurs naissances biologiques par la renaissance collective et spirituelle » (Paganopoulos, 2020 : 70).

Les moines de Vatopaidi ont un dicton : « Si vous mourez avant de mourir, vous ne mourrez pas quand vous mourez ». Ils appellent également leurs cellules privées des « tombeaux », comme s'ils attendaient leur mort, ou même, comme s'ils vivaient une vie anticipant avec impatience l'au-delà. Ils portent des vêtements noirs symbolisant leur lamentation constante (Paganopoulos, 2020 : 70).

L'habit a un rôle important dans cette symbolique de mort. Ainsi, en 2016, la mère supérieure a voulu me lire certaines parties d'un texte écrit par une moniale nommée Monika³²¹ :

« Dans leur ensemble tous les vêtements du moine représentent la mort de notre Seigneur. La *mandyas* symbolise le tombeau, et les autres habits, les linges mortuaires. [...] Ainsi, le moine tout entier, avec son habit, imite son Maître crucifié, qui mourut et fut enveloppé de langes et d'un linceul. Dans toute sa vie, son habit lui rappellera qu'il est crucifié avec le Christ, mort avec Lui ». (Journal de terrain, octobre 2016).

L'habit monastique a, parmi ses tâches, celle d'être un double rappel de mort : la mort du sujet monastique par rapport au monde et au soi séculiers - vécue dans le *limen* monastique -, et la mort biologique du sujet religieux qui devrait constituer, par la résurrection, l'accomplissement ultime de sa vie. Au moment de ses vœux, la novice meurt et renaît à une nouvelle vie, comme le montre l'adoption d'un nouveau nom, et vivra dorénavant dans le deuil de sa vie précédente et dans le deuil de soi ; « toutes les pratiques monastiques reposent sur cette didactique du deuil de soi » (Denizeau,

³²¹ Je n'ai pas pu récupérer la référence bibliographique complète de ce petit texte - donc j'ai reçu une copie en français - à la fin duquel il apparaît la mention : « Moniale Monika, in *Orthodoxi martyria*, n. 115 ». La collection *Orthodoxi martyria* publiée, de ce que j'ai pu trouver, en langue roumaine, mais je n'ai pas pu trouver des références au numéro 115 de la collection.

2010 : 54). Celle-ci coïncide avec l'apprentissage du détachement et de la dépossession par rapport à soi-même.

La description qui nous est offerte par Moniale Monika teint de caractères sombres l'image de l'habit, mais il faut souligner que la mort et le deuil, en contexte monastique, n'ont pas une connotation négative : ils rappellent les choix et les objectifs de vie. De toute manière, ces teintes s'éclaircissent au cours de la vie quotidienne et, dans ce cas comme dans d'autres, les discours se distinguent parfois de la quotidienneté des religieuses.

Pendant que le moine renonce à son vieux soi, en mettant sa volonté dans les mains du supérieur et en essayant de vivre selon de nouveaux idéaux, il se construit en même temps selon ces mêmes idéaux et de nouvelles manières d'entrer en relation avec chaque aspect du quotidien. Ce travail passe d'abord et avant tout par son propre corps. L'évocation du deuil et de la mort, présente en contexte monastique, est complétée et contrebalancée par le travail actif de construction de soi réalisé par chaque sujet, ainsi que par le déroulement du quotidien, qui prend souvent le dessus sur le cadre théorique de référence.

Dans cette même logique d'entrelacs et de superposition entre déconstruction du vieux sujet et reconstruction d'un nouveau sujet, la description du vêtement faite par la mère supérieure - cette fois par ses propres mots - met l'accent sur la collaboration essentielle apportée par l'habit dans le parcours de façonnement monacal, plutôt que sur le deuil. Voyons alors la description de la dernière phase de la cérémonie, où les différentes parties du vêtement sont distribuées à la novice, ce qui advient graduellement et se voit accompagnée d'une explication des vertus et des symboles attribués à chaque partie³²².

Le prêtre va distribuer les habits un par un et va commencer par l'*anderi* [...]. [Puis] il va donner le Grand Habit [...]. Quand les sœurs portent le Grand Habit, elles portent par-dessus [...] le *polistavrion* [...]. Tout ça, dans le symbolisme de la croix du Christ : le moine qui s'engage à prendre sa croix, c'est la croix du Christ aussi³²³.

[Ensuite] on va recevoir la ceinture [...]. Quelqu'un qui va partir au *combat* [...] va mettre sa ceinture, c'est un signe de *force* ; en même temps, c'est un signe de *tempérance*, parce que c'est pour tenir tous ses sens dans la tempérance.

Une fois que nous avons reçu tout ça, on va recevoir le *rasson* et la *mandyas* [...]. « Notre sœur ... reçoit le manteau de l'habit angélique, comme vêtement d'*innocence* et de *pureté* » [...] : le *rasson* et la *mandyas*, c'est comme la protection de Dieu qui vient envelopper le moine ou la moniale.

En dernier, on va recevoir le voile et le *coucoulion* [...] [qui] vient sur le devant de la tête, et sur le derrière ; ça *protège* l'esprit, l'intellect et [...] le cœur. Parce que sur notre tête, finalement, tous nos sens sont présents : l'ouïe, les yeux, l'odorat, la gourmandise ; donc le *coucoulion* vient aussi nous

³²² L'association de vertus aux parties de l'habit est un élément que l'on retrouve dans plusieurs sources littéraires à partir du V^e siècle. À ce propos voir Giorda (2007b, 2009).

³²³ Déjà au V^e siècle, l'habit monastique symbolise la participation individuelle à la Passion du Christ, ainsi que l'engagement à la pauvreté, à la renonciation de soi et à la vie ascétique (Derwich, 2000).

protéger contre les mauvaises tendances de nos sens [...]. C'est comme si on a besoin de cette *armure* en effet, de toute cette *protection* de la grâce divine pour pouvoir s'engager dans ce *combat*³²⁴. (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

Ainsi, cet extrait met l'accent sur le travail de reconstruction opéré par le vêtement sur le sujet. L'habit se configure comme l'allié indispensable, sans lequel il n'est pas possible d'affronter le parcours monastique, défini dans les termes d'un combat : comme un soldat (« quelqu'un qui va partir au *combat* ») se prépare à la bataille, la nouvelle moniale se prépare à son combat à elle par le port du vêtement. Le mot combat est employé plusieurs fois par la mère supérieure ; ce choix lexical dévoile une manière que les religieuses choisissent souvent pour décrire leur parcours, et qui constitue l'un des regards possibles qu'elles portent sur la vie qu'elles ont choisie.

Le thème du combat est central et récurrent dans les récits des Pères du désert : ces « lutteurs » (Regnault, 1970) se trouvent chaque jour à combattre contre les démons qui, sous différentes formes et de différentes manières, essayent de les séduire et de les faire céder aux tentations. Isabelle Jonveaux rappelle la centralité du combat dans « les imaginaires de la vie monastique masculine », alors que le monachisme féminin serait lié à une image plus « passive », liée à l'idée du mariage mystique avec le Christ (Jonveaux, 2018 : 55). Anna Poujeau, dans le monastère orthodoxe objet de son enquête, observe que les moniales se définissent elles-mêmes par le terme de « fiancées », un statut qui implique que, après la mort, elles deviendront épouses du Christ. C'est pour cela que, lors des funérailles d'une moniale, son voile couvre totalement le visage, « comme on le fait pour une jeune mariée qui se rend à l'église pour les noces » (Poujeau, 2014 : 155). On retrouve cette pratique aussi au monastère de Solan, où au moment de l'enterrement le *coucoulion* est mis sur le visage des sœurs pour le couvrir. Cependant, sur mon terrain les sœurs n'ont jamais évoqué en ma présence l'image des fiancées ou du mariage, alors que l'idée du combat, de la lutte, que les religieuses doivent mener quotidiennement pour garder le contrôle de soi ressort des discours de ces femmes, dans les entretiens formels et informels. L'habit, dans ce cadre, deviendrait, selon les mots de la supérieure, une « armure » : l'allié qui enveloppe et protège pendant le « combat ».

Mais le vêtement monastique fait bien plus que protéger : il guide la moniale dans son parcours. En effet, chaque partie de celui-ci est investie de qualités morales (force, tempérance, innocence, pureté), de capacités concrètes (de protection, de sauvegarde, d'aide) et de significations symboliques censées exercer une influence concrète sur la personne qui le porte. Ainsi, par exemple, si la ceinture symbolise la force et la tempérance nécessaires pour gérer les passions, la

³²⁴ C'est moi qui souligne. Sur la cérémonie de la prise d'habit au monastère masculin de Saint-Antoine-Le-Grand, voir la description ethnographique de Denizeau (2010).

porter tous les jours aiderait à modeler le sujet selon ces valeurs. Il existerait donc une transmission de vertus, active et consciente, possible dans la mesure où la moniale a choisi de s'engager à assumer et à cultiver ces mêmes vertus, dont l'habit se fait porteur et intermédiaire.

Le vêtement religieux est alors, en même temps, rappel de mort et allié actif et combattif dans le parcours quotidien de construction du sujet monastique : il est symbole et moyen de mort par rapport à la vie précédente ; symbole et moyen de renaissance à la vie religieuse.

Ainsi, l'habit dans son ensemble devient symbole et déclencheur de tempérance, pureté, innocence, force, capacité de contrôle de soi. Comme l'habit investit le sujet d'une série de vertus à cultiver, s'habiller chaque jour devient une manière de se modeler selon des idéaux précis. Dans sa matérialité, le vêtement aide et accompagne la moniale dans l'acquisition des capacités morales que la vie monastique requiert. L'habit monastique est donc protagoniste d'un parcours anthropopoiétique quotidien et continu (Cf. Remotti, 2013). En même temps, pendant la tonsure monastique, il est protagoniste d'un autre type d'anthropopoesis : ponctuelle, consciente et organisée (Remotti, 2013). En effet, le modelage opéré par le vêtement sur le sujet pendant la cérémonie advient dans un lieu et dans des temps précis, et est le fruit d'une organisation. Afin que l'habit devienne le symbole de tout ce qui lui est associé, et afin qu'il puisse renvoyer les moniales à ce qu'il représente (Fabiatti, 2014) en vue de déterminer des conséquences concrètes et matérielles dans leurs comportements, les religieuses doivent avoir accès à cet univers de significations. Pour cela, il faut avoir été investi de ces connaissances, ce qui advient pendant la cérémonie de la tonsure monastique.

Si cette cérémonie représente le rite de passage qui intègre le sujet à la réalité monastique, le moment où l'on endosse l'habit « marque le début de la vie monastique » du point de vue symbolique et concret (Giorda, 2007a : 310) ; le port de l'habit marque le passage : en l'endossant, on devient moniale³²⁵. La novice, en s'habillant pièce par pièce pendant la tonsure, deviendra moniale.

2. Le rôle transformatif des autres étapes d'agrégation

2.1 Renaître aux contraintes monastiques

Revêtir l'habit monastique constitue l'étape fondamentale d'agrégation à la communauté religieuse. Mais avant d'endosser le vêtement - symbole et intermédiaire définitif dans la mort du sujet laïc et dans la renaissance au monde monastique -, le novice doit passer par d'autres étapes de détachement de sa vie précédente, qui sont tout autant des phases d'agrégation à la réalité monastique. En

³²⁵ Giorda, faisant référence à certaines sources littéraires successives au VI^e siècle, souligne la coïncidence entre le fait de porter le *schéma* et l'appellation de moine : « on est moines et on est appelés moines dans les sources, lorsqu'on porte le *schéma* monastique » (2007a : 313).

effet, la cérémonie de la tonsure constitue à la fois - suivant la tripartition de Van Gennepe (1981 [1909]) - un rite de séparation du monde laïc et un rite d'agrégation définitive à la nouvelle réalité monastique. Pendant la première partie de la cérémonie, l'abbé s'assure que le novice soit prêt pour les engagements monastiques³²⁶. « La performance rituelle [...] contient en elle les pouvoirs et les dangers des situations liminales, elle en renferme les promesses et les embûches » (Diasio, Carpigo, 2018 : 21). Si la cérémonie constitue un moment de *limen*, la phase d'agrégation qui lui succède constitue aussi dans un certain sens - nous en avons parlé - une phase liminale. Dans un contexte grave et solennel, l'abbé prévient le novice des engagements qu'il est sur le point d'embrasser, et des dangers qu'il courra pendant toute sa vie s'il ne les respecte pas. Laurent Denizeau (2010) nous délivre une description détaillée de ce moment, y ayant assisté au monastère de Saint-Antoine-le-Grand en 2005 :

L'higoumène lit une catéchèse précisant les modalités de l'engagement prononcé par le novice, énoncées en termes de renoncement : le moine renonce successivement au monde, à ses parents, à ses frères et sœurs, au mariage et aux enfants, à ses grands-parents, à ses proches [...]. Il renonce aussi aux « soucis », aux « possessions », aux « richesses », aux « plaisirs » perçus comme « vains et frivoles » [...]. Ainsi le moine s'apprête à [...] se tourner vers les « combats spirituels, la parfaite chasteté de la chair [...], la frugalité, la pauvreté [...] » mais encore « [...] toutes les souffrances inhérentes à une vie qui procure la joie selon Dieu ». L'higoumène dresse un tableau qui n'est guère encourageant [...]. La catéchèse met le futur moine profès en garde : « Il serait pour toi *très dangereux*³²⁷, maintenant que tu as promis de garder tout ce qui vient d'être dit, de négliger ensuite tes promesses, soit en retournant à ta vie précédente, soit en te séparant du monastère et des frères [...], soit en y demeurant, mais en passant ta vie dans le mépris de tes engagements. Alors tu recevrais un châtiment plus sévère qu'avant au redoutable tribunal du Christ, qui ne se laisse pas tromper, d'autant que tu auras joui d'une grâce plus abondante à partir de maintenant » (Denizeau, 2010 : 49-50).

L'ensemble de la cérémonie m'a été décrit par une laïque y ayant assisté comme « très émouvant et impressionnant en même temps » (Journal de terrain, février 2016). Même si les novices ont déjà fait l'expérience de la vie monastique pendant le postulat et les années du noviciat, et même si elles connaissent à l'avance le déroulement et le contenu de la cérémonie de la tonsure³²⁸, le moment qui vient d'être décrit frappe par sa rigueur et les tons solennels. Cela dépend du fait qu'à partir de ce moment, il n'y a pas de retour en arrière possible, faute de quoi la moniale se trouverait dans un statut spirituel très dangereux (Denizeau, 2010).

³²⁶ « C'est une vie difficile : tu choisis une vie d'ascèse. Il peut y avoir des moments de crise, où on risque de te reprendre, de te faire injustice », résume l'higoumène, « es-tu vraiment prête à vivre ces choses-là, dans l'obéissance à l'higoumène ? » (Entretien, octobre 2016).

³²⁷ C'est moi qui souligne.

³²⁸ « Ce n'est pas un office que l'on découvre à ce moment-là, c'est un office qu'on aura déjà médité plusieurs fois avant de se présenter à l'église » (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

D'un intérêt particulier me paraît aussi l'expression « la joie selon Dieu », car elle dévoile la conception selon laquelle les sources de plaisir et joie de la vie monastique devraient se différencier de celles de la vie laïque, comme toute dimension du monastère d'ailleurs. Denizeau affirme que « s'il est affaire de joie dans la voie choisie [...] celle-ci s'énonce en négation des joies éphémères de ce monde » (2010 : 50). En réalité, ceux qui sont considérés comme plaisirs dans le monde séculier ne disparaissent pas en milieu monastique, du moins en ce qui concerne les interactions et l'alimentation, mais sont encadrés par des règles spécifiques. D'un autre côté, le concept de plaisir est reformulé et lié aux pratiques et aux modalités de recherche de Dieu. La « joie selon Dieu » est faite des nouvelles pratiques monastiques et de la recherche de Dieu, ce qui n'exclut pas les « joies séculières », ou pas toutes du moins. L'affirmation que le moine renonce aux plaisirs séculiers fournit, il me semble, un exemple ultérieur de la manière dont la vie quotidienne contrebalance et assouplit les propos théoriques. Un aspect que nous avons déjà vu en évoquant le rôle de l'ironie et les moments légers et conviviaux qui peuvent se créer autour du travail. Un contrepois quotidien remarqué aussi par d'autres ethnologues (Herrou, 2018a ; Lind, 2012), qui renvoie également à la distance, tracée par les religieuses elles-mêmes, entre certains idéaux et une vie plongée et faite de matérialité.

Lorsque le futur moine confirme ses engagements, le supérieur assume une attitude « réconfortante », et prie Dieu de le « fortifier » dans ses propos (Denizeau, 2010 : 51). Il est arrivé, maintenant, le moment d'intervenir sur les cheveux.

2.2 Le pouvoir anthropopoiétique en tête : les cheveux et le voile

Une fois que la candidate aura réaffirmé sa volonté de s'engager dans la vie monastique, elle va s'approcher du prêtre qui se tient sur l'*Ambon* - la marche qui est devant la porte sainte, devant l'iconostase. Le prêtre se trouve là et sur le pupitre il y a l'évangélaire³²⁹ ; donc tout ça se passe sur l'Évangile, quelque part : le Christ est là au milieu.

« Si vraiment tu t'engages, prend ces ciseaux et donne-les moi », et donc le prêtre jette les ciseaux sur l'évangélaire ; souvent les ciseaux tombent par terre, et la novice va ramasser les ciseaux, elle va me les remettre et moi, je les redonne au prêtre. Et ça a lieu trois fois. Et c'est vraiment à chaque fois pour insister sur l'engagement libre. Une fois que trois fois elle [la novice] a donné les ciseaux pour signifier que c'est là qu'elle veut sceller le reste de sa vie, on va couper les cheveux. [...] Le prêtre va prendre trois mèches, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et ensuite va lui couper les cheveux [...]. Une fois que les cheveux sont coupés, le prêtre va lui donner ses habits monastiques. (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

Le novice sait ce à quoi il s'engage avec la profession solennelle, vivant déjà au monastère. Même ainsi, les « tentatives de dissuasion de la part de l'higoumène » visent à insister sur la liberté du choix. La réticence du prêtre à procéder à la coupe des cheveux est « ritualisée notamment à travers

³²⁹ Livre qui contient une partie des Évangiles ou leur intégralité.

la séquence des ciseaux » ; le père accepte la paire de ciseaux seulement la troisième fois que le novice les lui offre, à signifier « le caractère pleinement conscient et consenti de cet engagement » (Denizeau, 2010 : 55).

Venons maintenant aux cheveux. Dans la classification des « interventions esthétiques sur le corps » élaborée par Remotti, l'intervention sur les cheveux rentre dans la catégorie « Modelage des annexes de la peau » (2013 : 81 et 92). Ces actions impliquent presque tout le temps l'utilisation d'outils, comme les ciseaux, et les cheveux représenteraient un « champ » d'intervention « privilégié » pour laisser s'exprimer l'inventivité, ou une continuité par rapport à une tradition, ou pour marquer une différenciation (Remotti, 2013 : 93). Dans le cas des moniales, ce sont la différenciation et surtout la discontinuité à être marquées par la coupe des cheveux : la coupure physique des cheveux est en même temps une coupure symbolique, qui fait référence à et concrétise (tout comme l'habit) la coupure d'avec le monde extérieur au monastère.

Les significations liées aux cheveux et aux manières de couvrir la tête sont nombreuses et ont souvent été mises en relation avec des dynamiques de genre. Ida Magli analyse la symbolique rattachée à la tête de la femme à la lumière des rapports liés à la sexualité, à la virginité et à la possession, où le fait de couper ou raser les cheveux correspondrait à une « diminution de puissance » qui, en milieu religieux, serait une diminution « face à la divinité » (1995 : 116).

Parlant des auteurs chrétiens qui, au III^e siècle, ont écrit à propos des cheveux des femmes et du voile, Pellegrin affirme que « la femme corruptrice du monde est une obsession » (2017 : 84). Le lien établi entre les femmes et la faute originelle en ferait des « créatures intrinsèquement fautives »³³⁰, et « la chevelure capitalise tous leurs défauts et toute leur... puissance » (Pellegrin, 2017 : 84). Les cheveux susciteraient un mélange de « répulsion » et de « fascination », ce qui déterminerait la nécessité d'en orienter la gestion (Pellegrin, 2017 : 84). Selon Nicole Pellegrin, derrière les voiles se trouverait, encore aujourd'hui, « l'image de la femme tentatrice » (2017 : 96).

Par la coupe des cheveux, les novices « sont maintenant consacrées à Dieu » et « n'ont plus de pouvoir sur leurs propres corps » (Sotiriou, 2015 : 154). La « transition d'un statut social à un autre » est généralement accompagnée par une intervention sur les cheveux ; ainsi, la tonsure des nonnes (qui ne prévoit pas une coupure à ras) fait référence à « leur retrait du monde, leur mort sociale, ainsi que le déni de leurs rôles sexuels » (Sotiriou, 2015 : 154). La tonsure, tout comme le fait d'endosser l'habit, rentre dans les procédés « d'homogénéisation » (Pancer, 2002 : 317). Celle-ci se réalise

³³⁰ Sur l'association historique entre femme et péché j'invite à consulter aussi Kontouma-Conticello (2012).

entre les moniales et, en partie, entre les moines et les moniales. Cependant, si le reste de l'habit gomme les différences, étant le même pour hommes et femmes (Sotiriou, 2015), la manière de couvrir la tête et les cheveux en redéfinit de nouvelles :

Higoumène : Disons, ce qui est très intéressant aussi de savoir c'est que l'habit des moines et des moniales est exactement le même, en tout cas dans l'Église grecque (ce n'est pas forcément comme ça chez les roumains). Et pourquoi c'est le même ? Parce que les hommes ont les mêmes capacités spirituelles que les femmes. On ne peut pas dire que [...] ils vont pouvoir monter plus haut au niveau de la vie spirituelle, ce n'est pas vrai ! [...] donc, pour annuler la moindre tentation qu'on aurait par rapport à ces choses-là, c'est le même office [la tonsure], pour les hommes comme pour les femmes : c'est exactement le même, il est simplement décliné au masculin ou au féminin [...]. Ce sont les mêmes habits que reçoivent les moines, comme les moniales.

I.S. : Sauf le voile.

Hig. : Sauf le voile. Ça c'est la seule chose, mais on peut pas avoir de barbe... Voilà, on a le voile. (Entretien, octobre 2016).

Le parallélisme direct établi par la mère supérieure entre la barbe et le voile laisse apparaître un nouvel élément de réflexion³³¹, étant révélateur de nouveaux critères d'identification des genres en contexte monastique. Ainsi, les hommes-moines sont caractérisés par leur barbe et leurs cheveux longs, les femmes-moniales par le voile. La question des cheveux des femmes-moniales est entremêlée au voile ; celui-ci se fait prolongement des « annexes de la peau » (Remotti, 2013 : 92) des religieuses, de leurs cheveux.

Si à l'entrée dans la vie monastique on intervient sur les cheveux en les coupant, il ne s'agit pas de la seule modalité d'intervention sur les annexes de la peau. Le contexte monastique est, en effet, caractérisé aussi par des choix de « non-intervention » sur ceux-ci (Remotti, 2013 : 92). Les religieuses laissent pousser les cheveux et les poils du visage ; si la visibilité de ceux-ci est immédiate (étant donné que le visage est la seule partie du corps, avec les mains, visible), en ce qui concerne les cheveux il est juste possible de voir des mèches qui, de façon régulière, ressortent du voile.

En contexte masculin, le choix de modeler les annexes sans y intervenir est d'autant plus évident ; premièrement, parce que les moines ne portant pas de voile, leur tête et leurs cheveux sont clairement visibles, deuxièmement pour la longueur que la barbe masculine peut atteindre. Une longue barbe représente une caractéristique distinctive des moines orthodoxes. Ces derniers « portent une barbe fournie et les cheveux longs, coiffés en chignon, en signe de renoncement aux soins du corps » (Denizeau, 2018 : 247-248). Si le choix du chignon constitue une intervention active sur les

³³¹ Dans le premier chapitre nous avons mis en évidence la manière dont le voile définit des distinctions et des hiérarchies de genre. Le présent chapitre, en prolongeant les réflexions sur le voile et en introduisant les réflexions sur les cheveux, permet de tracer un cadre plus complet des manières dont les interventions sur la tête contribuent au façonnement du sujet.

cheveux, le fait de laisser pousser ceux-ci et la barbe représente bien un choix de non intervention. Celui-ci a quand même une « nature esthétique » (Remotti, 2003b : 280) : il reste l'objectif - propre à toute intervention anthropopoiétique - d'atteindre une forme. Celle-ci concerne principalement, en contexte monastique, une esthétique liée au façonnement des comportements, des attitudes, des mouvements, des gestes, selon les valeurs et les idéaux monastiques.

Les « figures de la renonciation³³² » des diverses cultures cherchent à atteindre leurs objectifs de vie spécifiques par différentes formes de « domestication du corps » (Fabietti, 2014 : 89) :

Le bonze bouddhiste, le derviche musulman, le moine chrétien sont des personnages qui portent sur eux-mêmes le témoignage de ce que signifie se soumettre à une discipline d'« abstraction » du monde et de rapprochement d'un idéal spirituel (Fabietti, 2014 : 89).

Le choix de séparation effectué par l'entrée dans la vie religieuse et la soumission à une discipline et à des règles spécifiques est signifié par l'habit et par les choix liés aux cheveux, et cela aussi en dehors du christianisme (Fabietti, 2014).

L'habit orthodoxe et ses parties affichent une appartenance communautaire, un choix de vie, et une égalité avec les moines-hommes ; le voile, lui, affiche - en plus de l'appartenance à la communauté et du choix de vie - l'appartenance au genre féminin, et donc une différenciation des genres. Pour l'historienne Nicole Pellegrin (2017), le port du voile féminin serait, au-delà des contextes spécifiques, « *d'abord*³³³ (au sens chronologique) le marquer de valeurs communs et précis : une soumission à l'ordre patriarcal » (2017 : 5). Sans oublier que le port du voile assume, selon les endroits, des formes et des objectifs différents, et rentre dans des processus de réappropriation propres à chaque contexte³³⁴, nous avons vu que le voile des moniales orthodoxes renverrait à l'obéissance à l'autorité masculine - celle de Dieu et celle des hommes ecclésiastiques - avant même qu'à la mère supérieure (Sotiriou, 2015). Ainsi, dans les monastères grecs où Eleni Sotiriou (2015) a mené ses enquêtes, les religieuses voyaient le voile comme un moyen pour que la mise en pratique du vœu d'obéissance soit plus facile.

Il est donc possible à présent de déduire plusieurs manières dont le voile intervient dans le façonnement du sujet. Celui-ci modèle la femme-moniale selon tout ce qu'il représente : l'apparte-

³³² La renonciation se manifeste de différentes manières : dans la renonciation à des heures de sommeil, la renonciation au niveau des quantités de nourriture, la renonciation à la possession individuelle et, surtout, renonciation à prendre soi-même les décisions concernant sa propre vie.

³³³ En italique dans le texte.

³³⁴ Je pense, en milieu musulman, à Saba Mahmood et aux femmes du mouvement des mosquées, qui par la pratique du port du voile se réapproprient d'espaces qui étaient autrefois réservés aux hommes et, en même temps, restent dans un cadre de « soumission à la volonté transcendante (et donc, en bien de cas, à l'autorité masculine) » (2009 : 13).

nance à la communauté monastique, le genre féminin du sujet qui le porte, un prolongement des attributs féminins, l'ordre hiérarchique selon les genres qu'il évoque, la symbolique auquel il renvoie, le rôle de protecteur qu'il incarne et celui de modelleur des sens.

Le voile a la fonction de « faire reconnaître » et d'« abriter », il est « tout à la fois synonyme d'occultation et d'exhibition » (Pellegrin, 2017 : 5 et 35) : en occultant certaines parties supérieures du corps, il dévoile des appartenances (de catégorie et de genre) et des objectifs de vie. Chargé de ce bagage communicatif, il intervient sur le sujet qui le porte.

3. Se fondre avec l'habit dans la vie quotidienne

L'ensemble du vêtement monastique exerce une influence sur les attitudes et les comportements des sujets religieux et participe de leur reconstruction.

Hiéronda Aemilianos³³⁵ disait : « Quand [un prêtre] a revêtu ses habits [...] c'est comme si ses habits *l'obligeaient à se comporter d'une certaine manière*, lui *rappelaient*³³⁶ son ministère » ; et c'est pareil pour nous, ça joue exactement le même rôle. (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

Le port de l'habit devrait aider à atteindre, outre une réduction des différences sur le plan physique, une réduction des différences entre les sujets au niveau des mouvements, des comportements et des attitudes. Moines et moniales devraient tenter de se comporter «selon l'habit», ou mieux, selon toutes les parties de l'habit, se modelant sur la base des vertus que chacune de celle-ci incarne et représente. Ainsi, pour ne faire qu'un exemple, le voile canaliserait l'utilisation des sens selon les manières souhaitées. Cela fait partie de l'engagement du moine à renoncer à la libre disposition de lui-même : « nous devons ainsi faire continuellement violence [...] non seulement à nos mauvais instincts, mais encore à certaines de nos tendances spontanées »³³⁷ (Deseille, 2013 : 112). C'est ainsi, nous le savons, que les religieuses devraient contrôler leurs émotions et leurs sentiments, et ne pas les extérioriser, tout comme leurs mots et leurs manières de s'exprimer. L'habit monastique - rappel et moyen des engagements pris par les moniales - participe du travail de maîtrise et de construction de soi.

Mais le vêtement religieux ne se limite pas à participer, car la dynamique relationnelle qui se déclenche entre l'habit et le sujet est de type fusionnel. Le terme *schéma*, qui aux origines du monachisme identifie l'habit monastique, fait référence en grec et en copte à l'aspect et à l'attitude exté-

³³⁵ Archimandrite Aimilianos, ancien higoumène du monastère de Simonos Petra, au Mont Athos.

³³⁶ C'est moi qui souligne.

³³⁷ Extrait du *Typicon*.

rieurs qui reflètent un mode de vie intérieure (Giorda, 2009). Non seulement à partir du V^e siècle les « sources littéraires » insistent sur l’habit « comme emblème du choix monastique », mais certaines sources mettent en évidence la « parfaite adhérence entre l’habit extérieur et l’intériorité de la personne » (Giorda, 2007a : 310). « Vivre selon l’habit, être digne de l’habit et rester fidèle à l’habit, signifie être cohérents avec le choix de la vie monastique³³⁸ » (Giorda, 2009 : 246).

Le fait d’endosser l’habit est un choix de vie total, qui agira quotidiennement sur l’individu : s’habiller, se déshabiller chaque jour, vivre quotidiennement en contact avec ce vêtement constitue une intervention sur soi qui s’apprend.

I. S. : Quand une novice devient moniale, a-t-elle besoin d’une période pour s’habituer à porter le nouvel habit ?

Higoumène : C’est ça, c’est ça...mais elle finit par s’habituer.

I. S. : Qu’est-ce qui change ? Les mouvements...

Hig. : Tout change, tout change [...] À un certain moment, ça devient quelque chose d’instinctif. On n’y réfléchit plus [...].

I. S. : Et donc quelle est cette relation qui se crée entre la personne et l’habit ?

Hig. : Au final, c’est quelque chose de très simple, comme tout ce qui est quotidien. Ça se normalise, comme tout ce qui est quotidien. (Entretien, octobre 2016).

L’entraînement des femmes récemment devenues moniales commence, rapporte Sotiriou, par l’habit : « leurs premières leçons portaient sur l’autodiscipline qui réglementait des pratiques ordinaires telles que le fait de manger, parler et les mouvements corporels » (2015 : 161).

Cet entraînement et le caractère concret du rapport entre sujet et habit - vécu dans le contact quotidien entre les deux - installeraient au fil du temps une habitude. L’habit semblerait alors se fondre avec l’individu dans la répétition quotidienne. Il finirait par faire partie intégrante du sujet : de ses façons de bouger, de se déplacer, de s’asseoir, d’utiliser le corps au quotidien.

Pour que le vêtement s’intègre au quotidien, l’acquisition de techniques du corps de la part des religieuses est parfois nécessaire. Ainsi, au moment de s’asseoir à table, dans le réfectoire, souvent les sœurs soulèvent légèrement la soutane avec un petit geste pour que, en s’asseyant et en déplaçant le banc en bois en avant, la longue soutane ne reste pas coincée sous le banc ou sous les pieds. De même, quand la sacristine monte sur le petit escalier dans la chapelle afin d’allumer les bougies qui se trouvent dans les chandeliers, elle est obligée de soulever légèrement sa soutane d’un côté pour ne pas trébucher. Ces techniques du corps, mises en actes lorsque la cohabitation de la personne avec l’habit est légèrement empêchée, ont parfois l’effet de briser - depuis l’extérieur - la perception d’une “symbiose” entre la religieuse et l’habit. Cette sensation survient dans les situa-

³³⁸ Trad. libre.

tions, ou face aux gestes, qui soulignent le caractère extérieur de l'habit et la nécessité de mettre en place des ajustements dans le rapport avec celui-ci. Cela est le cas chaque fois qu'une mèche de cheveux sort du voile, ce qui arrive assez souvent, et que les religieuses la repoussent sous le tissu. De même, le long *coucoulion* fait souvent l'objet d'ajustements. En effet, celui-ci (dont la partie supérieure reste toujours bien accrochée à la tête de la moniale) tend à glisser dans sa longueur derrière les épaules, sur la longueur du dos. Les moniales ont alors tendance à vouloir ramener les côtés du *coucoulion* sur les épaules, notamment pendant les interactions et lorsqu'elles sont assises : pour ce faire, chaque moniale prend simultanément le côté droit et le côté gauche du tissu, respectivement avec la main droite et avec la gauche, et les tire vers le devant de manière à ce que le tissu couvre bien les deux épaules.

La partie supérieure du corps - le *coucoulion*, le voile, les cheveux en-dessous et les épaules - est celle qui nécessite le plus d'ajustements au cours de la journée et qui, à cette fin, reçoit le plus d'attentions.

Il y a, enfin, des situations plus ponctuelles où l'habit s'impose comme élément totalement extérieur. Il a été anticipé que l'ampleur du *rasson* et du *coucoulion* fait en sorte qu'ils sont souvent enlevés par les religieuses pendant le travail. Ainsi, avant de se mettre au travail, ces parties de l'habit sont généralement accrochées derrière une porte par les moniales ; cela concerne la plupart des activités et peut être observé, notamment, dans la salle de la vaisselle, où les religieuses qui viennent progressivement aider dans les tâches qui succèdent aux repas prennent soin d'enlever le *coucoulion* et le *rasson*. Ainsi, la porte qui unit la salle de la vaisselle au jardin se fait gardienne des précieuses parties du vêtement. L'extériorité de l'habit s'impose encore davantage lorsque les grands vêtements noirs sont étendus pour sécher à l'extérieur, sur une terrasse qui se trouve devant la salle de travail, à quelques mètres du sol, et facilement visible.

Lorsqu'il m'arrive de voir le vêtement d'une nonne qui sèche entre les draps, il me semble regarder quelque chose de "secret", d'intime, que je n'aurais pas le droit de voir. Comme si c'était une partie de la religieuse qui était exposée au vent pour sécher. (Journal de terrain, février 2016).

Si la vue de l'habit "détaché" de la moniale en montre l'évident et inévitable caractère extérieur, la sensation produite par l'image du vêtement ondulant au vent évoque le caractère fusionnel qu'assume la relation entre le moine et l'habit revêtu tous les jours. En effet, à tout moment de la journée, les religieuses doivent apprendre les possibilités et les modalités concrètes d'utilisation du corps dans son rapport avec l'habit.

Le vêtement détermine un modelage au niveau des mouvements quotidiens, ainsi que des bruits auxquels les nonnes donnent naissance. La longueur de l'habit n'empêche pas de marcher vite, mais plus les pas sont longs, plus la présence de celui-ci s'impose, en raison du bruit qui accompagne les mouvements, de l'air qui entre dans l'énorme voile en le gonflant, et de la résistance que le tissu épais oppose aux pas. À l'église, lors des inclinations et des prosternations, le *rasson* et le *coucou-lion* se remplissent d'air, ce qui transforme et amplifie le contour de chaque moniale, et donne un accompagnement sonore à leurs actions :

Pendant le culte des icônes, à chaque inclination des religieuses - devant les icônes ou au centre de l'iconostase - la veste se remplit d'air et le mouvement est accompagné par le son de l'habit « *shhh* ». (Journal de terrain, juin 2015).

Le mouvement ondulatoire de l'habit, du fait de l'ampleur des tissus, accompagne les religieuses dans tous leurs déplacements, et vient s'ajouter au mouvement des moniales. Elles incorporent ainsi des séquences et des modalités de mouvements qui incluent l'habit ; en retour, ce dernier « acquiert toute sa valeur au moment où il est endossé par un sujet qui le rend vivant et le fait mouvoir³³⁹ » (Sbardella, 2007 : 63-64).

L'habit est « surface » et, en même temps, « “second peau” » (Pellegrin, 2017 : 218). Il devient une composante de la physionomie de la femme-moniale, une partie de son corps, mais il n'en suit pas les formes. Le tissu n'adhère pas au corps et crée de nouvelles formes monastiques en modelant, ainsi, le sujet.

4. Se façonner par l'habit entre uniformisation et différenciation

Higoumène : Il y a plusieurs manières de comprendre la couleur noire [de l'habit] : les Pères disent que le noir attire la lumière et la chaleur, et c'est le but de la vie spirituelle [...].

I. S. : Ce n'est donc pas forcément un symbole de mort ?

Hig. : Non, mais [...] la couleur noire signifie que le moine devra toujours rester dans la forteresse du deuil pour son péché [...]. Dans le monde, quand on perd un membre de sa famille, on porte le deuil, on s'habille en noir. C'est une manière de se protéger ; les gens vont respecter qu'on porte le deuil ; donc *le fait qu'on porte l'habit monastique, et bien, ça nous permet de nous démarquer vis-à-vis du monde*³⁴⁰. (Entretien, octobre 2016).

Le deuil représente, en contexte monastique, une condition importante pour atteindre les objectifs de vie. Cet état, selon la mère supérieure, protégerait le moine, en créant une distance et une démarcation avec les laïcs ; cela contribuerait à préserver le travail quotidien de façonnement de soi. L'extrait d'entretien soulève la question de l'importance de la différenciation d'avec le monde séculier ;

³³⁹ Trad. libre.

³⁴⁰ C'est moi qui souligne.

le vêtement religieux représente et incarne un choix qui distingue et sépare de ce monde. « Le moine se protège contre l'immoralité et les pièges du monde des pêcheurs par son habit rudimentaire et entièrement enveloppant » (Borel, 1992 : 37).

Le vêtement participe de manière déterminante au travail de séparation de l'univers laïc et, en même temps, vise à effacer les différenciations à l'intérieur de l'enceinte monastique. Ne laissant pas de place à des modifications esthétiques personnelles ou à des ornements, l'habit produit un effet d'uniformisation esthétique.

Les corps des moniales se ressemblent tous : les sœurs vues de dos sont difficilement reconnaissables, étant donné que la seule partie du corps alors visible sont les mains.

Après chaque office, avant de quitter l'église, les sœurs forment une queue pour aller embrasser les icônes. L'image de cette file noire est impressionnante, car les sœurs cessent presque de paraître des personnes : on ne voit pas de peau, ni de cheveux, ni de cheville, ni de pied ; seulement des vêtements noirs énormes. Les habits bougent au fur et à mesure que les moniales avancent vers les icônes et atteignent l'apogée du mouvement au moment des prosternations. Elles ressemblent à des ombres noires. (Journal de terrain, juin 2015).

L'habit - « le même pour tous » (Denizeau, 2011a : 93) - est caractérisé par une largeur et une longueur qui englobent les contours des corps et, ainsi, réduit les différences entre ceux qui le portent. Pendant une journée au monastère, on voit passer les grands habits dans la cour, à l'entrée et à la sortie de l'église, dans les lieux de travail. Parfois, la taille permet d'identifier une sœur, mais seul le visage constitue le moyen de la reconnaître. « Au travers d'un habit commun, le moine ne se démarque plus de son frère, il se fond dans une communauté » (Denizeau, 2011c : 74).

« L'investissement sur l'apparence constitue une des manières de “faire corps” avec un groupe ou une institution, par l'adoption d'une esthétique commune » (Diasio, Carpigo, 2018 : 18). Comme l'uniformisation physique du soldat signifie qu'il « est un élément de la troupe avant d'être considéré dans son individualité » (Poussin, 2018 : 35), celle des religieuses souligne la primauté de la dimension collective sur celle individuelle au monastère. L'homogénéisation est l'une des fonctions de l'habit, dans l'objectif de transmettre l'image de groupe avant celle d'individu. Ainsi, le deuil dont l'habit devient quotidiennement le symbole visible concerne le « “monde” » et, en même temps, l'« individualité » (Denizeau, 2011a : 93).

Le choix des vêtements peut avoir parmi ses buts celui de « dissimuler » ou de « communiquer une appartenance » (Remotti, 2003b : 283). Le vêtement monastique crée une uniformisation qui signifie aussi la volonté d'éliminer les différences qui ont leur origine dans le monde laïc (sociales, économiques et, en partie, de genre) ; ainsi, par sa forte présence qui domine l'esthétique du sujet monacal, il révèle, met en évidence et même “crie” une appartenance, qui se définit par une distinction

nette d'avec le monde séculier. Une dimension, nous l'avons mentionné, centrale pour toute définition identitaire, étant donné que l'existence et la préservation des groupes dépendent de la présence et de la préservation des frontières entre ces derniers (Barth, 1969). Ainsi, « l'habit monastique est un indicateur visible d'appartenance à un groupe, qui est perçu comme stable et uni. Il est le marqueur d'une situation socialement reconnue » (Sbardella, 2007 : 63) et reconnaissable par les membres du groupe et de la société. Le vêtement religieux constitue le premier élément visible d'identification. Sa largeur, sa couleur, sa forme s'imposent à l'observateur ; il permet de se distinguer et d'être reconnue au premier regard en tant que moniale.

Le rôle d'identification du vêtement n'est pas spécifique au contexte monastique. Tout élément vestimentaire « est absorbé, puisqu'il modifie fondamentalement être et paraître tout en conditionnant la gestuelle » (Borel, 1992 : 20). Le vêtement est un espace entre soi et les autres, un moyen de communication. « En *disant*, le vêtement *fait* car il inscrit son porteur dans une relation à d'autres, lui assignant une position et un rôle à jouer dans l'espace social » (Denizeau, 2011b : 21).

I. S. : Diriez-vous qu'à un moment l'habit devient comme une partie de l'être ?

Higoumène : Ah oui, oui, oui ! *On ne peut pas s'imaginer autrement que comme ça.*

[...] On devait suivre une formation obligatoire pour la Chambre d'agriculture [...] Sœur V. faisait partie du groupe [...] Le formateur l'approche : « Ma sœur, je suis désolée, mais à l'accueil du lycée ils ne veulent pas vous accepter parce que vous portez un voile » [...]. La sœur a dit « d'accord », mais n'a pas enlevé son voile par autant, parce que *ça fait partie de notre identité, hors de question qu'on enlève notre voile*³⁴¹ ! (Entretien, octobre 2016).

Ce témoignage démontre à quel point la moniale s'identifie à son habit. Celui-ci contribue au processus anthropopoiétique que chaque religieuse active au moment où elle entre dans la vie monastique. L'habit, dans sa fonction anthropopoiétique, n'opère pas un changement définitif sur le sujet, mais l'accompagne chaque jour dans la recherche du mode de vie qu'il a choisi.

I. S. : L'habit monastique, pour vous, est-il vraiment fondamental pour être moine ou moniale ?

Higoumène : Oui. Chez nous, en effet, ça n'existe pas, par exemple, des ordres missionnaires qui ne portent jamais l'habit : c'est quelque chose d'inimaginable dans la culture orthodoxe [...], le Seigneur nous a *revêtus* de quelque chose, et c'est également un *rappel* : *ça nous rappelle à nous aussi qui l'on est*³⁴² ! (Entretien, octobre 2016).

En milieu catholique, Jonveaux rapporte différents exemples qui montreraient, après le concile Vatican II, des changements dans les formes du voile ou de l'habit selon des critères considérés comme « plus féminins », comme l'introduction de bijoux ou de maquillage ; elle en conclut que « cette nouvelle affirmation de l'identité sexuée vise à promouvoir l'idée d'une façon d'être moniale

³⁴¹ C'est moi qui souligne.

³⁴² *Ibid.*

le et femme » (Jonveaux, 2015 : 136). J'ajouterais qu'il s'agit d'une *nouvelle* façon, car la femme existait et coexistait avec la moniale même avant ces changements. Cela dit, ces observations post-conciliaires ne concerne pas le milieu orthodoxe, qui reconnaît uniquement les sept premiers conciles. Sotiriou rapporte l'exemple de l'orthodoxie grecque, où la hiérarchie ecclésiastique a pris en considération plusieurs fois la possibilité de « simplifier » l'habillement du clergé, mais non pas les milieux monastiques, pour qui l'enjeu identitaire lié à l'habit est trop fort (un avis qui serait partagé en général par la plupart des moines et moniales orthodoxes) (2015 : 163). En milieu monastique orthodoxe, l'identification par l'habit, et dans la continuité de l'habit, serait un aspect considéré comme important pour se construire et se reconnaître en tant que sujet monacal (Sotiriou, 2015).

À partir des sources historiques (Giorda, 2007a ; Ball, 2009-2010), jusqu'aux témoignages du milieu monastique orthodoxe contemporain, ce qui résulte clairement, est le caractère fort identitaire de l'habit. Le moine se reconnaît *dans* et est reconnu *par* l'habit monastique. Ou, comme en conclut Mariachiara Giorda, « le *schéma*, c'est-à-dire l'habit, fait le moine » (2007a : 322).

Les moniales, jour après jour, sortent de leurs cellules vêtues du même habit, et chacune d'entre elles apparaît, pour un observateur externe, indissociable de celui-ci. Chaque jour, l'acte de porter l'habit renouvelle l'engagement pris, et réactive le réseau des relations et les dynamiques anthropopoiétiques qui unissent le sujet monastique à son vêtement.

5. En guise de conclusion

Tout vêtement établit avec le sujet « des étroites relations plastiques et en même temps émotionnelles » (Sbardella, 2007 : 70). L'habit modèle le sujet monastique dans les formes et les mouvements, et se fait porteur et signe visible des objectifs quotidiens monastiques, tout comme du choix de séparation du monde laïc et de la perspective transcendante qui accompagne l'engagement. Les habits religieux sont des « témoignages textiles d'une mise à l'écart qui relève du divin » (Pellegrin, 2017 : 220). Ce vêtement, « signe d'une alliance définitive [...], fait office d'aide-mémoire permanent de vérités transcendantes » (Pellegrin, 2017 : 221).

Les sœurs, à travers leur habit, parviennent à imposer aux autres la représentation d'un corps-habit, de telle sorte qu'il nous est impossible de les imaginer hors de ce vêtement, et que ce dernier finit par s'imposer comme composante structurale de leur image. L'habit représente donc une partie fondamentale dans le processus de transformation, élément indispensable à la construction et à l'intériorisation de cette nouvelle façon d'être et incarne un ensemble de symboles et de valeurs propres à la vie monastique.

L'habit monastique modifie la perception du corps et sa forme, l'image et le message qu'il transmet, influence ses mouvements et son utilisation, et crée un nouveau corps en symbiose avec le vêtement. Les nouveaux contours du corps créés à l'aide de l'habit dépendent de la synthèse relationnelle entre celui-ci et le sujet. La sœur acquiert des techniques pour se mouvoir dans l'habit et empêcher que ce dernier ne constitue un obstacle ; le vêtement suit les mouvements de la personne tout en donnant naissance à d'autres techniques du corps. La moniale et l'habit « se font » ensemble (Diasio, 2009 : 41). Les nouvelles manières de faire corps avec l'habit sont activement incorporées dans les manières de se mouvoir, de se penser dans l'espace, dans le rapport à soi et aux autres.

Le corps-habit est engagé dans un travail de reconstruction active de soi, dans la distinction d'avec l'extérieur affirmée avec force, et dans la reconnaissance comme membre d'une communauté. Le processus de construction d'un sujet monastique est à la fois individuel et, peut-être, surtout collectif. Ainsi, les processus visant à “faire” la moniale renforcent et s'insèrent dans une plus vaste dynamique d'appartenance collective. La manière d'être habillée de la sœur souligne son choix de vie et ontologique. Comme le dit Remotti, chez l'homme, « “essence” et “apparence” sont deux concepts qui se rapprochent et finissent par coïncider, de telle sorte que l'essence de l'homme est son paraître, c'est la construction de son apparence » (2018 : 28).

Le vêtement monastique est loin d'être quelque chose qui couvre l'individu et en reste extérieur, ou qui se limite à en modifier l'image : il représente une dimension fondamentale de ce travail de façonnement global du sujet qu'est l'anthropopoiésis (Remotti, 1999, 2003, 2013, 2018). Ainsi, le présent chapitre a voulu montrer certaines manières par lesquelles le vêtement reconstruit le sujet : en l'investissant de toute une série de vertus à rechercher et à cultiver ; en le démarquant du monde laïc ; en l'uniformisant ; en se faisant large et noire prolongation du sujet, qui n'est plus dissociable de ce dernier ; en devenant marque de reconnaissance ; en s'assemblant aux mouvements de la personne ; en participant aux bruits quotidiens émis par l'individu ; en transformant la relation du sujet à l'espace.

Toutes ces formes et tous ces niveaux de transformation et d'intervention sur l'individu opérés par l'habit entrent dans le plus vaste processus de reconstruction du sujet, qui, finalement, donne naissance au sujet monastique. Voyons maintenant un autre domaine du quotidien qui a un impact fondamental sur le travail de façonnement des religieuses : celui alimentaire.

Huitième chapitre

Se reconstruire par l'expérience alimentaire³⁴³

1. Brève histoire des débuts agricoles du monastère de Solan

Nous l'avons tout de suite aimé [le domaine de Solan], mais il coûtait 3.000.000 de francs et vous savez combien on avait dans la poche ? 20.000 francs ! [Il commence à beaucoup rire et moi avec lui]. Alors j'ai prié Dieu – il rappelle en fermant les yeux – et je lui ai dit « Seigneur, toi qui es tout puissant, fais-moi trouver le reste de l'argent ! ». Finalement il y a deux personnes qui nous ont aidés. (Entretien avec le Père Placide, mars 2013).

Le domaine du monastère de Solan compte soixante hectares de terrain : vingt sont cultivés selon les principes de l'agriculture biologique et quarante sont constitués de landes, bois et taillis qui sont l'objet d'interventions de tutelle de la biodiversité. De nombreuses études et inventaires ont été menés, à partir de l'année 2000, pour recenser les espèces animales et végétales présentes sur le domaine du monastère. Le territoire présente six types de sol, une altitude qui varie de 160 à 238 mètres, un ruisseau, une mare et une abondance d'eau dans le sous-sol. Dix espèces de mammifères et plus de quarante espèces d'oiseaux ont été recensées ; de plus, de nombreuses espèces végétales sont également présentes, par exemple, vingt-et-une variétés d'orchidées (Delahaye, 2011).

Lorsque les religieuses ont acheté le domaine, au début seul le bâtiment les intéressait. Elles n'avaient pas un projet d'installation agricole, mais par la suite elles se sont retrouvées à devoir décider comment utiliser les soixante hectares de terrain. En tout cas Sœur B. m'a confié que, dès le départ, elles savaient que si elles gardaient le terrain, elles feraient de l'agriculture biologique³⁴⁴.

En effet, dans le petit jardin du monastère du Vercors où elles habitaient avant, les moniales pratiquaient déjà l'agriculture biologique. Toutefois, les soixante hectares du domaine de Solan représentent un grand défi : les sœurs ont découvert un milieu agricole en crise et le domaine est en faillite. Avant de décider de se lancer, les sœurs avaient interrogé des paysans et des gens de la région qui connaissaient le climat et le sol et tous, sans aucune exception, leur avaient déconseillé de faire de l'agriculture. Elles interrogeaient des familles d'agriculteurs depuis des générations et toutes étaient en crise. Dans ce contexte, leur rencontre avec Pierre Rabhi - l'un des pionniers de

³⁴³ Une partie des réflexions contenues dans le présent chapitre a donné lieu à deux publications. Ainsi, les réflexions sur les différentes manières d'intégrer les pratiques écologiques dans les monastères contemporains ont fait l'objet d'une contribution parue en 2021 (Giorda, Sgambaro, 2021). Une autre publication a été dédiée de manière plus spécifique aux manières dont l'expérience alimentaire à Solan façonne les religieuses (Sgambaro, 2019), des réflexions qui apparaîtront dans la deuxième moitié du présent chapitre.

³⁴⁴ C'est sœur B. – sœur hôtelière à l'époque de notre rencontre et, même actuellement, choriste du monastère – qui me fit tout le récit de l'histoire du monastère et de son installation dans le Gard (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

l'agriculture biologique qui est « devenu en quelques décennies un “emblème” écolo-médiatique », mais qui a aussi suscité des contestations pour ses liens idéologiques présumés avec la droite, pour son refus de participer aux luttes sociales et pour sa forte présence médiatique (Lindgaard, 2016 : 105)³⁴⁵ - s'avère déterminante, selon les mots des sœurs. Elles racontent qu'il a été le premier à les encourager à se dédier à l'agriculture et qu'il les a guidées dans la gestion du terrain selon les méthodes de l'agrobiologie, en donnant aux religieuses l'adresse d'une école : l'école de Boujiau. Certaines sœurs y ont alors suivi des formations, pour ensuite apprendre par « l'expérience sur le terrain » (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Au dire des sœurs, leur installation à Solan et le début de l'aventure agroécologique n'ont pas été sans présenter de difficultés :

Dans le Gard maintenant, l'agrobiologie commence à se développer, mais il y a encore beaucoup d'agriculteurs qui sont très réticents et très méfiants. Il y a aussi le fait que nous, en vingt ans, on a appris le métier de viticulteur et différents métiers agricoles [...], alors que tous les gens nous déconseillaient ça et qu'on n'avait aucune chance de réussir. Et voir que, vingt ans après, on a persévéré dans l'agriculture et on arrive à en vivre, alors qu'ils n'y arrivent pas, ça a suscité aussi des jalousies. En plus que le milieu agricole et le milieu viticole sont des milieux très masculins ; par conséquent, un groupe de femmes, religieuses, se lance dans l'agriculture biologique... Il y a beaucoup de gens au début qui nous ont regardées avec un petit sourire gentil en disant [...] « Vous allez vous planter et vous allez partir » ; alors qu'on n'est pas parties et on fait toujours l'agrobiologie. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Les difficultés rencontrées étaient dues également à la situation géographique du monastère orthodoxe, puisque la région du Languedoc-Roussillon est à majorité catholique, avec une importante population protestante depuis le XVI^e siècle. Certains des marchands que j'avais interviewés en 2013 au marché d'Uzès³⁴⁶, auquel les sœurs participent deux fois par semaine, avaient confirmé les difficultés rencontrées initialement par les religieuses, ainsi que la méfiance et la jalousie qu'elles avaient suscité au début. Pendant cette petite enquête, plusieurs personnes ont spécifié, cependant, que maintenant les sœurs sont très bien insérées. La plupart des gens avaient ajouté qu'ils n'avaient jamais eu de contacts avec la religion orthodoxe avant la rencontre avec les moniales. En outre, plusieurs personnes ont souligné, avec orgueil, être « protestantes » et que la région « est protestante ».

³⁴⁵ Paysan français d'origine algérienne, à partir des années 1980 Pierre Rabhi soutient le développement de ces pratiques agricoles en France, en d'autres pays d'Europe et en Afrique. « Depuis les années 1990, il a bâti et suscité autour de lui un enchevêtrement de structures associatives : centres de recherche et de formations (Terre et humanisme, centre des Amanins), écoles (école des Colibris, école Montessori fondée par sa fille en Ardèche), éco-village (le Hameau des Buis), collection de livres (« Domaine du possible » chez Actes Sud), magazine (Kaizen) [...]. Cet ensemble constitue un véritable microcosme dédié à l'expérimentation sociale des idées défendues par le paysan » (Lindgaard, 2016 : 111). Pour un approfondissement sur sa figure controversée voir Lindgaard (2016), ainsi que plusieurs articles de presse, comme « Retour sur Le système Pierre Rabhi », de *Le Monde Diplomatique* : <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/11/MALET/59190>, consulté le 17/02/2020.

³⁴⁶ Enquête menée en mars 2013 en me déplacement par les stands du marché d'Uzès, et qui a impliqué 22 marchands.

Un interviewé synthétise de manière efficace le début de l'expérience des religieuses à Solan :

Je pense qu'elles sont bien insérées et intégrées maintenant, mais je sais qu'au début elles ont eu des problèmes à cause de la méfiance des personnes. Méfiance, parce que c'était quelque chose d'inconnu, on ne savait pas ce que c'était l'orthodoxie. Vous savez, ici c'est une région protestante. Ici au marché tous ceux qui passent les regardent, parce qu'elles suscitent toujours curiosité. (Entretien avec le marchand n. 7, mars 2013).

Toutefois, quand je faisais allusion à l'agrobiologie, tous montraient une grande admiration pour le travail des sœurs et certains disaient être rentrés en contact avec le monastère par le biais de l'agrobiologie : « J'ai été au monastère plusieurs fois ! [...] Je me suis approché de l'agriculture biologique à travers ma femme qui a fait l'une des écoles de Pierre Rabhi. C'est pour ça qu'on a connu le monastère » (Entretien avec le marchand n. 4, mars 2013). Un autre homme, en réponse à ma question concernant l'accueil des sœurs, m'a montré sa perplexité en me disant : « Pourquoi elles n'auraient pas dû être bien accueillies ? En plus, par l'intermédiaire de Pierre Rabhi il est clair qu'elles ont été bien accueillies ; il est connu dans la région » (Entretien avec le marchand n. 15, mars 2013).

Plusieurs hôtes du monastère m'ont aussi confié que le premier contact avec le monastère (et, pour plusieurs, avec l'orthodoxie en général) a été lié aux pratiques agricoles et aux intérêts écologiques qui distinguent le lieu.

Café après le déjeuner. Je discute avec la femme d'un prêtre ; ils séjournent quelques jours à Solan. Je lui dis : « j'ai remarqué que plusieurs personnes ont découvert l'orthodoxie à Solan et ont décidé ensuite de s'en rapprocher ». Elle me répond : « plusieurs français découvrent ici le monde orthodoxe par le biais de l'agriculture biologique. Cet aspect attire beaucoup de monde qui rentre, ainsi, en contact avec l'orthodoxie ». La dimension biologique et écologique de Solan paraît se confirmer comme source d'attraction qui franchit les frontières orthodoxes et religieuses. Dans certains cas, cette dimension semble aussi faciliter un rapprochement du monde orthodoxe. (Journal de terrain, juin 2015).

Ce type d'échanges et les entretiens au marché n'ont fait que confirmer un aspect facilement observable lorsqu'on fréquente le monastère : l'agrobiologie est un élément d'attraction au-delà des appartenances religieuses. Comme il sera approfondi au cours du chapitre, cet aspect rentre dans un phénomène - de plus en plus diffusé dans tout milieu religieux - qui associe écologie et religion, et qui permet de dépasser les frontières religieuses, à tel point que Taylor parle d'un « nouveau mouvement religieux œcuménique » (Taylor, 2016 : 295).

De même, ce phénomène est capable de créer des connexions avec les milieux non-religieux. À Solan, il arrive régulièrement de rencontrer des personnes qui ne s'identifient pas à une religion et qui font des séjours au monastère pour participer aux travaux agricoles. L'attrait exercé par les contextes monastiques rentre aussi dans un phénomène plus vaste - observé par Brown (2019) par

rapport à l'Amérique du Nord, mais présent aussi en Europe - caractérisé par un intérêt diffus envers la spiritualité monastique et la possibilité d'effectuer des séjours dans les monastères, ce qui va de paire avec une réduction générale des vocations monastiques. Un phénomène d'autant plus accentué dans les contextes monastiques qui embrassent les thèmes écologiques, vue la portée de ceux-ci dans la société séculière.

Au cours des séjours que j'ai effectués Solan, j'ai rencontré plusieurs personnes provenant d'une famille catholique (mais en grande partie non pratiquantes) qui étaient venues faire un séjour uniquement pour aider les sœurs dans les travaux agricoles. De même, chaque année des jeunes filles et garçons se rendent au monastère pour faire des stages d'agriculture biologique dans le cadre de leurs études.

Ce rapprochement entre des univers différents qui, parfois, ne se connaissaient pas auparavant est possible grâce à des valeurs et des principes, écologiques, que les sœurs partagent avec une partie de la société civile. De nombreux liens économiques et sociaux ont toujours relié les communautés monastiques au monde extérieur, une relation caractérisée par un réseau d'influences réciproques (Giorda, 2015 ; Jonveaux, 2011). Au-delà de la séparation (physique et de mode de vie) qui caractérise les monastères, de nombreux liens se tissent avec la société laïque. Les pratiques écologiques créent des connexions qui rapprochent l'intérieur du monastère à une partie de la société extérieure et, en même temps, créent des liens de "différenciation" qui caractérisent la relation entre le monastère et certaines logiques consuméristes de la société laïque. Les modalités d'influence et de connexion avec le monde extérieur apparaîtront, je crois, de façon plus claire au cours des paragraphes suivants.

Le phénomène qui connecte différents milieux religieux entre eux et qui dépasse les frontières du religieux dérive de l'époque actuelle et de ses problèmes d'environnement. L'agriculture biologique, qui se développe au cours du XX^e siècle pour faire face aux problèmes de pollution et d'exploitation de la nature, s'insère dans l'ensemble des pratiques écologiques nées pour tenter de faire face à cette situation. L'agroécologie regroupe un ensemble de pratiques qui visent au respect de la structure du sol, de la biodiversité, impliquent l'utilisation de fertilisants organiques, et cela afin de préserver la biodiversité du terrain et de sauvegarder les espèces et variétés locales. Un des pionniers de l'agriculture biologique fut Sir Albert Howard, qui souligne l'importance de la fertilité du sol et la nécessité d'utiliser des fertilisants d'origine naturelle plutôt que chimiques (Pancino, 2006). Inspirée par ses recherches, Lady Eve Balfour, en 1939 conduit des expérimentations sur des techniques d'agriculture biologique, qui ont entraîné l'émergence de groupes d'agriculteurs prati-

quant cette méthode (Pancino, 2006). Divers courants de pensée ont contribué à la naissance de l'agriculture biologique telle qu'on la connaît maintenant, et en même temps nombreuses ont été les étapes que cette méthode a dû dépasser avant d'obtenir une reconnaissance officielle.

Les années 1980 ont été caractérisées par une plus intense industrialisation dans l'histoire de l'agriculture ; cette situation a favorisé une plus grande demande de produits naturels, non contaminés par des engrais chimiques. Grâce à l'intérêt accru pour les produits issus de l'agriculture biologique et grâce à une plus grande sensibilité à l'égard des thèmes liés à l'environnement, une réglementation pour identifier les critères permettant de certifier les produits de l'agriculture biologique a été mise en place dans les années 1990³⁴⁷ (Pancino, 2006).

Les valeurs écologiques et les pratiques qui en découlent naissent donc des temps et des problèmes récents. À Solan, ces valeurs modernes trouvent leur place auprès d'une tradition qui se veut reliée aux premiers siècles du christianisme. Je montrerai, à présent, de quelle manière advient la combinaison entre ces deux mondes, qui commence par une réappropriation des principes écologiques dans une clé orthodoxe. Il sera ensuite utile de prendre du recul par rapport au contexte spécifique de Solan, pour montrer de quelle manière cette réalité monastique s'insère dans un phénomène plus ample associant écologie et religion dans la vie quotidienne. Cela permettra d'avoir un aperçu de la complexité d'influences entre les mondes laïc et monacal au-delà des discours religieux de réappropriation, ainsi qu'une idée des caractères spécifiques que le monachisme contemporain peut prendre en contact avec l'écologie.

Ensuite, un excursus sur l'histoire du travail (et du travail agricole) dans les monastères, permettra de placer le cas et les activités réalisées à Solan dans un contexte historique.

Tout cela, permettra d'avoir un cadre théorique à l'intérieur duquel pouvoir présenter et lire les formes pratiques que les choix écologiques prennent à Solan, au cours de la vie quotidienne.

Cette première partie du chapitre sera nécessaire pour ensuite analyser les manières dont la relation à l'alimentation (dans son lien avec l'agroécologie, et indépendamment de celui-ci) contribue à la construction du sujet monacal.

2. « Penser écologique » : le discours religieux dans la rencontre avec les pratiques écologiques

2.1 Principes d'une réappropriation orthodoxe du discours écologique

La conception de l'homme en tant qu'intermédiaire [entre la terre et Dieu], on la retrouve déjà dans la Bible, dans la Genèse. Quand la Genèse décrit la place de l'homme au Paradis, elle dit qu'il est là pour

³⁴⁷ En 1991 la Communauté européenne a promulgué le règlement CEE 2092/91.

la garder [la terre]. Les Pères de l'Église – comme S. Basile le Grand – ont interprété ces passages comme ça : en décrivant l'homme en tant qu'*intermédiaire*³⁴⁸ [...].

En Occident est devenue prédominante [une théologie] qui met dans les ténèbres le rapport de Dieu avec la création et avec le corps [...]. Mais [...] tout le corps rassemble à Dieu, tout l'être [et non seulement l'âme].

I : Donc le corps se fait intermédiaire physique en s'occupant de la terre ?

Exactement. Les sœurs ont voulu depuis le début gérer la terre dans la continuité avec les Pères de l'Église. (Entretien avec le Père Placide, mars 2013).

Dans l'extrait d'entretien ci-dessus, le Père Placide fait référence au rôle particulier attribué à l'homme dans l'interprétation orthodoxe et évoque une altérité entre le christianisme oriental et occidental basée, dans ce cas, sur un rapport différent à la matière. De nombreux auteurs se réfèrent aux spécificités qui distinguent les formes du christianisme en Orient et en Occident, tout en essayant d'éviter les simplifications concernant les différences et la pluralité internes aux deux christianismes. Les spécificités orthodoxes émergent dans les textes par rapport à tous ces aspects : les particularités liées aux sens ou à la relation avec les icônes (Hanganu, 2010 ; Luehrmann 2010, 2018a, 2018b ; Naumescu 2010, 2012, 2018) ; la relation avec la matière, le monde naturel, le corps ou l'interprétation spécifique du concept de ressemblance (Hanganu, 2010 ; Hann, Goltz, 2010 ; Toti, 2006) ; la priorité donnée à un mode de connaissance centré sur les sens et l'intuition (Forbess, 2010 ; Naumescu, 2010, 2012, 2018).

De plus, la prise en compte de ces différences paraît être importante pour la plupart des acteurs orthodoxes que j'ai rencontré : dans les conversations quotidiennes avec ceux qui fréquentent le monastère, les aspects qui à leurs avis différencient l'orthodoxie du catholicisme sont souvent évoqués. La différenciation leur sert la plupart du temps pour construire le discours sur la définition identitaire orthodoxe. La tendance d'un sujet ou d'un groupe à souligner les aspects qui les caractérisent en les séparant de ce qui est différent n'est pas surprenante, étant donné que la différenciation représente un élément clé de l'affirmation identitaire (Cf. Barth, 1969). C'est ainsi que lorsque les fidèles qui auparavant étaient catholiques racontent le parcours et les épisodes qui les ont menés au choix d'embrasser l'orthodoxie, ils évoquent les aspects selon eux caractéristiques de cette confession, qu'ils ne retrouveraient pas dans le catholicisme. En particulier, les aspects sensoriels de la liturgie (les lumières et les ombres, les bougies, la mélodie byzantine, l'odeur d'encens, les prosternations et les mouvements du corps) sont toujours présentés comme déterminants dans le choix de devenir orthodoxe, comme cela a été montré précédemment.

Si au cours du sixième chapitre nous avons vu les éléments qui caractérisent l'orthodoxie en relation avec les pratiques liturgiques et l'implication des sens, dans le deuxième chapitre a émergé

³⁴⁸ C'est moi qui souligne.

la mise en valeur – dans la théologie orthodoxe – de la participation du monde naturel et du corps à la vie spirituelle, un aspect évoqué aussi dans l'extrait d'entretien ci-dessus.

La conception du monde matériel, qui trouve son appui théorique dans les écrits des Pères de l'Église, constitue les prémisses pour une réappropriation du discours écologique en clé religieuse. Le Père Placide, affirmant que les religieuses « ont voulu gérer la terre dans la continuité avec les Pères de l'Église », fait référence à toute la structure théorique qui encadre le rapport à la matière. Ces déclarations trouveraient une correspondance pratique, comme nous aurons l'occasion de le voir, dans le choix de l'agriculture biologique. En général, le discours orthodoxe concernant la protection de l'environnement est strictement relié aux discours des Pères (Dumas, 2010b). Selon les enseignements de ces derniers, Dieu serait capable d'immanence et présent dans le monde naturel ; tout élément de la création aurait son propre principe divin et serait, ainsi, connecté à Dieu (Hanganu, 2010 ; Hann, Goltz, 2010). La création serait une manière pour Dieu de communiquer avec les créatures et deviendrait, ainsi, intermédiaire du message divin. En même temps - et là l'extrait d'entretien présenté introduit un aspect qui n'est pas ressorti jusqu'à présent -, l'homme est considéré comme intermédiaire entre Dieu et la création. Étant dans une position intermédiaire, l'homme a la tâche d'unir l'ensemble de la création avec Dieu (Grim, Powell, Riley, Trapani, Tucker, 2013 ; Theokritoff, 2009). Cette position particulière provient du fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu (Gn 1, 26). Cependant, comme cela a été dit, selon l'interprétation orthodoxe de ce concept, l'homme doit atteindre la ressemblance avec Dieu, ce qui n'est pas un acquis. Le christianisme oriental souligne l'invitation de Dieu à être en communion avec lui ; ainsi faisant, les hommes et aussi le reste de la création peuvent être « transfigurés » (Hanganu, 2010 : 43).

La conception de l'homme que l'on retrouve dans l'« anthropologie orthodoxe » s'appuie sur les références bibliques et les récits patristiques, et est accompagnée d'une conception particulière de la matière (Hanganu, 2010 : 42), qui a été approfondie au cours du deuxième chapitre. L'idée d'une position centrale de l'homme remonte au moins à Grégoire de Nysse, théologien du IV^e siècle. Selon les Pères de l'Église, l'homme a pour fonction d'être le prêtre et le chef de la création et, en tant que médiateur, il a une responsabilité (du latin *respondere*, terme qui implique un engagement à répondre de ses propres actions à soi-même ou à quelqu'un d'autre) vis-à-vis de celle-ci (Cf. Theokritoff, 2009). « Au jugement dernier on aura aussi à *répondre*³⁴⁹ de comment on s'est comporté avec les autres êtres humains, avec les animaux et avec les plantes », affirme sœur B., reprenant donc le concept de responsabilité (Entretien de novembre 2012).

³⁴⁹ C'est moi qui souligne.

Chez les Pères de l'Église, on retrouve souvent la définition de l'homme en tant que roi de la création (Lossky, 1993) ; cela s'insère dans un discours théologique qui souligne l'affinité de l'homme avec Dieu, car il s'est fait homme (Hann, Goltz, 2010). En se faisant homme, il aurait montré quelles doivent être les caractéristiques de la royauté : Christ vient « non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20, 28 ; Mc 10, 45) ; l'idée de domination implique celle de service et de responsabilité (Lossky, 1993). L'homme n'est jamais le but ultime : la finalité de l'homme est la glorification divine, aussi à travers la création. Le monde entier « devient un travail inachevé du Créateur » et l'homme est appelé à travailler dans le monde pour l'accomplissement de ses potentialités : « la matière est potentiellement sainte grâce à la vertu de la création originelle et aux liens gardés avec Dieu par le moyen des énergies divines » (Hanganu, 2010 : 44). L'interprétation orthodoxe des concepts d'image et de ressemblance, qui implique l'idée d'une potentialité à réaliser, détermine une conception de la personne et de la matière propre à l'orthodoxie (Hanganu, 2010).

Les caractéristiques sensorielles de la pratique orthodoxe, et le modelage du sujet qui en découle, participent de manière déterminante à l'accomplissement de la place de l'homme dans le monde. Comme le remarque Gabriel Hanganu par rapport à des nonnes roumaines :

Un corps entraîné dans un environnement sensoriel imprégné spirituellement était considéré comme capable d'assurer une meilleure communication avec Dieu et d'activer la présence de Dieu dans le monde à travers l'activité de l'homme (2010 : 41).

Dans l'orthodoxie, les pratiques religieuses entretiennent un fort lien avec la théologie, et même les orthodoxes qui n'ont pas une formation religieuse importante ou qui ne fréquentent pas régulièrement l'église deviennent familiers avec les « expressions visuelles et matérielles » de la religiosité (Hanganu, 2010 : 46). L'implication du matériel et du sensoriel fait que ceux qui participent aux événements sociaux intériorisent l'idée que le corps et les objets peuvent aussi participer du spirituel (Hanganu, 2010).

Le monde matériel a donc une place dans la vie spirituelle. Ainsi, l'homme participe, corps et esprit, à la vie spirituelle. De même, par la pratique hésychaste, le moine ne recherche pas son objectif en dehors de lui-même : le corps est le lieu où on cherche à atteindre l'union métaphysique visée (Toti, 2006). Selon la même logique, l'homme cherche la présence de Dieu dans le monde.

L'idée de la matière comme lieu de manifestation des énergies divines, d'une création qui participe de la vie spirituelle, et le parallèle souligné entre le destin de résurrection de l'homme et

celui de toute la création, constituent les prémisses pour l'adaptation de la spiritualité orthodoxe et de la vie monastique aux discours liés au respect et à la sauvegarde de la terre.

2.2 Moines et moniales « écolo » dans le monachisme contemporain

Loin d'être une démarche propre au monastère de Solan, ce dernier suit l'approche adoptée par le Patriarcat de Constantinople (auquel le monastère est rattaché) dans la manière de se réapproprier le discours écologique. Le Patriarcat s'est souvent fait porte-parole d'un discours chrétien sur l'écologie depuis les années 1980. En 1989, le Patriarche de Constantinople Dimitrios I déclare le premier septembre de chaque année la *journée de la protection de l'environnement naturel*. Par la suite, le monastère de Solan fête chaque année, le dernier dimanche d'août, la *Journée de la Sauvegarde de la Création*, consacrée à des offices et à des conférences sur des thèmes écologiques. Il s'agit d'une manifestation qui regroupe des intervenants et des auditeurs appartenant à différentes confessions religieuses, ou qui ne se reconnaissent dans aucune religion, autour de leur intérêt commun pour la protection de l'environnement.

Le successeur de Dimitrios I, Bartholomée I, nommé le « Patriarche vert », a créé en 1995 un comité religieux et scientifique qui a organisé de nombreux congrès sur la préservation des rivières et des mers, afin de sensibiliser à la question de la protection de l'environnement et de la gestion de l'eau. Bartholomée I a renouvelé son engagement dans la cause écologique à plusieurs reprises ; comme lors d'un séjour à Paris en 2014, dans la perspective de la 21^e conférence sur le climat de 2015. À l'occasion de son discours *Religion et environnement : Quels défis spirituels pour aujourd'hui ?*, prononcé à l'Institut catholique de Paris, il a souhaité une nouvelle alliance « entre l'écologie contemporaine [...] et la théologie » et a insisté sur la spécificité de l'engagement chrétien dans la défense de l'environnement, qui « réside dans notre conception du monde [...]. La croyance en l'homme comme "économe" et "prêtre" de la création est marquée par un sens profond de justice et de modération³⁵⁰ ».

L'association entre religion et écologie assume dans l'orthodoxie des caractères spécifiques liés à la conception de la matière et de la place de l'homme dans le monde. Même ainsi, le rapprochement entre ces deux domaines, tout comme la réappropriation des principes écologiques en clé religieuse, n'est pas propre à l'orthodoxie, ni au christianisme. Ces aspects, qui caractérisent plu-

³⁵⁰ Le discours de Bartholomée I peut être consulté au lien suivant : http://www.lavie.fr/actualite/documents/religion-et-environnement-quels-defis-spirituels-pour-aujourd-hui-31-01-2014-49334_496.php, consulté le 19 mars 2019.

sieurs discours religieux, rentrent dans un phénomène plus large qui est le résultat du contexte historique et des réflexions sociales et académiques dans lesquelles les réalités religieuses s'insèrent.

Jusqu'aux années 1990, l'idée de l'historien Lynn White (1967) que la religion - et plus spécifiquement la théologie chrétienne - ait joué un rôle fondamental dans les problèmes environnementaux actuels trouve son appuie, et suscite leur intérêt, parmi les chercheurs ; inversement, à partir de cette date, plusieurs chercheurs mettent l'accent sur le fait que les traditions religieuses seraient en train de devenir plus écologiques (Freyer, Aversano-Dearborn et alii, 2018). Selon White, l'Occident scientifique et les idées religieuses monothéistes seraient responsables en grande partie de la crise écologique (Taylor, 2016). En particulier, il affirme que l'anthropocentrisme chrétien, et l'idée que la finalité de la création matérielle serait de servir l'homme, auraient joué un rôle fondamental dans la crise environnementale, influençant les attitudes et les comportements envers la nature (White, 1967 ; Taylor, 2016³⁵¹). L'anthropocentrisme remonterait, selon White, à la Genèse, lorsqu'à l'homme est conférée la domination sur la terre et sur les animaux (Gn. 1, 28)³⁵².

Dans les années qui suivent la parution de l'article de White, des penseurs et représentants religieux musulmans, juifs et chrétiens, ainsi que des laïcs, commencent à penser la protection de la nature d'un point de vue religieux. En milieu académique, une attention nouvelle est portée sur les questions environnementales en lien avec la religion. Ces efforts s'intensifient pendant les années '90 : des conférences et d'autres initiatives de télévision ou de presse promeuvent l'idée que la protection de la nature est un « devoir religieux » (Taylor, 2016 : 292). Il y a la tentative de voir les traditions religieuses à travers une perspective « *environmentally friendly* » (Taylor, 2016 : 292), d'interpréter les religions de façon plus « verte » ; un processus que Taylor appelle « *greening* » (Taylor, 2016 : 293). Ce processus commence le plus souvent par l'étude des textes religieux à la recherche de ressources qui vont à la rencontre des propositions écologiques.

Ceux qui sont impliqués dans ces mouvements affirment que les religions ont des idées qui peuvent déterminer des attitudes positives envers l'environnement, et leur rôle est considéré comme central pour construire des sociétés plus soutenables : les idées religieuses auraient une influence importante dans le modelage de comportements écologiques (Taylor, 2016). C'est ce que Taylor a appelé *The Greening of Religion Hypothesis* (2016). Pour Taylor, ce phénomène peut être vu sous l'angle d'une

³⁵¹ Je renvoie aussi à Taylor (2016), car il analyse l'article de White.

³⁵² « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre, soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux » (Gn. 1, 28).

revitalisation religieuse, ainsi que comme un mouvement religieux à caractère œcuménique (Taylor, 2016).

La construction d'un lien entre écologie et religion va donc bien au-delà du cas du monastère de Solan et de l'orthodoxie, et on retrouve ce phénomène dans plusieurs communautés religieuses. Par contre, les manières de construire ce lien et de joindre deux mondes peuvent varier sensiblement selon les contextes.

Freyer, Aversano-Dearborn et alii (2018) ont mené une enquête de terrain dans six monastères bénédictins, autrichiens et allemands, caractérisés par différents types d'engagements écologiques, qui vont de l'agriculture biologique à des efforts dans le domaine énergétique. Même si ces six monastères sont tous impliqués dans des pratiques de type écologique, les chercheurs ont montré comment, dans la plupart de ces communautés, il n'y a pas d'effort fait pour réfléchir au lien entre vie spirituelle et pratiques écologiques (Giorda, Sgambaro³⁵³) : il n'y aurait pas un « processus institutionnalisé pour repenser » l'écologie à la lumière de la spiritualité bénédictine ou chrétienne (Freyer, Aversano-Dearborn et alii, 2018 : 568). Les auteurs remarquent que, dans le cas de ces communautés, les choix écologiques se basent souvent sur des raisons économiques, et ils se rendent compte même d'un intérêt limité de la part de plusieurs moines pour les pratiques écologiques (Freyer, Aversano-Dearborn et alii, 2018). Le rôle occupé, dans ces cas, par la dimension écologique au sein de la vie communautaire est donc très différent du modèle observé à Solan, où l'écologie trouve une place en se fusionnant avec la théologie et l'engagement des moniales, une fusion intériorisée également dans les discours individuels de ces dernières.

Sœur B. : Pierre Rabbhi a été le seul à nous encourager [à faire de l'agriculture] et à nous dire : « Gardez la terre, la terre c'est l'avenir ». [...] Il nous a expliqué son parcours, comment il voyait les choses... Et c'était tellement *en cohérence, en écho* avec la conception chrétienne de la création.

I. S. : Dans quel sens ? Quel est le lien entre agrobiologie et la vie religieuse ?

Sœur B. : Pour nous, en tant que chrétiennes, même pas en tant que religieuses, c'est un lien logique. Déjà dans la Genèse, quand Dieu crée le monde il a donné *une place centrale à l'homme*, au centre du jardin de l'Éden, de la création. Il a donné le pouvoir à l'homme de nommer les animaux et il lui a confié la *responsabilité*³⁵⁴ de ce domaine. Si on lit la Bible, l'homme n'a pas été placé sur la terre pour jouir égoïstement et sauvagement des ressources, mais avec une responsabilité pour notre génération et pour celles à venir [...]. Dieu nous a donné comme cadeau la création, pas pour la saccager. (Entretien, novembre 2012).

L'intégration des pratiques écologiques dans la vie religieuse et la tentative de rapprocher la spiritualité des choix écologiques ouvre plusieurs pistes de réflexion. Dans les cas d'étude présentés par

³⁵³ Pour une réflexion sur l'étude de Freyer, Aversano-Dearborn et alii (2018), et une mise en comparaison avec d'autres contextes monastiques voir Giorda, Sgambaro (2021).

³⁵⁴ C'est moi qui souligne.

Sarah Taylor sur les *Green Sisters* (2007)³⁵⁵, l'engagement écologique, comme à Solan, devient partie de la « pratique spirituelle » (Freyer, Aversano-Dearborn et alii, 2018 : 564)³⁵⁶. Taylor observe que dans ces communautés la dimension écologique est au centre des pratiques et mène, souvent, à « une combinaison entre retraite et engagement, contemplation et activisme³⁵⁷ » (Giorda, Sgamaro, 2021 : 388) ; faisant référence à l'une des communautés observées, elle parle de « réinvention » et « renouvellement » de la tradition monastique catholique, à travers l'intégration de pratiques et de valeurs écologiques dans tous les aspects de la vie quotidienne (Taylor, 2007 : 118).

La dimension écologique n'est pas la seule à redéfinir les formes du monachisme actuel. Celui-ci, en Occident comme en Orient, doit faire face à des défis qui peuvent remettre en cause « les piliers » du monachisme traditionnel (Filoramo, Giorda, 2015 : 12). C'est le cas, par exemple, d'internet et des téléphones portables, qui créent des nouvelles formes de communication entre le monastère et le monde extérieur : tout en comportant des avantages pour la vie quotidienne, ces instruments peuvent fragiliser le principe de séparation de la vie monastique, et provoquer la création d'une « nouvelle figure » : celle du moine ou de la moniale « interconnecté » (Filoramo, Giorda, 2015 : 12).

De même, lorsque l'engagement écologique prend une place centrale et devient partie de l'engagement spirituel des moines, on assiste à la naissance d'une figure nouvelle que, à l'exemple de Filoramo et Giorda, l'on pourrait définir de « moine ou moniale “écologique” » (Giorda, Sgamaro, 2021 : 392). Cette figure est souvent caractérisée non seulement par des discours de respect et de responsabilité (deux concepts évoqués même par les moines « peu engagés » [Giorda, Sgamaro, 2021 : 396] des communautés bénédictines étudiées par Freyer et alii) envers l'environnement et les autres êtres vivants, mais aussi par un discours d'*alternative* : le moine ou la moniale « écologique » se présente comme « modèle alternatif par rapport à une approche consumériste » (Giorda, Sgamaro, 2021 : 392). Cela est vrai surtout dans le cas des communautés où on assiste à une « superposition entre écologie et spiritualité » (Giorda, Sgamaro, 2021 : 392) : l'engagement écologique devient alors partie prenante de la pratique spirituelle et de l'engagement quotidien des moines. C'est ce qui arrive à Solan, où une tradition millénaire se combine avec des principes et des pratiques modernes, finissant par créer une unité. Le terme de réappropriation, que j'ai employé plusieurs fois, donne

³⁵⁵ L'autrice a identifié un mouvement composé par des groupes de religieuses catholiques (qu'elle a étudié aux États Unis et au Canada) engagées pour l'environnement, qu'elle appelle Green Sisters.

³⁵⁶ Néanmoins, contrairement à ce qui arrive à Solan, dans le cas des Green Sisters la réappropriation des principes et des pratiques écologiques ne passe pas forcément par les textes religieux de référence qui sont, parfois, remis en cause.

³⁵⁷ Trad. Libre.

bien l'idée de quelque chose qui est pris au sein d'un contexte et remodelé selon les formes caractéristiques du contexte même. Le concept de « transmutation » proposé par Filoramo et Giorda (2015 : 12), emprunté au monde de l'alchimie, évoque l'idée de mélange de substances et vient compléter celui de réappropriation. L'entrelacement entre dimension écologique et spirituelle implique la fusion de deux mondes. Le modelage qui a lieu est dans les deux directions : ce qui vient de l'extérieur est inséré dans le contexte monastique assumant des formes spécifiques et, au même temps, la vie monastique à Solan assume des formes propres par la rencontre avec les pratiques et les principes écologiques. C'est ainsi que les moniales participent aux foires et aux salons biologiques, le monastère devient un lieu où se pratiquent des stages d'agriculture biologique, l'engagement monastique inclue aussi une réappropriation individuelle et collective des principes écologiques, et les ouvrages sur l'écologie trouvent leur place à côté des textes religieux au monastère.

Lorsqu'on rentre dans la boutique du monastère, au rez-de-chaussée du bâtiment en pierre qui abrite, au premier étage, les chambres destinées aux visiteurs, on se trouve face à une multitude de produits alimentaires : confitures, vins, pâtes de fruits, sirops, différents types de vinaigres. En partant de la droite de la pièce rectangulaire, on retrouve au fond une paroi remplie de livres, auquel s'ajoutent des petites bibliothèques au milieu de la pièce. On retrouve, parmi ces bouquins, de nombreux ouvrages de théologiens orthodoxes (comme Olivier Clément), des Pères de l'Église, plusieurs textes du Père Placide imprimés dans l'imprimerie du Monastère de Saint-Antoine-le-Grand (parmi lesquels des textes sur écologie et religion) et, à côté, des ouvrages consacrés au respect de la terre et à l'agriculture biologique, dont plusieurs de Pierre Rabhi. La co-présence et la proximité entre les textes théologiques et de prière, et les textes écologiques, reflète et témoigne de l'alliance entre écologie, théologie et prière au sein du monastère (ainsi que du rôle accompli par Pierre Rabhi dans ce processus). (Journal de terrain, mai 2013).

Les moniales font rentrer un monde *autre* dans leur réalité et créent, par ce biais, des contacts et des ponts avec le monde laïc qu'elles n'auraient pas créés autrement de la même manière. C'est dans ce sens que le terme de transmutation donne une clé de lecture utile, évoquant l'idée de fusion de substances différentes qui finissent par constituer un ensemble nouveau. Le modèle du monastère de Solan témoigne d'une métamorphose de l'héritage du passé par la rencontre avec les questions écologiques, fruit d'une histoire récente. Contrairement à d'autres expressions souvent employées - comme celle de « réinvention de la tradition » - qui donneraient l'idée d'éléments hétérogènes assemblés, le terme de transmutation témoignerait d'une transformation de la tradition dans la continuité (Filoramo, Giorda, 2015: 12).

À Solan il y a eu, sur l'exemple du Patriarcat de Constantinople, un effort pour repenser les principes écologiques à la lumière des Pères de l'Église, comme on l'a vu, et donc de se les réap-

propre en clé spirituelle. « Gérer la terre *dans la continuité* avec les Pères de l'Église »³⁵⁸, comme l'affirme le Père Placide, signifie dans ce contexte la cultiver et la soigner selon des méthodes considérées conformes au principe de responsabilité évoqué par ces figures de référence. Ce principe est lié à la conception orthodoxe de la place et du devoir de l'homme au sein de la création, ainsi que, plus en général, à la conception orthodoxe de la matière. Les sœurs ont identifié dans les procédures de l'agrobiologie des principes conformes à ce cadre théologique de référence. Par le travail de la terre, tout cet ensemble théorique est réactivé et actualisé. La gestion de la terre selon des modes "chargés" de cette structure théorique deviendrait un moyen pour rentrer en contact avec Dieu à travers la nature et, en même temps, pour mettre celle-ci en contact avec Dieu. La manière de rentrer en relation avec la terre assume, donc, une importance particulière, se liant aux engagements pris par les moniales :

La création est aussi un moyen de louange et de glorification du Créateur, c'est un moyen d'émerveillement et *à travers la création on rencontre Dieu aussi* : ce n'est pas seulement en priant à l'église ou dans sa cellule. (Entretien avec sœur B., novembre 2012).

Cette déclaration relève du concept de théosis – la capacité de l'homme à participer corps et esprit aux manifestations de Dieu dans le monde –, qui a été abordé dans les chapitres précédents. La capacité de saisir les manifestations de Dieu dans la réalité de tous les jours fait partie de l'entraînement du novice, comme le rappelle Naumescu (2012), ainsi que de l'entraînement quotidien de chaque religieuse, qui essaie de travailler sa façon de voir, de vivre et d'interpréter les choses du quotidien selon les indications monastiques.

2.3 Sur l'histoire du travail monastique et du travail agricole

Pour les moniales, la pratique de l'agrobiologie - associée au discours théologique qui l'accompagne - devient donc aussi une manière de mettre en pratique les enseignements des Pères de l'église.

Même si la relation entre monachisme et pratiques écologiques est récente, une histoire très ancienne lie les monastères et le travail de la terre ; cette histoire est liée plus généralement au rapport entre vie monastique et travail. La place de celui-ci dans la vie monastique a été l'objet de nombreux débats depuis le IV^e siècle, en Occident ainsi qu'en Orient. Cela parce que le monastère se voudrait idéalement tourné vers la contemplation et le travail risque de détourner le moine de la prière (Jonveaux, 2011). Ce problème se pose déjà à l'époque des Pères du désert, au III^e et au IV^e

³⁵⁸ C'est moi qui souligne.

siècle, car la vie dans le désert d'Égypte ou de Syrie requiert un travail de production pour la survie des moines. Dans ce cadre, les Pères du désert ont senti le besoin de justifier le travail en tant que moyen d'ascèse physique « pour l'équilibre de la vie contemplative » (Jonveaux, 2011 : 56). Ainsi, dans le parcours spirituel le travail devient complémentaire de la prière, et celle-ci doit toujours accompagner le travail.

La vie d'Antoine le Grand a toujours été considérée comme un modèle en ce qui concerne la conciliation du travail et de la prière. Comme le raconte Athanase d'Alexandrie, Antoine conciliait le travail manuel avec la prière et la psalmodie (Athanase, 1994). Le travail faisait partie de son ascèse et lui permettait aussi de nourrir ceux qui en avaient besoin ; l'aspect caritatif était mis en valeur et, de cette façon, le travail devenait aussi un moyen d'établir des relations (Thelamon, 1994). Chez les semi-anachorètes d'Égypte le travail a « une fonction de sociabilisation ainsi qu'une fonction spirituelle » (Thelamon, 1994 : 188-189). Souvent, ils cultivent la terre pour nourrir aussi les hôtes ou les visiteurs, « car la pratique de l'hospitalité est une des formes essentielles de la sociabilité du désert » (Thelamon, 1994 : 189). De plus, le travail, s'il est associé à la prière, a aussi une finalité spirituelle : les deux conjointement sont le remède à l'acédie, ce « sentiment de torpeur et de découragement » qui peut accabler le moine et le mener à un éloignement de la vie spirituelle (Thelamon, 1994 : 189).

À l'époque du monachisme primitif, le travail a trois finalités inséparables : la survie, l'ascèse et la charité. Cependant, la tentation de ne pas travailler afin de s'approcher davantage du Royaume des Cieux est présente. Ils existaient des courants différents basés sur diverses interprétations des préceptes de l'Évangile ou de saint Paul (Thelamon, 1994). Certaines communautés se basaient sur le précepte « Ne vous souciez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez » (Mt 6, 25-34 ; Lc 12, 22-31) ; dans cette optique, le moine doit seulement prier et vivre de dons. De cette manière, les moines pourront respecter la parole de l'apôtre Paul : « Priez sans cesse » (1 Thess 5,17). Par contre, comme lui-même l'avait fait, il avait recommandé aussi de travailler, pour pourvoir à ses propres besoins et être indépendant : « Si un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (2 Thess 3,10) (Thelamon, 1994).

En Orient, comme en Occident, plusieurs moines percevaient comme incompatibles les deux préceptes et, pour se consacrer totalement à la prière, refusèrent de travailler. Cependant, au moment où apparaît le cénobitisme et où les premières règles sont rédigées, le travail de la vie monastique est institutionnalisé (Jonveaux, 2011 : 58). Travail et prière « structurent [...] la sociabilité » et

rythment la vie des monastères cénobitiques qui suivent la règle de Pacôme, de Basile et toutes les règles qui seront élaborées successivement en Occident (Thelamon, 1994 : 191).

Selon la Règle de Pacôme (première moitié du IV^e siècle) la prière doit accompagner le travail pour ne pas interrompre la contemplation ; le travail assume un rôle central, et insolite pour l'époque où l'*otium* est encore considéré comme supérieur au *negotium* (en continuité avec les philosophes grecs et latins). Dans ce cadre le débat monastique donne au travail, pour la première fois dans l'Occident chrétien, une valeur positive (Jonveaux, 2011). Toutefois, le travail monastique demandera à plusieurs reprises à être légitimé. C'est ainsi, par exemple, qu'Augustin défendra la nécessité du travail dans son traité *Le travail des moines*. Dans ce contexte, apparaît la notion d'oisiveté et une utilisation négative du terme *otium*, qui ne se réfère plus au temps de détente qui impliquait des activités culturelles et artistiques (Thelamon, 1994). Augustin conseille le travail manuel, qui « laisse l'esprit libre » (le travail de la terre, l'artisanat), car il est conciliable avec la prière et la méditation (Thelamon, 1994 : 188).

Dans la deuxième moitié du IV^e siècle, les textes de saint Basile contenant les indications pour mener la vie monastique - dont nous avons évoqué l'influence sur le monachisme chrétien oriental et occidental - essaient d'organiser une vie équilibrée entre le travail et la prière continue. Dans ces textes, la nécessité du travail est affirmée avec force et l'oisiveté est condamnée. Cependant, la primauté de la prière apparaît avec évidence. La journée monastique est rythmée par les moments de la prière commune ; le travail doit être accompagné par la prière et subordonné à cette dernière. Selon saint Basile, il est possible de conserver son âme dans le recueillement, en demandant à Dieu que le travail soit orienté dans le seul but de lui plaire et de lui rendre grâce (Coffigny, 1995). Seulement de cette manière, à son avis, il est possible de concilier les invitations de saint Paul, apparemment contradictoires, de « Priez sans cesse » (1 Thess 5,17) et travaillez « nuit et jour » (2 Thess 3,8).

Pendant que nos mains sont occupées, nous pouvons, de bouche s'il est possible ou utile à l'édification des fidèles, ou du moins de cœur, louer Dieu dans des psaumes et des cantiques spirituels [...], et remplir le devoir de la prière tout en travaillant (Basile Saint, *Grandes Règles* 37).

Au VI^e siècle, la Règle de saint Benoît donne une place centrale au travail et pour cela elle est conçue comme moment essentiel dans l'évolution de la perception du travail au sein du monachisme (Jonveaux, 2011). Le travail devient sujet, avec la prière, de la vie contemplative, comme le résume la formule *Ora et Labora*. La légitimation du travail dans la vie contemplative passe aussi

par l'idée qu'il est un instrument de l'ascèse et qu'il est fondamental pour éviter l'oisiveté (Jonveaux, 2011 ; Nesmy, 2001).

Dans les monastères des premiers siècles on assiste à la naissance de différents types d'activités économiques, ainsi qu'au développement d'une « vision économique monastique », qui n'est jamais coupée des influences provenant des modèles extérieurs au monastère (Giorda, 2015 : 48). La possession individuelle est exclue du « circuit économique monastique », mais le vœu de pauvreté fait par les individus-moines n'empêche pas le développement et la prospérité économique au niveau communautaire (Giorda, 2015 : 48).

Pendant longtemps le travail au sein des communautés monastiques a été manuel, ce qui lui permettrait, selon les moines, d'être réalisé en priant (Jonveaux, 2011). À l'époque du monachisme antique les moines étaient des « ouvriers agricoles » (Jonveaux, 2011 : 69) et le travail intellectuel était exclu vu qu'ils étaient souvent incultes (Sena, 1993). Le travail de type manuel assume ainsi une valeur positive : « alors que dans les sociétés grecques et latines, le *negotium* était fortement dévalorisé au profit de l'*otium*, [...] le monachisme a ancré le travail au cœur même de l'identité du moine » (Jonveaux, 2011 : 63).

Saint Basile a particulièrement valorisé le travail agricole. Il affirme que tous les métiers ne sont pas compatibles avec la vie du moine : il faut choisir ceux qui permettent de conserver la tranquillité et qui n'empêchent pas de prier. À son avis, plusieurs métiers manuels s'adaptent à la vie monastique, et tout spécialement la culture des champs : l'agriculture permet, sans sortir du monastère, de satisfaire les besoins des moines et des pauvres (Basilio, 1993).

Toutefois, même si le monachisme ancien a donné une nouvelle valeur au travail, le risque qu'il engendre d'éloigner le moine d'une vie de prière reste présent dans l'esprit des moines, et la positivité associée au travail agricole ne fait pas l'unanimité. Certains jugent le travail des champs trop fatigant et pour cela non adapté à une vie de contemplation ; d'autres interprètent ce type de travail comme un allié des moines dans la pratique ascétique parce que la fatigue qu'il procure permet de freiner les désirs (Jonveaux, 2011).

Contrairement à saint Basile, qui montre une prédilection pour les travaux des champs, saint Benoît recommande le travail manuel, mais pas spécifiquement agricole, trop fatigant (Jonveaux, 2011). Dans le chapitre 48 de sa Règle il autorise le travail agricole, mais seulement si cela s'avère nécessaire³⁵⁹.

³⁵⁹ Si les frères se trouvent obligés, par la nécessité ou la pauvreté, à travailler eux-mêmes aux récoltes, ils ne s'en affligeront point ; c'est alors qu'ils seront vraiment moines, lorsqu'ils vivront du travail de leurs mains, à l'exemple de nos pères et des Apôtres (RB 48, 7-8).

Pendant le Moyen Âge, le travail qui consiste à copier les manuscrits deviendra une « spécialité monastique », mais les activités agricoles ne seront pas abandonnées pour des raisons de nécessité économique (Jonveaux, 2011 : 69). Les communautés religieuses sont partie intégrante de l'économie agricole, même si souvent la gestion des terres est laissée aux laïcs : les moines ont mis de côté les travaux manuels au profit des intellectuels et du travail religieux. C'est dans ce contexte que, à la fin du XI^e siècle, apparaît l'ordre des cisterciens qui veut un retour au travail manuel réalisé directement par les moines, et en particulier au travail agricole (Jonveaux, 2011). Les cisterciens ont eu un rôle central dans le travail des champs, grâce au défrichement de terrains et au « développement de techniques agricoles » (Jonveaux, 2011 : 265), et ils ont été protagonistes du développement d'un système économique complexe (Giorda, 2015). La relation entre monachisme et agriculture est « pour le moins séculaire » et, de fait, la vie des monastères se basait sur les terrains qu'ils possédaient (Jonveaux, 2011 : 265). Le rapport entre monachisme et agriculture rentre dans un important phénomène économique et social, qui a vu les moines transformer de vastes terrains en domaines agricoles (en les labourant et asséchant), introduire « de nouvelles cultures », et participer au « développement technique » en Europe (ils furent, par exemple, impliqués dans des œuvres de canalisations et d'assainissements) (Jonveaux, 2011 : 89).

Si des travaux proprement monastiques n'existent pas (un travail, pour être monastique, ne devrait pas interférer avec les devoirs de la vie commune et avec la prière), les travaux des champs ont eu un rôle privilégié dans l'histoire du travail monastique, et cela malgré les points de vue souvent contradictoires concernant l'activité agricole. « Les moines ont pour ainsi dire toujours été à la pointe du développement agricole, il n'est pas donc étonnant de les retrouver dans l'agriculture biologique, nouvelle tendance du monde moderne » (Jonveaux, 2011 : 265).

Revenant au cas spécifique de Solan, les moniales, en pratiquant l'agroécologie, relient une histoire très ancienne – celle qui lie les monastères au travail de la terre – avec l'histoire récente de l'agrobiologie : une agriculture qui se construit en opposition aux techniques qui utilisent des produits chimiques et ne préservent pas la biodiversité des sols. Toutefois, l'engagement écologique ne se limite pas à la manière de gérer la terre, mais investit l'ensemble de la vie communautaire.

3. Les choix écologiques traduits dans la vie quotidienne

3.1 Limitation et non-gaspillage

Pour mieux comprendre la place que la dimension écologique occupe au sein d'une communauté religieuse, il faut étudier le lien entre la spiritualité et les aspects du quotidien (Freyer, Aversano-

Dearborn et alii, 2018). Le choix écologique du monastère orthodoxe de Solan ne se limite pas à la gestion du terrain, mais rentre dans un système de pensée qui organise toute la vie quotidienne essayant de limiter la consommation, le gaspillage et les achats. Cela vaut pour la nourriture, mais aussi pour les habits monastiques, par exemple, qui peuvent être portés même pendant trente ans et raccommodés au fur et à mesure de leur usure, « la solidité » étant le premier critère recherché lorsque les sœurs fabriquent les habits au monastère (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

Dans cette optique de limitation et de non-gaspillage, la nourriture occupe une place centrale dans les attentions quotidiennes des religieuses. En ce qui concerne la production et l'approvisionnement de nourriture, les sœurs sont parvenues à une relative autosuffisance alimentaire de fruits et de légumes grâce à leur jardin potager : « Normalement les légumes on n'en achète pas, on fait avec ce qu'on a » ; quant aux fruits, les sœurs sont obligées d'acheter les oranges et les citrons « parce que ça ne pousse pas chez nous, ça gèle » (Entretien avec sœur G., mars 2018), mais elles produisent, entre autres choses, des pommes, des figues, des kakis, des cerises, ainsi que des oléagineux comme les amandes et les noisettes. Elles échangent des produits avec d'autres monastères : c'est le cas avec le monastère orthodoxe féminin de la Transfiguration (qui est aussi une dépendance du monastère de Simonos Petra et qui se trouve en région Nouvelle-Aquitaine), qui parfois donne des noix aux religieuses de Solan. De même, elles échangent régulièrement des confitures avec des monastères voisins³⁶⁰. Quant aux produits qu'elles doivent acheter (principalement œufs, céréales, poisson, fromage, yaourts) elles privilégient les achats auprès de producteurs locaux et de produits certifiés « bio », même si parfois les prix obligent les religieuses à acheter non-bio. En ce qui concerne les produits laitiers, par exemple, elles achètent surtout du bio ; quant aux œufs, le facteur économique l'emporte le plus souvent, mais les moniales envisagent de refaire un poulailler, comme elles l'avaient déjà fait dans le passé (Entretien avec sœur G., mars 2018).

En ce qui concerne la gestion de la nourriture, les moniales ont mis en place un système qui leur permet de gaspiller le moins possible, qui concerne les mets servis à table ainsi que les aliments impliqués dans les processus de production. Tous les déchets organiques produits au cours de la journée, provenant de la table ou des lieux de travail, vont alimenter le compost, utilisé comme fertilisant : les restes sont jetés dans des grands fûts présents à cet effet dans une partie reculée du jar-

³⁶⁰ Le système d'échanges entre monastères va au-delà du local : le monastère féminin d'Ormylia, qui se trouve en Grèce et lui aussi est une dépendance de Simonos Petra, donne régulièrement aux sœurs des olives et un peu de son huile. Aussi les moniales de Solan commencent à avoir beaucoup d'olives, ce qui les a amenées à envisager une production d'huile.

din, où périodiquement les sœurs ajoutent de l'eau lorsque cela est nécessaire, et au bout d'un an environ le compost est prêt pour être utilisé comme engrais pour le terrain.

Je donnerai des exemples de la manière dont le principe de "non-gaspillage" est mis en pratique dans le domaine du travail, pour ensuite montrer le système mis en place pour éviter de jeter de la nourriture lors des repas, et la manière dont cette idée guide peut intervenir aussi dans le processus d'incorporation.

Dans la salle de travail, de nombreuses heures sont consacrées à couper et laver les légumes, et cela dans l'objectif de faciliter le travail des cuisinières ou d'avoir des réserves alimentaires à congeler (c'est souvent le cas du chou-fleur, que les sœurs produisent et congèlent en grande quantité). Or, travaillant dans ce contexte, on peut observer que toutes les parties des légumes sont utilisées. Ainsi, les longues feuilles du poireau sont utilisées dans la préparation des soupes ; quant aux choux-fleurs, leurs feuilles sont utilisées dans les salades et la grande tige dans les soupes.

On s'est rendu compte qu'on peut récupérer beaucoup de choses sur les légumes ; par exemple, les feuilles de chou, même les feuilles de l'extérieur [...]. Comme on a une raffineuse, on peut passer les choses qui sont un peu filandreuses.

Si une année on serait en difficulté on sait qu'on peut récupérer plus de choses à manger, comme les herbes sauvages. (Entretien avec sœur G., mars 2018).

Enfin, tous les petits restes de légumes qui ne peuvent pas être mangés - comme les morceaux noirs - finissent au compost. Rien ne finit aux poubelles.

La même observation relative à la réutilisation de la matière organique peut s'effectuer lors de la participation aux autres tâches quotidiennes qui impliquent de la nourriture :

Travaillant à la production des pâtes de fruit, je constate que toute la matière organique est réutilisée et rien n'est jeté. Une fois que la pâte de fruit est prête, elle se présente sous la forme de grands rectangles gélatineux ; chacun d'entre eux se trouve sur un plateau de la même forme. Chaque grand rectangle de pâte est divisé en petits carrés à l'aide d'un instrument métallique ayant la forme d'un grillage (les carrés seront ensuite roulés dans le sucre et emballés dans des paquets de cent grammes destinés à la vente). Cependant, dans chaque plateau plusieurs morceaux n'ont pas la forme de carré souhaitée, étant donné la présence, par exemple, de bulles d'air. On se retrouve donc en présence de certains morceaux de pâte qui ne peuvent pas être destinés à la vente parce que, même en enlevant les imperfections, il n'est pas possible d'obtenir un carré de la dimension souhaitée. Ces morceaux sont mis de côté, et à l'aide d'un couteau on essaie d'en rendre les contours droits et de créer des formes géométriques et linéaires (un trapèze, un triangle...) ; les morceaux les plus petits serviront de dégustation sur le marché, les plus grands iront dans des paquets cadeau.

Enfin, les petits restes de pâte éliminés afin de pouvoir créer les formes géométriques et linéaires sont mis dans des récipients, et amenés ensuite à la cuisine pour être utilisés dans des desserts. (Journal de terrain, juin 2015).

La logique du non-gaspillage structure l'organisation autour de la nourriture à Solan. Nous avons ici un premier aperçu de la manière dont cela peut se refléter et influencer sur la manière de se nourrir et, donc, sur l'incorporation. Dans le cas des restes de pâte de fruit, ils sont souvent ajoutés

aux petites crèmes préparées avec du lait de soja et de la compote de pomme, qui sont servies comme desserts principalement en temps de jeûne (lorsque les protéines animales ne sont pas admises).

En effet, la nourriture avancée sur les lieux de travail ou à table influe, parfois, sur les choix du menu ou la variation de recettes. Cet aspect apparaît avec évidence dans la manière dont les religieuses ont décidé de gérer quotidiennement les restes au réfectoire. Au moment de s'asseoir à table, chacun trouve son plat individuel déjà servi³⁶¹ ; on peut se servir, en plus, dans les assiettes communes, qui sont présentes sur chaque table et contiennent des accompagnements (le plus souvent des légumes cuits ou crus) ou des assaisonnements qui complètent le repas. Aussi, deux assiettes vides sont posées sur chaque table, et chacun peut y mettre, avant de commencer à manger, tout ce qu'il pense ne pas pouvoir consommer, et ceux qui veulent peuvent s'y servir. Après les repas, les restes laissés dans les assiettes individuelles iront alimenter le compost. En revanche, la gestion de ce qui reste dans les assiettes communes et dans les assiettes où chacun met à l'avance ce qu'il n'a pas l'intention de manger est très précise : « chaque retour on ramasse les restes, on les pèse, on marque sur chaque boîte et dans un cahier la date, ce qu'il y a dans la boîte, si c'est carémique ou non » (Entretien avec sœur G., mars 2018). Lors des repas suivants, on peut reconnaître les ingrédients des repas précédents, élaborés d'une autre manière : par exemple, du riz servi avec des légumes au déjeuner peut devenir une tarte aux légumes et au fromage, faite au four, pour le dîner. L'ensemble de cette organisation répond au souci de gaspiller le moins possible. Dans cette logique de non-gaspillage il apparaît évident que plusieurs plats, salés ou sucrés, sont à l'occasion réinventés afin de recycler la nourriture, comme nous l'avons vu aussi en ce qui concerne la réutilisation de toutes les parties des légumes.

Lorsqu'on parle d'alimentation monastique, on pense tout de suite aux pratiques liées au jeûne, mais les quelques éléments fournis jusqu'à présent témoignent d'une relation à la nourriture qui comprend une multitude d'autres facteurs. Les religieuses à Solan ne doivent pas seulement apprendre à jeûner et à se rapporter à l'alimentation en tant que pratique ascétique ; elles doivent également apprendre l'importance de manger biologique et local, de ne pas gaspiller, et s'approprier ces valeurs.

³⁶¹ L'assiette comprend généralement des légumes, des hydrates de carbone (riz, pommes de terre, céréales), et des protéines animales (fromage, œufs ou poisson) ou, lorsque celles-ci ne sont pas admises, des légumineuses. Nous reviendrons sur les détails de l'alimentation.

3.2 Manger bio

Lors d'une conversation avec sœur M. à propos de l'alimentation à Solan, elle me raconte qu'au moment de son entrée au monastère, elle se demandait : « Mais pourquoi donner autant d'importance à l'alimentation ? Et ensuite je l'ai compris, et je l'ai appris ». (Conversation avec sœur M., février 2016).

Cette affirmation dévoile la nécessité, pour les religieuses, d'une élaboration individuelle des significations et du rôle attribués au sein du monastère à cet aspect de la vie quotidienne. Cette approche renvoie au discours concernant les différentes façons dont les pratiques écologiques peuvent être intégrées au sein de la vie quotidienne et spirituelle. Contrairement à certains exemples présentés par Freyer, Aversano-Dearborn et alii (2018), les pratiques adoptées à Solan sont des choix qui ne restent pas passifs au niveau individuel, mais qui sont plus ou moins activement intériorisés. Les engagements écologiques sont devenus partie prenante de la quotidienneté et du parcours spirituel des sœurs et, en fin de compte, de leur manière d'être moniales.

Les valeurs écologiques font partie de la construction de la moniale à Solan du point de vue des idéaux, ainsi que du point de vue matériel et physique, étant donné que ces mêmes valeurs appliquées à la nourriture finissent par être "incorporées" par la sœur. En effet, la nourriture se distingue de tous les autres objets avec lesquels le sujet rentre en relation parce qu'elle ne reste pas extérieure au sujet, elle est concrètement incorporée (Warnier, 1999) : des substances externes sont introduites dans les organes et, depuis l'intérieur, « contribuent à "faire" l'organisme » (Remotti, 2013 : 124).

Cet aspect de modélage interne du sujet qui caractérise l'alimentation ne passe pas inaperçu dans l'esprit des moniales, qui tracent dans leurs discours le lien entre alimentation, bien-être et santé.

On a commencé à percevoir de façon très nette le lien entre alimentation et santé, et donc à se dire « il ne faut pas qu'on mange n'importe quoi si on ne veut pas être malades », déjà dans le Vercors. Et c'était justement cette perception du *lien entre ce qu'on mange et notre santé* qui a fait que *c'était une évidence pour nous qu'il fallait cultiver bio* lorsqu'on est arrivées ici [...]. Il n'y a pas eu de formation très systématique, on a demandé conseil à droite et à gauche [...]. Et puis petit à petit on a fait notre propre synthèse là-dedans, parce qu'il y a autant d'écoles que de personnes [...]. Et puis, il y a aussi un très gros risque que le souci de l'alimentation devienne une obsession [...].

Donc pour nous le grand pari a été de se dire : « on veut manger des choses qui soient équilibrées, on veut être en bonne santé, on veut travailler la terre *d'une façon respectueuse pour la terre et les hommes*³⁶², mais on ne veut pas non plus être obnubilées par le problème de la nutrition ».

Donc petit à petit il a fallu trouver un genre d'alimentation : des produits, des fournisseurs, des choses toujours à réajuster. On a trouvé « des menus types » : on sait, par exemple, qu'on va mettre des céréales avec des légumineuses les jours où l'on ne mange pas de poisson, parce que ça fait des protéines. (Entretien avec sœur F., février 2019).

³⁶² C'est moi qui souligne.

Voici établie de manière très claire la connexion entre santé et agriculture biologique ; cette pratique agricole est à nouveau liée au concept de respect, mais cette fois non seulement en relation avec la terre, mais aussi avec l'homme.

Agroécologie, réduction des achats, produits bio et locaux, vont de pair avec l'importance attribuée à la nourriture "faite maison" ; un apprentissage fondamental à effectuer pour les moniales, qui doivent entrer dans un système de pensée où agrobiologie, alimentation et santé sont indissolublement connectées.

Sœur G. : Quand je suis arrivée au monastère, c'est la première fois de ma vie que j'ai mangé une soupe de légumes comme ça. En tant qu'étudiante on n'a pas beaucoup de possibilités, et à la maison, nous ne faisons pas de soupes de légumes fraîches...

I. S. : Donc vous avez apprécié ?

Sœur G. : Ah oui, mes premières soupes de courges ici...ahhh [qu'est-ce que c'était bon]. Je ne connaissais pas, quoi. Nous mangions [avant l'entrée au monastère] des légumes, mais soupe de légumes c'était des soupes en sachet. Donc c'est vrai qu'on le sent : on a une très *bonne nourriture*, on le *sent physiquement*³⁶³. Donc, ça c'est capital. (Entretien, mars 2018).

La « bonne nourriture », dans ce contexte, se réfère aux fruits de la terre cultivés par les religieuses, selon les indications de l'agriculture biologique, sans l'utilisation d'engrais chimiques. Dans les mots de la sœur, apparaît toute la matérialité du rapport à l'alimentation : elle évoque des sensations physiques produites par les caractéristiques de cette nourriture. En affirmant que la qualité de la nourriture a des effets identifiables sur le corps et sur les sensations (« on le sent physiquement »), la religieuse établit plusieurs liens : entre aliments et corps, nourriture et sensations, nourriture et santé, biologique et santé.

Les choix biologiques et écologiques impliquent l'adoption de manières spécifiques de penser et de modeler la relation des sujets avec la terre, avec soi-même et la nourriture. À Solan, pratiquer l'agrobiologie signifie faire siens des principes qui influent également sur les choix alimentaires, et définissent la relation à la nourriture selon des formes spécifiques. Outre les valeurs liées au respect de la structure du sol et de la biodiversité, les moniales intériorisent les connexions établies entre biologique-nourriture-santé et incorporent des mets qui sont aussi le résultat de l'engagement lié au biologique et au non gaspillage. C'est ainsi que les choix écologiques contribuent à modeler les religieuses.

Après avoir décrit le rôle de ces choix dans la vie quotidienne et le façonnement des moniales, j'analyserai tous les autres aspects liés à l'alimentation qui contribuent à la construction du sujet monacal. Ainsi, je montrerai la manière dont les sœurs sont façonnées par les espaces phy-

³⁶³ C'est moi qui souligne.

siques liés à l'acte de manger et par les règles alimentaires spécifiques à l'orthodoxie. De même, la manière de gérer les sens pendant les repas et la façon dont ceux-ci sont reliés aux concepts de plaisir, renonciation et mesure constituera un aspect central de l'analyse. L'objectif sera de mettre en lumière comment tous ces éléments contribuent à forger une expérience alimentaire spécifique au monde monastique.

Avant de me pencher sur ces aspects, je présenterai, dans un cadre général, la place que la nourriture occupe à Solan, introduisant tout d'abord certaines caractéristiques du monde du travail et de l'organisation liés au domaine alimentaire. De même, je montrerai que l'expérience alimentaire à Solan est définie également par des logiques de différenciation, dont certaines sont en continuité avec le monde séculier, et d'autres rendent l'expérience de Solan "à part" par rapport à toute dimension laïque.

4. Contours d'une expérience alimentaire monastique

4.1 Organisation et travail autour de l'alimentation : un parcours communautaire

Nous avons vu, dans le cinquième chapitre, la manière dont s'articule la journée monastique. En ce qui concerne l'alimentation, les sœurs ne prennent pas de petit-déjeuner ; il y a donc deux repas principaux – déjeuner et dîner – et un goûter (qui ont lieu respectivement vers 10h30, 14h et 17h30).

La nourriture à Solan est présente bien au-delà des seuls moments destinés aux repas. Elle est actrice aussi de plusieurs moments de la vie quotidienne, et occupe une partie importante du travail. Plusieurs tâches ordinaires ont trait à la nourriture : le travail de la terre et la récolte des fruits et des légumes du domaine agricole, le traitement quotidien de la nourriture pour la consommation interne, la transformation et le conditionnement des produits destinés à la vente (les vins, les confitures, les pâtes de fruit, les vinaigres, les sirops). Toutes ces activités axées sur l'alimentation, font que plusieurs parmi les religieuses sont en contact et manipulent quotidiennement la matière première qui finira, dans un second temps, sur la table. La relation aux aliments, pour ces moniales, passe donc aussi par le sens du toucher. C'est le cas des trois cuisinières, ainsi que des sœurs qui s'occupent du potager, des vergers, ou du vignoble, ou qui ont la tâche d'éplucher, couper et laver les fruits et les légumes, ou encore de transformer les aliments pour la vente. Pendant les repas, les sens sollicités dans le rapport à la nourriture sont fondamentalement la vue, le goût et l'odorat ; le travail en contact avec les aliments permet une découverte de ces derniers avant leur élaboration, et la création d'une relation spécifique avec ceux-ci qui implique également le toucher.

Lorsqu'on interroge les religieuses sur leur relation aux aliments qu'elles manipulent, ce qui est mis en avant n'est pas le caractère matériel de ce rapport, mais l'esprit de dépossession et de service des autres qui le caractérise : des aspects qui devraient idéalement caractériser le rapport avec le travail en général au monastère. Ainsi, sœur F. précise que « les cuisinières, comme toutes les sœurs » travaillent dans un état « d'offrande à Dieu » (Entretien, février 2019). Le dialogue avec l'une des sœurs cuisinières laisse ressortir d'autres éléments concernant l'esprit qui devrait accompagner le travail à la cuisine :

I. S. : Quant à la relation à la nourriture, le fait de préparer à manger vous apporte-il quelque chose ?
Sœur G. : Ça dépend des personnes. Il y en a qui aiment plus ou moins. Moi j'avoue que je préfère le travail au jardin ou le bricolage. Mais de toute façon on est soucieuses que toutes les sœurs aient à manger, que ça soit bon, que ça soit réconfortant. C'est ça qui prime. Pour moi c'est le motif qui me porte pour le faire. Je me réjouis de pouvoir donner à manger aux sœurs, voilà. [...] Puis moi-même, quand je vais manger, je suis reconnaissante des sœurs qui se sont données de la peine. (Entretien, mars 2018).

Face à ma question qui évoque une logique individualiste selon laquelle un travail devrait idéalement apporter quelque chose au sujet qui l'accomplit, la moniale déplace l'attention de l'individuel au collectif. L'introjection de cette logique - qui voit les religieuses agir quotidiennement selon des objectifs et des intérêts communautaires - fait partie du travail de modelage des sœurs et est strictement liée au concept de dépossession.

À chaque sœur est confié un travail spécifique choisi par la mère supérieure. Les religieuses ne choisissent pas de s'occuper de la nourriture, et elles ne le font pas (ou pas forcément) parce qu'elles aiment le faire. Éplucher, couper, laver, cuisiner c'est dans un esprit de service à la communauté, ce qui devrait guider toute activité monastique.

Sœur G. : Le travail est donné. Normalement il devrait changer, mais par exemple les sœurs à la cuisine ça fait longtemps [qu'elles sont là] : on n'a pas la possibilité de les remplacer, on n'est pas assez nombreuses [...].

I. S. : On tient en compte les capacités ?

Sœur G. : Oui.

I. S. : Donc les sœurs qui sont à la cuisine avaient déjà une capacité, une prédisposition à préparer à manger.

Sœur G. : Non, elles ont appris au monastère.

I. S. : Et vous ?

Sœur G. : Moi aussi. J'ai appris au monastère [...]. Donc voilà, le travail est un *service*, c'est donné. Normalement, on change tous les ans : au début de l'année civile on change de service.

I. S. : Et vous le faites ?

Sœur G. : Non, on ne le fait pas. On ne peut pas. [Le fait de changer sert] aussi pour *qu'on ne s'attache pas trop à un travail*³⁶⁴ [...] : pour garder un certain recul. (Entretien, mars 2018).

³⁶⁴ C'est moi qui souligne.

La réalisation du travail physique fait partie de l'entraînement monastique à l'obéissance (Forbess, 2010). Le non-choix du travail est lié aussi au risque, souvent difficile à éviter, d'un excessif attachement à celui-ci, alors que, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, le concept de dépossession (que cela soit par rapport aux objets ou aux choix personnels) est central dans la construction du sujet monastique et trouve son apogée dans la dépossession par rapport à la volonté propre (Jonveaux, 2018).

Dans une petite communauté comme celle de Solan, le risque d'attachement à son travail est majeur, étant donné que les religieuses ne peuvent pas changer périodiquement d'activité, vu le nombre réduit des membres de la communauté. Cela fait que chaque sœur se chargera toujours plus ou moins des mêmes tâches, qui peuvent être nombreuses et variées, mais la dimension communautaire ne permet pas un roulement des grandes tâches principales³⁶⁵. Même si sœur G. affirme que les capacités des moniales sont prises en considération dans le choix du travail, nous avons vu que dans le cas des sœurs qui travaillent à la cuisine aucune d'entre elles n'avait une prédisposition ou des connaissances particulières par rapport à ce domaine.

Sœur G. évoque aussi explicitement le concept d'attachement, qui sous-entend l'importance de celui de dépossession. Elle l'avait déjà fait, d'ailleurs, dans l'extrait d'entretien précédent : elle soulignait ne pas aimer particulièrement le travail de la cuisine (« J'avoue que je préfère le travail au jardin ou le bricolage »), mais que le désir ou la prédisposition personnelle ne constituent ni le point de départ, ni l'objectif du travail. Elle évoquait ainsi d'autres raisons comme le moteur de son activité, liées à l'accomplissement d'un rôle au sein de la machine communautaire. Le désir de se dédier à un travail spécifique ne devrait pas être, idéalement, la raison ni la motivation pour se dédier à une activité. Un attachement excessif, le désir d'exceller dans une activité ou de développer des capacités personnelles peuvent engendrer le risque « d'orgueil » (Forbess, 2010 : 141) et d'autres sensations similaires qui concernent et renforcent le sujet dans son individualité, alors que l'objectif ne doit pas être celui de suivre des passions personnelles, mais d'agir dans un esprit de service à la communauté, selon les indications reçues, dans un esprit d'obéissance et de dépossession par rapport aux choix individuels et à son propre travail.

Une fois définis les enjeux communautaires et individuels (ceux-ci liés principalement au concept de dépossession) ressortis en ce qui concerne le rapport entre les moniales et les activités qui ont trait à la nourriture (ainsi que la relation au travail en général), voyons maintenant de quelle

³⁶⁵ Certains sœurs effectuent plusieurs tâches au cours de la journée ; c'est le cas de sœur G., qui passe du jardin, aux travaux de bricolage, à ceux d'épluchage dans la salle du travail, à la cuisine. Diversement, d'autres sœurs ne changent pas aussi souvent d'activités.

manière s'organise le travail de préparation des repas, et de quelle manière se sont constituées les lignes directrices du repas à l'aube de l'installation de la communauté à Solan.

Deux moniales s'occupent du travail à la cuisine, les mêmes depuis dix ans. Elles sont remplacées le dimanche et les jours de fête par sœur G. qui, depuis 2018 environ, est aidée par la novice du monastère (qui n'avait pas non plus de connaissances en matière culinaire, mais qui a commencé à apprendre en travaillant). Les menus sont élaborés à l'avance pour la semaine suivante par la sœur économiste et, une fois prêts, sont soumis à l'approbation de l'higoumène. Les sœurs suivent des grilles alimentaires : par exemple, hors du temps de jeûne, elles savent qu'elles serviront deux ou trois fois par semaine du fromage ; deux fois du yaourt. Les trois jours de jeûne hebdomadaire le menu prévoit des légumineuses, étant donné que les aliments d'origine animale ne sont pas admis, comme il sera approfondi dans le paragraphe suivant. L'un des jours "normaux" (non de jeûne) de la semaine, le poisson est servi. Ensuite, le choix des recettes a l'objectif de varier les menus, et c'est pour cela que les religieuses alternent dans leurs plats - à côté des légumes toujours présents - des pâtes, du riz, du tofu, du sarrasin, du quinoa, de la polenta et des légumineuses (Entretien avec sœur G., mars 2018). Les sœurs ont des cahiers de recettes constitués au fil du temps. Il y a plus d'une vingtaine d'années, pendant les années qui ont suivi l'installation dans le Gard, elles ont fait de nombreuses recherches et photocopié les recettes qui les intéressaient ; ensuite elles les ont essayées en constituant une « commission menu » qui, après les repas, commentait et évaluait les nouvelles recettes. Les critères pris en considération pour décider si garder une recette étaient nombreux, comme la quantité de travail nécessaire pour la réaliser et l'appréciation du goût. De même, il ne devait pas s'agir d'un plat considéré comme trop « luxueux » pour un monastère (Entretien avec l'higoumène, mars 2018). Ce dernier critère renvoie au concept de pauvreté, qui ne se lie pas uniquement au vœu fait par les religieuses de non-possession individuelle, mais s'applique aussi aux autres domaines de la vie monastique. Dans ces cas, il prend le sens de mettre en pratique au quotidien des choix de vie considérés comme simples qui, du tissu de l'habit jusqu'aux aliments, n'évoquent pas une idée de richesse. Par exemple, les moniales pendant le Carême auraient le droit de manger des langoustes selon les règles alimentaires orthodoxes (nous verrons que les crustacés sont admis pendant les périodes de jeûne), mais elles ne le font pas parce qu'il s'agit d'un aliment très cher et culturellement associé à la richesse, « alors qu'on devrait manger des aliments pauvres » (Entretien avec l'higoumène, mars 2018). La nourriture « simple » est considérée importante en contexte monastique, car elle encouragerait l'humilité (Denizeau, 2018 : 252).

Grâce au travail réalisé par la « commission menu » - comme elle a été appelée par la mère supérieure -, les religieuses ont sélectionné des recettes et encore aujourd'hui elles s'appuient en général sur cette base. Parfois, la cuisinière peut avoir envie d'essayer quelque chose de nouveau, par exemple si elle estime ne pas avoir assez de recettes pour préparer un ingrédient spécifique ; alors, dans ce cas, elle va en essayer de nouvelles et, si elles sont appréciées, seront photocopiées et ajoutées aux cahiers de recettes (Entretien avec l'higoumène, mars 2018). La constitution des menus de référence a donc été, et continue d'être, un travail communautaire, réalisé à partir de la prise en compte de plusieurs critères : du respect de piliers de la vie monastique (normes du jeûne, pauvreté), à la recherche de variété et complémentarité³⁶⁶ dans les plats et les aliments, en passant par la quête d'un goût apprécié et partagé par les membres de la communauté.

En outre, des variations dans la manière de s'alimenter peuvent intervenir aussi à cause des influences provenant de la société laïque. Les tendances qui se définissent dans la société en matière de nutrition peuvent avoir un impact sur les manières de s'alimenter dans la communauté. Si les concepts de séparation et de différenciation du monde laïc sont des éléments constitutifs des processus qui construisent les moines, en même temps les transformations au sein des sociétés laïques influent aussi sur les dynamiques et les choix des communautés monastiques (Filoramo, Giorda, 2015).

4.2 Se construire par des logiques de différenciation

La distinction par rapport à ce qui se trouve à l'extérieur du monastère est un élément structurant de la vie monastique dans son ensemble. Aussi en domaine alimentaire, le fait de se différencier agit comme prémisses nécessaires à la construction spécifique du sujet monacal par l'alimentation. C'est ainsi que la cuisine du monastère se constitue comme lieu à part, un endroit de séparation physique entre celles qui ont embrassé la vie religieuse et les autres.

I : Les hommes peuvent rentrer à la cuisine ?

Hig. : La cuisine c'est un petit peu le cœur de la maison, on va dire. Donc de manière générale les hôtes ne vont pas à la cuisine [...]. Il s'agit de quelque chose d'intime [...]. On essaie de sauvegarder cette partie-là du monastère.

I : Donc les seules personnes qui ont accès à la cuisine sont... ?

Les sœurs [et les novices]. (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

La cuisine est réservée à la gent féminine, et plus particulièrement aux femmes qui se sont séparées du monde laïc pour se construire en tant que femmes-moniales. La notion de séparation est indisso-

³⁶⁶ Chaque plat recherche habituellement l'association entre légumes, glucides et protéines (animales ou végétales selon les prescriptions alimentaires).

ciable de l'expérience monastique ; le travail quotidien opéré par les religieuses pour se construire selon des modalités précises leur permet de définir des frontières qui délimitent les caractéristiques propres à leur choix de vie et les différencient par rapport aux autres (Cf. Barth, 1969). La nourriture et l'expérience de se nourrir jouent un rôle central dans ce processus de façonnement.

Cependant, si l'enceinte monastique et l'inaccessibilité de la cuisine reflètent de façon claire le statut de séparation des moniales, au monastère règnent aussi d'autres logiques de différenciation qui sont en continuité avec une partie du monde laïc. Ainsi, nous avons vu l'influence des mouvements écologiques contemporains sur les manières de penser, de cultiver et d'agir à Solan. Comme dans le cas du bio, les sœurs sont attentives aussi à d'autres débats alimentaires « en vogue » (Grisoni, 2017), comme celui concernant le gluten. Ainsi, sa consommation a été nettement réduite depuis deux ans :

Sœur G. : On mange très peu de gluten depuis deux ans [...] parce qu'il commence à y avoir de plus en plus d'allergies.

I. S. : Parmi les sœurs ?

Sœur G. : Non, pas nous. Aucune n'est allergique. Mais l'higoumène voyant que c'est un problème parce que le blé est énormément trafiqué... [...]

Le pain on le fait nous-mêmes avec du blé bio [...]. Quand on a faim pendant la journée, c'est du pain que l'on prend. Donc, ça fait déjà beaucoup de gluten. Du coup, au repas on varie : on mange du quinoa – pas mal –, polenta, sarrasin, riz, etc.

I. S. : Et pour les desserts vous utilisez la farine ou vous l'avez remplacée ?

Sœur G. : La farine de riz, de plus en plus. Partout. [...] On peut faire les desserts, les sauces, etc. (Entretien, mars 2018).

L'agriculture biologique, la consommation d'aliments « bio » et la nouvelle attention portée au gluten montrent que Solan, loin d'être un endroit coupé du monde extérieur, est en contact et en continuité avec ce dernier, avec ses mouvements et changements. Les choix du bio et le souci de ne pas gaspiller positionnent l'alimentation des sœurs en opposition aux logiques consuméristes, en continuité avec les valeurs et les choix d'une partie de la société laïque. En général, les monastères sont souvent définis, ou se définissent eux-mêmes, comme une alternative soutenable et saine par rapport aux modèles externes ; cependant, les influences et les points de contact avec l'extérieur sont nombreux et complexes, et se reflètent aussi dans les modèles économiques et de consommation adoptés au sein des monastères (Giorda, 2015).

Ces influences trouvent à Solan des manières spécifiques de s'intégrer au contexte : comme nous l'avons vu, l'agriculture biologique trouve une place au sein de la vie monastique par la référence aux Pères de l'Église, à leur conception de la relation entre l'homme et la terre, ainsi qu'à la conception orthodoxe de la matière (Chryssavgis, 2006 ; Hanganu, 2010 ; Hann, Goltz, 2010 ; Theokritoff, 2009). Les choix écologiques de Solan présentent donc des caractères spécifiques, qui

se mêlent aux pratiques et discours présents dans la société laïque, qui ont leurs racines dans une histoire de contre-culture et de contestation, mais se sont maintenant normalisés et s'inscrivent « davantage dans une logique de marché que comme une alternative au consumérisme » (Grisoni 2017 : 8). Les aspects qui distinguent l'expérience alimentaire à Solan et en font une expérience "à part" et alternative par rapport aux possibilités alimentaires expérimentées dans le monde laïc ne sont donc pas à chercher uniquement dans une prise de distance par rapport au modèle consumériste. Des règles, des objectifs, et un travail sur soi spécifiques entourent et encadrent la relation aux aliments et l'acte de manger, en séparant nettement le monastère du monde extérieur.

En contexte monastique, l'analyse du rapport à l'alimentation passe inévitablement par sa fonction ascétique : le jeûne et, même hors du jeûne, l'auto-contrôle auquel le rapport à l'alimentation est soumis. Denizeau souligne la centralité du contrôle de soi et de la discipline dans l'expérience monastique (aspects qui sont centraux aussi dans le domaine alimentaire). En milieu catholique, Isabelle Jonveaux (2018) réfléchit aux nouveaux contours que la pratique ascétique peut prendre au XXI^e siècle et enquête sur le rôle du jeûne au sein de cette pratique, dans une perspective historique et contemporaine. Elle analyse les aspects matériels de la vie monastique, mais semble garder dans ses analyses la distinction - présente dans les discours des moines - entre corps et esprit/âme. Conformément à l'approche choisie pour le présent travail de thèse, je souhaite aller au-delà d'un dualisme entre corps-matière et esprit dans l'analyse anthropologique. Ainsi, je tenterai de saisir les manières spécifiques dont les moniales effectuent un travail anthropopoiétique sur elles-mêmes par le biais de l'alimentation. Plus spécifiquement, la manière dont plaisir et renonciation, recherche du goût, idéal ascétique et contrôle des sens s'articulent dans la construction du rapport à la nourriture sera objet d'enquête.

La présentation des règles alimentaires observées par les moniales introduira le thème de la séparation entre le monastère et l'extérieur, et centrera l'analyse sur les caractéristiques propres au contexte monastique qui définissent la relation à la nourriture et la différencient de celle du monde laïc. Cela permettra de montrer comment l'alimentation participe au processus de construction du sujet monastique et, ainsi faisant, donne naissance à un modèle alimentaire propre à cet univers. Enfin, j'essaierai de montrer comment le plaisir de manger trouve sa place, non sans difficultés et ambivalences, à côté des restrictions et des efforts d'auto-contrôle quotidiens que les moniales s'imposent.

5. Nourriture réglementée, nourriture genrée

5.1 Les normes à la table des moniales

Selon toute tradition chrétienne, la pratique la plus fondamentale de l'ascèse est le jeûne [...] : en se privant de nourriture, ou de certaines nourritures plus savoureuses ou plus stimulantes, le moine atteste que sa vraie raison de vivre et le soutien sur lequel il compte sont d'un tout autre ordre que les jouissances et le réconfort que la nourriture terrestre apporte (Deseille 2013 : 152).

Le *Typicon* adopté par le monastère de Solan souligne donc la centralité du jeûne dans le parcours ascétique. Les moines, pour « maximiser la relation à Dieu » (Jonveaux, 2018 : 25), doivent apprendre à gérer, redéfinir et réorienter quotidiennement les attitudes, les gestes, les désirs et les sens au profit de la relation avec la divinité. Dans ce cadre, le travail d'intervention quotidien sur soi afin d'exercer une maîtrise sur soi-même – idée héritée de la tradition philosophique née avec le stoïcisme (Foucault 2001 [1982]b) – constitue déjà un objectif de façonnement quotidien. Ce travail de modelage continuel a parmi ses piliers l'intervention sur le domaine alimentaire : les moniales à Solan s'entraînent à exercer contrôle et modération dans les relations qu'elles construisent avec la nourriture.

Pendant les périodes et les jours de jeûne, un effort majeur est demandé. Le jeûne orthodoxe consiste en des restrictions alimentaires et en une abstinence de nourriture (et parfois de boisson) pendant une partie de la journée. Dans l'orthodoxie, l'année est divisée entre jours de jeûne et jours de fête, et, en fin de compte, d'assez peu de jours ordinaires (Céseau 2015). Outre les périodes de jeûne³⁶⁷, dans les monastères orthodoxes il y a trois jours de jeûne hebdomadaires. Les mercredis et les vendredis constituent des jours de jeûne pour tous les orthodoxes (même les laïcs) : le mercredi en mémoire de la trahison de Judas, et le vendredi en mémoire de la passion du Christ (Denizeau, 2018 ; Caseau 2015). En revanche, le lundi est un jour de jeûne uniquement dans les contextes monastiques ; « il faut quand même que les moines fassent un petit effort supplémentaire », souligne la mère supérieure en souriant (Entretien de mars 2018).

Les moines orthodoxes devraient prendre un seul repas par jour les jours de jeûne ; au monastère de Solan les deux repas sont servis, mais le deuxième, appelé collation, est plus frugal et facultatif.

On devrait le prendre [un seul repas] après les vêpres [...]. Mais c'est quelque chose qui est pratiqué dans très peu d'endroits à l'heure d'aujourd'hui. Vous avez vu, [pendant le Grand Carême] on déplace l'heure des vêpres. Les puristes considèrent que c'est de la tricherie de faire cette chose-là. On a célébré les vêpres [...] à partir de 9h du matin pour pouvoir manger plus tôt et vivre sa journée de travail sans être à jeun complètement. Parce que tout le monde n'a pas forcément la force [...]. C'est l'économie qui a été trouvée [...]. C'est comme ça dans tous les monastères du Mont Athos. (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

³⁶⁷ Il y a quatre carêmes : le Grand Carême, qui précède Pâques ; le carême des saints apôtres ; le carême pour la dormition de la Mère de Dieu ; le carême qui précède la fête de Noël.

Les pratiques ascétiques changent et se modifient au cours du temps (Cf. Jouveaux, 2018) ; ainsi, le mode de vie dans les monastères contemporains est devenu souvent plus « souple et confortable », y compris au niveau alimentaire³⁶⁸ (Jonveaux 2018 : 67). Dans le cas soulevé par l'extrait d'entretien, il est possible de constater une diminution de l'« ascèse quantitative » (Jonveaux 2018 : 66), concernant le nombre de prises des repas, mais non pas des règles liées à la sélection des aliments.

Un élément central dans l'alimentation monastique orthodoxe consiste en l'exclusion de la viande. En principe, les moines orthodoxes s'abstiennent de consommer cet aliment. Plusieurs raisons sont liées à la naissance du rejet de la viande : « les recommandations néotestamentaires, les associations de la viande avec les sacrifices des cultes polythéistes ou de l'ancien culte du Temple [...], l'association de la viande avec l'échauffement du sang et donc avec le désir sexuel » (Caseau, 2015 : 261)³⁶⁹. En revanche, les autres produits d'origine animale (produits laitiers, œufs et poisson) sont consommés dans les monastères orthodoxes, sauf les jours de jeûne. Les crustacés et les mollusques font exception, car ils peuvent être consommés même en période de jeûne ; une permission qui serait liée à la conception selon laquelle les crustacés et les mollusques n'auraient pas de sang (Caseau, 2015).

L'huile, tout en étant un produit d'origine végétale, est également éliminée pendant le jeûne, étant considérée comme un aliment donnant de la force ; pour compenser le manque d'huile, les moniales utilisent à ce moment-là des oléagineux. Les cacahuètes, par exemple, sont souvent servies sur chaque table du réfectoire dans deux petits bols et ajoutées sur le dessert ou dans l'assiette principale.

Le vin, quant à lui, a aussi un statut particulier : d'origine végétale, il est souvent éliminé des tables les jours de jeûne. L'élimination de l'huile et du vin est expliquée sous le terme de xérophagie, régime sec, mais en ce qui concerne le vin il a toujours existé une flexibilité majeure (Caseau, 2015). Pendant l'époque ancienne et médiévale le vin est considéré partie intégrante du régime alimentaire, étant donné son apport calorique, et occupe une place importante dans la culture de la société chrétienne (Montanari, 2015). Même si le vin pose le problème de l'excès et de la perte du contrôle de soi, les règles monastiques ne l'interdisent pas, mais invitent à la modération ; de même, la littérature chrétienne des premiers siècles rappelle l'importance du contrôle de soi (Montanari, 2015 ; Regnault, 1970).

³⁶⁸ En même temps, les moines doivent adopter des formes de discipline par rapport à de nouveaux domaines, comme en ce qui concerne l'usage d'internet (Cf. Jonveaux, 2018).

³⁶⁹ Sur ce sujet, voir aussi M. Montanari (2015).

Jeanne Andlauer (1997) identifiait des distinctions de genre entre moines et moniales dans le fait de privilégier certains aliments et dans des modes de préparation des repas. En effet, la nourriture, comme toute autre dimension matérielle, peut contribuer de manières spécifiques à la construction du sujet selon le genre (Anstett, Gélard, 2012). Ainsi, à Solan le vin devient un élément révélateur d'une dimension genrée dans la manière de se nourrir :

Dans les monastères masculins on a du vin assez souvent à table ; nous, on a du vin surtout le dimanche et puis les jours des grandes fêtes. Dans les monastères masculins, par exemple, ils ont du vin le mardi, le jeudi, le samedi, le dimanche ; plus les jours de fête. (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

S'il est possible d'identifier à Solan une distinction liée au genre dans le rapport à certains aliments, notamment le vin, c'est l'ensemble de la relation créée avec l'expérience de se nourrir qui différencie moines et moniales.

5.2 Bon, beau, varié : le repas des femmes face aux constructions de genre

« Le sirop que font les sœurs est incontournable »
« Vous n'avez jamais goûté la confiture de roses des sœurs ! Ah c'est magnifique. Elles n'en font pas toujours, mais vous devez la goûter ! Ça me rappelle mon enfance »
« Le sirop de sureau...ça je ne l'ai trouvé qu'à Solan »
« Qu'est-ce qu'ils sont bons les gâteaux que font les sœurs... ! ».

Ce sont seulement quelques-unes des phrases que j'ai eu l'occasion d'entendre pendant les conversations avec les hôtes du monastère au cours des années. Pendant les heures de travail – souvent accomplies en compagnie des autres visiteurs séjournant au monastère –, plusieurs références sont faites à la nourriture de Solan – que cela soit à un plat, une recette, ou l'un des produits fabriqués par les sœurs. En général, à un moment donné de la conversation, la plupart des gens font référence au fait que l'on mange bien à Solan³⁷⁰. En particulier, les personnes qui connaissent le monastère depuis longtemps, lui associent certains goûts et certaines sensations ; c'est souvent le cas d'une confiture spécifique, d'une saveur propre à une pâte de fruits ou à un sirop, dont les gens aiment retrouver le goût lorsqu'ils se rendent à Solan.

Chaque aspect stimulant les sens lors de la rencontre avec un aliment – la texture, l'odeur, le bruit de ce qui est mangé et de l'environnement, le goût – finit par générer des émotions, qui sont liées à « la rencontre, bien physique, d'un aliment avec un sujet (son corps, son histoire, son éducation, sa mémoire, etc.) dans une situation donnée » (Julien, Rosselin, 2012 : 77). C'est ainsi que le sirop ou

³⁷⁰ Et cela est dit en référence aux goûts, mais également en référence à l'agriculture biologique et à la manière de fabriquer les produits avec des ingrédients naturels (par exemple, les pâtes de fruits sont fabriquées en utilisant l'agar-agar, un gélifiant naturel).

les gâteaux faits maison peuvent évoquer des sensations spécifiques chez une personne déterminée et finir par faire partie de l'imaginaire lié au monastère.

Il arrive aussi - même si plus rarement - d'entendre les religieuses se laisser aller à des commentaires sur la saveur d'un aliment, et montrer leur goût pour la nourriture, comme cela a été montré dans l'extrait de journal concernant le goûter partagé avec les religieuses. Comme souligné par la mère supérieure, il faut que « les repas soient bons, qu'ils soient variés et qu'ils soient jolis à voir : qu'il y ait une jolie présentation, qu'il y ait des couleurs, etc. ». Les dimensions *esthétiques*, au sens littéral du mot – *αἴσθησις*, sensation –, sont centrales dans l'expérience alimentaire de Solan³⁷¹.

La grande importance donnée aux aspects sensoriels de l'alimentation devient révélatrice des interactions entre culture matérielle et genre identifiées par Anstett et Gélard (2012). En effet, dans les mots des sœurs, ces aspects dont elles soulignent la centralité ne seraient pas si importants dans le contexte des communautés masculines :

« [Les hommes sont] beaucoup *plus détachés*³⁷² par rapport à la nourriture et comment on va la présenter [...]. Si le repas dans le monastère masculin était raté, n'était pas si bon que ça, il [l'higoumène de Simonos Petra] avait plutôt tendance à rire... quand on parlait du nouveau cuisinier qui cramait les plats... [Elle rit]... ça n'avait pas beaucoup d'importance. Alors qu'une femme, si on lui met un repas brûlé elle ne va pas pouvoir en manger, ou quand même pas beaucoup... elle va manger très peu, grignoter... » (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

Il s'agit d'une représentation véhiculée à l'origine par le Père Aemilianos, ancien higoumène de Simonos Petra, qui pensait que le fait que les repas soient bons, variés, bien présentés et colorés³⁷³ « influe vraiment sur la psychologie de la femme » (Entretien avec l'higoumène, mars 2018). « Paroles d'hommes » (Diasio, 2007b : 125) qui rassemblent et conforment les femmes sous une même représentation.

Sœur G. se fait aussi porteuse de cette interprétation qui associe au genre masculin et féminin un rapport différent avec les sens impliqués dans l'acte de manger :

Gérondisa dit que pour les femmes c'est plus important que pour les hommes [que les repas soient bons]. Les hommes *ils sont moins sensibles*. [...] À saint Antoine par exemple, il semble qu'ils mangent la choucroute en légume tout le temps. Et c'est très bien. C'est parfait. Ils n'ont pas beaucoup

³⁷¹ Sur la centralité des dimensions esthétiques et sensorielles dans le rapport à la nourriture voir N. Diasio (2007a).

³⁷² C'est moi qui souligne.

³⁷³ Il affirmait l'importance « surtout pour les femmes [...] que le repas soit bon, qu'il soit varié et joli à voir : qu'il y ait une jolie présentation et des couleurs » (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

de temps. Ils mettent choucroute, pommes de terre... [...]. Ils sont beaucoup *plus simples*³⁷⁴ pour ces choses-là » (Entretien avec sœur G., mars 2018).

Sens, sensation, sensibilité, sentiment. Tous ces mots ont la même racine, pouvant être reconduits au verbe latin *sentire* (et à son participe passé *sensus-a-um*), c'est-à-dire percevoir avec les sens, le corps, l'esprit³⁷⁵. Les sentiments, la sensibilité, ainsi que les émotions, sont des aspects souvent associés davantage au monde féminin (Boquet, Lett, 2018 ; Eckert, McConnell-Ginet, 2013). De plus, des liens d'influence existent entre les sens et les émotions (Aumont, 1998 ; Classen, 1993). Selon cette connexion créée entre monde féminin, émotions, sensibilité et sentiments, les femmes seraient caractérisées par « une sensibilité plus exacerbée que les hommes » (Boquet, Lett, 2018 : 7).

L'affirmation du Père Aemilianos selon laquelle les femmes accordent plus d'importance aux dimensions sensorielles associées à la nourriture, et l'association qu'il établit entre la psychologie féminine et la nécessité de soigner ces aspects, font référence aux constructions qui lient sens et genre.

La construction du « *gender ordre* » (Eckert, McConnell-Ginet, 2013 : 6) peut créer une série d'oppositions entre les sexes (par exemple : femmes émotives ; hommes rationnels) « qui se focalisent non seulement sur la différence mais aussi sur le potentiel existant pour [...] l'incompréhension » entre les genres (Eckert, McConnell-Ginet, 2013 : 24). Dans les discours du Père Aemilianos (et des religieuses) que nous avons cités, la gent féminine est cristallisée dans une sphère d'émotivité et de sensibilité ; de même, les hommes sont homogénéisés dans une image (censée être opposée à la précédente) de rationalité, essentialité et simplicité. Ces cristallisations ne peuvent qu'accroître les différences présumées entre les genres (et, ainsi, réduire les possibilités de comprendre l'autre genre au-delà de ces cristallisations), et aplanir, de l'autre côté, les différences existantes entre femme et femme, et entre homme et homme.

Les convictions du Père, transmises aux moniales, mènent aussi à nouveau à la question des hiérarchies de genre. En effet, au moment où le détachement est considéré comme un objectif à poursuivre dans le développement spirituel, où les femmes seraient plus liées à la dimension sensible et les hommes « *plus détachés* » et « *moins sensibles* » (selon les mots, respectivement, de la mère supérieure et de sœur G.), il est légitime de se demander si l'attachement majeur des femmes aux sens

³⁷⁴ C'est moi qui souligne.

³⁷⁵ Ici de suite, la distinction fournie par Bernard Valade entre sens, sensation et sensibilité : « Sens : ensemble de l'appareillage permettant le traitement spécifique des informations en provenance du monde extérieur ; cet appareillage est formé des quatre organes récepteurs spécialisés, auquel s'ajoute le toucher. Sensation : ce qui est reçu de l'extérieur et délié de toute élaboration intellectuelle. La sensibilité, définie comme faculté à éprouver des sensations, est réaction aux excitations extérieures » (2016 : 2).

détermine un obstacle sur leur parcours pour atteindre les objectifs spirituels. Du moins, les déclarations des religieuses font penser que les femmes, étant donné leurs caractéristiques psychologiques présumées, nécessiteraient “une aide” de la part des dimensions sensibles pour pouvoir tenir dans la pratique ascétique et dans la vie quotidienne. Aussi la simplicité, évoquée par sœur G. en relation avec les moines, est une qualité recherchée en contexte monastique en relation avec plusieurs dimensions du quotidien, parmi lesquelles la nourriture (Denizeau, 2018).

Nous avons vu dans le premier et le septième chapitres que dans les discours des nonnes et, plus en général, dans les discours contemporains orthodoxes, une différenciation dans les possibilités spirituelles entre hommes et femmes n’est pas évoquée, et dans certains cas explicitement rejetée. Cependant, les discours historiques - qui remontent à la médecine grecque et trouvèrent un écho dans le monde byzantin - qui évoquent des distinctions ontologiques entre les hommes et les femmes (avec des conséquences sur les parcours spirituels) (Caseau, 2015), constituent un substrat culturel même pour les religieux contemporains. Les différences entre hommes et femmes subsistent au quotidien dans l’organisation des monastères féminins et dans plusieurs dynamiques quotidiennes qui revitalisent une hiérarchie de genre.

Cet aspect pourrait avoir un ancrage historique ultérieur. En effet, Ball rappelle, faisant référence à des vies de saints³⁷⁶, qu’historiquement « l’auto-mortification était le domaine des hommes » et que les pratiques ascétiques « les plus extrêmes étaient moins fréquentes chez les femmes » (2009-2010 : 37). La plus grande acceptation du plaisir alimentaire lorsque celui-ci concerne les femmes, pourrait avoir des liens avec cette histoire qui voit dans les pratiques ascétiques des distinctions de genre. Un entrelacement entre histoire et représentations construites par rapport aux femmes qui pourrait avoir donné naissance à des différences dans les parcours ascétiques, repropo-sées au cours du temps.

Le travail de construction des religions à Solan, impliquant une différenciation d’avec l’extérieur et selon les genres, se manifeste aussi dans des techniques du corps et de soi étayées dans une culture matérielle, comme le montre le repas au réfectoire.

³⁷⁶ Pour des approfondissements, j’invite à consulter l’article de Ball (2009-2010), en particulier la page 37.

6. Discipliner le corps et les sens pendant le repas

Pourquoi on va faire attention à ses yeux ? Parce qu'on essaie de faire attention à ses pensées. Tout le combat spirituel³⁷⁷ en effet, en soi, est situé au niveau des pensées³⁷⁸ [...]. Et nos pensées sont de beaucoup dépendantes de nos sens : de ce qu'on va entendre, de ce qu'on va voir, de ce qu'on va manger ; c'est la raison pour laquelle on va essayer, effectivement, de mener une ascèse par rapport à ces choses-là. Je veux dire : si je suis en train de regarder partout au réfectoire, je vais remarquer que telle sœur n'a pas mangé ceci, que telle autre sœur a beaucoup mangé de ça [...]. Je vais alimenter toutes ces pensées, alors que le but de ma vie spirituelle est de faire en sorte que j'aie le moins de pensées possible, pour me remplir autant que possible de louanges, de cette présence de Dieu (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

Au réfectoire, les religieuses s'assoient entre elles : les tables sont séparées entre hommes et femmes d'une part, entre moniales et laïcs d'autre part.

Le lieu où l'on se nourrit constitue alors un endroit physique et un révélateur des différences de genre, des hiérarchies et de la séparation entre les religieuses et les autres. Les hommes mangent au réfectoire quand le moine et prêtre qui vit au monastère y mange également, à savoir le dimanche et les jours de fête. En cas d'absence de celui-ci, les hommes mangent dans une autre salle et leur table au réfectoire reste vide. En ce qui concerne la disposition des tables, celle de l'higoumène et du prêtre (lorsqu'il est là) se trouve au milieu, au fond de la longue pièce ; à droite et à gauche, perpendiculairement à la table principale, se suivent toutes les autres, en fer à cheval. Tout près de la table de l'higoumène, à gauche, se trouve l'une des tables destinées aux sœurs, et à droite la table réservée aux hommes (religieux ou invités laïcs). Au fur et à mesure que l'on s'éloigne, on trouve les autres sœurs, les novices et enfin les tables avec les invités-femmes du monastère. Les sœurs ont des postes fixes en fonction de leur ancienneté : plus elles sont anciennes, plus elles sont proches de l'higoumène³⁷⁹.

Le réfectoire est lieu de « mise en scène » de la « sobriété » (Jonveaux, 2018 : 76) : la vaisselle en étain, de couleur argentée, est posée directement sur les grandes tables en bois. Sur chaque table, la vaisselle, les carafes d'eau et l'huilière sont positionnées de façon précise et méticuleuse, toujours la même. Le dressage de la table est régi par une discipline. Le positionnement des objets au réfectoire est rigoureux, voulu et recherché, ce qui est une caractéristique du monde monastique (Sbardella, 2015).

³⁷⁷ Nous retrouvons ici l'image du combat, sur laquelle nous reviendrons dans son lien avec l'alimentation.

³⁷⁸ Le thème de la nécessité de contrôler les sens pour contrôler les pensées revient régulièrement dans la littérature monastique ancienne. Voir B. Caseau (2015).

³⁷⁹ Il est intéressant de remarquer que même les hommes laïcs ont le droit de s'asseoir à côté, et à la droite, de l'higoumène et ont, de ce fait, le droit d'être plus prêt d'elle que la plupart des sœurs.

Des règles caractérisent chaque moment du repas, y compris l'entrée et la sortie du réfectoire. Les sœurs entrent par ordre d'ancienneté, après le prêtre (s'il est présent) et l'higoumène. Ensuite, c'est le tour des hommes laïcs et, enfin, des femmes laïques³⁸⁰. Après le repas, au moment de sortir, la mère supérieure se lève et avance vers la porte du réfectoire, suivie par les autres sœurs qui forment une queue, toujours par ordre d'ancienneté. L'higoumène (et le prêtre si présent) s'arrête avant de franchir la porte et reste debout à côté de la porte, le bras tendu en signe de bénédiction pour ceux qui passent à côté. C'est à ce moment que, après que les moniales soient sorties du réfectoire, les laïques (les hommes et après les femmes) se lèvent et – la tête inclinée en avant, les yeux vers le bas et les mains jointes – franchissent la porte sous la bénédiction de la mère supérieure.

Les repas sont des moments hautement codifiés, impliquant des prières, des formules, des postures et des règles. De ce fait, le réfectoire s'apparente sous certains aspects à l'autel de l'église, les deux destinés à l'incorporation de nourriture (Andlauer, 1997 ; Sbardella, 2015). « Parmi les actes assurant le passage de la table d'autel à la table à manger, figure l'organisation du service » (Andlauer, 1997 : 45) : la plupart du temps, les religieuses passent directement de l'église au réfectoire, après l'office de 10h (*Heures* ou *Paraclisis*) ou après la Divine Liturgie³⁸¹. De même, les sœurs dînent directement après les Vêpres de 17h. L'habillement aussi marque une continuité entre l'église et le réfectoire, étant donné que les sœurs portent le *coucoulion* qui est, en revanche, enlevé durant les heures de travail. « Le repas est une continuation de l'office liturgique » (Denizeau, 2018 : 260).

Le réfectoire est également un lieu d'apprentissage de techniques du corps (Mauss, 2013 [1936]). Lors des repas, il est demandé aux convives de respecter le silence autant verbal, que dans les mouvements, dans le maniement des couverts et des objets, et dans la manière de se passer les aliments et les boissons. C'est par le regard qu'on demande et qu'on offre les assiettes communes ou la carafe d'eau, et on se les passe en essayant de faire le moins de bruit possible. De plus, chaque religieuse regarde uniquement sa propre assiette, ou bien la moniale chargée, pendant les repas, de lire des lectures. Lorsque l'higoumène annonce que le repas est fini par le moyen d'une clochette, il faut arrêter de manger même si l'on n'a pas terminé. À ce moment, la sœur qui a lu pendant tout le repas se dirige vers la mère supérieure en répétant à plusieurs reprises « *Par les prières de nos saints Pères, Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, aie pitié de nous et sauve-nous* ». Cette invocation

³⁸⁰ Une sœur hôtelière se tient debout à côté de la porte d'entrée pendant tout ce processus.

³⁸¹ Fait exception le lundi matin, lorsque les sœurs assistent seulement à l'office de 6h pour ensuite se dédier au travail ou avoir du temps individuel en cellule.

s'interrompt seulement lorsque la moniale rejoint la mère supérieure et se penche légèrement pour lui embrasser la main. En même temps, tous les convives se lèvent au son de la cloche. La personne assise au centre de chaque banc en sort rapidement et reste debout ; les deux personnes assises aux extrémités elles aussi se lèvent et, avec des mouvements coordonnés, se hâtent de mettre le banc sous la table (en faisant aussi peu de bruit que possible). Cela fait, tout le monde reste debout, le visage tourné vers le sol, les bras tendus vers le bas et les mains jointes au niveau des cuisses, en écoutant les formules qui précèdent le passage de l'higoumène vers la sortie. Les corps de tous les présents sont tournés vers la mère supérieure, au fond du réfectoire. Cette dernière sonne la clochette une deuxième fois et, avançant au milieu de la pièce entre les tables disposées à droite et à gauche le long du mur, se dirige maintenant vers la sortie ; au fur et à mesure qu'elle passe à côté des tables des autres moniales, ces dernières quittent leurs places et suivent la mère supérieure, la tête tournée vers le bas. Les autres convives, devant être toujours tournés vers l'higoumène, effectuent à son passage une torsion du corps de 90°, attendant leur tour pour sortir.

Celles qui sont déployées au réfectoire sont des techniques de recueillement, de discrétion, de discipline et d'obéissance. Ainsi, le temps au réfectoire devient, dans son ensemble, le lieu d'entraînement à plusieurs vertus et pratiques recherchées en milieu monastique, qui passent toutes par la nécessité de s'imposer une discipline.

La vie religieuse est structurée de telle manière que le moine s'entraîne à la discipline au cours de sa vie quotidienne. La discipline est un aspect fondamental de la vie monastique qui doit être cultivé en relation avec chaque dimension du quotidien, et elle est ontologiquement et structurellement liée à ce type de vie. La construction du sujet monastique nécessite, à tout moment, la capacité de respecter et de s'imposer une discipline, que ce soit par rapport aux rythmes à suivre, à l'alimentation, aux tâches attribuées et aux modalités pour les accomplir, aux techniques du corps et de soi à maintenir, à la gestion des émotions. Le corps se trouve au centre de toute action de discipline (Foucault, 1993).

Les vertus et les idéaux recherchés dans le monde monastique, comme la discrétion et l'humilité, se développent par le corps. Le regard porté sur l'assiette, par exemple, entraîne le moine à la retenue. Le silence favorise le recueillement. Toutes ces interventions contribuent, ensemble, à discipliner le moine. Cela dans l'objectif, spécifique au contexte monastique, d'augmenter « la maîtrise de chacun sur son propre corps » (Foucault, 1993 : 162).

Au réfectoire, chaque sœur doit faire un travail sur elle-même au niveau du regard, de la gestion du corps et du contrôle de la parole. Les moments à table impliquent d'autres sens outre le

goût et l'odorat (intrinsèquement connectés à l'expérience de manger) : la vue, à travers la présentation des mets, ainsi qu'à travers des techniques du corps que chaque moniale doit s'imposer ; l'ouïe, parce que les convives sont obligés d'écouter – plus ou moins activement ou attentivement – les lectures. Pendant les repas, les religieuses lisent des épisodes de la vie des saints ou des Pères du désert, qui présentent aux sœurs des modèles idéaux (souvent extrêmes, on y reviendra) de vie ascétique : l'acte sensoriel de manger est accompagné d'un rappel des objectifs de cette vie.

I : Quel est le rôle de la lecture pendant les repas ?

Hig. : Tout en faisant attention à ce que le repas soit bon – ça c'est important –, on va donner moins d'importance à ce qu'on mange si on se délecte avec ce qu'on entend. (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

Les sensations du goût sont composites et se construisent aussi à travers d'autres stimuli sensoriels (auditifs, visuels, émotionnels, olfactifs). Les normes et le contexte du repas déterminent ainsi des modalités d'intervention sur les sens propres au contexte monastique. Ces manières spécifiques d'engager les sens influent aussi sur la relation à la nourriture. Essayer de « donner moins d'importance à ce que l'on mange » par le biais de la lecture, signifie créer une relation spécifique à la nourriture influencée par l'ouïe, et par ce à quoi les lectures renvoient. Le rapport entre sujet et nourriture change selon le lieu où cette dernière est consommée, en fonction des stimuli sensoriels reçus et du contexte (Julien, Rosselin 2012). Le fait de regarder sa propre assiette (ou la sœur), la voix et l'intonation de la lectrice, le bruit des couverts et des verres utilisés – qui émerge à cause de l'absence de parole –, le fait de demander par le regard, d'essayer de bouger en faisant le moins de bruit possible, l'apprentissage de séquences de mouvements précis, l'interruption soudaine du repas, ce sont autant d'éléments qui, accompagnant l'acte de manger, contribuent à la constitution de l'expérience alimentaire à Solan.

7. Se nourrir entre plaisir et renonciation

7.1 La juste mesure dans le combat ascétique

I. S. : Est-ce que vous réfléchissez beaucoup à ce que ça soit bon ?

Sœur G. : Oui, oui. On se casse la tête.

I : Même pendant la période de jeûne ?

Sœur G. : Surtout, surtout.

I. S. : Pourquoi « surtout » ?

Sœur G. : Parce qu'il y a une sorte de manque qui s'installe. Le corps sent le manque d'huile à la longue même si on prend des oléagineux. Donc ça aide de manger quelque chose qui soit goûteux [...]. C'est aussi important pour le mental. C'est quand même un *combat*³⁸². Au début on ne sent pas trop la faim, mais après un mois...

I. S. : Ça a été difficile de s'habituer au jeûne ?

³⁸² C'est moi qui souligne.

Sœur G. : Oui, pour moi, terrible. [...] Puis, il y a une sorte de vide qui s'installe par rapport à la vie monastique ; on est habitué à tout combler avec des informations, la télé...La première réaction souvent – mais c'est pas pareil pour tout le monde – est de manger [...]. Je me rappelle au début, quand je suis arrivée, je mangeais toute mon assiette, plus tous les restes des sœurs autour [...]. C'était les toutes premières années.

Mais je pense que ça a été beaucoup plus difficile pour moi que pour pas mal d'autres³⁸³. Et maintenant je mange la moitié de mon assiette.

I. S. : Et comment s'est produit ce changement ?

Sœur G. : Doucement, doucement, au fur et à mesure. On essaie d'avancer petit pas à petit pas, quand on ne peut pas faire de grands pas. (Entretien, mars 2018).

Comme le montre l'extrait de l'entretien ci-dessus, l'image du combat - évoquée dans le chapitre précédent et présente à plusieurs reprises sur le terrain -, apparaît également en lien avec l'alimentation. Nous avons rencontré cette image dans les mots de la mère supérieure comme métaphore de la vie monastique ; nous la retrouvons ici, dans les mots de sœur G., dans son rapport à l'alimentation. Dans les sources patristiques, on retrouve souvent la référence au jeûne comme instrument du combat ascétique, le contrôle de l'alimentation étant considéré comme le moyen principal pour contrôler la sexualité (Foucault, 2018 ; Montanari, 2015 ; Caseau, 2015). « Le but du régime ascétique est d'affaiblir certaines fonctions de la chair, mais non la combativité » (Caseau, 2015 : 251). Dans le contexte présent, sœur G. met l'accent, plutôt que sur le rôle des règles alimentaires dans le combat que la vie monastique représente, sur l'aide apportée par une nourriture soignée et goûteuse pour que les moniales puissent affronter le jeûne et le combat ascétique. Si la vie monastique est un combat, et l'alimentation participe de ce combat, mieux vaut accompagner les aliments permis d'un goût considéré comme agréable ; il s'agit d'un aspect central dans l'expérience alimentaire à Solan (« On se casse la tête »), d'autant plus important les jours de jeûne selon sœur G., étant donné l'effort supplémentaire à accomplir. On revient ici à l'importance du goût et de la dimension sensorielle liés à l'alimentation. De plus, les mots de la religieuse laissent émerger la recherche d'un équilibre entre effort et satisfaction des désirs, que les moniales obtiendraient en balançant la pratique du jeûne par le goût de la nourriture. Sœur G. met également l'accent sur la dimension graduelle et personnelle du parcours lié à l'alimentation (« On essaie d'avancer petit pas à petit pas, quand on ne peut pas faire de grands pas »), ce qui dépend de la nécessité, pour chaque sœur, de s'adapter aux spécificités dans les manières de se nourrir au monastère.

L'alimentation monastique est caractérisée tout d'abord par le fait que les moniales ne choisissent pas le menu du repas. Isabelle Jonveaux identifie dans la « soumission à la cuisine non choi-

³⁸³ Sœur G. n'était pas orthodoxe avant de devenir moniale. Elle affirme, faisant référence à son arrivée au monastère : « J'ai vécu une conversion [...] : je n'avais aucune notion de jeûne ». On peut supposer que la provenance d'un milieu non orthodoxe constitue une difficulté de plus par rapport aux sœurs provenant d'une famille orthodoxe, pour qui les règles et les périodes de jeûne sont, du moins, familières.

sie » (Jonveaux, 2018 : 74) l'un des aspects essentiels de l'ascèse alimentaire, qui nécessite un grand effort de la part du moine.

Comparé à une famille où la maman choisit ce qu'ils [les membres de la famille] aiment, où ils peuvent manger ce qu'ils veulent, nous ne pouvons pas choisir la nourriture : chaque religieuse va trouver à table ce qu'elle va trouver. Donc on veille à ce qu'il y ait un peu plus de choix, pour que chacun puisse trouver ce qui lui convient mieux, selon l'état où il est. [...] C'est pour ça qu'on a des grosses portions aussi, parce que parfois une sœur ne va prendre, par exemple, que les légumes et un tout petit peu de céréales. (Entretien avec sœur G., mars 2018).

La mère supérieure témoigne de façon similaire :

À la longue – ce dont on ne se rend pas compte quand on vit seul ou quand on vit dans une famille et qu'on a la liberté d'ouvrir un frigo et de manger quelque chose en fonction de sa faim - c'est souvent notre organisme qui va demander tel aliment plutôt que tel autre [...]. C'est la raison pour laquelle à la table communautaire on va essayer de varier autant que possible, et d'équilibrer les choses de manière à ce que chacun trouve son compte, dans la mesure du possible. (Entretien, mars 2018).

Même si les religieuses peuvent exercer des choix parmi ce qu'elles trouvent dans leur assiette, quelqu'un d'autre a choisi pour elles les aliments servis. Cela signifie que des choix *intimes*³⁸⁴ comme ceux de l'incorporation sont en partie délégués à la sœur qui fait les menus et à l'higoumène qui, comme pour tout autre aspect de la vie monastique, a le dernier mot. En même temps, la variété proposée paraît être, selon les témoignages, un élément compensateur, pensé pour faire face à des besoins physiologiques différents. Le repas « est tellement copieux, que quelque part on trouve toujours », aux dires de sœur G. (mars 2018). Mais surtout la structure des repas est adaptée aux objectifs poursuivis en contexte monastique :

La [...] table communautaire [...] c'est quelque chose qui est simple, parce que ça simplifie pour un moine ou une moniale d'arriver au réfectoire et d'avoir un repas qui est déjà tout prêt : on n'a pas besoin de faire des courses, on n'a pas besoin de réfléchir, d'imaginer une recette. En effet, les choses sont prêtes, on a juste à se servir finalement et à manger. (Entretien avec l'higoumène, mars 2018).

Si la nourriture non choisie peut déterminer des difficultés d'adaptation à la vie monastique et/ou des difficultés périodiques, c'est justement dans le fait de ne pas choisir les aliments que les religieuses retrouvent l'un des aspects fondamentaux de la construction du sujet monastique. Ce dernier est, en effet, « soulevé » du choix de la nourriture, tout comme du choix du travail, de ses vêtements et des décisions concernant le monastère (à l'exception des tâches qui le concernent directement), ce qui lui permet de progresser dans l'entraînement à la dépossession et au détachement. Se mettre dans les mains du supérieur, lui remettre les choix du quotidien : voilà une dimension incontour-

³⁸⁴ « Manger [...] rien de plus intime. « Intime » est bien l'adjectif qui s'impose : en latin, *intimus* est le superlatif de *interior*. En incorporant les aliments, nous les faisons donc accéder au comble de l'intériorité » (Fischler 1993 : 9).

nable pour entreprendre et avancer dans le parcours monastique. Tout comme le contexte du repas façonne le moine selon les idéaux, entre autres, de modération et de discrétion, l'obéissance l'entraîne à la discipline, à l'humilité et à la dépossession.

Or, si les choix d'incorporation sont en partie délégués, la manière de se construire est aussi en partie déléguée, car « le mangeur cherche à se construire en mangeant » (Fischler 1993 : 70). Au monastère, chaque sœur doit s'appropriier des choix alimentaires qui ont avant tout une dimension communautaire. De même, le jeûne est un exercice collectif, qui suit des temps et des modalités préétablies et qui, ensuite, peut être caractérisé par des variations individuelles. C'est ainsi que chaque moniale peut décider - les jours de jeûne, ainsi que les jours ordinaires - de se priver d'un aliment spécifique, de manger ce qui a été préparé mais dans une moindre quantité ou de sauter un repas. Dans ce dernier cas, elle doit en parler auparavant avec l'higoumène mais, dans les autres cas, elle peut décider de façon autonome : en mettant, avant de commencer à manger, ce qu'elle ne veut pas dans l'assiette vide présente à table à cet effet.

Au supérieur du monastère de déterminer dans chaque situation la « juste mesure ». « Celle-ci devra correspondre aux possibilités concrètes de l'ensemble des frères, de telle sorte », spécifie le *Typicon*, « qu'il reste une marge pour la générosité des forts, et que les plus faibles ne soient pas tentés de se décourager » (Deseille, 2013 : 156). Ainsi, sœur F. témoigne :

L'higoumène a la responsabilité [de veiller à] qu'il n'y ait d'excès, ni d'un côté, ni de l'autre. Qu'on reste dans la modération, mais qu'en même temps on ait tout ce qu'il faut. (Entretien, février 2019).

Les assiettes vides présentes sur les tables servent pour que chacun puisse trouver sa « juste mesure », selon ses possibilités, chaque jour. De même, le repas facultatif les soirs de jeûne permet à chacun de déterminer la mesure de son effort.

Quand on voit que c'est trop difficile, on peut demander à l'higoumène : « j'ai ce problème, est-ce que je peux prendre quelque chose en plus ? ». Par exemple, moi j'ai du mal à manger vite, surtout maintenant [...], donc j'ai la bénédiction de revenir, de finir mon repas un peu plus tard, si c'est nécessaire [...]. Mais on essaie de combattre : *chacune à sa mesure*³⁸⁵ essaie de combattre. [...] On sait que le Seigneur ne regarde pas l'exploit, mais regarde ce qu'on fait à notre mesure. [...] On n'est pas tous pareils, le Seigneur le sait. (Entretien avec sœur G., mars 2018).

Le combat du moine ne doit donc pas être caractérisé par un effort excessif ; la clé du combat réside dans la constance de celui-ci, qui ne constitue pas un parcours linéaire, mais adapté et adaptable selon les possibilités de chaque moine. En particulier, les novices devraient faire attention à mesurer les efforts ascétiques : « les plus zélés [...] ne tiennent que peu de temps la condition monastique »,

³⁸⁵ C'est moi qui souligne.

assure un moine de Saint-Antoine-le-Grand ; « la trop stricte observance ne conduit qu'à l'épuisement » (Denizeau, 2018 : 265-266).

Selon les moines interviewés par Hervieu-Léger :

L'ascèse doit être pensée *non* comme un système de contention destinée à museler les appels du corps, mais comme un "mode de vie global" ordonné à un accomplissement spirituel, religieux et moral, qui peut (et doit) même inclure *la réalisation raisonnée des besoins du corps*³⁸⁶ lui-même (2017 : 196).

Selon ces moines, derrière « ceux qui rechercheraient volontairement, pour des motifs de perfectionnement spirituel personnel » la faim ou la souffrance se cacherait le risque « de l'«arrogance spirituelle» (l'«orgueil») » (Hervieu-Léger, 2017 : 197). Forbess (2010) met aussi en évidence le risque de renforcer l'orgueil individuel engendré par le fait d'excéder dans les pratiques ascétiques, ce qui éloignerait le moine de l'idéal du détachement et de la nécessité monastique de se tourner entièrement vers Dieu.

Le concept de mesure est fondamental en ce qui concerne l'ensemble du parcours ascétique, y compris la consommation des aliments : le moine doit manger avec modération. C'est ce que les textes patristiques énoncent (Caseau, 2015 ; Montanari, 2015) et ce que les sœurs devraient essayer de faire au monastère, en tentant d'exercer un contrôle sur elles-mêmes au niveau des quantités.

À Solan, si le combat est constitutif du parcours quotidien des moniales, le discernement en constitue également une des dimensions centrales ; dans ce contexte, l'higoumène semble jouer un rôle d'accompagnement dans la définition de la juste mesure et dans le travail que chaque sœur fait sur elle-même. Même dans d'autres milieux orthodoxes, l'emphase n'est pas mise sur une stricte observance des règles (Cf. Forbess, 2010 ; Denizeau, 2018). Comme nous l'avons vu, dans le monachisme orthodoxe le *typicon* de chaque monastère fournit des lignes guides qui laissent beaucoup d'aspects du quotidien ouverts à l'apprentissage et à l'interprétation : les concepts d'intuition et d'interprétation³⁸⁷ sont indissociables de l'application des règles (Forbess, 2010). Dans ce sens, la relation avec le père spirituel ou la mère supérieure est fondamentale pour orienter sa propre conduite, trouver et réajuster régulièrement la juste mesure pendant le parcours de construction de soi qu'est la vie monastique.

À l'intérieur d'un même monastère orthodoxe, les exigences ascétiques ne sont pas les mêmes pour tous les moines, mais sont définies par l'higoumène selon les capacités physiques et l'endurance de chacun, mais aussi selon les dispositions. À lui de diriger la communauté en déterminant une juste mesure selon chaque moine (Denizeau, 2018 : 266).

³⁸⁶ C'est moi qui souligne.

³⁸⁷ L'interprétation est une capacité caractéristique des moines charismatiques (Forbess, 2010).

Le rapport au plaisir devient alors particulièrement intéressant pour comprendre cet art difficile qui cherche à garder un équilibre entre renonciation et satisfaction des désirs.

7.2 L'équilibre communautaire entre effort, plaisir et modération

Si les prescriptions alimentaires sont adressées à tous les orthodoxes, religieux comme laïcs, et les périodes et les jours de jeûne sont presque les mêmes pour tous, le lundi constitue un jour de jeûne exclusivement dans les monastères. En outre, les moines ne mangent jamais de viande, alors que les laïcs pourraient le faire pendant les jours ordinaires. Mais surtout, l'alimentation monastique est caractérisée par « un jeûne continu, c'est-à-dire une privation alimentaire en tout temps, plus intense les jours de jeûne » (Caseau, 2015 : 246). Le rapport à la nourriture des religieuses fait partie d'un travail quotidien et global sur soi, qui passe principalement par l'entraînement au contrôle de soi. Le *Typicon* adopté par le monastère de Solan affirme que :

Le jeûne et l'abstinence auxquels le moine est appelé ne sont pas une simple modération dans le boire et le manger [...] ni une simple observation de règles extérieures [...] ; le sens de l'abstinence doit encore nous pousser à retrancher [...] nos volontés propres et toutes nos envies de chercher notre satisfaction en matière d'aliments (Deseille 2013 : 152-153).

Si la nécessité de la modération et du contrôle de soi pour le moine n'est pas objet de débat, la question du plaisir alimentaire est, en revanche, plus complexe. Dans la littérature chrétienne des premiers siècles, ce plaisir apparaît parfois de manière positive, mais il apparaît plus souvent comme étant lié au péché (Montanari, 2015). Ainsi, plusieurs Pères de l'Église condamnent le plaisir de manger. Basile de Césarée invite à ne pas éprouver du plaisir en mangeant (Basilio, 1993). D'autres, comme Clément d'Alexandrie (II^e siècle), tout en invitant à la modération et à la simplicité des repas, estiment que le plaisir de manger ne peut pas être négatif, du moment où il a été voulu par Dieu³⁸⁸.

Tout en étant conscients de la distance existante entre les représentations contenues dans les textes et les pratiques de la vie quotidienne, les textes restent des références. Ceux-ci représentent, en général, des guides dans le parcours de façonnement des moines (Forbess, 2010). Les lectures pendant les repas racontent souvent des régimes alimentaires extrêmes des protagonistes de ces histoires. Aux dires de sœur B., une relation se crée avec les textes qui sont lus, et ceux-ci constituent une source de formation pour les moniales. Les récits de ces vies « accompagnent le moine dans ses propres épreuves » et rappellent « l'efficacité des pratiques ascétiques » (Denizeau, 2010 : 65-66),

³⁸⁸ Pour un approfondissement du débat autour du plaisir alimentaire voir M. Montanari (2015) et B. Caseau (2015).

en montrant l'exemple de personnes qui, par un effort extrême, ont atteint un degré de maîtrise de soi très élevé. Les textes sur ces sujets fournissent aux religieuses des références peu réalistes et sûrement très loin de leur réalité. Même ainsi, ils opèrent un travail sur la moniale et l'obligent à se poser des questions sur sa relation à l'alimentation, comme le montre l'entretien avec sœur G.

Moi, j'aimerais bien arriver à manger sans plaisir...mais je crois que je n'y arriverai jamais : je vais mourir avec le plaisir de manger [...].

Après, il faut aussi dire ceci : pour vivre comme ça, il faudrait plonger dans la prière de manière intense, ce que nous ne pouvons pas faire, avec tout le travail qu'on a [...]. Même si, bien sûr, on va prier aussi en travaillant, et le fait de vivre dans l'obéissance, c'est une prière aussi, c'est une offrande de soi-même [...].

J'ai lu – ça m'impressionne beaucoup – des histoires d'ascètes qui prenaient leur repas en pleurant, parce qu'ils avaient encore faim, parce que ce n'était pas assez. [...] D'autres pesaient leur pain, dans le gramme. [...] C'est très émouvant de voir la beauté de ce qui a été accompli. (Entretien, mars 2018).

Danièle Hervieu-Léger rapporte, par rapport aux moines interviewés dans le cadre de ses enquêtes, qu'ils n'apprécient guère ceux qu'ils considèrent comme des excès, et refusent « l'idée de la valeur intrinsèque de la souffrance » (Hervieu-Léger, 2017 : 196). Même ainsi, ils évoquent avec admiration, dans leurs discours, les « performances [...] accomplies par de grandes figures mystiques », tout en soulignant en même temps que « ces formes dévotionnelles correspondent à des moments datés de l'histoire de la spiritualité », « admirables » dans le contexte de l'époque. Souvent, la « critique des pratiques du passé porte sur le caractère “individualiste” que celles-ci revêtaient » (2017 : 198).

Cette affirmation est d'une importance cruciale, car elle met en avant, encore une fois, la nécessité de la primauté de la dimension collective. Ainsi, si à Solan (comme dans les autres contextes communautaires) l'entraînement au contrôle de soi est un objectif quotidien, les exemples presque impossibles de renonciation alimentaire évoqués par sœur G. ne constituent pas l'objectif de la vie cénobitique. « Les communautés monastiques ne cherchent pas des virtuoses extraordinaires », affirme Jonveaux, « mais des individus capables de s'intégrer dans une communauté et de contribuer à en renforcer l'équilibre » (2018 : 138-139).

C'est très important de rester en bonne santé et d'avoir de la force pour servir la communauté ; pour ça c'est important de manger, et aussi de garder un bon moral : parce qu'on est un ensemble. (Entretien avec sœur G., mars 2018).

La vie monastique a des buts liés au bon fonctionnement des dynamiques et de la structure communautaires : au monastère les religieuses ont besoin de forces pour travailler et pour accomplir leurs rôles dans la vie collective.

Le monachisme organisé est une sorte de domestication des instances érémitiques les plus radicales ; il s'agit d'une proposition, pour ainsi dire, de "solitude collective" qui implique la récupération et la réévaluation de la convivialité et des expériences sociales liées au travail, à la cuisine et à la table³⁸⁹ (Montanari, 2015 : 161).

Dans les contextes communautaires, « mesure », « discrétion » et « discernement » restent les « maîtres-mots » des pratiques ascétiques (Hervieu-Léger, 2017 : 198). De là, la possibilité de satisfaire des exigences individuelles, d'assouplir certaines pratiques alimentaires (comme le nombre de repas en périodes de jeûne) et la possibilité pour le plaisir de la table de trouver une place au sein des restrictions et du travail sur soi.

Le noyau du système alimentaire mis en place est à chercher dans les objectifs visés. L'exercice ascétique lié à l'alimentation rentre dans une optique de travail sur soi qui permet de se construire d'une certaine manière. Cet objectif est poursuivi tout au long de la vie, mais l'entraînement de chaque jour constitue en soi un objectif de façonnement quotidien.

Higoumène : Le but quelque part est d'humilier le corps ; quand on a beaucoup de forces on va faire mille choses, on ne va pas aller à l'essentiel, et on va être moins à l'écoute. [Le jeûne aide] à se *dépouiller* de beaucoup de choses, à être vraiment concentré sur l'essentiel, et on sent les fruits de ce jeûne dans le quotidien par rapport à la prière.

I. S. : Qu'est-ce que vous sentez de différent ?

Hig. : C'est autre chose. On le vit surtout les trois premiers jours du Grand Carême [...]. On ne mange pas, du tout. [...] Ces trois jours on reste en cellule, on ne travaille pas, et à la sortie il y a quelque chose qui se passe [...] au niveau de l'espace intérieur. On va à l'office et... *les oreilles sont ouvertes* d'une autre manière, pour saisir le sens profond des paroles qui sont dites [...].

Le reste du Grand Carême n'a pas la même intensité, ça va de soi, mais vers la fin *on sent*³⁹⁰ que ce travail de Carême a fait son travail, pour amoindrir un petit peu les forces, pour nous obliger à faire attention à ne pas nous disperser... à ne pas être en train de courir dans tous les sens, parce qu'on ne peut pas... physiquement, on ne peut pas le faire.

I. S. : Et donc vous sentez que vous êtes plus faibles ?

Hig. : Oui, oui. Mais c'est le but : on va être beaucoup plus mesuré et on va faire les choses essentielles.

I. S. : Même au niveau des relations ?

Hig. : Ben oui, c'est pareil. On aurait tendance à bavarder, à rigoler, à faire tout plein de choses, quand on a beaucoup d'énergie. Et quand on a moins d'énergie [...] on va rester beaucoup plus centrés, plus dans la prière. (Entretien, mars 2018).

La mère supérieure nous fait le récit du moment de l'année où la pratique du jeûne est poussée le plus loin et donne les fruits les plus évidents. Pendant le reste de l'année, le jeûne est mis en pratique selon des modalités plus mesurées, contenues et adaptées à chacun, mais a les mêmes fonctions et finalités. Ainsi, l'objectif principal du jeûne réside dans le contrôle de soi : dans le fait de

³⁸⁹ Trad. Libre.

³⁹⁰ C'est moi qui souligne.

s'entraîner de façon continuelle à exercer un contrôle toujours majeur sur ses désirs, sur ses manières de sentir et sur ses pensées et, ainsi, d'opérer un changement sur soi-même.

C'est ainsi qu'« *on sent* » le travail du jeûne et « *les oreilles s'ouvrent* » : cette intervention sur soi permet une ouverture sur de nouvelles possibilités sensorielles. Le jeûne, aux dires de la mère supérieure, servirait à se vider, « à se dépouiller » de tout ce qui est considéré comme superflu, pour laisser de la place à « l'essentiel » ; c'est-à-dire à se déconstruire tel qu'on est pour laisser la place à un nouveau sujet qui mange, qui interagit et qui ressent différemment.

L'entraînement quotidien, la recherche de la modération, le respect des règles et la gestion du corps et des sens selon des formes spécifiques constituent autant de techniques de soi qui caractérisent le rapport des moniales à l'alimentation. Par ces techniques, le sujet monastique exerce un pouvoir transformatif sur soi : elles fournissent aux religieuses des instruments de « domination » sur elles-mêmes, leur permettant d'intervenir sur le corps, les pensées et, finalement, sur le « mode d'être » (Foucault, 2001 [1982]b : 1604).

7.3 Un plaisir encadré

I. S. : Quelle place pour le plaisir de manger ? Est-ce que « on ne devrait pas aimer » lorsqu'on mange ?

Higoumène : Non, ce n'est pas ça. C'est qu'il y a des règles. C'est un peu comme dans le jardin de l'Eden : ils pouvaient manger de tout, Adam et Eve, mais ils avaient une restriction : « De ça, vous ne mangerez pas ». (Entretien, mars 2018).

Les entretiens ont fait émerger l'importance, pour les religieuses, du fait que la nourriture « soit bonne » ; mon expérience sur le terrain a confirmé ce fait à travers les conversations que j'ai eu avec les moniales et les visiteurs, mais aussi en observant les sœurs parler d'alimentation entre elles et - surtout - avec les hôtes, qui demandent régulièrement les recettes des plats qu'on leur a servis. Les choix et l'expérimentation des recettes a une place importante à Solan ; ainsi, sœur G. a fait beaucoup d'essais avant de trouver un équilibre qui la satisfasse pour pouvoir utiliser l'agar-agar dans les pâtes de fruits, et cela afin d'éviter d'y mettre du gélifiant.

L'attention aux détails dans l'alimentation, les conversations sur la nourriture et la présence du sucré pendant le repas, sont autant d'aspects qui ne varient pas en période de jeûne. Même pendant ces jours, les menus sont étudiés avec attention, et un dessert à base de produits d'origine végétale

(comme le lait de soja, l'agar agar ou la compote de pomme) et de fruits frais ou secs³⁹¹ est toujours prévu au déjeuner et au dîner. Il n'y a pas de doute sur l'importance de l'alimentation et du goût à Solan, sur le fait que la nourriture est une composante importante de la vie des moniales, et que le plaisir de manger fait partie de leur expérience sensorielle.

La relation au sucré qui caractérise l'expérience alimentaire à Solan peut paraître surprenante. Les évocations et les conversations autour de la nourriture concernent, souvent, des plats ou des boissons sucrés. Chaque repas prévoit un dessert, particulièrement élaboré les jours de fête ; le goûter des hôtes est sucré (morceaux de gâteau, biscuits, chocolat, sirop) ; plusieurs produits vendus par le monastère sont sucrés³⁹². Le sucre à Solan est très présent. Et cela, en dépit de la mauvaise réputation qui le touche actuellement (Billaux, 2010), et de la relation ambivalente qui lie le milieu monastique au plaisir alimentaire. Considéré comme une épice, ensuite comme un aliment, le sucre passe progressivement d'une utilisation en milieu médical à une « diabolisation » et, dès son apparition en Occident, la saveur douce a été liée à la question du plaisir, entraînant ainsi des vagues alternées de *saccharophilie* et de *saccharophobie* (Fischler, 1993).

Même ainsi, le sucre trouve sa place dans l'alimentation à Solan. Cela grâce au système de contrôle qui entoure l'acte de manger et la relation à la nourriture. Ainsi, le plaisir de manger – dont le sucre fait partie – trouve sa place, une fois encadré, dans la structure alimentaire qui caractérise le quotidien monastique et qui contribue à en réaliser les objectifs. Les sens à Solan sont impliqués dans la recherche du plaisir, ainsi que dans la tentative de le contrôler. Le plaisir est discipliné à travers les techniques du corps et de soi qui accompagnent l'acte de manger : la manière de gérer le corps, les sens, le silence. Il y a tout un système de règles et de contrôle qui finalement encadre le plaisir alimentaire. La voix de la lectrice rappelle les objectifs de la vie ascétique ; modération et auto-discipline en premiers. Le silence et le contrôle des mouvements rappellent à la moniale la discipline et le contrôle de soi, et la modèlent selon ces idéaux. La gestion du regard fait de même, et renvoie, en outre, à l'idéal de discrétion.

³⁹¹ Voilà quelques exemples de desserts servis en juin 2015, lors du carême des saints apôtres : compote de pêches/abricots ; flan agar agar aux poires et pâtes de fruit ; pomme cuite, fourrée aux fruits ; compote de pomme ; tapioca avec pâtes de fruit et fruits secs. Ainsi, dans le menu de février 2016, on peut voir parmi les desserts servis les jours de jeûne hebdomadaires, par exemple : compote de kakis (cueillis au monastère), jus de citron ; cerises noires (du monastère) au sirop ; crème de riz avec miette de marron glacé ; crème de tapioca à la confiture de kakis. J'invite à consulter dans les annexes : Fig. 7 et Fig. 8.

³⁹² Le sucre utilisé est de canne non raffiné, issu de l'agriculture biologique.

Le plaisir de la table trouve sa place aussi grâce à la souplesse qui, comme nous l'avons vu, fait partie de la structure de la vie communautaire, sans en empêcher les objectifs et la logique de discipline et d'autocontrôle qui la régit.

La question de la discipline et celle du plaisir s'entrelacent, car le plaisir au monastère n'est tout simplement pas le plaisir sensoriel lié à l'acte de manger : l'acte et l'effort de contrôle constituent eux aussi une source de plaisir. La formation du moine et son façonnement quotidien interviennent aussi sur sa façon de percevoir et de sentir (Naumescu, 2012). Le moine éprouve du plaisir en mangeant, mais aussi dans l'effort qu'il fait pour se limiter. La perception du plaisir inclut l'effort quotidien, la tentative de se dépasser un peu tous les jours dans un mouvement qui n'est pas ascendant, mais qui voit une succession de succès et d'insuccès, où l'élément qui doit être constant est le fait d'essayer, à travers un travail sur soi permanent.

8. En guise de conclusion

Le présent chapitre a permis de voir que la nourriture tient une place centrale au monastère : les religieuses de Solan réfléchissent attentivement aux menus et aux ingrédients, soignent leurs recettes et leurs plats, et les enrichissent par des détails d'arômes et d'herbes et de couleurs. Mais l'attention portée au domaine alimentaire concerne aussi l'impact environnemental. Ainsi, les religieuses ont mis en place un système de recyclage complexe, qui va de la réutilisation des mets non-consommés ou périmés, à la réutilisation des produits destinés à la vente qui, à cause de quelques imperfections, ne peuvent pas être distribués sur le marché. Le côté biologique présent à Solan fait que l'importance donnée à la nourriture augmente : ainsi, les moniales produisent des aliments suivant les principes de l'agrobiologie et achètent, dans la mesure du possible, des aliments conçus selon les mêmes logiques. Spiritualité et écologie se côtoient et se mêlent au cours de la vie quotidienne, et les principes écologiques ont fini par faire partie du parcours spirituel et de vie. L'association entre écologie et religion à Solan, tout en présentant des caractères propres liés aux conceptions orthodoxes de la matière, et du rapport entre l'homme et le monde, rentre dans un phénomène plus vaste, de plus en plus répandu dans tous les milieux religieux. Un phénomène qui connecte des réalités religieuses différentes entre elles, et qui crée de nombreux ponts avec les contextes non religieux. Les choix écologiques à Solan ont ainsi également contribué à définir les contours identitaires de la communauté. Celle-ci est devenue, par l'intermédiaire de l'agrobiologie et de l'engagement écologique, un lieu de rencontre et de débat autour de ces thèmes, lieu d'apprentissages des pratiques de l'agriculture biologique, et aussi, pour certains, lieu de découverte de l'orthodoxie.

L'analyse de l'alimentation en milieu monastique a montré les spécificités qui caractérisent l'expérience alimentaire des religieuses à travers, entre autres, des logiques de différenciation par rapport aux valeurs consuméristes, au monde laïc en général, et à une conception rigide de la pratique ascétique et de la renonciation. Par des techniques du corps et de soi étayées tous les jours autour du rapport à la nourriture - et dont le réfectoire devient le lieu de déploiement par excellence - les religieuses s'entraînent à acquérir des caractéristiques conformes à la vie monastique et façonnent au fur et à mesure un nouveau sujet. Ce travail permanent a pour objectif d'augmenter chaque jour la maîtrise de soi, dans un parcours qui n'est pas linéaire, et qui doit toujours tenir compte de la « juste mesure ». Le concept de mesure est constitutif de l'expérience alimentaire monastique, tout comme, plus en général, des autres dimensions de la vie communautaire.

Les règles observées dans le réfectoire ainsi que les normes alimentaires fournissent un cadre au sein duquel plaisir et effort ascétique coexistent et s'entremêlent. La structure de la vie monastique rend nécessaire le fait d'encadrer par des règles et des limitations le plaisir lié à l'acte de manger, et les sensations que cette expérience déclenche. Le plaisir alimentaire est ainsi recherché et adapté aux nombreux jours de jeûne et les sœurs, par exemple, ne renoncent pas au dessert en fin de repas, mais l'adaptent aux prescriptions. L'attention portée aux détails sensoriels dans les plats cuisinés s'est avérée être une modalité de construction du rapport à l'alimentation genrée, et être basée sur un lien préférentiel établi entre femmes et sens. Le plaisir sensoriel est accepté parce que « encadré », mais on peut se demander si son acceptation est liée aussi à la conception partagée selon laquelle les femmes seraient plus attachées aux dimensions esthétiques, au sens littéral du terme. La dimension du plaisir alimentaire semblerait, ainsi, mieux s'intégrer dans un contexte féminin. Reste ouverte la question de savoir si, et de quelle manière, le différent rapport aux sens distingue le parcours des moniales de celui des moines, partant du présupposé que le détachement est la clé pour entreprendre le processus de transformation qui concerne le sujet monastique (Cf. Forbes, 2010).

Renonciation, plaisir sensoriel, contrôle et autocontrôle des sens travaillent ensemble dans le processus de singularisation des religieuses.

Les moniales se construisent en tant que sujets par la discipline, la modération, le contrôle des sens mais aussi à travers la mise en valeurs des aliments, l'assimilation des principes bio et l'appréciation des plaisirs de la table. Les privations à Solan coexistent avec une attention particulière portée au domaine alimentaire, qui occupe une partie importante des tâches journalières et qui fait partie des conversations, qui trouve une place chaque jour pour une petite « tentation sucrée ».

Après avoir dédié les derniers chapitres à des aspects spécifiques qui interviennent dans le modelage des moniales (l'organisation et la structure du monastère ; les sens, les icônes et la voix ; l'habit monastique ; l'alimentation), je propose maintenant un bref chapitre plus transversal, permettant de développer ultérieurement les réflexions sur la construction du sujet monastique dans une perspective plus générale et globale.

Neuvième chapitre

L'équilibre communautaire : entre dépouillement et mesure, détachement et *stabilitas*

1. Le vidage du sujet monastique

1.1 Création d'espace : les moniales à la recherche de l'«essentiel»

L'objectif du présent chapitre est de porter l'attention de manière générale - au-delà de chaque contexte et dimension de modelage du sujet monastique (voix, église, techniques du corps, relations, habit monastique, aliments, réfectoire) - aux éléments qui *transversalement* parcourent l'ensemble de la vie monastique et des contextes de transformation. Ainsi, les concepts majeurs de détachement et de dépouillement traversent et accompagnent les processus de transformation des religieuses, et en constituent la base nécessaire, permettant tout développement spirituel et ascétique ultérieur (Forbess, 2010). Ces concepts tracent les contours des opérations anthropopoiétiques des religieuses à côté des notions - variables et subjectives - de mesure et de flexibilité, qui acquièrent un rôle décisif et structurant en contexte communautaire. Pendant la construction de ce parcours, qui peut être vu comme un effort pour rechercher, garder et réajuster des équilibres entre tous ces termes, l'intervention sur les sens revêt un rôle clé : pour atteindre les idéaux de détachement, les sens doivent faire l'objet du plus strict contrôle et auto-contrôle ; en même temps, ce sont justement de nouvelles capacités sensorielles et perceptives qui sont visées par les moniales.

Le présent chapitre essayera donc de développer des réflexions sur l'importance, en contexte communautaire, de l'entrelacement entre détachement et attachement à la communauté (*stabilitas*), mesure et idéaux ascétiques, contrôle et stimulation des sens. Un ensemble d'éléments qui se mêlent quotidiennement, accompagnant transversalement l'ensemble de la vie monastique.

Pendant les années de thèse, en réfléchissant aux manières dont les religieuses opèrent un travail de modelage de soi au quotidien, il m'est arrivé de penser à une exposition sur le peintre Mondrian (Cf. Leeman, Goldin, 2006), que j'ai eu l'occasion de visiter en 2007 à Brescia (Italie). Pendant la visite, le guide nous accompagna à la découverte de la peinture de Mondrian, dans le parcours (qui a duré plus de dix ans et a commencé au début du XX^e siècle) qui le mena de la peinture figurative à celle abstraite. Mondrian décida ne plus suivre « les canons de la reproduction, de

la description³⁹³ » : il ne voulait plus peindre la nature dans son « articulation sensible », dans ses dimensions de « mutabilité » et de variabilité (Goldin, 2006 : 17). Il voulait, en outre, réduire la « subjectivité » de son regard au maximum, comme il l'affirme (Goldin, 2006 : 17). Ainsi, il chercha, dans la nature, non pas ce qui change, mais ce qu'il considérait comme les lignes essentielles. Mondrian recherche une beauté qu'il définit « purement plastique », faite « exclusivement de lignes, plans » et couleurs (Goldin, 2006 : 18). Pour ce faire, il affirme, « il est nécessaire de réduire les formes naturelles aux *éléments constants* de la forme, et la couleur naturelle à la *couleur primaire*³⁹⁴ » (Mondrian in Goldin, 2006 : 18-19). De cette conception théorique dérive un « vidage des formes » (Goldin, 2006 : 19) : au fur et à mesure, Mondrian élimine les lignes courbes pour ne laisser que des lignes horizontales et verticales (annexes : Fig. 9, 10, 11, 12). « Le développement de son œuvre vers l'abstraction³⁹⁵ » n'a pas été un parcours linéaire, mais caractérisé par des moments d'expérimentations et par la réalisation d'œuvres figuratives à différents moments (Leeman, 2006 : 28). Le peintre accomplit ce parcours à la recherche de ce qu'il appelait les éléments constants, « la plasticité », la « *réalité pure* » (Goldin, 2006 : 18) ; cela est réalisé en vidant les formes, en éliminant les courbes et la tridimensionalité, en choisissant les couleurs essentielles. Ainsi, Mondrian passa graduellement des traits figuratifs composant ses paysages, à ne peindre que des lignes, cherchant à saisir une essence et une essentialité du monde naturel.

Or, ces peintures qui passent de représentations « naturalistes » (Goldin, 2006 : 18) des arbres et des branches, à des représentations plus schématiques de ceux-ci, pour terminer avec des lignes verticales et horizontales, m'ont fait penser, pendant les dernières années, aux manières dont les religieuses se construisent par le détachement, la dépossession et le dépouillement. Pendant ce parcours, elles devraient se vider des possessions individuelles, des choix personnels dans tous les domaines du quotidien, des sentiments, des souvenirs et de plusieurs attitudes et comportements provenant de la vie antérieure. Des modalités d'intervention sur soi qui impliquent une dépossession au sens concret de ne pas posséder, mais aussi dans le sens de ne pas pouvoir utiliser et gérer tous ces domaines à sa discrétion. Toutes ces interventions impliquent également la notion de détachement, étroitement liée à celle de dépossession, mais possédant une nuance plus émotive et affective. Le résultat des techniques de détachement et dépossession devrait être le dépouillement du sujet.

³⁹³ Trad. Libre.

³⁹⁴ En italique dans le texte.

³⁹⁵ Trad. Libre.

Ces dynamiques de modelage de soi rentrent dans le parcours que Francesca Sbardella a défini de « réduction à l'essentiel » (2010 : 103). Par rapport à une moniale interviewée sur son terrain d'enquête, Sbardella rapporte que cette religieuse a longtemps travaillé sur son propre corps et qu'« elle s'exerce encore à éliminer de son répertoire gestuel les mouvements qui lui semblent inutiles, superflus ou non fonctionnels » (2018 : 309). On pourrait dire qu'elle s'essentialise, comme le font les arbres de Mondrian, privés de leurs branches et de leurs courbes.

Les moniales se construisent en poursuivant une maîtrise des gestes, des bruits, des mots, de la voix, des aliments, des émotions, des désirs, des sentiments, ainsi que de toutes les particularités individuelles d'un point de vue physique, des attitudes, des postures. Le travail de détachement et de dépossession concerne avant tout le "soi" indépendant du groupe monastique : le soi antérieur à celui-ci, qui ne cesse pas d'exister, mais doit se modeler afin d'intégrer le groupe. Le travail de façonnement de chaque religieuse - tout en respectant les temps, les possibilités et la "juste mesure" de chacune - cherche à créer, par la réduction des manifestations particulières, des sujets qui soient avant tout les membres d'une communauté et qui s'approchent, dans leurs individualités, aux idéaux esthétiques, d'attitudes et de comportement promus par le groupe.

Voyons certaines déclarations de sœur G. qui se réfèrent tout d'abord à la pratique du jeûne, mais qui s'élargissent et dévoilent des caractéristiques fondamentales pour l'ensemble du parcours de transformation du sujet monastique.

Quand je suis arrivée au monastère, j'étais dans un état de captivité par rapport à la nourriture [...]. Quand on est dans une captivité, on n'est pas libre. Et on voit la différence lorsque, au fur et à mesure, on devient libre. Ahhh [la religieuse émet un son libérateur en expirant profondément] : on respire. C'est quelque chose qu'on ressent aussi comme une libération : quand une passion nous tient, on n'est pas libre : la passion passe avant Dieu.

Cependant, sœur G. met en garde sur les dangers liés à l'effort entrepris pour avancer dans les pratiques ascétiques :

Le danger [...] [de l'effort ascétique est] que ça soit *le moi* qui lutte [...] : si c'est le moi qui veut tenir, ça renforce le moi ; alors qu'on jeûne pour se vider de notre « moi ». Donc, il vaut parfois mieux ne pas y arriver [...], que de tenir tout dur avec le moi.
[...] Le but n'est pas de devenir un grand ascète, ce qu'on veut c'est devenir humble, ça suffit, et on jeûne pour cela. Humble ça veut dire aussi ne plus vivre dans ce *moi égocentrique*.
Un pas de plus est de se donner à Dieu : si on sort de ce moi égocentrique, on est dans le *vide* et on ne peut pas vivre sans Dieu à ce moment-là. Donc, de toute façon, il faut qu'il vienne, parce qu'on ne pourra pas sinon. Et il vient. Mais ça demande des petits pas. (Entretien, mars 2018).

Nous avons à plusieurs reprises souligné les aspects de renonciation que la vie religieuse implique, mais aussi les « bénéfices de l'ascèse [...], ce petit quelque chose en plus » que les sujets religieux affirment acquérir dans les différents contextes de renonciation, en terme de vertus, ou de possibili-

tés d'accès à des conditions ou des dimensions atteignables dans le cadre de ces parcours spécifiques (Herrou, 2018a : 13). Ainsi, le sixième chapitre a montré ce que les religieuses acquièrent par les rapports avec les textes, avec la pratique du chant, avec les icônes et, plus en général, par le rapport avec l'univers sensoriel et matériel mis en jeu dans le contexte liturgique (ce qui comprend les techniques du corps). Le septième chapitre a mis en lumière, entre autres choses, l'apport de l'habit monastique dans l'aboutissement des objectifs et des vertus recherchés. Le huitième a mis en évidence l'importance du rapport à l'alimentation et de l'endroit où l'on se nourrit pour la construction des religieuses selon les caractéristiques souhaitées. Ainsi, si le moment du repas, par exemple, permet de se construire selon les principes du recueillement, de la discrétion, de la modération et de l'obéissance, dans l'extrait d'entretien ci-dessus sœur G. soulève un nouvel objectif de vie, que nous pouvons peut-être voir derrière les autres objectifs rencontrés jusqu'à présent dans les différents domaines : mettre de côté ce qu'elle appelle le « *moi égocentrique* ».

En se vidant d'une multitude de choix quotidiens, ainsi que des attitudes, des comportements et des postures considérés comme non-conformes à la vie monastique, ce qui reste devrait mener au développement et au renforcement des capacités et des possibilités spirituelles. L'objectif serait de « se vider de soi-même » (Entretien avec sœur G., mars 2018), du « *moi égocentrique* », afin de laisser rentrer Dieu.

Comme la variabilité de la nature laisse la place, chez Mondrian, à des formes géométriques, à savoir des lignes verticales et horizontales qui structurent l'espace, les éléments de variabilité des sujets laïcs sont atténués en suivant des lignes directrices précises qui structurent la vie et les parcours des sujets religieux. Comme Mondrian libère l'espace de la toile des lignes et des couleurs qu'il considère comme superflues, les religieuses opèrent un travail de vidage de soi, pour garder ce que la mère supérieure avait défini comme « l'essentiel » : lorsque les religieuses arrivent à « se dépouiller » de plusieurs choses considérées comme non nécessaires (la parole, les relations interpersonnelles, « la tendance à bavarder »), il resterait ce qui est considéré comme l'essentiel, à savoir la prière et l'utilisation de ses propres capacités sensorielles au service du spirituel et du rapport avec Dieu (Entretien avec l'higoumène, mars 2018)³⁹⁶.

1.2 Dépasser l'individuel pour élargir les capacités spirituelles

Ce schéma qui prône un détachement de tout ce qui n'est pas considéré comme essentiel, n'est pas propre à la communauté de Solan, ni au milieu orthodoxe. Nous avons vu que des contextes ascé-

³⁹⁶ Cf. le huitième chapitre de la thèse.

tiques différents (catholiques, orthodoxes, bouddhistes) présentent des caractéristiques similaires en ce qui concerne la nécessité de la séparation d'avec le monde extérieur, la transformation des relations avec chaque aspect du quotidien, l'imposition d'une discipline qui passe par les règles, les rythmes et l'organisation, la nécessité de construire le rapport à l'ensemble du monde environnant par un travail de détachement (Herrou, 2018a)³⁹⁷. À Luang Prabang (Laos), les portraits photographiés de Sathou Niai Khamchane représentent des moines et des novices bouddhistes dont les regards seraient « l'expression même du détachement » et manifesteraient un « état de non-vouloir » (Choron-Baix, 2018 : 120). En Thaïlande, la supérieure d'un monastère féminin bouddhiste rappelle, dans les sermons et les conversations, le caractère éphémère de « la vie d'une personne et de la somme de choses [...] qui la composent » (Itoh, 2018 : 221). Elle prône le détachement du corps et de tout ce qu'on trouve dans le monde, à savoir des dimensions « ni stables ni éternelles » : il faut apprendre à « ne pas s'attacher à un objet ou à notre corps (ou à notre existence) » (Itoh, 2018 : 230). Tout en gardant à l'esprit l'existence de diverses conceptions du « moi » selon les contextes culturels et religieux (Cf. Cook, 2010), il est intéressant, dans une perspective comparative³⁹⁸, de faire brièvement référence à l'objectif de détachement de soi présent dans le bouddhisme. Par les pratiques de méditation (qui peuvent être menées par les moines et les laïcs) et l'effort ascétique, il serait possible de réduire « l'attachement à “soi” » et de réaliser le « non-soi » (Cook, 2010 : 181). La supérieure du monastère thaïlandais susmentionné « déstructure notre conscience, nos sentiments, nos pensées et nos actions » et les présente comme des éléments « éphémères qui naissent et disparaissent en permanence » (Itoh, 2018 : 244). Si habituellement « la notion de “soi” » est sous-jacente aux manières dont on conduit nos vies, la supérieure invite à s'entraîner pour la remplacer par la « notion de “non-soi” » (Itoh, 2018 : 244).

L'idée d'un soi « égoïste » et d'« un attachement égoïste à l'existence et au désir » comme autant d'aspects à dépasser, constitue aussi la base des différents discours écologiques bouddhistes (Watling, 2008 : 482). Ceux-ci sont le résultat de thèmes tirés de différentes traditions du bouddhisme³⁹⁹, comme la « loi de l'interdépendance » (Kaza, 2006 : 193). Ainsi, dépasser le soi égoïste (c'est-à-dire atteindre le « non-attachement à soi ») permettrait de saisir « l'interrelation ontologique du

³⁹⁷ J'invite à consulter le troisième chapitre de la thèse.

³⁹⁸ Sur l'intérêt d'embrasser une perspective comparative entre des contextes de renonciation différents, voir Herrou (2018a).

³⁹⁹ Entre autres, de l'Asie du Sud-Est et du nord de Chine. Pour un approfondissement sur le « *Green Buddhism* » (Kaza, 2006 : 184) et le développement des discours écologiques au sein du bouddhisme, voir Kaza (2006).

monde », ce qui permettrait le développement de « l'empathie et l'engagement envers l'ensemble de la nature » (Watling, 2008 : 482).

Revenant à mon contexte d'enquête, cette idée du dépassement de l'individuel afin de pouvoir s'ouvrir à l'universel, nous l'avons déjà retrouvée dans d'autres entretiens⁴⁰⁰. Le travail de détachement des sentiments, des émotions, des besoins et des désirs individuels est ce qui permettrait le développement de capacités sensorielles et perceptives différentes. Cela, dans certains discours bouddhistes, se traduirait, entre autres choses, par la possibilité de saisir la structure relationnelle du monde ; dans le cas des moniales orthodoxes, cela se traduirait par la possibilité de saisir les manifestations de Dieu dans le monde (Naumescu, 2012 ; Forbess, 2010 ; Hanganu, 2010)⁴⁰¹, et d'accéder à des perceptions et à des sentiments qui dépassent l'individuel. Cela signifie aussi effectuer une transformation du domaine affectif-émotif et de ses modalités d'expression et de fonctionnement. Ainsi, une nouvelle capacité, que sœur F. appelle « d'amour universel », s'exprimerait dans la prière : l'acquisition de cette capacité permettrait aux religieuses - selon son témoignage⁴⁰² - d'embrasser l'humanité entière dans la prière. Chryssavgis affirme, dans une perspective orthodoxe et théologique, que les pratiques ascétiques visent « l'intégration avec soi-même, avec les autres et avec la création » et ajoute - en syntonie avec les affirmations de sœur F. - que « le véritable ascète chrétien est une personne universelle, libérée de l'étroitesse, des limitations et des divisions » (2006 : 111). En même temps, en se « vidant » des sentiments particuliers, les moniales arriveraient ainsi à effectuer « un don de soi entier et complet au Christ » (Entretien avec sœur F., février 2019). On revient encore une fois à cette image de la moniale qui, par le détachement, fait de soi-même un réceptacle prêt à recevoir Dieu et ses manifestations.

Si l'objectif quotidien à poursuivre dans la vie monastique est celui de renforcer la relation avec Dieu (Jonveaux, 2018), le détachement et la dépossession par rapport à chaque dimension du monde environnant représentent la clé pour créer de l'espace propice au développement de ce rapport.

De ce que je vois, pour pouvoir s'ouvrir à Dieu, pour qu'il vienne à nous, il faut faire ce *petit pas constant* – qui n'est pas facile – *dans le vide*. [...] Quand on creuse un peu, on voit qu'on a ce vide en

⁴⁰⁰ Par exemple celui de sœur F. : « L'idée est que le moine, la moniale, renonce à la vie de famille. Pourquoi ? Parce qu'il a décidé de donner son cœur au Christ et qu'il faut que le cœur soit *sans partage* au Christ et qu'il faut aussi [...] avoir une capacité d'*amour universel*, comme le Christ l'avait. Mais pour avoir cette capacité d'amour universel, *il faut se détacher* des affections particulières » (Entretien avec sœur F., février 2019).

⁴⁰¹ Chryssavgis parle de « potentiel spirituel du monde » qui peut être saisi par les pratiques d'intervention sur soi (2006 : 111).

⁴⁰² Entretien réalisé en février 2019.

nous ; c'est normal, et heureusement, parce que ce vide doit être rempli par le Seigneur. Mais il faut le voir et avoir le courage de faire ce tout petit pas, continuellement, et de ne pas le remplir avec la nourriture ou autre chose. Parfois on va le remplir parce qu'on a pas réussi. (Entretien avec sœur G., mars 2018).

L'évocation du vide faite par sœur G. nous renvoie aux réflexions de Remotti concernant les caractéristiques de l'être humain, qui chercherait à combler le « vide » dérivant de ses possibilités inventives par des actions anthropopoiétiques (2018 : 27). Ainsi, les moniales, partant d'une nécessité anthropopoiétique, opèrent des actions conçues dans l'objectif du détachement et du vidage de soi par rapport à ce qui ne touche pas au spirituel. Ce "nouveau vide" créé par les interventions anthropopoiétiques constituerait l'espace nécessaire pour acquérir de nouvelles capacités spirituelles, dans un parcours - qui est le parcours de toute la vie monastique - qui n'est pas une succession d'étapes linéaires, mais prévoit l'alternance d'acquisitions et de pas en arrière.

2. La *stabilitas* communautaire : un contreponds au détachement monastique

[Par rapport à la place fixe au réfectoire] c'est très reposant d'avoir une place... Pourtant, le Seigneur dit [...] « les renards ont des tanières, les oiseaux des nids - [elle paraphrase] - mais moi je n'ai pas d'endroit où poser ma tête »⁴⁰³.

[...] Il me semble que le Christ n'a pas d'ego [...]. Quand on y réfléchit comment lui a vécu sa vie humaine sans ego, c'est quelque chose. Et quand il dit « je n'ai pas d'endroits où poser ma tête » je crois que c'est un peu *vers ça que tend le moine aussi*. C'est justement *d'être posé en Dieu*. De ne pas avoir d'endroits. [Quant au fait d'] avoir une place au réfectoire [...], le moine devrait être suffisamment reposé en Dieu qu'il ne voit à la limite même pas où il s'assied. Mais voilà, en même temps ça donne une *stabilité*. Je me rends compte que c'est une grande aide d'avoir de la stabilité. Parce que justement dans la vie spirituelle on va essayer de *lâcher de plus en plus*, donc d'avoir des repères... [ça aide].

I : Ce sont lesquels les repères que vous avez ? La place à table et ensuite ?

S : On a les offices, les heures de prières, soit seules en cellule, soit pendant les offices, les repas. Dans notre travail aussi on a un travail régulier. Ça fait un tout. (Entretien avec sœur G., mars 2018).

Éviter l'attachement aux choses matérielles, au travail, à la nourriture, aux relations interpersonnelles est nécessaire pour éviter de combler le vide susmentionné avec ces dimensions du quotidien. Celles-ci - approchées de manière conforme au contexte monastique - se font alliées du parcours spirituel et accompagnent les religieuses, mais ne doivent pas constituer ce qui a été appelé « l'essentiel » de la vie monastique. C'est pourquoi la transformation des rapports avec tous ces aspects doit être guidée par des logiques de dépossession et de détachement. Ce même critère devrait guider aussi le rapport du sujet religieux avec soi-même; ainsi, il devrait se détacher des affects et des désirs individuels, des manifestations ne rentrant pas dans les idéaux de mesure et de modération, mais aussi du désir de mettre en avant ses propres capacités personnelles, ainsi que de tout objectif individuel qui ne concerne pas la réalisation des buts spirituels et communautaires. Le sujet mona-

⁴⁰³ « Les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel des nids ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer sa tête » (Mt 8, 20).

stique devrait viser un vidage de soi, lui permettant de devenir lieu de perception et d'accueil de manifestations divines.

Mais, comme partout en contexte monastique, il se pose dans ce cas aussi la question de l'équilibre, délicat à trouver et à garder, entre les objectifs et l'effort d'intervention sur soi qui, si excessif, peut entraver le parcours ascétique, et renforcer l'orgueil et le sujet dans son individualité (Hervieu-Léger, 2017 ; Forbess, 2010). Ainsi, dans l'extrait d'entretien, sœur G. évoque l'importance non seulement du détachement, mais aussi de la stabilité et du fait d'avoir des repères fixes. Tout comme l'effort du jeûne pouvait être mieux accompli si accompagné d'une nourriture conforme aux règles mais considérée comme goûteuse, le fait d'avoir quelques repères fixes individuels (la cellule, la place au réfectoire, le travail) paraîtrait avoir un effet réconfortant pendant le gros travail de détachement que chaque moniale tente d'effectuer quotidiennement. Si l'idéal du détachement est central - tout en étant balancé par l'application du concept de mesure au quotidien -, le concept de *stabilitas* l'est aussi.

Même en remontant aux origines de l'expérience monastique, la renonciation au mariage, aux possessions individuelles, aux « plaisirs et comforts ordinaires de la vie », dans l'objectif « de discipliner les sens et libérer l'esprit pour la contemplation surnaturelle », sont des aspects qui se retrouvaient aussi dans des contextes non chrétiens (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 5). C'est le cas des esseniens au sein du judaïsme, des communautés de renonciation bouddhistes, tout comme de la « tradition ascétique dans la philosophie gréco-romaine, représentée par les stoïciens et les néo-platoniciens⁴⁰⁴ » (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 5). Cependant, « la définition du concept de *stabilitas* » représenterait une caractéristique de la renonciation chrétienne ; un concept spirituel qui, nous l'avons vu, s'applique aussi à la relation du moine avec le monastère (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 5).

Ainsi, la catégorie des renonçants qui, à l'époque du monachisme ancien, vivaient en tant que pèlerins était condamnée - à quelques rares exceptions près - par tous les auteurs qui en décrivaient l'existence⁴⁰⁵, car ils menaient une vie contraire à la *stabilitas*. La « littérature monastique du désert », qui recueille anecdotes et paroles de moines et d'ermites, « met l'accent sur le rôle de la cellule comme lieu de stabilité » à plusieurs reprises ; Casazza et *alii* reportent à titre d'exemple une réponse à la question « comment être sauvé ? », dans laquelle on conseille, entre autres choses, de s'asseoir dans sa propre cellule, de manger lorsqu'on a faim, et de boire lorsqu'on a soif (2016 :

⁴⁰⁴ Qui déjà au II^e et au III^e siècles présentaient des groupes qui se réunissaient pour mener une vie de renonciation.

⁴⁰⁵ Casazza, De Vigo, Mercuri (2016) font référence aux Conférences de Cassien et à d'autres textes du V^e siècle.

34). Cette réponse laisserait ressortir l'importance de la connexion entre le sujet et l'endroit où il mène la vie ascétique, ce qui implique aussi « un engagement » envers les lieux, ainsi que l'importance d'une connexion avec son propre corps, qui passe par la modération et par l'attention à ses besoins, « de façon à ce que le corps ne devienne pas un obstacle par ses exigences » mais « permette plutôt de soutenir la recherche spirituelle du moine » (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 34). Cela se rattache au concept de mesure qui, en contexte communautaire, représente un aspect structurant et un élément fondamental dans les pratiques quotidiennes (Cf., entre autres, Denizeau, 2018 et Montanari, 2015). Cela dépend non seulement du fait que les religieux doivent avoir les forces physiques et psychologiques pour mener la vie monastique, mais aussi du fait que la dynamique de groupe pourrait faire émerger « le désir d'exceller » ou de faire montre de ses propres capacités, ce qui engendre le risque de « hubris, excès et danger » (Forbess, 2010 : 141 ; Cf. aussi Lind, 2012⁴⁰⁶).

L'attachement aux choses de la vie quotidienne, à sa propre individualité et aux caractéristiques personnelles, tout comme un effort excessif dans les pratiques de renonciation, sont autant d'éléments qui risquent de « renforcer » le sujet dans son individualité et que, par conséquent, les religieuses devraient essayer d'éviter. Le détachement et la juste mesure évitent, entre autres choses, l'orgueil et le renforcement des individualités, ce qui non seulement entraverait la construction du rapport avec Dieu, mais aussi la structure de la vie communautaire, où le collectif doit toujours prévaloir sur l'individuel. Si la mise en pratique du concept de détachement aiderait donc le fonctionnement de la vie collective, le concept de *stabilitas* fait de même.

La dimension communautaire tient une place fondamentale dans les objectifs - qu'elle contribue même à structurer - de la vie monastique et de chacun des sujets qui la composent. Le contexte monastique regroupe différentes appartenances sociales et culturelles sous « l'identité culturelle » incarnée par le monachisme, transmise aux membres de la communauté (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016 : 34). Ainsi, le concept de *stabilitas* engage chaque moine à l'égard du monastère, dont il doit contribuer au bon fonctionnement ; chaque moine doit alors tenir compte, dans le développement de son parcours spirituel individuel, des exigences et des nécessités de la communauté.

⁴⁰⁶ Nous avons vu le cas rapporté par Forbess (2010) de la novice éloignée de la chorale ayant trop mis en avant ses capacités, ainsi que la nécessité explicitée dans les monastères athonites de mesurer ses habiletés afin d'exercer l'obéissance (Lind, 2012).

3. Construire des “soi-collectifs”

3.1 L'ensemble de la journée et la structure communautaire font la moniale

Les religieuses des deux monastères grecs orthodoxes étudiés par Eleni Sotiriou « parlaient souvent de “mort de soi” et de “vidage de soi” pour parvenir à la “renaissance spirituelle” et à “l’unité avec Dieu” » (2015 : 163). L’idée de transformation est centrale dans le parcours pour devenir moniale qui prévoit, entre autres choses, une transformation des désirs et des sentiments afin qu’ils soient conformes à la vie monastique (Forbess, 2010). Le détachement des sentiments, des affects et des passions – « faite exception pour l’amour pour Dieu » – constitue la première phase, la base de départ nécessaire, pour entreprendre le parcours de transformation qui concerne le sujet (Forbess, 2010 : 149). Le détachement serait un passage incontournable pour percevoir les manifestations du charisme divin et, successivement, pouvoir essayer d’atteindre « l’union mystique » avec Dieu et être, ainsi, « divinisé » (Forbess, 2010 : 149).

Les parcours des religieuses, comme cela a été dit, sont moins linéaires de ce que les propos théoriques énoncent ; à cet égard, sœur G. affirme : « parfois on recule, mais après on ré-avance et, en fin de comptes, on avance »⁴⁰⁷. Lorsque, par exemple, « les soucis de la vie quotidienne occasionnent d’importantes déperditions » d’énergie ou sont source de stress, cela éloigne des idéaux de recueillement et de contemplation (Herrou, 2018b : 403). Cet aspect touche à l’un des points que je considère fondamentaux et transversaux dans le parcours de façonnement des religieuses : l’équilibre et la mesure à trouver tous les jours entre le déroulement de la vie quotidienne et les propos théoriques.

Dans les milieux orthodoxes observés par Forbess, tout comme au monastère de Solan, l’emphase n’est pas mise sur une stricte observance des règles, mais sur les manières d’apprendre à transformer les désirs (Forbess, 2010). Les moines orthodoxes doivent suivre les lignes directrices, « l’esprit » des indications, mais ne sont pas censés suivre méticuleusement une règle qui, dans le monde orthodoxe, est constituée par un ensemble de « lignes guides éthiques générales », n’est pas censée être complète, définitive et « évidente » (« *self-explanatory* »), et est complétée par « l’intuition » (Forbess, 2010 : 147)⁴⁰⁸.

La présence au quotidien d’éléments et d’exigences différents, qui à certaines occasions n’arrivent pas à coexister⁴⁰⁹, s’intègre au sein de la souplesse et de la flexibilité qui caractérisent le quotidien

⁴⁰⁷ Entretien, mars 2018.

⁴⁰⁸ Je renvoie, sur ces aspects, au huitième chapitre.

⁴⁰⁹ Sur la distance, repérée aussi par les religieuses, qui peut exister entre les idéaux et le caractère concret de la vie quotidienne, voir le cinquième chapitre de la thèse.

monastique. Mais il y a un aspect plus basilaire qui tient ensemble tous ces éléments : le fait qu'ils constituent dans leur globalité une structure.

Adeline Herrou invite à aborder⁴¹⁰ « les différentes activités qui composent la journée des moines et renonçants de par le monde » (les activités liturgiques, celles liées au travail, les repas et toutes les tâches quotidiennes) comme des activités qui « font sens non seulement en elles-mêmes, mais aussi prises en série, dans cet enchaînement informel qui dans la vie de tous les jours fait passer d'une chose à l'autre, souvent sans transition » (2018a : 18).

Voir la vie monastique comme un enchaînement permet de montrer « la tension » qui peut exister entre le déroulement de la quotidienneté et les objectifs de contemplation et de détachement, mais aussi de voir les différentes phases et activités de la journée « comme un tout » qui, dans son ensemble, participe au parcours du moine (Herrou, 2018a : 18). Cette perspective « permet d'avancer dans la connaissance de ce qui fait (ou peut faire) [...] la figure du moine ou de l'ascète dans le monde d'aujourd'hui » (Herrou, 2018a : 18). De là, l'importance de centrer les analyses concernant le façonnement des sujets monastiques sur les rapports construits avec le monde matériel et quotidien.

Les processus de façonnement des religieuses sont possibles justement au sein de ce quotidien, scandé par des phases dédiées respectivement à la prière, à l'alimentation et au travail : les trois piliers organisationnels de la journée monastique, au sein desquels - et par lesquels - se déploie l'ensemble des processus anthropopoiétiques.

De plus, le déroulement de la vie quotidienne peut même constituer une ressource pour tenir dans le parcours monastique. Comme le choix monastique représente un choix de vie total, dans le cas où un moine commence à douter de « la finalité de la vie religieuse, c'est alors l'ensemble de l'existence [...] qui [...] menace de s'effondrer et de mettre en péril le groupe dans son entier » (Herrou, 2018a : 23). Ainsi, pour guérir de l'acédie - « “la maladie du moine” » (Herrou, 2018a : 23) qui constitue un état de découragement par rapport à la vie spirituelle (Thelamon, 1994) - l'une des manières serait de « se raccrocher à la routine de l'existence », en attendant le retour de l'élan spirituel (Herrou, 2018a : 23).

Le rythme quotidien et la dimension collective constitueraient un soutien pour les parcours individuels des membres du groupe. Le contexte monastique permettrait aux sujets religieux, selon Ithoh, le maintien d'un « équilibre », distinct des modes de vie séculiers (2018 : 244). L'ensemble de la vie monastique - des rythmes, des règles et de l'organisation - contribue à la subjectivation des sujets

⁴¹⁰ Selon l'approche choisie dans l'ouvrage collectif (Herrou, 2018 [dir.]).

religieux tout d'abord en tant que membres d'un groupe et en tant que sujets "à part" (en tant qu'« êtres hors du commun » [Herrou, 2018a : 24]), qui se distinguent de tout ce qui est autre.

Les opérations de vidage, de dépouillement du sujet visent l'éloignement d'un soi qui peut être défini comme « égoïste » (Watling, 2008 : 482), tourné vers l'individualité, pour laisser la place à un "moi" religieux tourné avant tout vers la communauté, vers sa place au sein de celle-ci, et vers le spirituel. Le contexte monastique vise la construction de plusieurs "moi-collectifs", qui sont les membres d'une communauté, d'une structure et d'une organisation, avant d'être des sujets individuels.

3.2 Le "sujet collectif" à l'articulation de l'uniformisation et de l'individualisation

Les moines voudraient donc estomper le soi dans son individualité, mais là aussi la vie quotidienne est plus nuancée par rapport aux propos, et les caractères individuels continuent de distinguer les religieuses, tout comme l'application du concept de juste mesure qui définira pour chacun les contours des pratiques monastiques.

L'articulation entre le quotidien-matériel et le concept de détachement n'est pas toujours évidente ; si parfois ce rapport peut se configurer dans les termes d'une opposition, la plupart du temps il s'agit d'une co-présence organisée.

Les religieuses essaient de se libérer le plus possible des pensées et des choix concernant le monde matériel - quoi manger, quoi porter, quelles tâches accomplir : des décisions prises par quelqu'un d'autre. En même temps, la manière d'approcher et de gérer toutes ces dimensions du quotidien peut aussi exprimer et participer aux choix de vie spirituels. Ainsi, le fait de prier en travaillant et de vivre le travail dans un esprit de service à la communauté, font de celui-ci un moyen pour atteindre également les objectifs spirituels. De même, la relation à la nourriture se fait instrument indispensable dans le façonnement du sujet religieux et fait partie du combat, souvent évoqué, que constituerait le parcours monastique. Cela n'exclut pas le fait de porter une attention particulière à la constitution des menus et de rechercher le plaisir alimentaire, ce qui permettrait aussi de mieux atteindre les objectifs spirituels, dans une logique de flexibilité, de mesure et d'équilibre, si chère au contexte monastique.

Si les règles et les indications de la vie monastique tendent à une uniformisation et une homogénéisation de ses sujets, le quotidien devient le lieu de manifestation des individualités (notamment pendant les interactions et le travail) constituées, celles-ci, par l'ensemble des particularités que le sujet avait avant son entrée au monastère et des caractéristiques qu'il a acquises au sein du monastère,

en travaillant sur soi chaque jour. Cela fait partie non seulement du parcours de subjectivation, mais de celui d'individualisation de chaque sujet monastique : celui-ci garde toujours des spécificités individuelles, dont certaines proviennent de sa vie d'avant et d'autres sont créées dans le rapport avec le parcours monastique.

Le travail, le rapport aux icônes, tout comme les différentes relations construites avec la parole ou l'alimentation, constituent autant de facteurs d'individualisation. Celle-ci est, cependant, estompée par les dimensions de construction communes à tous les sujets religieux : ainsi, chacun suivra les prescriptions du jeûne, veillera à garder une certaine distance dans les relations, essaiera de ne pas se fâcher, de garder le silence et de prier en travaillant, et portera l'habit commun. Il s'agira d'un soi peu distinguable au premier abord, qui peut se mélanger et s'uniformiser parmi les autres habits noirs, mais aussi se distinguer dans des moments non codifiés. Ainsi, l'enjeu central de l'uniformisation créée par l'habit réside, selon la mère supérieure, dans l'égalité qu'il crée⁴¹¹. Mais, elle souligne, le visage reste visible :

En grec, le mot visage et le mot personne c'est exactement la même chose : c'est *prosopo*. C'est dire combien c'est proche : la personnalité se reflète quelque part dans le visage. (Entretien, octobre 2016).

L'habit opère le passage et la transformation concrète du sujet laïc en sujet religieux. Il agrège le sujet à la communauté et, une fois endossé, le sujet se sépare et renonce définitivement à sa vie laïque. L'uniformisation produite par le vêtement crée, nous l'avons dit, une base égalitaire entre ceux qui le portent, et cela du point de vue des genres et du statut. Cependant le voile reproduit une différenciation entre les genres et, au cours de la vie quotidienne, des différences et des hiérarchies (de genre et de statut) sont reproposées et structurent l'organisation du quotidien. C'est le cas de la répartition des places à table, ou de l'ordre imposé dans la file au moment d'embrasser les icônes ou de sortir du réfectoire.

Le processus d'uniformisation entamé par le vêtement religieux fait partie d'un plus large processus d'homogénéisation qui caractérise la vie monastique et touche aux manières de se mouvoir, aux façons d'utiliser la voix et de choisir les mots pendant les discours, aux émotions. À ce propos, il a été proposé, dans le sixième chapitre, l'expression de "continuum émotionnel", qui renvoie au contrôle des émotions sur l'ensemble de la vie monastique, et s'entrelace aux concepts de modération, de mesure, de discrétion et de maîtrise de soi ; autant d'aspects qui devraient constituer un continuum

⁴¹¹ « [En ce qui concerne l'habit monastique, il y a des] gens qui étouffent par rapport à ça, et qui ont l'impression qu'on est une armée.... Oui, ça uniforme, mais justement : c'est dire que nous sommes à pied d'égalité et que nous avons tous les mêmes capacités pour aller vers Dieu ». (Entretien avec l'higoumène, octobre 2016).

qui s'étend sur l'ensemble de la vie monastique. Si toutes ces dimensions tendent à - et obtiennent dans une certaine mesure - une homogénéisation des sujets, les individus ne disparaissent pas dans leurs singularités ; celles-ci se mélangent et se modèlent dans les rapports avec les modalités de construction partagées par toutes les religieuses.

La nécessité de contrôle accompagne la moniale tout au long de ses journées monastiques, mais elle coexiste avec les imprévus du quotidien et avec les moments de spontanéité qui balancent le strict contrôle que les moniales exercent sur elles-mêmes la plupart du temps. Ainsi, le concept de juste mesure ne s'applique pas uniquement aux pratiques ascétiques (manger plus ou moins, dormir plus ou moins, faire ou ne pas faire un vœu de silence), mais à l'ensemble de la vie religieuse, qui doit présenter des éléments permettant de balancer les règles strictes. Si le rapport à l'alimentation (et plus particulièrement le jeûne) prend aussi les contours d'un combat, celui-ci sera accompagné par la recherche du goût et "adouci" par les desserts sans protéines animales ; si les relations doivent être caractérisées par une juste distance, une limitation des mots et des émotions cachées, l'ironie et le rire viendront désamorcer - dans les moments où cela est permis - les visages et les voix autrement objets de contrôle et de rétention.

La flexibilité constitue un concept clé de la vie communautaire, contenu dans l'idée même de juste mesure : il est, ainsi, possible d'entrer et de sortir de l'église à des moments différents, d'adapter les pratiques ascétiques selon les possibilités mais aussi selon les désirs de chacun (notamment en ce qui concerne l'alimentation et la parole), de retrouver le rire et des interactions plus spontanées pendant le travail. La vie monastique est gérée dans la recherche d'équilibres, qui permettent la manifestation des individualités dans la mesure où chacune de ces individualités travaille pour faire passer le collectif toujours avant l'individuel. Ainsi, la dimension communautaire contribue à structurer les objectifs individuels et, dans un certain sens, rend possible la flexibilité qui caractérise le contexte cénobitique : l'équilibre de la structure collective, et le maintien du rôle de chacun au service de celle-ci, sont une priorité. C'est pourquoi, par exemple, les jours où les moniales doivent effectuer de lourds travaux à l'extérieur, de l'huile peut être rajoutée aux plats, même en période de jeûne. De même, si le quotidien tourne autour des offices, les activités de travail solidement liées au fonctionnement et à l'économie de la communauté peuvent gagner temporairement une priorité sur les autres dimensions du quotidien⁴¹².

⁴¹² Nous avons vu dans le cinquième chapitre le cas du travail d'embouteillage du vin, qui change les horaires de la journée et influe sur les modalités de prise des repas et sur les aliments. C'est le cas aussi de l'époque des vendanges, qui révolutionne les rythmes monastiques.

4. Les sens : premier lieu d'intervention anthropopoiétique

Les concepts de détachement, dépossession, contrôle et dépouillement ont accompagné le présent chapitre, en tant qu'objectifs et instruments transversaux du parcours de façonnement monastique. La dimension sensorielle est apparue toujours comme sous-jacente à ces interventions sur soi ; ce sont les sens qui se retrouvent au centre de multiples interventions. Les différentes manières de les modeler rendent possible la mise en pratique des idéaux de construction de soi.

Forbess (2010) met en lumière la centralité des sens dans le processus de transformation qui concerne les moines, qui devrait commencer par un détachement à l'égard de l'expérience sensorielle. En effet, le travail anthropopoiétique qui concerne chaque moniale voit une implication centrale des sens, qui revêtent un double rôle : ils font l'objet d'un contrôle et d'un auto-contrôle presque constant, car ils peuvent détourner les énergies et les attentions des objectifs spirituels, et susciter des pensées qui peuvent distraire de ces mêmes objectifs. Ainsi, le regard est porté souvent vers le bas, les yeux se croisent à peine lors des rencontres dans la cour, les paroles échangées sont limitées, et les sens éveillés par l'expérience alimentaire sont encadrés par le contexte des normes du réfectoire, et par le rappel des objectifs de vie à travers la voix du lecteur.

Si l'ensemble de la vie religieuse essaie d'intervenir sur les façons d'utiliser les sens et sur les perceptions, le contexte des offices est l'endroit par excellence où le travail de modelage sur les sens a lieu. Ainsi, les inclinations, les prosternations, le signe de croix, les baisers, les lumières, l'obscurité, l'encens, le rapport aux icônes, la position debout, le regard vers le bas, les mains jointes, les rythmes créent une expérience sensorielle et perceptive qui façonne le sujet religieux plusieurs fois par jour. En même temps que les sens sont contrôlés, ils sont donc éveillés et sollicités selon les formes choisies par le contexte monacal.

Les sens représentent la cible première des transformations : par les pratiques ascétiques, la participation aux offices, les techniques de soi déployées au cours de la journée, la maîtrise de soi, les sœurs cherchent à acquérir de nouvelles capacités sensorielles, qui leur permettraient, entre autres choses, de percevoir les manifestations divines dans le monde matériel⁴¹³, d'augmenter « l'espace intérieur », de percevoir différemment (« *les oreilles sont ouvertes* d'une autre manière »), pour s'approcher d'une manière plus intense de la prière et du dialogue avec Dieu (Entretien avec l'higoumène, mars 2018). L'affirmation de l'higoumène selon laquelle pendant le Grand Carême quelque chose change « au niveau de l'espace intérieur » renvoie aussi au concept de détachement qui, poursuivi au cours de la vie quotidienne, libérerait de l'espace pour les objectifs spirituels.

⁴¹³ Je renvoie, encore une fois, à Naumescu, 2012 ; Forbess, 2010 ; Hanganu, 2010.

Une fois les sens modelés selon les objectifs visés, ils constituent des canaux de communication pour le développement et le renforcement du contact avec le monde spirituel. Ainsi, à l'église et dans les moments de prière les sens sont sollicités ; dans le rapport avec le reste des contextes matériels, ils devraient être contrôlés et entraînés selon des formes précises : dans une optique de détachement par rapport au monde matériel qui prévoit, néanmoins, des marges de flexibilité. Nous avons vu que la dimension communautaire facilite la conception d'une telle flexibilité (et peut-être aussi le genre féminin des habitantes) qui accepte des moments de reculement, pourvu que le sujet monastique ne perde pas de vue les objectifs. Le détachement reste donc l'un des buts quotidiens fondamentaux, qui s'applique à l'ensemble de la vie matérielle, comme au rapport avec soi-même.

5. Quelques remarques conclusives

Le concept de détachement s'entrelace à celui de dépossession : se détacher de soi-même implique, en contexte monastique, le fait de ne pas avoir une possession complète⁴¹⁴ de soi, de mettre une part importante de ses propres décisions et de son parcours dans les mains de quelqu'un d'autre. L'expression culminante de la dépossession est l'obéissance à Dieu, ce qui se concrétise dans l'obéissance au supérieur (Cf. Jonveaux, 2018). L'obéissance représente un concept central dans le parcours de façonnement religieux ; comme l'affirme Daria Dubovka, « plus les individus ne s'appartiennent pas, plus ils appartiennent à Dieu, et plus certainement ils seront sauvés » (2018 : 197).

Cet ensemble transformatif vise la création d'un nouveau sujet, qui poursuit au quotidien le détachement, la dépossession et l'obéissance, et est guidé par les idéaux de mesure, modération, discrétion et recueillement. Nous pouvons considérer que le concept de mesure constitue lui aussi un "continuum monastique" : il revient avec référence à l'ensemble de la vie religieuse et communautaire. Ainsi, la mesure est recherchée dans l'alimentation, dans l'effort ascétique en général, dans la parole, dans l'utilisation de la voix, dans la manière d'utiliser ses compétences et capacités, dans les interactions, dans la manifestation des émotions. La vie religieuse est question de maîtrise de soi et d'équilibre, dans la tentative de ne pas exagérer ni dans la privation et la renonciation, ni dans les manifestations spontanées et les aspects d'individualisation. Il est question de juste mesure et de "juste équilibre", à trouver et à réajuster selon les moments et les étapes de la vie monastique. Ce travail de recherche d'équilibres constitue le parcours de construction du moine, et trouve dans le modelage des expériences sensorielles un lieu d'intervention privilégié. Le processus de trans-

⁴¹⁴ Je rappelle que sœur F. parle de « *non-possession complète* » de soi et de « dépendance » par rapport à Dieu (Entretien, février 2019).

formation des religieuses change les manières d'utiliser les sens et les rapports avec ceux-ci, ainsi que les relations avec toutes les dimensions du quotidien ; cela, suivant un principe de transformation des capacités sensorielles et perceptives qui guide les pratiques quotidiennes de façonnement du sujet monastique.

Conclusion

Nous voilà à la fin de ce long parcours qui a tenté de saisir certaines des manières principales par lesquelles les religieuses de Solan se construisent jour après jour dans la multiplicité des rapports qui les lient à leur univers matériel.

Le genre s'est avéré être le premier élément de définition des sujets ; les sœurs ne doivent pas uniquement se construire en tant que sujets religieux, mais en tant que sujets religieux féminins : en tant que moniales justement. En effet, si le monachisme se caractérise depuis toujours par sa base égalitaire (comme lieu donnant aux femmes un statut religieux égal à son équivalent masculin), et met en acte des dynamiques d'homogénéisation qui estompent les différences entre les femmes-religieuses entre elles mais aussi, partiellement, entre hommes-moines et femmes-moniales, les distinctions entre les genres restent omniprésentes. L'organisation quotidienne voit parmi ses catégories structurantes et organisationnelles celle du genre, qui détermine la séparation ou la coexistence régulée entre les sexes. De plus - ce qui est fondamental dans l'analyse de la construction en tant que femmes-moniales -, les différences entre les genres sont reproduites au cours de la vie quotidienne, et des hiérarchies qui voient passer le genre masculin avant le féminin sont mises en scène plusieurs fois par jour, à l'église et au réfectoire. En outre, si le choix monastique implique une séparation par rapport au sexe opposé, les religieuses se trouvent obligatoirement dans un état de dépendance par rapport aux hommes, nécessitant un prêtre et confesseur au sein de leur communauté. Ainsi, les moniales se construisent depuis les débuts de leurs parcours en tant que femmes-moniales, insérées au sein d'un rapport de genre hiérarchisé, et dans la dépendance à une figure masculine. C'est ainsi que, au-delà des prémisses théoriques, la vie des moniales gardera quotidiennement un caractère féminin, tout de suite repérable par le seul élément de l'habit monastique qui les distingue des moines : le voile.

Les distinctions entre les genres émergent, ensuite, au cours de la journée et définissent les habitants du monastère selon leur genre dans le rapport avec plusieurs dimensions de l'environnement matériel : c'est le cas de l'accessibilité aux espaces monastiques, du rapport à l'alimentation, et, dans certains cas, de la division des tâches de travail.

Le monde matériel et le quotidien revêtent aussi une importance centrale dans les parcours spirituels et de façonnement des sujets monastiques. En effet, la « part terrestre » est nécessaire aussi pour « accomplir la vie spirituelle » et pour « se relier au divin » (Bartholeyns, 2016 : 164). Le

rapport avec la dimension spirituelle n'est pas uniquement cultivé lors des moments exclusivement dédiés à la prière et à la pratique religieuse (développée, celle-ci, dans un rapport étroit avec l'environnement matériel de l'église), mais par la manière de gérer l'ensemble du quotidien : tout moment de la journée peut renforcer le rapport avec le divin, ou aider à atteindre les objectifs de détachement et de dépossession, si géré et modelé selon ces fins.

La structure et l'organisation du quotidien représentent même les premiers aspects qui modèlent les femmes qui rentrent dans le contexte monastique. Les rythmes, l'articulation des espaces (selon les genres et le statut religieux ou laïc), la discipline et le contrôle qui s'étendent à et organisent chaque dimension de la vie quotidienne - des moments à l'église et au réfectoire, aux activités de travail, en passant par les relations, les mots et le silence - représentent, dans leur constance et omniprésence, un ensemble constitutif du contexte qui, par sa répétition, intervient sur les sujets qui l'habitent. Le rôle de l'institution monastique est central dans la mise en acte des dynamiques de construction du nouveau sujet (Foucault, 1993). Le monastère devient, ainsi, un contenant spatio-temporel construit selon des logiques spécifiques qui séparent le monastère de l'extérieur (Lind, 2012), et au sein duquel se déploient toutes les dynamiques de transformation. L'articulation des espaces et la répétition des rythmes sont constitutifs d'un parcours de modelage des moniales selon des logiques de différenciation par rapport à l'extérieur ; c'est pourquoi l'espace monastique est intrinsèquement lié à ces parcours, et les moines doivent sortir de celui-ci uniquement dans des cas rares et exceptionnels.

Si dans tous les contextes monastiques le monde matériel participe de manière fondamentale aux parcours de façonnement spirituel, nous avons vu qu'en contexte orthodoxe la valorisation de la pratique, du rapport aux icônes, du chant et, plus en général, de la participation et de la sollicitation des sens, assume un rôle identitaire dans l'expérience religieuse. Ainsi, l'ensemble de l'environnement sensoriel - fait de lumières, obscurité, bougies, encens, postures, gestes, icônes - s'avère nécessaire pour *devenir, être et se reconnaître* en tant qu'orthodoxe. Le monde orthodoxe privilégierait un mode de religiosité analogique, à savoir « non verbal, émotionnel, sensoriel » (Forbess, 2010 : 137), qui aurait des conséquences aussi dans les modalités dont les sujets religieux construisent leurs parcours spirituels (Cf. Forbess, 2010). L'entraînement des sens se fait avant tout à l'église, où l'expérience multi-sensorielle est constitutive de la liturgie. Ainsi, les chants, les rythmes, le culte des icônes, les postures, les métanies non seulement deviennent des éléments identitaires pour les orthodoxes, mais constituent aussi le liant du monde orthodoxe dans son ensemble (Cf. Engelhardt, 2010).

De même, en milieu orthodoxe, le rapport au monde matériel s'avère d'autant plus important, étant donné les références textuelles - et les conceptions de la matière qui y sont contenues - qui guident les parcours des sujets religieux. Ainsi, les moines orthodoxes visent une transformation des capacités perceptives et sensorielles, dans le but de saisir les manifestations divines dans le monde et d'atteindre la *théosis*, qui prévoit une participation du sujet, dans sa matérialité, aux manifestations de la divinité (Toti, 2006). Le monde entourant les moines, ainsi que les corps des moines eux-mêmes, deviendraient alors les protagonistes de la vie spirituelle. Comme le résume Forbess, dans l'orthodoxie « Dieu ne s'est pas retiré dans la transcendance » (2010 : 133).

Même ainsi, une attitude ambivalente caractérise le rapport avec le monde matériel conçu, d'un côté, comme moyen et lieu de réalisation des objectifs monastiques et, de l'autre, comme un potentiel obstacle aux buts spirituels ; parfois en syntonie avec ceux-ci, parfois en tension. Le rapport avec le monde matériel est fait de tous ces aspects, des conceptions orthodoxes relatives au corps et à la matière, et d'une synthèse instable d'éléments parfois opposés.

Ainsi, le détachement de tout ce qui est quotidien et matériel, et l'importance donnée à ces mêmes dimensions - auxquelles les sœurs s'approchent avec attention et précision - coexistent. Cela est nécessaire, car les nombreux objectifs, y compris ceux de détachement et de dépossession, passent par les rapports avec le quotidien qui requiert donc une gestion attentive, et aussi parce que ce même quotidien peut devenir le lieu d'expériences spirituelles de type analogique. Les idéaux de recueillement, contemplation et détachement coexistent avec les imprévus, le stress et le déroulement de la vie quotidienne (Herrou, 2018a).

Plus en général, le rapport avec le monde matériel est, en même temps, fondamental et problématique ; en tant que tel, il nécessite des ajustements et des recherches d'équilibre permanents. Dans ce cadre, nous avons vu que le rôle de guide et la supervision de la supérieure sont fondamentaux et définissent le rapport avec le monde matériel. L'ordre hiérarchique est intrinsèque aux dynamiques de construction individuelle et est mis en scènes tous les jours - tout comme les hiérarchies entre les genres - à l'église et au réfectoire. L'obéissance à l'higoumène constitue la clé pour trouver des voies pour atteindre et réajuster les équilibres, et pour s'entraîner au détachement et à la dépossession, lui déléguant la plupart des décisions concernant la construction des rapports avec le monde matériel : de l'alimentation, aux vêtements, en passant par le travail. L'higoumène constitue donc une figure centrale dans le parcours de subjectivation, et aussi dans celui d'individualisation des religieuses : c'est avec elle que chaque religieuse doit, à chaque fois, définir la juste mesure dans son parcours ascétique. C'est pourquoi la vie monastique a été définie, dans le cinquième chapitre,

comme une vie choisie faite d'une multitude de choses non choisies. La dépossession par rapport à la vie quotidienne et à ses propres choix constitue l'un des aspects majeurs qui construisent le monastère - et ses habitants - selon une optique de différenciation par rapport au monde extérieur.

Par ces pratiques communautaires et par des logiques de différenciation, l'univers monastique définit ses contours identitaires par rapport au monde laïc : dans la dépossession, dans la séparation physique par rapport à l'extérieur, dans la constitution d'un contenant spatio-temporel spécifique, dans le rapport à l'alimentation, dans l'habillement, dans la manière de construire les liens interpersonnels, dans la séparation entre les sexes. Ainsi, les moniales se positionnent elles-mêmes dans un entre-deux entre le monde laïc, qu'elles ressentent avoir quitté, et le monde transcendant, qui constitue un référent dans l'organisation de la vie monastique et dans les manières de concevoir les objectifs de vie. Les espaces internes au monastère expriment aussi, en partie, la séparation d'avec le monde laïc : les chambre des visiteurs et le magasin se trouvent dans un sorte d'espace-antichambre, extérieur à l'enceinte monastique ; de même, les dortoirs des sœurs et la cuisine, sont les lieux réservés aux nonnes.

Cette séparation n'exclut pas de nombreux contacts avec le monde laïc, mais ce sont principalement ceux qui proviennent de l'extérieur qui rentrent dans la réalité monastique et en embrassent - en partie - les logiques et les règles ; cela, afin de ne pas bouleverser la structure et l'organisation du contexte.

Si les contacts et les influences réciproques entre la réalité communautaire et le monde séculier sont constants, au niveau individuel une coupure nette est nécessaire avec la vie d'avant, ce qui, idéalement, signifierait remplacer les sentiments, les affects et les pensées précédant la vie religieuse (Forbess, 2010 ; Sotiriou, 2015). Le nouveau sujet monastique doit reconstruire les rapports avec chaque dimension du quotidien. Rien n'est rejeté, mais tout est transformé. Cela vaut aussi pour les désirs, dont l'énergie est idéalement canalisée ailleurs ; pour les sens, entraînés à percevoir selon des manières différentes (Forbess, 2010 ; Naumescu, 2012) ; pour le corps, qui est façonné dans son esthétique, ses mouvements, ses attitudes et ses postures.

Le corps à Solan est un corps actif, qui passe des prosternations et du chant à l'église, au travail de la terre et au conditionnement des confitures ou du vin ; de la préparation des repas, à la préparation du réfectoire pour accueillir soixante personnes le dimanche. Le corps pendant les offices est continument appelé à participer à la liturgie à travers les inclinations et les prosternations, le signe de la croix répété à maintes reprises, la relation avec les icônes, et les sens qui sont plusieurs fois éveillés à travers les rythmes et l'odeur de l'encens. La matérialité du corps est fortement

présente et “sentie” pendant les offices, car la position debout est gardée la plupart du temps. De même, le corps au travail est rapide et efficace : les techniques associées aux différentes tâches sont organisées minutieusement et intériorisées par les moniales, comme le démontrent la vitesse et l’assurance avec lesquelles les sœurs exécutent les gestes. Le corps travailleur est un corps qui doit suivre des rythmes serrés, savoir rapidement passer d’une activité à l’autre et se déplacer d’un lieu à un autre. De plus, le sujet monastique, à Solan, poursuit ses objectifs spirituels aussi dans les rapports créés avec la matière, le domaine agricole et la forêt du monastère, tout en se configurant, par l’ensemble des principes et des pratiques embrassés, en tant que corps “écologique”. Les actions de modelage opérées sur les sujets monastiques sont guidées non seulement par les règles et les idéaux de vie, mais également par la flexibilité. Ainsi, l’ironie redonne une spontanéité à la parole et aux relations, et le corps ascétique recherche, à table, un plaisir encadré.

Mon analyse de l’expérience monastique à Solan s’éloigne de l’idée que l’objectif du modelage du sujet soit la création d’un corps « transfiguré » (Denizeau, 2010) ou « nié » (Sbardella, 2015), pour se centrer sur la matérialité des relations que le sujet monastique crée activement avec chaque aspect de sa vie quotidienne. La vie des moines reste toujours ancrée dans la matérialité : le corps ne cesse pas d’être lié à ses besoins matériels et aux réalités matérielles, mais transforme ses relations en lien avec ces aspects.

Toute manière d’intervenir, de façonner le sujet implique aussi le corps. Ce dernier « a un double statut de sujet et d’objet matériel » (Warnier, 2017 : 149) et est l’endroit visible de la transformation. Il est toujours moyen, objet et sujet des interventions, sur lequel toute modification se reflète et se répercute (si elle ne s’adresse pas directement à lui).

Les formes du corps monastique ont été modifiées, ses modalités de mouvements et de relations aussi, mais il est toujours là, présent et actif dans le déroulement de la vie quotidienne et dans le travail de fabrication de l’individu moniale ; il participe au processus de reconstruction et est visé par ce dernier.

Chaque action de modelage détermine chez le sujet une transformation qui le concerne dans son intégralité, comme l’explique le concept d’*anthropopoiésis* (Remotti, 1999, 2003a, 2003b, 2013, 2018). Ainsi, par exemple, la réduction des manifestations émotives et affectives, ou la réduction des bruits et des mots, sont autant de manières - qui influent l’une sur l’autre - pour entraîner le sujet à la discrétion et au recueillement, et pour le modeler aussi extérieurement selon ces idéaux.

Toutes les opérations de modelage font partie d’une totalité aussi parce qu’elles sont guidées par les mêmes objectifs et les mêmes valeurs. Ainsi, l’ensemble des choix anthropopoiétiques est

guidé, entre autres choses, par les concepts de détachement, dépossession, discipline, obéissance, et par les valeurs de mesure, modération, discrétion et recueillement. C'est pour cela que les interventions anthropopoiétiques ont pour résultat un certain degré d'uniformisation des sujets, et que l'on peut identifier dans la réalité monastique plusieurs "*continua*", en plus du continuum vocal. Le concept de continuum emprunté à Legrain (2010) s'avère, dans le contexte présent, très utile pour exprimer l'idée de quelque chose qui s'étend sur l'ensemble de la vie monastique. Si nous avons identifié un continuum vocal qui s'étend à toutes les utilisations de la voix et qui fait partie d'un plus large continuum émotionnel - car guidé par les mêmes valeurs et idéaux qui guident celui-ci -, nous pouvons identifier aussi un continuum plus vaste, fait de valeurs et d'idéaux applicables à l'ensemble des modalités de construction des sujets monastiques. Ainsi, la mesure, la modération, la discrétion, la maîtrise de soi, la discipline, la mise de côté de l'individuel, le dépouillement, la dépossession et le détachement accompagnent les parcours anthropopoiétiques dans leur globalité.

Nous avons vu dans le sixième chapitre que l'intervention sur l'univers sensoriel constitue une partie fondamentale du parcours de façonnement religieux. Si les sens font l'objet dans la plupart des contextes quotidiens d'un endiguement et d'un contrôle plus ou moins stricts visant, entre autre, les idéaux de détachement, de discrétion et la maîtrise de soi, à l'église on assiste à une sur-sollicitation des sens. Dans ce cas, au lieu d'être contenus, les sens sont éveillés, mais toujours au sein d'un cadre de contrôle et de discipline. Pendant les offices, chaque religieuse déploie chaque jour, plusieurs fois par jour, de nombreuses techniques du corps, qui impliquent, entre autres choses, des postures spécifiques, des métanies, et des séquences de mouvements faisant partie de la vénération des icônes. Les moniales se construisent par la répétition et dans les liens qui sont créés avec les icônes (Poujeau, 2014) et avec les textes lus et chantés. Les moniales qui participent au chœur ont, en outre, accès à d'ultérieures modalités de construction de soi. Les rapports créés avec les textes et l'ensemble des règles et des contraintes qui encadre l'activité du chant (répétitions régulières, position maintenue pendant longtemps) contribuent à façonner ces religieuses par des apprentissages et une discipline spécifiques. Ces sœurs se font les intermédiaires entre le public et les textes, tout comme la lectrice. Apprendre à lire nécessite aussi des entraînements, même si ces apprentissages se font dans la pratique, dans la répétition et dans l'oralité, ne suivant pas des règles codifiées. Dans ce cas aussi, l'activité de lecture modèle les religieuses, qui font un exercice de dépersonnalisation et de détachement par le biais de cette activité, essayant de s'effacer derrière le texte. Elles lisent dans un esprit de service à la communauté et de mise de côté du sujet-individuel.

Le vêtement monastique crée aussi des sujets qui sont avant tout collectifs, car les habits visent une uniformisation des sujets, une adhésion à l'institution et créent, tout d'abord visiblement, le groupe. L'enjeu identitaire de l'habit pour un moine est très fort, et cela depuis le début du monachisme (Giorda, 2007a), jusqu'à aujourd'hui (Sotiriou, 2015). L'habit a un rôle important dans la symbolique de la mort du sujet laïc, mais aussi de la renaissance de celui-ci en tant que membre du groupe monastique. Dans cette renaissance au sein de la famille monastique, l'habit joue le rôle d'allié incontournable, qui accompagne la religieuse à tout moment de la journée ; par les vertus et les qualités qui lui sont attribuées, il aurait un rôle de protecteur et de guide dans le parcours de façonnement. Une relation symbiotique se crée entre sujet et vêtement qui déterminerait aussi une transmission des vertus dont l'habit serait porteur. Ainsi, le sujet se construit par l'habit en essayant de développer ces vertus qu'il "endosse" mais aussi, de manière très concrète, par la modification des mouvements et des bruits selon le poids et les formes des tissus qu'il porte, ainsi que par le développement de techniques du corps que le vêtement oblige à acquérir. Le voile, dans ce contexte, se fait porteur - en plus du choix de vie et de l'appartenance communautaire - d'une identité féminine et d'une hiérarchie entre les genres.

L'incorporation de l'habit et les « conduites sensori-affectivo-motrices » (Julien, Rosselin, Warnier, 2009a : 99) qu'il produit créent une coïncidence entre l'extériorité et l'intériorité ; une « parfaite adhérence » entre le vêtement et l'intériorité du moine évoquée déjà dans des sources littéraires du V^e siècle et recherchée par les moines (Giorda, 2007a : 310 ; Cf. aussi Giorda, 2009).

Si dans le cas de la construction de soi par le vêtement la dimension collective prime sans doute sur celle individuelle, les relations qui lient les sujets monastiques au domaine alimentaire regroupent une myriade de formes de construction de soi. Dans ce cas aussi on retrouve une modalité, le jeûne, qui est avant tout collective. De même, l'introjection individuelle des principes écologiques, qui se traduit au niveau alimentaire dans la consommation d'aliments cultivés selon les principes de l'agrobiologie et de produits certifiés bio, devient un principe communautaire. Si la pratique du jeûne met les religieuses à part (totalement par rapport aux laïcs non orthodoxes, partiellement par rapports aux laïcs orthodoxes), l'adoption et la réappropriation des principes écologiques crée, en même temps, des liens de continuité et de discontinuité avec la société laïque. L'engagement écologique fait, à Solan, partie de l'engagement spirituel : il est réapproprié en clé orthodoxe et, en tant que tel, il participe des processus de subjectivation des moniales. Mais le rapport au domaine alimentaire offre aussi, au monastère, des possibilités d'individualisation que l'habit monastique, par exemple, n'offre pas.

Le domaine alimentaire façonne les religieuses tout d'abord par les contacts avec la matière première, ce qui advient dans le potager, dans les champs, dans les salles de travail et à la cuisine. Ensuite, il le fait par les modalités spécifiques permettant de combiner les restrictions orthodoxes, les principes biologiques, le plaisir de la table et la discipline entourant l'acte de manger. Le rapport à l'alimentation renforce, d'un côté, la séparation d'avec le monde séculier et, de l'autre, est expression de nombreuses influences et liens avec l'extérieur (en ce qui concerne le biologique, mais aussi le rapport au gluten). De plus, les moniales se construisent par les repas en tant que mangeuses-femmes, car les choix faits dans la manière de gérer le domaine alimentaire deviendraient, selon les témoignages, expression d'un rapport genré à l'alimentation.

Mais surtout, le réfectoire devient - tout comme l'église et dans un rapport de continuité avec celle-ci (Andlauer, 1997 ; Sbardella, 2015) - un lieu par excellence de modelage des sujets. Le temps de manger est un moment d'entraînement à la discipline : cela par la mise en pratique de postures, techniques du corps, séquences de mouvement, modalités de mouvements réduisant les bruits ; par une stricte gestion des sens, touchant la parole et le regard ; par la réaffirmation des hiérarchies de genre et de statut religieux. Dans ce cas aussi, agissent les éléments du "continuum du façonnement monastique" : entre autres, la discipline, l'obéissance, la discrétion, la maîtrise de soi. La dépossession et le détachement trouvent aussi une place dans le rapport à l'alimentation, car les aliments ne sont pas choisis et l'acte de manger est accompagné par des lectures qui rappellent aussi l'importance du détachement. Mais le plaisir de manger trouve aussi son compte à table, ce qui est possible grâce à la flexibilité et à la structure des règles encadrant l'acte de manger. En effet, nous avons vu que « la réalisation raisonnée des besoins du corps » (Hervieu-Léger, 2017 : 196) participe au parcours permettant d'accéder aux buts spirituels. Là aussi, on retrouve une distance entre certaines représentations véhiculées par les textes et, de l'autre côté, les buts et les nécessités de la vie communautaire, qui passent par l'application du concept de mesure et par un certain degré de flexibilité au quotidien.

La flexibilité fait ainsi partie du continuum qui caractérise l'ensemble de la vie monastique. Le grand effort corporel demandé par la participation à l'église (Kormina, 2018) est contrebalancé par la flexibilité, dans les horaires, tout comme dans les mouvements et les bruits, qui caractérise les offices. De même, la vie monastique est caractérisée par un contrôle et un auto-contrôle des sujets, qui sont actifs la plupart du temps - et de manière presque totale à l'église et au réfectoire -, mais contrebalancés par des moments plus spontanés et de détente, qui trouvent leur expression princi-

pale dans l'ironie. Solennité et rigueur, détente et flexibilité trouvent des manières pour s'équilibrer au cours de la vie quotidienne.

En plus, en contexte communautaire, le concept de *stabilitas* fait contrepoids à celui, toujours présent, de détachement. L'idée de souffrance ne constitue pas un objectif quotidien (Hervieu-Léger, 2017), alors que la connexion avec le lieu où la vie ascétique se déroule, avec les besoins de la communauté et de son propre corps constitue un aspect important (Casazza, De Vigo, Mercuri, 2016).

C'est justement ce jeu d'équilibres qui a été identifié dans le dernier chapitre de la thèse comme étant constitutif de la vie monastique. Le parcours monastique part de la nécessité, pour chaque individu, d'effectuer un dépouillement de soi, qui trouve ses clés de réalisation dans le détachement et la dépossession, et passe donc par la fabrication de soi à travers des non-choix. Ainsi, nous avons dit que les religieuses essaient de devenir plus "essentielles", d'éliminer ce qui est considéré comme superflu : le bavardage, les relations interpersonnelles étroites et, en général, une trop grande importance accordée aux objets et aux situations de la vie quotidienne et aux objectifs individuels autres que le détachement de soi. De cette façon, les moniales essaient de se construire dans le sens d'une quête d'essentiel en maîtrisant les gestes, les bruits, la voix, les manifestations individuelles, les rapports aux émotions, aux autres, aux désirs, aux sentiments, selon des formes considérées comme conformes aux buts de modelage monastique et jamais jugées excessives. Ce parcours est à entreprendre avec mesure, modération et en faisant attention aux besoins non seulement communautaires, mais aussi individuels. C'est pourquoi les buts et les indications de construction de soi communs à toutes les religieuses peuvent s'adapter aussi selon les besoins et les désirs comme, par exemple, en ce qui concerne l'alimentation ou les possibilités de parole. Mais la mesure ne sert pas qu'à cela : elle sert aussi à éviter les excès individuels, ce qui est nécessaire dans un contexte qui, parmi les équilibres visés, fait passer le collectif avant l'individuel. Par des efforts excessifs, le soi-individuel risquerait de devenir le centre de cette recherche spirituelle.

Par conséquent, si d'un côté le concept de mesure garantit un certain degré d'individualisation et la prise en compte des besoins individuels, de l'autre il aiderait, tout comme le détachement, à mettre au second plan les individualités au profit du collectif.

Tout comme la recherche d'équilibres au sein du monastère - entre détachement et centralité du quotidien ; entre détachement et dépossession, et mesure ; entre contemplation et déroulement de la quotidienneté ; entre la mise à l'écart des individualités et la réapparition de celles-ci ; entre renonciation et recherche du plaisir ; entre rigueur et flexibilité - n'est jamais définitive et nécessite

des ajustements et des modifications, les parcours individuels des moniales flottent aussi parmi tous ces éléments qui peuvent être parfois opposés.

La place importante laissée, en milieu orthodoxe, à l'oralité et aux apprentissages dans la pratique peut augmenter ces nécessités d'ajustements, étant donné que plusieurs indications ne peuvent pas être trouvées par écrit. Ainsi, par le déroulement du quotidien, la *mimesis*, les échanges avec les autres religieuses et, surtout, par l'éclairage de la mère supérieure, les équilibres sont cherchés et modifiés ; les pratiques et les techniques du corps et de soi sont apprises. Le quotidien, la répétition et « la routine » (Herrou, 2018a : 23) se configurent, ainsi, comme des aspects centraux du façonnement des religieuses.

Si parfois les équilibres nécessitent des ajustements, la plupart du temps tous ces éléments, à un premier regard opposés, coexistent sans rentrer en opposition. Ils s'articulent et alternent au cours de la journée, donnant la priorité tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Comme le dit Fabietti, « l'expérience de la transcendance » est intrinsèquement liée au matériel et elle n'est pas envisageable sans celui-ci (2014 : 7) : si la vie monastique est une vie spirituelle, ce spirituel est fait de matériel, s'entrelace au matériel, et n'est pensable et réalisable que par le biais du matériel.

Aussi, l'environnement matériel et sensoriel qui constitue le quotidien des religieuses, une fois abordé selon des manières conçues comme conformes au contexte et aux objectifs monastiques, participe dans son ensemble des multiples formes de construction du sujet religieux. Les sens, dans ces parcours de modelage, constituent la cible première et font aussi l'objet d'un jeu d'équilibres quotidien : tantôt sollicités, tantôt contrôlés et contenus, ils sont constamment modelés dans une optique de sortie du soi et des désirs individuels, et d'amplification des capacités perceptives et sensorielles utiles dans le développement des capacités spirituelles.

S'il a déjà été montré que l'habit monastique « fait le moine » (Giorda, 2007a : 322), nous pouvons ajouter que c'est toute la matérialité de l'expérience quotidienne communautaire qui fait, dans le cas présent, la moniale.

Sources

Textes

Athanase D'Alexandrie Saint (1994), *Vie d'Antoine*, Paris, Cerf.

Basilio di Cesarea (1993), *Le regole*, Monastero di Bose, Quqajon Edizioni.

Delahaye T. (2011), *Le monastère de Solan. Une aventure agroécologique*, Arles, Actes Sud.

Deseille P. (2010), *Propos d'un moine orthodoxe. Entretien avec Jean-Claude Noyé*, Paris, Lethiel-leux Groupe DDB.

Deseille P. (2013), *Le monachisme orthodoxe. Les principes et la pratique – Typicon du monastère Saint-Antoine-le-Grand*, Paris, Éditions du Cerf.

Élie Archimandrite (2014), *L'Orthodoxie : Qu'est-ce que c'est ? La Voie, La Vérité, La Vie et ses différences avec le catholicisme*, Terrasson-Lavilledieu, Monastère de la Transfiguration.

Irenée Saint (2012), *Against Heresies*, A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (dir.), New York, Ex fontibus co.

Petite Paraclisis. En l'honneur de la très sainte Mère de Dieu (2008), Monastère-Saint-Antoine-le-Grand.

Prières du matin et du soir (2008), Monastère-Saint-Antoine-le-Grand.

Sites Internet

Augustin Saint (1866), Du travail des moines [en ligne], Traduction de M. l'abbé Collery, in *Œuvres Complètes De Saint Augustin*, Tome XII, Bar-Le-Duc, Guérin et Cie Editeurs, disponible sur : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/travail/index.htm>, consulté le 13 décembre 2021.

Enquête quantitative *European Values Study*, « L'appartenance religieuse des Français », disponible sur : <https://theconversation.com/en-graphiques-quelle-identite-religieuse-pour-la-france-170174>, consulté le 2 novembre 2021.

La Bible de Jérusalem, Éditions du Cerf, disponible sur : <https://web.archive.org/web/19991008000151/http://www.tradere.org/biblio/bdj/>, consulté le 14 décembre 2021.

Métropole orthodoxe grecque de France, disponible sur : <https://mgro.fr/2011/03/27/monasteres/>, consulté le 25 octobre 2021.

Monastère de Solan, disponible sur : <https://monastere-de-solan.com/content/17-histoire>, consulté le 5 novembre 2021.

« Retour sur Le système Pierre Rabhi », *Le Monde Diplomatique* : <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/11/MALET/59190>, consulté le 17 février 2020.

Bibliographie

- Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F. (2003), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Agadjanian A., Rousselet K. (2010), Individual and Collective Identities in Russian Orthodoxy, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, London, University of California Press, p. 311-328.
- Albert J.-P., Cohen A., Kedzierska-Manzon A., Mottier D. (dir.) (2016), *La force des objets - Matières à expériences*, Paris, Archives de sciences sociales des religions.
- Alciati R. (2010), Da Oriente a Occidente, in Filoramo G. (dir.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 193-229.
- Amselle J.-L. (2010), « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 5, 185, p. 96-113.
- Anstett E., Gélard M.-L. (2012), *Les Objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin.
- Andlauer J. (1997), « Les Saintes Tables, préparer et manger son repas chez les contemplatives », *Ethnologie française*, 27, 1, p. 39-50.
- Archer L. J. (1990), "In Thy Blood Live": Gender and Ritual in the Judaeo-Christian Tradition, in Alison J. (ed.), *Through the Devil's Gateway: Women, Religion and Taboo*, London, SPCK.
- Aribaud C. (2012), « De la soie au drap : la scénographie de la vêtue au Carmel (France, XVIIe-XVIIIe siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 36, p. 91-108.
- Aubin-Boltanski E., Lamine A.-S., Luca N. (dir.) (2014), *Croire en acte : distance, intensité ou excès*, Paris, L'Harmattan.
- Aumont J. (1998), L'esthétique de la sensation au goût, in Aumont J. (dir.), *De l'esthétique au présent*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, p. 35-54.
- Bakhtin M. (1981), *The dialogical Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press.
- Ball J. (2009-2010), « Decoding the Habit of the Byzantine Nun », *Journal of Modern Hellenism*, 27-28, p. 25-52.
- Barth F. (1969), *Ethnic groups and Boundaries*, Oslo, Oslo University Press.
- Bartholeyns G. (2016), Quand l'objet donne l'exemple. La vie d'un moine au Moyen-Âge, une spiritualité toute matérielle, in Albert J.-P., Cohen A., Kedzierska-Manzon A., Mottier D. (dir.), *La force des objets - Matières à expériences*, Paris, Archives de sciences sociales des religions, p. 149-168.
- Bayard J.-F., Warnier J.-P. (dir.) (2004), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.
- Bergeron K. (1998), *Decadent Enchantments: The Revival of Gregorian Chant at Solesmes*, Berkeley, University of California Press.

- Bert J.-F. (2015), Relire Foucault, in Hintermeyer P. (dir.), *Foucault post mortem en Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 13-20.
- Berti V. (2010), Il monachesimo siriano, in Filoramo G. (dir.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 139-192.
- Billaux M.-S. (2010), *Le goût du sucre*, Paris, Autrement.
- Blanchet M.-H., Vetrochnikov K. (2021), Les usages et les significations du terme « autocéphale » (αὐτοκέφαλος) à Byzance, in Blanchet M.-H., Gabriel F., Tatarenko L. (dir.) *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX^e-XXI^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, p. 47-64.
- Boquet D., Lett D. (2018) « Les émotions à l'épreuve du genre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 47, n. 1, p. 7-22.
- Borel F. (1992), *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy.
- Bromberger C. (2012), Masculin et féminin aux champs. Les outils et le corps dans la riziculture du Gilan – Iran septentrional, in Anstett E., Gélard M.-L. (dir.), *Les Objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin.
- Brown J. M. (2019), « The 'Greening' of Christian Monasticism and the future of monastic landscapes in North America », *Religions*, 10, 7, p. 1-12.
- Brown P. (1995), *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat, continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard.
- Cabanel P. (2015), *La question nationale au XIX^e siècle*, Paris, La Découverte.
- Cardini F. (1998) (dir.), *L'eclisse di Roma*, Milano, Mondadori.
- Carpigo E., Diasio N. (2018), « La performance : une esthétique de l'action et de la transformation », *Revue des sciences sociales*, 59, p. 18-23.
- Casazza M., De Vigo P., Mercuri E. (2016), Christian monastic communities in social-ecological System: a Framework for understanding the Past and the Present importance of monastic Work and Economy, *4th International Symposium: "Monasticism and Economy: Rediscovering an approach to work and poverty"*, Rome, Monastic Institute 'S. Anselmo', p. 1-39.
- Caseau B. (2015), *Nourritures terrestres, nourritures célestes. La culture alimentaire à Byzance*, Paris, ACHCByz.
- Chalier C. (2018), « Pureté et impureté », *Revue des Sciences Religieuses*, 92/1, p. 63-77.
- Choron-Baix C. (2018), Les promesses d'un visage. Portraits de Sathou Niai Khamchane (Luang Prabang, Laos), in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 111-125.
- Chryssavgis J. (2006), The Earth as Sacrament: Insights from Orthodox Christian Theology and Spirituality, in Gottlieb R. D. (dir.), *Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford, Oxford University Press, p. 92-114.
- Classen C. (1993), *Worlds of sense: Exploring the senses in history and across cultures*, NY, Routledge.

- Clément O. (1973), Prolégomènes, in Clément O., Bobrinskoy B., Behr-Sigel E., Lot-Borodine M. (dir.) *La Douleureuse joie : aperçus sur le prière personnelle de l'Orient chrétien*, Bellefontaine, Editions de Bellefontaine.
- Coffigny D. (1995), *Basile le Grand. Eglise d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Edition De l'Atelier.
- Cohen A., Mottier D. (2016), Pour une anthropologie des matérialités religieuses, in D. Albert J.-P., Cohen A., Kedzierska-Manzon A., Mottier D. (dir.), *La force des objets - Matières à expériences*, Paris, Archives de sciences sociales des religions, p. 349-368.
- Congourdeau M.-H. (1993), Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance, *Revue des études byzantines*, 51, p.161-176.
- Congourdeau M.-H. (1999), Sang féminin et génération chez les auteurs byzantins, *Les Cahiers du C.R.I.S.I.M.A.*, Centre de recherche interdisciplinaire sur la société et l'imaginaire au Moyen âge, 4, p.19-23.
- Constantinou S. (2012), Male Constructions of Female Identities : Authority and Power in the Byzantine Greek Lives of Monastic Foundresses, *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, p. 43-62.
- Cook J. (2010), *Meditation in Modern Buddhism. Renunciation and Change in Thai Monastic Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cozma I., Giorda M. C. (2018), « Uomini e donne nei monasteri: la genesi tardo-antica di un equivoco », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, Brescia, Morcelliana, p. 25-56.
- Dagron G. (2007), *Décrire et Peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard.
- Darmagnac C. (2013), « Le Monachisme Chrétien en Orient », *Les Cahiers de l'Orient*, 3, 111, p. 49-71.
- Delhaye P. (1972), « Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église. Réflexions à propos d'un livre de M. Gryson », *Revue théologique de Louvain*, 1, p. 55-75.
- Delouis O. (2013), Théodore Stoudite, figure de l'Union des Églises? Autour de la renaissance d'un monachisme stoudite en Galicie (Ukraine) au XXe s., in Delouis O., Couderc A., Guran P. (dir.) *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, Athènes, École française d'Athènes - De Boccard, p. 431-480.
- Denizeau L. (2010), *Petite ethnographie d'une tradition monastique. À propos de la foi et de la pratique religieuse*, Paris, Téraèdre.
- Denizeau L. (2011a), « Du silence de soi à la parole de l'ancien. Savoirs monastiques et acteurs de la Grande Tradition de l'Athos en France », *Archives de sciences sociales des religions*, n°154, p. 79-100.
- Denizeau L. (2011b), Le nu et le vêtu, *Lumière et Vie*, 292, p. 21-30.
- Denizeau L. (2011c), L'habit fait le moine, *Lumière et Vie*, 292, p. 74-75.
- Denizeau L. (2018), Un moine de la Sainte Montagne. Vivre la grande tradition de l'Athos en France, in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 247-266.
- Derwich M. (2000), Clothing : Christian Perspectives, dans Johnston W. (éd.), *Encyclopedia of Monasticism*, London, Routledge.
- Destro A. (2005), *Antropologia e religioni*, Brescia, Morcelliana, p. 157-158

- Destro A., Pesce M. (2008), *Antropologia delle origini cristiane*, Bari-Roma, Laterza.
- De Vingo P., Vandewiele W., Casazza M., Lega M. (2019), « Hidden Environmental Vulnerability in Relation to the Instability of two Medieval Monastic Communities and Consequences for Present Environmental Management Options », *Journal of Environmental Accounting and Management*, 7, 2, p. 121-137.
- Diasio N. (2007a), 'La petitesse salvatrice'. Les enfants, le sucre et les morts dans la tradition catholique du Mezzogiorno, in Kanafani-Zahar A., Mathieu S., Nizard S. (dir.), *À croire et à manger*, Paris, L'Harmattan, p. 123-141.
- Diasio N. (2007b), « Habillée de Temps ». La Femme à l'âge critique dans le discours médical au tournant du XIXe siècle, in Vinel V. (dir.), *Féminin, masculin : anthropologie des catégories et des pratiques médicales*, Le Portique, Les Cahiers du Portique, p. 101-130.
- Diasio N. (2009), La liaison tumultueuse des choses et des corps : un positionnement théorique, in Julien M.-P., Rosselin C. (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du CTHS, p. 21-83.
- Dictionnaire Treccani, Notice « Ritmo », <https://www.treccani.it/vocabolario/ritmo/>, consulté le 27 novembre 2020.
- D'Onofrio S. (2014), *Les Fluides d'Aristote. Lait, sang, sperme dans l'Italie du Sud*, Paris, Les Belles Lettres.
- Douglas M. (2000[1970]), *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.
- Douglas M. (2001[1993]), *Nel deserto. La dottrina della contaminazione nel libro dei Numeri*, Bologna, EDB.
- Dubesset M. (2008), « Femmes et religions, entre soumission et espace pour s'exprimer et agir, un regard d'historienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques.
- Dubovka D. (2018), Struggling Bodies at the Crossroads of Economy and Tradition. The Case of Contemporary Russian Convents, in Luehrmann S. (dir.), *Praying with the senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Indiana University Press, p. 192-211.
- Dulaey M. (2007), « La guérison de l'hémorroïde (Mt 9,20-22) dans l'interprétation patristique et l'art paléochrétien », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, p. 99-131.
- Dumas F. (2009), *L'orthodoxie en langue française – perspectives linguistiques et spirituelles*, Iași, Edition Demiurg.
- Dumas F. (2010a), « Le français comme langue liturgique de l'Orthodoxie : l'absence des emprunts à l'anglais », *Analele Științifice ale Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași*, 56, p. 101-108.
- Dumas F. (2010b), « Orthodoxie et écologie en France », *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, n°6, pp. 186-187.
- Dumas F. (2011), « Marques lexicales d'une identité plurielle de l'Orthodoxie d'expression française », *Synergies Italie*, n° 7, p. 51-60.
- Dumont G.-F. (2014), « La Longue Histoire des Chrétiens d'Orient », *Le Figaro Histoire*, p. 8-14.
- Durkheim E. (2013[1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf.
- Eckert P., McConnell-Ginet S. (2013), *Language and Gender*, University of Cambridge, Cambridge University Press.

- Engelhardt J. (2010), The Acoustics and Geopolitics of Orthodox Practices in the Estonian-Russian Border Region, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, London, University of California Press, p. 101-123.
- Engelhardt J. (2018), Listening And The Sacramental Life: Degrees of Mediation in Greek Orthodox Christianity, in Luehrmann S. (dir.) *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Bloomington, Indiana University Press, p. 58-79.
- Fabietti U. (2003), Identités collectives comme construction de l'humain, in Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F. (dir.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, p. 175-214.
- Fabietti U. (2014), *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Fatti F. (2010), Monachesimo Anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea, in Filoramo G. (dir), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 53-91.
- Faure S. (2000), *Apprendre par corps. Socio-anthropologie des techniques de danse*, Paris, La Dispute.
- Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- Feuillet M. (2017), *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Filoramo G. (2010), Introduzione Generale, in Filoramo G. (dir), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 5-17.
- Filoramo G., Giorda M. (2015), « Monastic Transmutation. Monks in the Crucible of Secular Modernity: Introduction », *Historia Religionum*, 7, p. 11-15.
- Fischler C. (1993), *L'omnivore*, Paris, Editions Odile Jacob.
- Flanagan B. (2014), *Embracing Solitude. Women and New Monasticism*, Eugene, Cascade Books.
- Flood F.-B. (2014), Bodies and Becoming. Mimesis, Mediation, and the Ingestion of the Sacred in Christianity and Islam, in Promey S.-M. (dir.), *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, Yale, Yale University, p. 459-493.
- Forbess A. (2010), The Spirit and the Letter: Monastic Education in a Romanian Orthodox Convent, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in an Anthropological perspective*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, p. 131-154.
- Foucault M. (1993), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (2001 [1982]a), L'herméneutique du sujet, in Defert D., Ewald F. (dir.), *Dits et Ecrits II*, Paris, Gallimard, p. 1172-1184.
- Foucault M. (2001 [1982]b), Les techniques de soi, in Defert D., Ewald F. (dir.), *Dits et Ecrits II*, Paris, Gallimard, p. 1602-1632.
- Foucault M. (2018), *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard.
- Freyer B., Aversano-Dearborn V., et alii (2018), « Is there a Relation Between Ecological Practices and Spirituality? The Case of Benedictine Monasteries. Ecological Practices in Benedictine Monasteries », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, p. 559-582.

- Gabry-Thienpont S. (2018), Tamav Fomeyya, mère supérieure d'un monastère copte orthodoxe de Haute-Egypte. La force de la discrétion et du don de soi, in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 177-196.
- Galmiche F. (2018), L'apprentissage par la vie en collectivité. Le quotidien d'une novice bouddhiste sud-coréenne, in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 337-357.
- Gerard A.M., la voce « Puro e Impuro », in *Dizionario della Bibbia*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano, 1994 (ed. or. francese 1989), p. 1340-1343.
- Giorda M.C. (2007a), « L'abito non fa il monaco? La veste nei primi secoli del monachesimo egiziano », *Annali di Studi Religiosi*, 8, p. 305-322.
- Giorda M. (2007b), « La veste come fattore di identità nel monachesimo egiziano delle origini », in Giorda M., Marini A., Sbardella F. (dir.), *Prospettive cristiane. Vol. 2 : Abiti monastici*, Roma, Nuova Cultura, p. 9-29.
- Giorda M.C. (2008), « I ruoli delle donne nella famiglia monastica in Egitto nella Tarda Antichità: mogli, madri, sorelle e figlie », *Annali di Studi Religiosi*, 9, p. 243-260.
- Giorda M. (2009), « Una questione di schema : l'abito esteriore et interiore alle origini del monachesimo egiziano », dans Botta S. (dir.), *Abiti, Corpi, Identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, p. 243-254.
- Giorda M.-C (2010), Il Monachesimo egiziano tra il concilio di Calcedonia (451 d.C.) e l'arrivo degli arabi (VII sec.), in Filoramo G. (dir.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 93-138.
- Giorda M. (2015), « Between God and Mammon. Monastic Economy and Challenges of Secularization », *Historia Religionum*, 7, p. 45-61.
- Giorda M.C., Sgambaro I. (2021), « Monasteri e pratiche ecologiche: dalla storia alle proposte di oggi e ritorno », *Humanitas*, 3, 76, p. 383-397.
- Goa D., Morgan D., Paine C., Plate B. (dir.) (2005), *Material Religion: The Journal Of Objects, Art And Belief*, Oxford, Berg Pub Ltd.
- Goldin M. (2006), Dell'imitazione o no della natura. Una nota, in Leeman F., Goldin M. (dir.), *Mondrian*, Treviso, Linea d'ombra Libri, p. 17-20.
- Grand-Clément A. (2016), « Couleurs, rituels et normes religieuses en Grèce ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 174, p. 127-147.
- Grigoriță G. (2021), L'autocéphalie dans l'Église orthodoxe : les réalités ecclésiales du XX^e siècle. Une analyse canonique, in Blanchet M.-H., Gabriel F., Tatarenko L. (dir.) *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX^e-XXI^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, p. 543-580.
- Grim J., Powell R., M. Riley, T. Trapani, M. E. Tucker (2013), « Religion and Ecology », *Oxford Bibliographies Online: Ecology*, New York, Oxford University Press.
- Grisoni A. (2017), *De la contre-culture à la loi du marché. Comment le bio et la santé naturelle sont entrés dans notre quotidien*, Paris, Temps Présent éditions.

- Hanganu G. (2010), Eastern Christians and Religious Objects. Personal and Material Biographies Entangled, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Antropological Perspecive*, London, University of California Press, p. 33-55.
- Hann C., Goltz H. (dir.) (2010), *Eastern Christians in Antropological Perspecive*, London, University of California Press.
- Hann C., Goltz H. (2010), Introduction. The Other Christianity?, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Antropological Perspecive*, London, University of California Press, p. 1-29.
- Haquin A. (2013), « La Réforme Liturgique de Vatican II a-t-elle fait preuve de créativité et en quel sens ? », 1, Tome 101, *Recherches de Science Religieuse*, p. 53-67.
- Hart L. K. (1992), *Time, religion, and social experience in rural Greece*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Heyberger B. (2006), « Les transformations du jeûne chez les chrétiens d'Orient », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, p. 267-285.
- Herrou A. (2018) (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf.
- Herrou A. (2018a), Introduction, in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 9-34.
- Herrou A. (2018b), « Celui qui marche au-dessus du vide ». Un moine taoïste qui tente de sauver son temple des réaménagements urbains (Chine), in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 379-403.
- Hervieu-Léger D. (2017), *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hintermeyer (2015) (dir.), *Foucault post mortem en Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.
- Hintermeyer P. (2015a), Introduction, in Hintermeyer P. (dir.), *Foucault post mortem en Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 5-10.
- Hintermeyer P. (2015b), Du côté des sociologues : une réception *post mortem* contrastée, in Hintermeyer P. (dir.), *Foucault post mortem en Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 45-56.
- Houziaux A. (2008), L'idéal de chasteté dans les débuts du christianisme, pourquoi ?, *Topique*, 4, 105, p. 17-45.
- Husso K. (2020), Obedient artists and mediators. Women icon painters in the Finnish Orthodox Church from the mid-twentieth to the twenty-first century, in Kupari H., Vuola E. (dir.), *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, Abingdon, Routledge, p. 63-79.
- Iossifides M. (1991), Sisters in Christ: Metaphors of Kinship among Greek Nuns, in Loizos P., Papataxiarchis E. (dir.), *Contested Identities Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, Princeton University Press, p. 135-155.
- Itoh A. (2018), Moniales bouddhistes en Thaïlande. Une face méconnue du bouddhisme thaïlandais, in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 217-244.

- Jones R. A. (2000), *Méthodes de recherche en sciences humaines*, Bruxelles, De Boeck Supérieur.
- Jonveaux I. (2011), *Le Monastère au travail. Le royaume de Dieu au défi de l'économie*, Paris, Bayard.
- Jonveaux I. (2012), « Le sexe des anges. Le rôle de l'identité sexuelle dans l'ascèse monastique catholique », *Annali di Studi Religiosi*, 13, p. 97-110.
- Jonveaux I. (2014), Body as a Medium in Religion. A Sociology of the Religious Body, in Ornella A. D., Knauss S., Höpflinger A.-K. (dir.), *Commun(ica)ting Bodies*, p. 214 - 235.
- Jonveaux I. (2015), « Les moniales et l'emprise du genre. Enquête dans des monastères catholiques de femmes », *Sociologie*, 2, Vol. 6, p. 121-138.
- Jonveaux I. (2018), *Moines, corps et âme. Une sociologie de l'ascèse monastique contemporaine*, Paris, Les éditions du Cerf.
- Julien M.-P. (1999), Introduction. Des “Techniques du corps” à la synthèse corporelle : mises en objets, in M.-P. Julien et J.-P. Warnier (dir.), *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, p. 15-28.
- Julien M.-P., Rosselin C. (dir.) (2009), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du CTHS.
- Julien M.-P., Rosselin C. (2009), Introduction. Quand il y a matière à penser, in Julien M.-P., Rosselin C. (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du CTHS, p. 9-16.
- Julien M.-P., Rosselin C. (2012), « Manger ou ne pas manger, quelle est l'émotion ? Corps, culture matérielle et émotions en situation », *Corps*, 10, 1, p. 75-84.
- Julien M.-P., Rosselin C., Warnier J.-P. (2009a), Pour une anthropologie du matériel, in Julien M.-P., Rosselin C. (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du CTHS, p. 85-109.
- Julien M.-P., Rosselin C., Warnier J.-P. (2009b), “Subjectivité”, “subjectivation”, “sujet” : dialogue, in Julien M.-P., Rosselin C. (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éditions du CTHS, p. 111-148.
- Kalkun A. (2020), How to ask embarrassing questions about women's religion: menstruating Mother of God, ritual impurity, and fieldwork among Seto women in Estonia and Russia, in Kupari H., Vuola E. (dir.), *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, Abingdon, Routledge, p. 97-114.
- Kaza S. (2006), The Greening of Buddhism: Promise and Perils, in Roger S. (dir.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, New York, Oxford University Press, p. 184-206.
- Kitzinger E. (1954), « The Cult of Images in the Age before Iconoclasm », *Dumbarton Oaks Papers*, 8, p. 83-150.
- Kontouma-Conticello V. (2012), Women in Orthodoxy, in A. Casiday (dir.), *The Orthodox Christian World*, London, Routledge, p. 432-441.
- Kormina J. (2018), Inhabiting Orthodox Russia: Religious Nomadism and The Puzzle Of Belonging, in Luehrmann S. (dir.) *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Bloomington, Indiana University Press, p. 143-162.

- Kristeva J. (2006), « La Passion selon Thérèse d'Avila », *Topique*, 3, 96, p. 39-50.
- Kupari H., Vuola E. (2020), Introduction, in Kupari H., Vuola E. (dir.), *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, Abingdon, Routledge, p. 1-21.
- Leclercq J. (1968), *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris, Ed. de la Source.
- Leeman F., Goldin M. (2006), *Mondrian*, Treviso, Linea d'ombra Libri.
- Leeman F. (2006), Il Dubbio di Mondrian, in Leeman F., Goldin M. (dir.), *Mondrian*, Treviso, Linea d'ombra Libri, p. 21-32.
- Legrain L. (2010), « Transmettre l'amour du chant ? », *Terrain*, 55, p. 54-71.
- Le Pape L. (2009), « Tout change, mais rien ne change ». Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ?, in Grossetti M., Bessin M., Bidart C. (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, La Découverte, p. 212-223.
- Lévi-Strauss C. (2009), *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
- Lind T. T. (2012), *The Past is Always Present. The Revival of the Byzantine Musical Tradition at Mount Athos*, Plymouth, Scarecrow Press.
- Lindgaard J. (2016), « Pierre Rabhi, Chantre d'une Écologie Inoffensive ? Dans la galaxie de la "sobriété heureuse" », *Revue du Crieur*, 3, 5, p. 104-119.
- Lossky N. (2003), « L'Orthodoxie en France », *Études*, 11, 399, p. 507-517.
- Luehrmann S. (2010), A Dual Quarrel of Images on the Middle Volga. Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, London, University of California Press, p. 56-78.
- Luehrmann S. (2016), « Iconographic Historicism: Being Contemporary and Orthodox at the Same Time », *Material Religion*, 12, 2, p. 238-240.
- Luehrmann S. (dir.) (2018), *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Bloomington, Indiana University Press.
- Luehrmann S. (2018a), The Senses of Prayer in Eastern Orthodox Christianity, in Luehrmann S. (dir.) *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Bloomington, Indiana University Press, p. 1-26.
- Luehrmann S. (2018b), Creating an image for prayer, in Luehrmann S. (dir.) *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Bloomington, Indiana University Press, p. 81-82.
- Magli I. (1982), *La Femmina dell'uovo*, Roma-Bari, Laterza.
- Magli I. (1995), *Storia laica delle donne religiose*, Milano, Longanesi & C.
- Mahieu S. (2010), Icons and/or Statues? The Greek Catholic Divine Liturgy in Hungary and Romania, between Renewal and Purification, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, London, University of California Press, p. 79-100.
- Mahmood S. (2009), *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte.
- Maisonnette R. (1988), *Le symbolisme sacré des couleurs chez deux mystiques médiévales : Hildegarde de Bingen et Julienne de Norwich*, in *Les couleurs au Moyen Âge*, Nouvelle édition [en

- ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (généré le 27 novembre 2014), p. 174-185.
- Marinis V. (2014), Piety, Barbarism, and the Senses in Byzantium, in Promey S.-M. (dir.), *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, Yale, Yale University, p. 321-340.
- Martimort A.-G. (1982), *Les diaconesses. Essai historique*, Roma, CLV.
- Martin E. (2001), *The Women in the body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.
- Marzolla M.C. (2016), *Monachesimo e diaconato femminile. Il caso della diaconessa Olimpia*, Venezia, Marcianum Press.
- Mauss M. (2013 [1936]), Les techniques du corps, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 363-386.
- McClive C. (2013), « Engendrer le tabou. L'interprétation du Lévitique 15, 18-19 et 20-18 et de la menstruation sous l'Ancien Régime », *Annales de démographie historique*, 1, 125, p. 165-210.
- Meyendorff J. (1997), *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino, Editore Gribaudi.
- Meyer B. (2016), « The Icon in Orthodox Christianity. Art History and Semiotics », *Material Religion*, 12, 2, p. 233-234.
- Meyer R. (2014), Revolutionary Icons. After Barr and the Remaking of Russian Religious Art, in Promey S.-M. (dir.), *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, Yale, Yale University, p. 215-223.
- Merleau-Ponty M. (1997[1945]), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Milgrom J. (2000), The dynamic of purity in the priestly system, in Poorthuis et Shwartz (dir.) *Purity and holiness: the heritage of Leviticus*, Brill, p. 29-32.
- Mitrofanova A. (2017), « L'Église Orthodoxe Russe : Nationalisme ou Universalité ? », *Hérodote*, 3, 166-167, p. 97-111.
- Model S. (2018), « L'Église Orthodoxe en Belgique », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 34, 2399-2400, p. 5 à 62.
- Montanari M. (2015), *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storia di una cultura*, Bologna, Rizzoli.
- Morgan D. (dir.) (2010), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, Oxon, Routledge.
- Morini E. (1966), *La Chiesa Ortodossa. Storia, Disciplina, Culto*, Bologna, PDUL Edizioni studio domenicano.
- Morini E. (2021), L'autocéphalie et la Notion d'Apostolicité, in Blanchet M.-H., Gabriel F., Tatarenko L. (dir.) *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX^e-XXI^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, p. 23-46.
- Moya M.-H. (1988), Les couleurs dans la structure narrative du lancelet, in *Les couleurs au Moyen Âge*, Nouvelle édition [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (généré le 27 novembre 2014), p. 186-191.
- Naumescu V. (2010), Exorcising Demons in Post-Soviet Ukraine. A Monastic Community and Its Imagistic Practice, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, London, University of California Press, p. 155-176.

- Naumescu V. (2012), « Learning the ‘Science of Feelings’. Religious Training in Eastern Christian Monasticism », *Ethnos, Journal of Anthropology*, 77, 2, p. 227-251.
- Naumescu V. (2018), *Becoming Orthodox. The Mystery and Mastery of a Christian Tradition*, in Luehrmann S. (dir.) *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, Bloomington, Indiana University Press, p. 29-53.
- Nesmy C.-J. (2001), *Saint Benoit et la vie monastique*, Paris, Seuil.
- Notice “Pratiche rituali domestiche induiste”, vol. *Induismo*, in *Enciclopedia delle religioni*, Mircea Eliade (dir.), Edition D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno (dir.), vol. 9, Milano-Roma, Jaca Book et Città Nuova, 1993, p. 290.
- Notice “Purificazione”, vol. il Rito, in *Enciclopedia delle religioni*, Mircea Eliade (dir.), Edition D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno (dir.), vol. 6, Milano-Roma, Jaca Book et Città Nuova, 1994, p. 442-451.
- Paganopoulos M. (2020), *Being and Becoming a Monk on Mount Athos: An Ontological Approach to Relational Monastic Personhood in the “Garden of the Virgin Mary” as a Rite of Passage*, *Open Theology*, 6, 1, 2020, p. 66-87.
- Pancer N. (2002), « Au-delà du sexe et du genre. L’indifférenciation des sexes en milieu monastique (VIe- VIIe siècles) », *Revue de l’histoire des religions*, 219, 3, p. 299-323.
- Pancino B. (2006), *Un’analisi territoriale dell’impatto dell’agricoltura biologica*, Tesi di dottorato di Ricerca in Politica Agraria, Università degli Studi della Tuscia.
- Parrinello R. M. (2010a), *Il Monachesimo in Palestina e sul Sinai*, in Filoramo G. (dir.), *Monachesimo orientale. Un’introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 231-278.
- Parrinello R. M. (2010b), *Monachesimo cristiano*, in Melloni A. (dir.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, p. 1078-1119.
- Pellegrin N. (1989), *Le vêtement comme fait social total*, in Charle C. (dir.), *Histoire sociale, histoire globale ?*, Paris, EHESS, p. 81-94.
- Pellegrin N. (2017), *Voiles. Une histoire du Moyen Âge à Vatican II*, Paris, CNRS Éditions.
- Piccinni M. R. (2015), *Prescrizioni alimentari e digiuni nella tradizione e nel diritto delle Chiese Ortodosse*, in Chizzoniti A. (dir.), *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l’anima*, Tricase, Libellula Edizioni, p. 111-122.
- Piette A. (1996), *Ethnographie de l’action. Observation des détails*, Paris, Métailié.
- Poujeau A. (2010), *Monasteries, Politics, and Social Memory. The Revival of the Greek Orthodox Church of Antioch in Syria during the Twentieth Century*, in Hann C., Goltz H. (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, London, University of California Press, p. 177-192.
- Poujeau A. (2014), *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Publications de la société d’ethnologie française.
- Poujeau A. (2018), *La vie avant la guerre au monastère de Sainte-Thècle en Syrie*, in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd’hui*, Paris, Puf, p. 405-425.
- Poulet F. (2014), « Vatican II un concile programmatique, une vocation pour la recherche en théologie », *Revue des sciences religieuses*, 88, 2, p. 235-252.

- Poussin A. (2018), « Défiler en chantant : le corps du soldat au service du corps d'armée », *Revue des sciences sociales*, 59, 34-43.
- Prétot P. (2013), « La place de la constitution sur la liturgie dans l'herméneutique de Vatican II », *Recherches de Science Religieuse*, 1, 101, p. 13-36.
- Pristas L. (2013), *Collects of the Roman Missals: A Comparative Study of the Sundays in Proper Seasons Before and After the Second Vatican Council*, Edinburgh, T&T Clark Ltd.
- Promey S.-M. (2014), Religion, Sensation, and Materiality : An Introduction, in Promey S.-M. (dir.), *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, Yale, Yale University p. 1-21.
- Radermakers J. (2018), « Myrrhophores et diaconesses. Les femmes autour de Jésus. Lecture phénoménologique », *Nouvelle Revue Théologique*, 4, 140, p. 531-539.
- Radle G. (2019), « The Veiling of Women in Byzantium: Liturgy, Hair, and Identity in a Medieval Rite of Passage », *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 94, 4, p. 1070-1115.
- Regnault L. (1970), *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, Sablé sur Sarthe, Solesmes.
- Remotti F. (1999), *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti F. (2003a), De l'incomplétude, in Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F. (dir.), *Figures de l'humain Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 19-74.
- Remotti F. (2003b), Interventions esthétiques sur le corps, in Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F. (dir.), *Figures de l'humain Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 279-306.
- Remotti F. (2013), *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari, Laterza.
- Remotti F. (2018), « Intervenir sur les corps humains », *Revue des sciences sociales*, 59, p. 26-33.
- Riccardi-Swartz S. (2020), Enshrining gender: Orthodox women and material culture in the United States, in Kupari H., Vuola E. (dir.), *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, Abingdon, Routledge, p. 115-130.
- Roberti J.C. (1998), *Etre Orthodoxe en France aujourd'hui*, Paris, Hachette Littérature.
- Rosselin C. (2017), *Matière à former*, Socio-Anthropologie, n°35, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Runciman S. (2008), *Le Schisme d'Orient - La papauté et les Eglises d'Orient. XIe-XIIIe siècles*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sacchi P. (2007), *Sacro/profano-impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia, Morcelliana.
- Samuel Hiéromoine (2008), *Petit guide des monastères orthodoxes de France*, Monastère de Cantauque.
- Sbardella F. (2007), « L'abito agito nella pratica religiosa claustrale », in Giorda M., Marini A., Sbardella F. (dir.), *Prospettive cristiane. Vol. 2 : Abiti monastici*, Roma, Nuova Cultura, p. 63-86.
- Sbardella F. (2009), « Abiti nella preghiera dei corpi: stati mistici e pratica spirituale », in Botta S. (dir.), *Abiti, Corpi, Identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, p. 255-272.

- Sbardella F. (2010), *Donne senza voce. Fare etnografia in silenzio*, in Destro A. (dir.), *Femminile e personale. Esplorare mondi in transizione*, Rome, Carocci.
- Sbardella F. (2015), *Abitare il silenzio. Un'antropologa in clausura*, Roma, Viella.
- Sbardella F. (2018), « Donner voix à la parole. Sœur Armelle : un parcours de vie au Carmel », in Herrou A. (dir.), *Une journée dans une vie, une vie dans une journée. Des ascètes et des moines aujourd'hui*, Paris, Puf, p. 297-317.
- Schilder P. (1968[1935]), *L'image du corps*, Paris, Gallimard.
- Schmitt J.-C. (2002), *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard.
- Sena L. (1993), « Lavoro monastico », in *Inter Fratres*, 43.
- Sgambaro I. (2017), « Devenir moniale au monastère orthodoxe de Solan. Le rôle de l'habit dans la construction de la sœur », *Socio-Anthropologie*, 35, p. 111-125.
- Sgambaro I. (2019), « Se construire à table. Plaisir, renonciation et contrôle de soi dans un monastère orthodoxe », *Revue des sciences sociales*, 61, p. 88-99.
- Solignac A. et al. (1980), *Monachisme*, in Viller M., Baumgartner C., Rayez A. (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, X, Paris, Beauchesne, p. 1524-1617.
- Sotiriou, E. (2015). « “Monasticizing the Monastic”: Religious Clothes, Socialization and the Transformation of Body and Self among Greek Orthodox Nuns », *Italian Journal of Sociology of Education*, 7(3), p. 140-166.
- Stuffleser M., Hoffmann J. (2013), « Réforme liturgique et église locale : entre règles et liberté », *Recherches de Science Religieuse*, 1, 101, p. 37-52.
- Taylor S. M. (2007), *Green Sisters: A Spiritual Ecology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor B. (2016), « The greening of religion hypothesis (part one): From Lynn White, Jr. and claims that religions can promote environmentally destructive attitudes and behaviors to assertions they are becoming environmentally friendly », *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 10(3), p. 264-304.
- Ténoudji P. (2002), *L'Harmonie perdue. Du marginal polyphonique italien au mélodrame, et comment penser ensemble musique, société, monde*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.
- Thelamon F. (1994), « Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique », in *Archives des sciences sociales des religions*, n°86, pp. 183-197.
- Theokritoff E. (2009), *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*, New York, St. Vladimir's Seminary Press.
- Toti M. (2006), *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, L'Aquila-Roma, Japadre Editore.
- Turner V. (1967), *The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.
- Turner V. W. (1988), *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publication.
- Vaggagini C. (1974), « L'Ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina », *Orientalia Christiana Periodica*, 40, 145-189.

- Valade B. (2016), « Les cinq sens : diversité et divergences de savoirs désunis », *Hermès, La Revue*, n. 74, 1, p. 31-42.
- Vallard (2012), De la jupe à la femme. Tissage, vêtements et subjectivation au Laos, in Anstett E., Gélard M.-L. (dir.), *Les Objets ont-ils un genre ? Culture matérielle et production sociale des identités sexuées*, Paris, Armand Colin.
- Van Gennep A. (1981 [1909]), *Les rites de passage*, Paris, Éditions Picard.
- Vecoli F. (2010), L'Egitto tra IV e V secolo, in Filoramo G. (dir.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, p. 19-51.
- Vinel V. (dir.) (2007), *Féminin, masculin : anthropologie des catégories et des pratiques médicales*, Le Portique, Les Cahiers du Portique, p. 7-16.
- Wacquant L. (2002), *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.
- Warnier J.-P. (1999), *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF.
- Warnier J.-P. (2009), *Régner au Cameroun. Le Roi-pot*, Paris, Karthala.
- Warnier J.-P. (2015), Foucault, usager de Lacan. Ou comment penser le sujet, mais autrement, in Hintermeyer P. (dir.), *Foucault post mortem en Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 21-30.
- Warnier J.-P. (2017), « De la "civilisation matérielle" à "Matières à former". Entretien avec Jean-Pierre Warnier », *Socio-Anthropologie*, 35, p. 143-156.
- Watling T. (2008), The Field of Religion and Ecology. Addressing the Environmental Crisis and Challenging Faiths, in De Vries H. (dir.), *Religion. Beyond a Concept*, New York, Fordham University press, p. 473-488.
- White L. (1967), « The historical roots of our ecologic crisis », *Science*, 155, p. 1203–1207.
- Whitehouse H. (2000), *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*, Walnut Creek, AltaMira Press.

Annexes



Fig. 1 - Monastère de Solan. Vue depuis le sentier interne au monastère. © Irene Sgambaro, 2012.



Fig. 2 - Le sentier qui permet d'accéder à la forêt. © Irene Sgambaro, 2012.



Fig. 3 - L'une des chapelles qu'on rencontre près du sentier. © Irene Sgambaro, 2012.

Menus aux jours de travail intense

	Dejeuner	Diner
Lundi avec huile	<ul style="list-style-type: none"> • Salade verte • Quinoa aux algues avec oignons frits • Soissons à la tomate • Cocotte de fenouil et potiron • Tapioca aux fruits 	<ul style="list-style-type: none"> • Soupe de lentilles • Pâtes à la cacahuète • Caviar d'aubergine • Courgettes au four • Compote de figues
Mardi	<ul style="list-style-type: none"> • Salade verte + radis noir rapé • Rizotto aux carottes • Maquereaux à la sauce moutarde • Poireaux au four à la béchamel • Yaourt vache + confiture de framboise 	<ul style="list-style-type: none"> • Soupe d'oignons • Crêpes indiennes au beurre + sauce champignons • Pâté de poisson • Restes de légumes • Crème au chocolat
Mercredi avec huile	<ul style="list-style-type: none"> • Betteraves rapées crues + amandes grillées dessus • Galettes de polenta aux herbes • Poulpes au vin • Mangetout avec crème d'ail • Compote de poires 	<ul style="list-style-type: none"> • Soupe de potiron • Millet aux oignons frits • Ragout de pois-chiche avec ail • Brocoli avec la sauce moutarde • Crème de vanille
Jeudi	<ul style="list-style-type: none"> • Salade d'épinards + raisins secs • Crigue de quinoa et de pommes de terre avec oignons frits • 2 œufs pochés • Blettes aux champignons • Fromage de chèvre 	<ul style="list-style-type: none"> • Soupe de légumes • Pizza au fromage + tomates + anchois • Ragout de panais/poireaux, carottes/potiron • Flan au café/chocolat

Fig. 4 - Exemple du menu élaboré pour les jours de travail intense. Exemple fourni par les religieuses. Juin 2015.



Fig. 5 - Les quatre religieuses qui composent habituellement le chœur, disposées en semi-cercle autour du pupitre sur lequel est posé le livre liturgique. © Lynda Melayah, 2021, dessin au fusain réalisé à partir d'une photo prise en 2012 par Irene Sgambaro.



Fig. 6 - Moniale en train de lire dans l'ancienne chapelle (actuellement non utilisée). © Lynda Melayah, 2021, dessin au fusain réalisé à partir d'une photo prise en 2012 par Irene Sgambaro.

Menus au temps de carême

	Déjeuner	Dîner
Lundi sans huile	<ul style="list-style-type: none"> • Salade verte + cornichons • Olives + noix • Orge aux poireaux • Haricots blancs • Chou rouge aux pommes • Compote de cerises au zeste de citron 	<ul style="list-style-type: none"> • Soupe d'orties / pommes de terre • Galette de quinoa / maïs / oignons • Olives • Caviar de betteraves • Soja vert + oignons + amandes broyées • Flan agar agar à la banane
Mardi sans huile	<ul style="list-style-type: none"> • Carottes râpées au jus d'orange + pommes en lamelle • Olives + cacahuètes • Riz complet aux algues • Pois-chiches avec oignons et ail • Pancak à la sauce béchamel (lait de soja) • Compote de pêches / abricots 	<ul style="list-style-type: none"> • Soupe de potiron • Pâtes avec purée d'olives vertes • Olives • Crème de haricots blanc • Carottes / poireaux • Semoule de maïs avec restes de compote
Mercredi sans huile	<ul style="list-style-type: none"> • Salade verte + graines germées • Olives + amandes grillées • Sarrasin à la tomate • Tofu émietté au curry / raisins secs / lait de coco • Chou blanc et carottes • Flan agar agar aux poires et pâtes de fruit 	<ul style="list-style-type: none"> • Velouté de légumes • Pommes de terre vapeur • Purée d'olives vertes à l'ail • Croquettes au four de lentilles brunes avec pommes de terre râpées + oignons + persil + tomates + poivre + menthe • Sauce tahin • Figs sèches + noisettes + dattes
Jeudi sans huile	<ul style="list-style-type: none"> • Chou cru rapé + mix de pomme • Olives + pistaches • Millet avec carottes râpées + raisins secs macérés • Lamelles d'encornet (fruits de mer) avec carottes / poireaux / oignons • Haricots verts à la tomate • Pomme cuite fourrée aux fruits 	<ul style="list-style-type: none"> • Velouté de châtaignes • Pâté de sarrasin / pommes de terre / carottes • Olives • Houmous (à la tomate) • Restes de chou blanc • Crème au caramel

Fig. 7 - Menu pendant le carême des saints apôtres. Exemple fourni par les religieuses. Juin 2015.

Vendredi:	midi	soir
5/2	- Salade verte Noix au milieu Poireaux & courge au four avec noix de muscade Samazin avec oignons, carottes, sarriette Texturé de soja avec tomate & pistou au basilic Compote de pommes / prunelles mixés	Soupe de légumes Lentilles corail Millet avec carottes, oignons, feuilles de chou & pistou Choux à la tomate Caviar d'aubergines Compote avec miettes de manons glacés.

Lundi: 15/2	<u>DÉJEUNER</u>	<u>DINER</u>
	- Salade verte Amandes au milieu Lentilles avec fenouil / carottes & céleri Choux-fleurs et Blettes avec sauce à la crème d'amandes Riz complet avec betteraves râpées & amandes Compote de reines-claude	Soupe de légume Galette avec restes de céréales: riz, millet, pomme de terre Poireaux Pois-cassés Crème de tapioka à la conf. de kiwis

Vendredi:	MIDI	SOIR
19/2	Salade ^{verte} d'épinards tendres & chou râpé avec pommes et noix Noix au milieu Riz complet aux poireaux, carottes, oignons Ragout de chou Pois-chiches à la tomate & oignon & céleri Cerises noires au sirop	Restes de salade de midi + graines germées & roquette Polenta Potée de chou Houmous au basilic Sauce Tahin Crème de riz avec miettes de manons glacés.

Fig. 8 - Trois exemples de menu les jours de jeûne hebdomadaires (hors période de carême). Exemples fournis par les religieuses. Février 2016.



Fig. 9 - The Red Tree - Piet Mondrian - 1910 - Public domain, CC BY via europeana.eu.



Fig. 10 - The Gray Tree - Piet Mondrian - 1911 - Public domain, via Wikimedia Common.

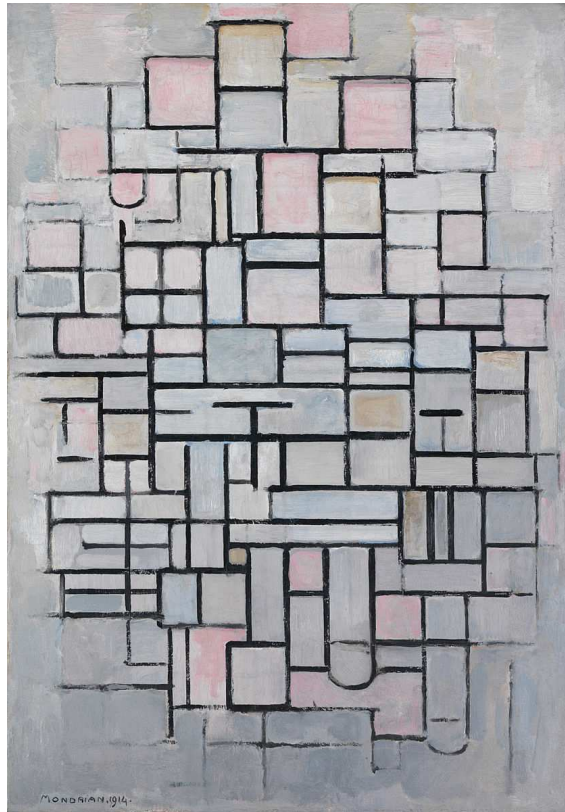


Fig. 11 - Composition No IV - Piet Mondrian - 1914 - Public domain, via Wikimedia Common.

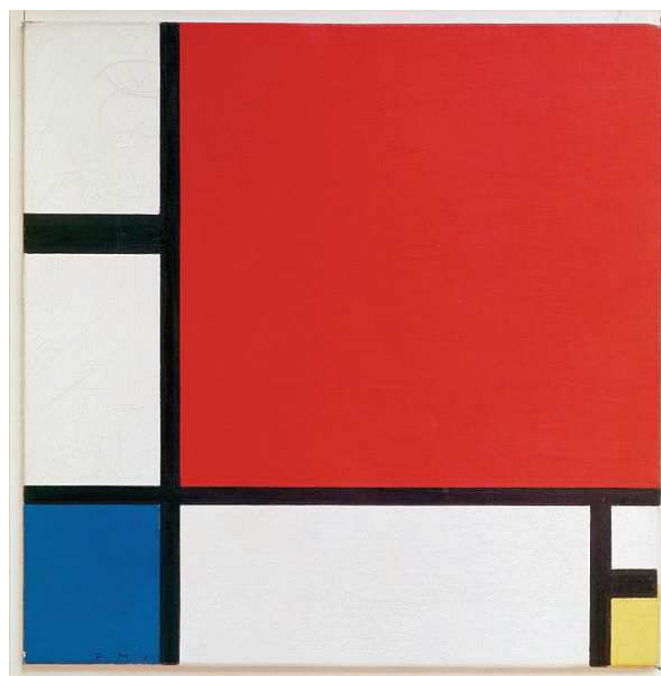


Fig. 12 - Composition with Red, Blue, and Yellow - Piet Mondrian - 1930 - Public domain, via collection.kunsthhaus.ch / Kunsthhaus Zürich.

FAÇONNER LE SUJET MONASTIQUE PAR LA MATÉRIALITÉ DU QUOTIDIEN

UNE ETHNOGRAPHIE DU MONASTÈRE ORTHODOXE FÉMININ DE SOLAN

Résumé

Cette thèse est l'aboutissement d'une enquête ethnographique menée au sein de la communauté féminine orthodoxe de Solan (Gard). L'objectif est de montrer les manières grâce auxquelles les moniales se construisent chaque jour par les relations créées avec leur environnement matériel.

Les analyses découlent des séjours effectués au monastère et du partage des expériences quotidiennes avec les nonnes. Les observations et les entretiens permettent de saisir le rôle de l'organisation, de la structure et des espaces monastiques dans la construction des moniales. De même, les analyses révèlent le rôle de l'habit-symbole et de l'habit-matière dans ce processus. L'alimentation représente un domaine de modelage de soi hétérogène et multiforme, fait de contrôle des sens et de restrictions, mais aussi de flexibilité, de plaisir alimentaire et d'engagement écologique.

Ce travail constitue un exemple des formes que la vie monastique peut prendre dans une communauté féminine dépendante du Mont Athos en France.

Mots clés : Femmes religieuses, monachisme, culture matérielle, corps, habit, alimentation, écologie, construction de soi.

Abstract

The present thesis constitutes the result of an ethnographic survey conducted inside the Female Orthodox community of Solan (Gard). Its aim is to show the different ways in which Nuns build themselves up every day through the relationships with their material environment.

The developed analyses were the outcome of the stays at the monastery and of the daily experiences shared with the Nuns. Field observations and interviews have allowed to comprehend the role played by the organization, structure, and monastic areas in building up the Nuns. Similarly, analyses revealed the role of the symbol-habit and the matter-habit in this process. The relationship with food seemed to be a heterogenous and multifaceted field of self-construction, made of control of senses and limitations, but also of flexibility, eating pleasure and ecological commitment.

This work represents an example of the forms that monastic life can take in a Female community that depends on Mont Athos in France.

Keywords : Religious women, monasticism, material culture, body, habit, food, ecology, construction of the self.