Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)

À la découverte d'une liberté inattendue

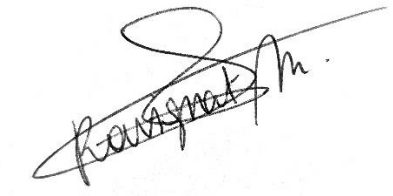
Ethnographie d'un monastère de bénédictines

Autrice : Margaux RAVIGNAT
Promoteur : Pierre-Joseph LAURENT
Lectrice : Caroline SAPPIA
Année : 2022-2023
Master en Anthropologie

À la découverte d'une liberté inattendue

Ethnographie d'un monastère de bénédictines

« Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publiée, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux …) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »



Remerciements

Cette monographie étant l'aboutissement d'une première aventure de recherches, de partages et de rencontres, il me tient à cœur de remercier toutes les personnes qui ont participé à sa réalisation. Premièrement, je remercie chaleureusement l'ensemble des Sœurs qui m'ont accueillie et m'ont accordé leur confiance, me donnant accès à une part de leur monde. Plus qu'un partage d'informations, elles m'ont livré de véritables enseignements de vie. Pareillement, je remercie l'ensemble des bénévoles qui m'ont accompagnée tout au long de cette enquête. Leur soutien, leur générosité et leur bonne humeur ont été si précieux, apportant une profonde dimension d'humanité à ce séjour. Je remercie également toutes les personnes rencontrées à l'hôtellerie, avec qui j'ai partagé un repas, un thé, une discussion ou le temps d'une vaisselle. Un immense merci à Evelyne et José, qui m'ont mise en contact avec la communauté et accompagnée lors de la première rencontre au monastère, et donc sans qui cette enquête n'aurait jamais vu le jour.

Je remercie l'équipe enseignante du L.A.A.P. de l'UCLouvain pour leur transmission de savoirs et d'expériences de cette incroyable discipline qu'est l'anthropologie, et plus particulièrement mon promoteur Pierre-Joseph Laurent pour ses retours et sa bienveillance lors du suivi de ce travail de recherche. Je remercie également mes collègues étudiant(e)s pour ces partages d'expériences et retours de terrain, ainsi que pour ces discussions enrichissantes tout au long de ce master.

Enfin, un immense merci à ma famille, belle-famille et mes amis, qui n'ont jamais cessé de m'encourager et de me soutenir lors de ces longues années d'études. Une attention particulière à Pierre pour le temps accordé à la relecture orthographique de ce mémoire.

Last but not least, je tiens à remercier mon compagnon Thomas. De cette discussion impromptue lors d'un petit-déjeuner dont a émergé cette idée d'enquête, jusqu'à l'écriture du point final, son soutien infini a été un pilier essentiel à l'élaboration de ce mémoire.

Table des matières

Remerciements **6**

Table des matières **7**

I. Introduction **9**

1. Choix de terrain et méthodologie d'observation ethnographique 9
2. Introduction générale 11

II. Chapitre 1 - L'appel à la vocation **16**

1. L'expérience de Dieu 16
2. Le cheminement 20
3. S'engager 28

III. Chapitre 2 - Oscillation entre foi et communauté **31**

1. Routine et temporalité 32
   a. L'horaire du monastère 32
   b. Rapport à la routine, au temps 34
   c. Prier, croire en communauté 38
2. Vivre en communauté : structure et rôles 42
   a. Une parenté choisie : relations sororales 43
   b. Répartition du travail 47
   c. Répartition de l'autorité – vœu d'obéissance : le rôle de Prieure 48

IV. Chapitre 3 - Repositionnement face à l'emprise du genre **55**

1. Contextualisation historique et perspectives des études de genre 55
2. Tactiques de dépassement 59
3. Habiller le corps de chasteté 65
   a. Réinvention de l'habit monacal 65
   b. L'habit comme témoin de vocation 67
   c. Le choix de chasteté 69

V. Chapitre 4 - Ascétisme monastique libérateur : entre fuite du monde et hospitalité **75**

1. Vœu de conversion des mœurs : une forme de pauvreté 76
2. Entre retrait et hospitalité 78
   a. Retrait relatif : en perpétuelle connexion 79

b. Une expérience du sourire 81
c. Une « architecture du silence »..... 83
d. Un écosystème singulier..... 84
3. Un chemin de liberté 85
VI. Conclusion - S'inspirer d'un mode de vie..... 92
VII. Bibliographie 98
VIII. Annexes..... 102

I. Introduction

1. Choix de terrain et méthodologie d'observation ethnographique

Le choix de ce terrain d'enquête n'était pas chose aisée puisqu'il se trouve être l'aboutissement de plusieurs années d'études, d'un chapitre de vie. Il était donc essentiel pour moi de m'engager dans un projet qui me passionnait et m'animait. Comme la plupart de mes collègues étudiants, nous avons été contraints à adapter notre choix en fonction de la pandémie du covid-19 qui restreignait encore nos possibilités de déplacements hors de l'Europe. Cependant, même si l'anthropologie de la religion n'a pas fait l'objet de mon orientation privilégiée, ma curiosité n'en était pas moins stimulée. En outre, bien que je possède un héritage culturel catholique, le monde chrétien catholique occidental pratiquant m'était globalement inconnu, qui plus est au sein d'un monastère.

C'est donc au cours de l'été 2021, de mi-juillet à mi-septembre que j'ai pu réaliser cette enquête de terrain au sein d'un monastère de moniales bénédictines, à la suite d'une première rencontre avec la Sœur hôtelière au mois d'avril précédent. Lors de cette rencontre où j'ai pu me présenter et expliquer la démarche ethnographique, j'étais accompagnée de connaissances proches qui m'ont mises initialement en contact avec la communauté, et qui ont permis une sorte de passation de confiance entre la communauté et moi-même. Cette première rencontre a permis également de convenir avec la Sœur hôtelière que je puisse apporter mon aide bénévolement à la communauté et plus particulièrement en ce qui concernait l'accueil à l'hôtellerie, aux services des repas et toutes autres tâches qu'elle estimait appropriées à me déléguer. Cet accord était important pour le bon déroulé de mon enquête de recherches, permettant que je sois au maximum en contact avec des membres de la communauté, ainsi que des laïcs participants à l'activité du monastère. De plus, cela m'a permis de me créer une place particulière en tant qu'ethnographe, gagnant progressivement la confiance des interlocuteurs et interlocutrices dans une logique évidente de don de soi. Après un échange par mail avec la Sœur hôtelière, j'ai donc pu réserver mon séjour à l'hôtellerie du monastère. Par ailleurs, suite aux souhaits exprimés par la communauté, le lieu, le nom de l'établissement ainsi que leurs noms seront anonymisés tout au long de cette monographie.

Concernant le déroulement de l'enquête de terrain, j'ai pris la décision, une quinzaine de jours après mon arrivée sur le terrain, de proposer des entretiens individuels avec les Sœurs qui le désiraient, constatant une difficulté à rentrer facilement en contact avec les actrices de terrain. De fait, la règle de la clôture, que nous verrons plus en détail par la suite, pose une séparation entre les espaces réservés à la communauté et le reste du monastère, restreignant la possibilité de contacts proches avec les membres de la communauté. Cette démarche fut

finalement profitable car cela me permettait de prendre le temps de discuter, et d'instaurer un climat de confiance et de confidence avec mon interlocutrice. Qui plus est, avec l'accord de chaque interlocutrice, j'ai enregistré l'audio des entretiens, me permettant de pouvoir retranscrire l'intégralité des discussions et saisir avec précisions leurs dires. Néanmoins, cela n'a pas empêché qu'on puisse se croiser et discuter dans les couloirs et les espaces de l'hôtellerie. En outre, nous partagions plusieurs fois par jour, les différents moments liturgiques, lors des différents offices de la journée célébrés dans la chapelle du monastère, nous reviendrons plus tard sur ces notions spécifiques ainsi que l'horaire détaillé du monastère.

La méthode d'observation ethnographique s'est révélée particulièrement appropriée pour ce terrain, me permettant de surmonter la réticence légitime et la position de retrait social de la communauté. La démarche ethnographique suppose un engagement total du chercheur et de sa personne tout entière, c'est en effet comme le mentionne Catherine Therrien, « par le corps, les sensations et les émotions qu'on peut expérimenter le monde. Cette expérience incarnée fait de l'anthropologue un être impliqué dans la quête de connaissance plutôt qu'un simple observateur-participant » (Therrien, 2008, p.37). Plus encore, cet engagement permet l'accès à ce que nomme Pierre-Joseph Laurent, une « familiarité informée » où le chercheur « prend ainsi la mesure d'un hiatus entre deux conceptions, lui permettant en conséquence de comprendre qu'il existe une certaine frontière culturelle à franchir pour pratiquer l'ethnographie » (Laurent, 2019, p.71). Une présence « longue » et constante sur le lieu où se meuvent les interlocuteurs et interlocutrices, permet également « une observation en profondeur de la réalité concernée et une attention particulière à la qualité des rapports sociaux qui constituent un groupe. Elle place d'emblée le chercheur au-delà de toute vision simplificatrice, formelle et institutionnelle de la réalité » (Kilani, 1992, p.48). Il est également important de garder à l'esprit, que l'élaboration de cette analyse est notamment fondée sur les propos que les interlocuteurs et interlocutrices de terrain ont choisi de me livrer à un moment donné. D'autre part, le processus ethnographique suppose également un « aveu de subjectivité » ou « l'engagement de l'anthropologue à se comprendre lui-même » (Laurent, 2019) et se situer précisément socialement, culturellement par rapport au terrain. Permettant ensuite dans une dynamique de réflexivité, « l'utilisation de la subjectivité du chercheur comme d'un instrument mobilisé dans le franchissement d'une frontière culturelle » (idem, p.83). Toutefois, selon moi l'ethnographe, quelque soit son terrain d'enquête, peut être confronté à une certaine « insurmontabilité du langage », expérimentant ce « sentiment mystique » conceptualisé par le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein. En effet, ce sentiment « nous saisit lorsque nous nous heurtons aux limites de notre langage et de notre monde et que nous pressentons qu'il y a,

comme le dit, avec une volontaire imprécision, Wittgenstein, un “inexprimable ” » (Hadot, 1959, p.482). Par conséquent, ce détour sur la méthodologie ethnographique est essentiel pour aborder avec davantage de justesse, de nuances et d’honnêteté intellectuelle, le travail de recherches qui est proposé subséquemment.

2. Introduction générale

C’est au beau milieu de la campagne, entouré de prairies et de bois que se dévoile ce monastère habité par une communauté de bénédictines. Elles sont seize, entre environ trente et nonante ans, une diversité de générations particulièrement enrichissante. Ce monde singulier, a priori hors de la société, demeure bel et bien au cœur de celle-ci. J’ai depuis longtemps été intriguée des raisons pour lesquelles des femmes et des hommes choisissent un tel chemin de vie. J’étais curieuse de pouvoir recevoir des témoignages de vocation, racontant une expérience subjective tellement personnelle et profonde que personne ne peut y avoir totalement accès, une telle expérience qui suscite juste une écoute du vécu de l’autre, sans réponse, sans jugement. S’est alors découvert devant moi une dimension fascinante qu’est cette relation que l’humain pourrait avoir avec une forme d’invisible. Dans tous les cas, ces femmes ne sont pas là sans raison, elles avaient dû forcément vivre quelque chose de particulièrement fort pour être là où elles sont. Il est certain que j’ai été portée par cette excitation de percer certains mystères qui sont propres à la foi religieuse, tout en sachant pertinemment que cette foi relève d’expériences subjectives et est donc difficile d’accès à une connaissance précise. Pourtant, je me suis lancée dans cette aventure, séjournant durant deux mois dans une des chambres de l’hôtellerie du monastère.

Quel que soit le lieu que l’on découvre, il y existe des règles, des interdits et des habitudes à respecter selon différents niveaux d’importance. Dans ce cas précis, pour pouvoir percevoir et comprendre ce monde avec le plus de justesse possible, il me semble important de saisir certaines règles propres à l’institution monastique pour ainsi discerner quelle place il est possible de se créer. Une des règles les plus importantes, et surtout l’une des plus sacrées, est la règle de la clôture. La clôture monastique est un espace délimité réservé aux moines et moniales au sein du monastère, symbolisant cette volonté de retrait, de séparation par rapport au monde social originellement perçu comme trop hédoniste. D’un autre côté, comme le remarquent les historiennes du genre Christiane Klapisch-Zuber et Florence Rochefort, « la clôture peut s’analyser comme un microcosme qui fait référence à une norme de genre, celle du dehors, tout en construisant ses propres règles. Aussi complexes soient-elles, ces constructions en marge éclairent comme un miroir les normes sociales du monde ouvert autant que

l'imaginaire qui les inspire » (Klapisch-Zuber, Rochefort, 2007, p.7). Parallèlement, la sociologue Céline Bryon-Portet, dans son ouvrage *Sociologie des sociétés fermées*, suggère qu'au sein d'une clôture, « on peut remarquer que sont forgés des médiations symboliques visant à resserrer les liens en interne, à créer des valeurs et une identité collective spécifiques, mais surtout à rendre *viable* la fermeture, que celle-ci soit spatiale, symbolique ou culturelle » (Bryon-Portet, 2013, pp.277-278).

Par ailleurs, il est intéressant de noter comme nous l'explique Isabelle Jonveaux, sociologue française, que « la clôture, séparation symbolique et matérielle du monde, s'érige de manière beaucoup plus stricte dans les monastères de moniales. Cette différence prend son origine dans les conceptions théologiques de "la femme" au Moyen Âge comme tentatrice et tentée, et donc en cela, potentiel danger pour le monde, mais aussi plus vulnérable à ses tentations » (Jonveaux, 2015, §20). Pourtant, j'ai pu observer une réalité moins radicale, la règle de clôture dans ce monastère s'est manifestement assouplie au fil des années, ainsi que la liberté de déplacements et de sorties pour les Sœurs. Certes, l'interdiction de franchir la clôture est réelle, mais pas absolue. Certaines des bénévoles travaillant depuis de nombreuses années franchissent la clôture de temps à autre lorsqu'il est nécessaire, pour appeler une Sœur qui n'est pas joignable par téléphone, pour aller à la cuisine etc. Personnellement, j'ai pu la franchir deux ou trois fois toujours accompagnée par la Sœur hôtelière, pour traverser le cloître et aller vers leur jardin. Aujourd'hui, l'idée selon laquelle les moines et moniales doivent faire particulièrement attention au risque d'être « contaminés » par ce qui est profane dans le but d'approcher la sainteté, n'est plus forcément d'actualité. Ainsi, nous verrons notamment à travers ce travail les différentes dimensions de la clôture et ses implications dans la réalité vécue d'une communauté monastique.

En effet, la vie monastique exige de vivre en adéquation avec certaines règles prescrites à la fois par l'institution et la tradition monastique catholique mais également par la règle monastique à laquelle les moines et moniales appartiennent, la règle de saint Benoît dans notre cas. Cette règle que nous mobiliserons tout au long de cette monographie, a été rédigée par Benoît de Nursie en l'an 530 peu après avoir fondé sa communauté monastique situé sur le mont Cassin, dans la région du Latium en Italie. Cette règle vise à structurer la vie communautaire, organisant le temps liturgique, le temps de travail et le temps de repos ou de récréation, en suivant des préceptes chrétiens. « Ne rien préférer à l'amour du Christ » constitue l'adage principal de la doctrine bénédictine. Benoît de Nursie se basant sur ses expériences de vie monastique passées où il fut abbé, a ainsi construit une règle assez détaillée dans les modalités de conduite et la gestion des membres d'une communauté monastique chrétienne.

Par ailleurs, cette position de retrait induite par la clôture, implique un réflexe légitime de protection de la part des moniales rencontrées. En effet, ma venue au monastère a pu mettre en évidence cette réticence à faire rentrer quelqu'un dans leur quotidien. Lors de ma première rencontre avec la Sœur hôtelière, après avoir présenté mon projet, elle me dit alors qu'elle allait devoir « amadouer les autres Sœurs » pour faire en sorte que je puisse venir. De fait, lorsque je suis arrivée quelques mois plus tard, toutes n'étaient pas totalement à l'aise avec le fait que je sois là. Sur les conseils de la Sœur hôtelière, j'ai rédigé une lettre de présentation de mon projet et de moi-même, mais c'est seulement après avoir organisé un moment de parole que l'incompréhension et les réticences se sont peu à peu estompées. Malgré cela, étant donné la règle de clôture il m'était difficile de rencontrer toutes les Sœurs de manière naturelle au détour d'un couloir. Cependant, j'ai pu établir une relation privilégiée avec la Sœur hôtelière, puisque je la croisais tous les jours, et que je lui apportais mon aide. La confiance entre elle et moi s'est construite de jour en jour, m'attribuant ainsi une place particulière au sein de cet écosystème qu'est le monastère.

Nous allons donc au fil de ces pages, partir à la rencontre de ces femmes, de cette philosophie de vie singulière et tenter de saisir une part de leur réalité. Ce monde regorge de récits saisissants qu'il faut prendre le temps d'écouter. « Écoute », le premier mot de la règle de saint Benoît, mot poétiquement affiché sur certains murs des couloirs de l'hôtellerie, comme un conseil pour nous guider. Pourtant, ce monde est étonnamment peu étudié par les ethnographes, pour exemple l'ethnographie de Roselyne Roth-Haillotte est une des rares ethnographies francophones réalisée auprès de femmes religieuses apostoliques et contemplatives. D'un point de vue sociologique, les travaux de Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Jonveaux seront également largement mobilisés au cours de ce travail, associant des récits ethnographiques et des analyses historiques, sociologiques. Nous commencerons donc par écouter les récits d'appel à la vocation de ces Sœurs. Ces récits, à la fois variés et semblables sous certains aspects, mettront en lumière la singularité de ces diverses subjectivités et leurs expériences spirituelles. Toutefois, l'appel n'est pas le choix, et ce dernier ne fut pas évident pour chacune. Doutes, soutien d'un maître spirituel, hasard de la vie, chacune possède sa propre histoire. Nous allons donc parcourir les caractéristiques de ce cheminement réalisé par ces femmes jusqu'à l'officialisation de leur engagement et le prononcement des vœux monastiques.

Ainsi, se dévoile à travers leurs habitudes, une oscillation entre vie spirituelle et vie quotidienne, entre foi et communauté, deux notions fondamentales que nous parcourons lors des deux premiers chapitres. En effet, il se trouve que leur routine est constituée à la fois de rituels religieux et de travaux quotidiens, les uns étant souvent liés aux autres. En découle alors

une importance du concept de communauté, qui se trouve être à l'essence du monachisme. Vivre en communauté, comme nous allons le découvrir, c'est pratiquer la prière ensemble, croire et se soutenir pour continuer, jour après jour, à cultiver sa foi en Dieu. D'autre part, vivre en communauté c'est également vivre ensemble, découvrir une nouvelle parenté, une nouvelle famille, y construire sa place. Cette vie communautaire repose notamment sur une organisation particulière des relations sociales avec une répartition des rôles de chaque membre. De plus, cette organisation suppose une répartition de l'autorité, incarnée par la Prieure. Dite gardienne des âmes[1] de la communauté, elle guide et coordonne chaque moniale pour garantir leur stabilité et épanouissement. Également associée à la figure du berger, la Prieure est élue par la communauté, un évènement auquel j'ai eu la grande chance d'assister, puisque l'élection n'a lieu que tous les sept ans. La fonction de prieure représente donc la liaison entre individualité et communauté, ainsi que l'une des expressions du vœu d'obéissance prononcé par les moniales lors de l'engagement.

Ensuite, il s'agira de contextualiser historiquement et de positionner l'existence de ces moniales au sein de la société dans laquelle elles s'inscrivent. Cette position sociale mise au regard des études de genre, nous permettra ainsi de décrire et d'analyser certains changements, évolutions et adaptations de la communauté, notamment face à la pandémie du covid-19 qui a perturbé le quotidien de l'ensemble de la société. Ces changements révèlent certains aspects de la position de la place de la femme religieuse que ces moniales ont choisi d'incarner, à travers leur réorganisation du jour de la messe, ou encore à travers leur changement d'uniforme. Ce dernier, mobilisant la conception du corps religieux, nous permettra d'aborder un deuxième vœu monastique, le vœu de chasteté.

Enfin, la tentative de comprendre leur réalité serait insuffisante sans mettre en exergue le concept d'ascèse monastique. De fait, la vie contemplative suppose une certaine discipline et des renoncements, tels que les vœux monastiques, les moments de silence ou encore le retrait social. Ce dernier se trouve être assez relatif puisqu'il est important de prendre en compte les notions d'hospitalité et d'accueil. Ces valeurs constitutives de la religion chrétienne font que ces femmes ne sont et ne peuvent être complètement repliées sur elles-mêmes. Plus encore j'avancerai que cette communauté peut être considérée comme un type d'écosystème construit sur base d'un tissage de relations avec des individus extérieurs à la communauté et leur

[1] La conception de l'être humain dans la tradition biblique judéo-chrétienne, distingue l'âme, le corps et l'Esprit-saint. L'âme serait cette partie de l'humain à maitriser, puisque source de désirs, de passions, représentant finalement l'ego. Le corps est ce qui abrite l'âme et lui permet de se révéler au monde, d'exprimer les sentiments de l'âme. Enfin l'humain est composé de l'Esprit divin, « la présence de Dieu dans l'homme » (article Encyclopédie Universalis).

environnement. Nous découvrirons notamment ce groupe de bénévoles qui ont incarné un pont entre les Sœurs et moi-même. Le monastère peut être un lieu où coexistent un rapport entre d'une part l'entre soi et d'autre part l'entre soi avec les autres. Dans ce cadre, la confrontation avec autrui peut pousser à se repenser, à prendre conscience de son ego, ce qui produit des récits remplis de sagesse et d'introspection. Nous verrons alors que la rencontre peut s'exprimer sous différentes formes, un regard, un sourire peuvent alors symboliser un cadeau d'une valeur inestimable. Finalement, ce voyage à travers le monde monastique nous mènera à découvrir dans quelle mesure cet ascétisme peut être perçu comme vecteur de liberté.

II. Chapitre 1 - L'appel à la vocation

1. L'expérience de Dieu

La vocation, ce numineux[2], ce mouvement intérieur et puissant par lequel une personne ressent qu'elle est appelée par Dieu, cette aspiration remplie de mystères qui touche la subjectivité la plus profonde, sera notre point de départ. Pourquoi et comment ces femmes ont décidé de consacrer leur vie à Dieu ? Quel fût l'élément déclencheur de ce choix de vie, ce choix qui semble insensé pour d'autres, mais parfaitement juste pour ces femmes ?

Avant toute chose, il peut être intéressant de faire un rapide détour sur la conception du Dieu chrétien. Est-il une entité intérieure ou extérieure, constitutif de soi ou un être invisible ? Il n'est pas ici question de savoir si Dieu existe ou non, ce qui est vrai ou non. Les croyances sont au fondement de notre rapport au monde, et dans un monde tel qu'un monastère, elles sont au cœur de la réalité de ces femmes et des personnes qui gravitent autour. Nous allons le découvrir à travers les récits recueillis, le rapport à Dieu qui est vécu, n'est souvent pas aussi binaire. Dieu peut être considéré comme un être relationnant avec soi, nous guidant et faisant émerger chez nous les réponses aux questions auxquelles nous peinons à répondre. Il serait ainsi vécu de manière externe puisque le croyant ou la croyante rentre en relation avec cette entité, mais cette relation est également éprouvée de manière interne, puisque le lieu de rencontre se situe à l'intérieur du corps, où se loge notre âme et notre esprit. Cette confusion entre la conception interne et externe de Dieu, peut se retrouver initialement au sein de la Bible, entre l'ancien et le nouveau testament. Le premier décrira plutôt une foi en un Dieu extérieur qu'il faut tantôt adorer, tantôt craindre. Tandis que le second, au regard des récits de Jésus, tend davantage à conceptualiser une forme de divin intériorisé, nous accompagnant dans tous les aspects de notre vie. Et nous retrouverons ce va-et-vient dans le quotidien des moniales, entre la lecture des psaumes provenant de l'ancien testament et la lecture des textes de l'évangile.

Il est commun d'entendre ou de s'imaginer des histoires extraordinaires et désarçonnantes sur des expériences d'appel à la vocation religieuse. Certes, nous le verrons pour certaines des Sœurs avec lesquelles j'ai eu la chance de converser, leur expérience de l'appel exprime ce caractère fabuleux et mystique, mais ce n'est pas systématiquement le cas de toutes. Pour d'autres, le chemin fut plus nuageux et leur décision était loin d'être évidente.

[2] Sentiment à la fois terrifiant et fascinant, « mysterium tremendum ». « Rudolf Otto emploie le terme numineux pour désigner le sacré avec l'intention de l'épurer de ses accrétions morales. Le sacré donc : un sentiment, une expérience intime, révélatrice de Celui qui en est la cause et l'objet. Seuls peuvent comprendre que l'on parle de tels moments ceux qui les ont connus » (Hartzfelt, 1993).

Le premier récit que nous allons découvrir est celui d'une expérience de Dieu, une expérience de l'invisible, qui a mobilisé non seulement le corps de cette femme qui n'était encore qu'une enfant, mais son être tout entier. C'est donc autour d'une petite table que Sœur D. me raconte son expérience en toute simplicité :

- En parlant de vocation, qu'est-ce qui a motivé votre vocation ? Qu'est-ce qui a fait que vous avez pris la décision de devenir religieuse ?

« *Et bien à 8 ou 9 ans j'étais athée, parce que cette religion qu'on m'enseignait, je disais non je n'en veux pas. Un jour je devais avoir 8-9 ans, un dimanche la messe à 10h, ma mère voyant que je ne démarrais pas « tu ne vas pas à la messe ? » non, « mais tu dois aller à la messe » non. Elle appelle mon père, j'ai reçu une fessée, « toi tu iras en enfer » je m'en fous j'ai répondu. J'ai cédé. Mais une religion pareille non. Je rejetais ce Dieu-là. Et puis vers l'âge de 12 ans, je me vois encore, j'étais en train de travailler à la maison, j'aidais maman, j'étais toute seule, et je ne sais pas c'est comme tout à coup une illumination intérieure, je ne sais pas comment expliquer ça. J'étais toute seule dans la maison. C'est là que j'ai été touchée et ça a continué* ».

- Et vous y avez mis la signification de Dieu ?

« *Ça m'est venu tout seul* ».

- Et c'était quoi comme sorte de sentiments que vous avez eu ?

« *C'était intérieur, pas une lumière, je n'ai jamais vu d'apparition* ».

- Je ne sais pas un sentiment de bien-être, de paix ?

« *Oui de paix, et de rencontre* ».

- Avec des paroles ?

« *Non, mais avec une grande émotion, une lumière intérieure, et je ne m'y attendais pas. Ah non j'étais occupée à des travaux ménagers pour aider maman. Et voilà l'origine, et ça ne m'a plus quitté* ».

- Et vous en avez parlé ?

« *Non, ah à ma mère je lui ai dit et je me souviens elle a eu les larmes aux yeux, elle n'a rien dit, mais elle a été très émue et je vois ses larmes* ». (9 août 2021, Sœur D.)

À la lumière de ce récit, on peut entrevoir l'authenticité et la puissance du moment vécu, de l'appel qui a probablement participé au fait qu'elle décide des années plus tard à rejoindre un monastère. Il est également intéressant de constater que même si les mots lui manquent pour décrire son expérience, il apparaît une forme d'évidence absolue, elle a rencontré Dieu. Raconter ou entendre des récits sur l'expérience de Dieu ou plus largement de l'invisible, nous positionne face à de nombreuses questions, bouscule nos croyances mais aussi le rapport à notre

subjectivité. Comment accueillir ces émotions qui peuvent nous habiter soudainement ? Comment décidons-nous de les traduire, de les interpréter ? Pour Sœur D., le choix s'est imposé comme une évidence, c'était Dieu qui venait à sa rencontre, sans parole, juste le silence et sa présence comme formes de communication.

Le phénomène de l'"appel", comme le constate l'anthropologue Roselyne Roth-Haillotte dans son ethnographie, « se pare d'une dimension ineffable. Ce flou subjectif usurpe l'immanence et instaure une première frontière entre la sphère du sacrée et celle du profane. L'appel demeure la condition majeure pour prétendre à une alliance avec le Christ et s'unir dans cet amour exclusif » (Roth-Haillotte, 2008, p.33). Plus encore, l'appel est au-delà de la volonté de l'individu, et de l'ordre de la « grâce » représentant « le lien surnaturel que Dieu confère à ces femmes, et ce choix divin s'énonce, pour ces dernières, comme le marqueur dogmatique de la transcendance » (idem). Dans cette optique, l'appel relèverait davantage de la volonté du Christ, de Dieu, plutôt que de l'individu qui serait le récepteur. La réception appartient à l'individu, toutefois il peut être empreint de codes culturels, religieux et d'imaginaires hérités. Dans le cas de Sœur D. qui a reçu une éducation religieuse catholique pratiquante, la signification de Dieu lui « *est venu tout seul* ». D'autre part, cette volonté de Dieu serait déjà une première étape de l'un des vœux monastiques qu'est le vœu d'obéissance que nous verrons plus précisément dans le chapitre suivant. Mais aussi comme le définit Jacques Maître, sociologue des religions, le vécu mystique serait comme « une aventure spirituelle exigeant un dépouillement radical de soi » (Maître cité par Roth-Haillotte, 2008, p.36).

Cette expérience subjective de paix, de présence sollicitant le corps peut être intéressante à mettre en regard avec la conception dualiste âme-corps que l'on attribue généralement à la pensée chrétienne. Jean-Guy Nadeau, théologien, à ce propos reparcourt l'histoire de la religion chrétienne pour nous apporter un point de vue nuancé, « la tradition chrétienne n'est pas aussi dichotomique qu'on le croit dans son rapport au corps. Il serait en fait plus juste de parler d'une subordination du corps à l'esprit, et plus précisément au salut éternel » (Nadeau, 1997, p.72). De plus, selon lui il est presque inévitable que cela passe par le corps, introduisant son propos par une citation du théologien canadien Richard Bergeron, « l'enjeu de la vie spirituelle réside dans le corps. C'est là que se fait l'expérience de Dieu, là que Dieu se révèle à l'âme, là qu'il parle au cœur humain, là qu'il prend son repas avec lui » (Nadeau, 1997, p.81). Plus loin dans son article, Nadeau poursuit sa pensée, « le corps apparait comme ce qui est le plus intime, le plus personnel à l'individu ; sûrement plus que ses idées. […] parler du corps comme lieu de l'expérience de Dieu, c'est ouvrir le corps sur autre chose, sur plus grand que lui, sur plus grand que le sujet humain » (Nadeau, 1997, pp.84-85). Cette

réflexion de Nadeau sur l'intime, sur ce qui est inaccessible à autrui pourrait amener une piste d'explication face à notre récit initial. En effet, le témoignage de Sœur D. peut nous émouvoir et nous intriguer notamment parce que son expérience nous est inaccessible à la connaissance complète et précise. Cet étonnement face à ce type de récit peut même induire une forme de fascination qui dans certains cas pourrait aider à convertir d'autres individus. Lorsque de telles sensations touchent notre corps, ce serait comme si notre intellect était aspiré, mis en sourdine, libérant tous nos sens, et provoquant alors l'idée que tout ce qui nous est arrivé ne peut être que vrai, car les mots nous manquent. Ces expériences peuvent ainsi bouleverser la vie de certains individus, ce qui les incitent à partager ce vécu si important pour eux.

L'approche plus distante de l'anthropologue américaine Tanya Luhrmann qui a étudié des communautés d'évangélistes américains propose des analyses intéressantes sur le sujet des expériences de présence divine. Luhrmann cible ce phénomène où des individus vont être séduits par le fait de voir d'autres individus ou eux-mêmes être pris par des sensations et expériences subjectives particulières. En effet, certaines mises en situation pourraient mener un individu non-croyant à changer de vision sur ses croyances et adhérer à ce qu'il entend ou voit, surtout si cela touche son corps. Comme nous l'explique Luhrmann, ces expériences de conversion « inspirent au chrétien la certitude que Dieu lui-même était à l'œuvre dans sa conversion. Et pourtant, tous ne connaissent pas cette expérience » (Luhrmann, 2016, para.3). Luhrmann propose alors une théorie qu'elle nomme la théorie du déclencheur social, qu'elle applique à l'expérience spirituelle :

« Premièrement, toute expérience phénoménologique résulte de l'interaction entre une invitation culturelle et une physiologie corporelle. Par "invitation culturelle", on entend les diverses manières, implicites et explicites, par lesquelles un univers social donné confère une portée et une signification particulière à la sensation – qu'elle soit d'ordre mental ou corporel – , ainsi que les pratiques comportementales – comme la méditation – pouvant influer sur la sensation ; "physiologie corporelle" désigne l'ensemble des facteurs génétiques et historiques individuels qui déterminent la réactivité du corps. Deuxièmement, lorsqu'une communauté confère une certaine importance à des sensations spécifiques, soit parce qu'elle les craint soit parce qu'elle les désire, la sensibilité des individus à l'expérience du surnaturel se trouve accrue : de fait, le seuil requis pour que l'individu fasse une expérience de ce type est ici plus faible que dans une société où les personnes ne font pas d'expériences surnaturelles, où ces peurs et ces désirs ne sont pas repérés (" hypocognition") ou bien demeurent inexploités. De tels événements deviennent alors plus courants. Troisièmement, plus l'expérience du surnaturel se trouve associée à une physiologie spécifique (telle une paralysie du sommeil), plus la

fréquence de l'événement dépendra de la vulnérabilité de l'individu à ces expériences. À l'inverse, moins l'expérience est liée à une physiologie spécifique (comme dans le cas où l'expérience de la parole divine passe par la lecture de la Bible), plus sa fréquence est le reflet direct de l'intérêt que lui porte la société. Enfin, une fois cette voie ouverte pour un individu donné, celui-ci est susceptible de refaire des expériences du même type par la suite. Sa réaction est conditionnée par l'habituation » (Luhrmann, 2016, para.11).

Cette approche nous permet de repositionner tout individu au sein de la société dans laquelle il se meut, sans pour autant discréditer la véracité de l'expérience vécue. L'interprétation et la signification que Sœur D. a choisi d'associer avec l'expérience qu'elle a vécu lui appartient. Toutefois, il ne faut pas oublier de les resituer au sein d'une époque et société spécifiques qui étaient celles de la fin des années 1940 en occident francophone, et où la religion catholique était encore fortement ancrée dans les mœurs. Ainsi, le récit de cette moniale s'inscrit dans une culture chrétienne occidentale favorisant la possibilité de manifestation de ce type d'appel ou vécu mystique. De plus comme il a été mentionné précédemment, l'appel serait un premier contact avec Dieu, et donc une première entrée dans l'univers mystique chrétien tel qu'il a été construit au fil des siècles. « Michel Meslin, dans son article "L'homo religiosus existe-t-il", souligne que dans n'importe quels systèmes religieux, pour entrer en contact avec le divin, une initiation s'avère indispensable. L'appel, établissant le premier lien avec le Seigneur, résulterait donc d'une immersion culturelle et religieuse communiquée par des sujets initiés et se situerait dans une topographie contextuelle favorisant l'assimilation de cette transmission » (Roth-Haillotte, 2008, p.44).

2. Le cheminement

Savoir ce que nous souhaitons « faire » dans la vie ? Savoir ce vers quoi nous aspirons ou voulons aspirer ? Quel axe, quelle dimension donner à notre vie ? Qui sommes-nous fondamentalement ? Notre société nous amène souvent à nous poser ces questions à un moment donné dans notre vie, voire à plusieurs reprises tout au long de celle-ci. Ces questions n'ayant pas forcément de réponses rapides ou préfabriquées, il est quelquefois nécessaire de prendre un temps de réflexion. Ainsi, chaque moment, chaque expérience, chaque rencontre auront peut-être vocation à nourrir ces interrogations. Le cheminement et le discernement sont des termes que j'ai eu l'occasion d'entendre à de nombreuses reprises sur le terrain, que ce soit de la part des Sœurs, des hôtes au cours de leur retraite au monastère, ou encore de la part de certains prêtres lors de leur homélie. Ces mots étaient souvent utilisés pour insister sur l'aspect lent et laborieux que représente la prise de décision par rapport à de grandes interrogations éthiques,

morales ou existentielles. La vocation fait ainsi appel à ces notions de cheminement et de discernement, car faire l'expérience de Dieu est une chose, décider de lui consacrer sa vie est une autre.

Lorsque j'ai débuté mon enquête de terrain, j'ai tout d'abord recueilli ce premier récit de vocation que nous venons de parcourir. Ce témoignage a bien entendu attisé ma curiosité et mon envie de savoir si les autres moniales avaient pu vivre des expériences similaires. J'ai alors eu la chance de recevoir une diversité de témoignages qui, dans leur singularité, révélaient quelques dénominateurs communs. En effet, plusieurs points m'ont été énoncés comme éléments ayant aidé à la prise de décision. Premièrement, la foi est incontestablement à l'origine de toutes leurs interrogations, à la fois motrice et immobilisante, chacune a sa propre histoire vis-à-vis de cette expérience. Deuxièmement, un guide, un accompagnateur, inspirateur ou témoin de confiance, peut se révéler utile et nécessaire lors de ce voyage intérieur ; nous verrons ainsi quel rôle certains individus ont joué dans la prise de décision de ces moniales. Enfin, nous découvrirons les histoires étonnantes traitant de l'appel émis par le lieu en lui-même qu'est le monastère.

Si nous reprenons la signification du terme « foi », que l'on peut retrouver dans nos dictionnaires français, la foi est notamment définie comme « l'adhésion totale de l'homme à un idéal qui le dépasse, à une croyance religieuse. […] confiance absolue que l'on met en quelqu'un, quelque chose » (Larousse). En effet, la foi est un concept relativement abstrait et subjectif, qu'a priori l'individu ne comprendra véritablement qu'une fois qu'il l'aura éprouvé. Cependant, les récits que j'ai pu recueillir vont pouvoir donner davantage de nuances, de couleurs, de profondeur mais aussi de mystère par rapport à ces a priori.

Partons tout d'abord à la découverte du récit de Sœur F., racontant ces moments qui ont été marquants à travers son cheminement avant son engagement religieux :

« *Ce voyage en Israël, qui a été pour moi de tremper dans le contexte plus concret, visuel et géographique de ce que Jésus a vécu et qui m'a fait prendre conscience de l'historicité de ma foi […] Et tout devient extrêmement concret. Et là tu te dis, mais ma foi en Dieu ce n'est pas de la pure théorie, ici j'ai l'impression de rencontrer quelqu'un et de me rendre compte que pour moi Dieu n'est pas un concept abstrait, mais une personne avec qui je rentre en relation. L'idée de l'alliance qui avait eu déjà tant d'importance dans les cours de religion que j'avais eus dans mon adolescence, et cette idée de bienveillance refait surface. Je me dis à un moment donné, mon Dieu, ça veut dire quoi alliance, tu as fait alliance avec Abraham, tu as fait alliance avec David, alliance avec les prophètes, alliance avec Jésus, et maintenant est-ce que tu me dis que* " *je veux faire alliance avec toi*" *? Qu'est-ce que ça veut dire pour moi ?*

Alliance, alliance... Alors je retournais à mes cours de religion et je me ressouvenais que ça voulait dire partenariat, où on est responsable ensemble, d'un projet commun, même si on n'est pas à force égale parce que forcément Dieu est plus fort que l'homme, comme dans une alliance entre un roi et son vassal, le roi est plus fort que le vassal. Mais ils travaillent ensemble à un but commun, donc ce n'est pas une alliance entre égaux, entre pairs mais quand même c'est assez formidable de se dire que Dieu veut notre collaboration pour faire quelque chose. Et là il me disait, " *mais oui avec toi ! oui oui toi !* " *Et là j'ai commencé à perdre les pédales. Mon Dieu tu veux que je te donne ma vie ? c'est vrai ? est-ce que c'est ça que tu veux ? En fait, je crois que je le désirais au fond de moi mais de façon inconsciente. Et là, au moment où je me suis posé la question véritablement … ça me donnait le vertige ! Et je me suis dit :* "*ohla ohla arrête un peu ! Freine !* "*. Et j'ai commencé à freiner de toutes mes forces sur cette pente. Mais en même temps, à chaque fois que je m'y ouvrais, je me sentais vraiment heureuse et en paix. Et quand j'essayais de freiner c'était comme si j'étais contre moi.*

Quand je suis rentrée d'Israël, je me suis dit, il s'est passé quelque chose. Ce qu'il s'est passé, c'est que j'ai compris que je croyais en Dieu, que pour moi Dieu n'est pas simplement une théorie que je peux laisser sur le côté, et puis vivre ma propre vie. Mais que ça me prend aux tripes. Je ne peux pas ne pas croire en Dieu. Et ça je l'ai compris là-bas, ça ne date pas de ce moment-là, mais c'est là que j'en ai pris conscience. À mon retour j'ai essayé de ne plus croire en Dieu, je me suis dit c'est trop fou, j'arrête tout. Et j'ai essayé intellectuellement d'arrêter de croire en Dieu. Pendant une semaine, ça n'a pas marché. J'étais en montagne avec mes parents, j'étais en vacances c'était le mois d'août, je regardais ces belles montagnes et je regardais la puissance de cette création. Et le sentiment de sécurité que ça m'inspirait de voir cette beauté, je me disais, si Dieu n'existait pas il n'y aurait pas les montagnes, enfin je ne vois pas le rapport, mais je pensais ça et j'en étais convaincue. Y a un Dieu pour avoir créé ça, ce n'est pas possible autrement ! Je ne sais pas comment expliquer, mais je regardais ces montagnes et elles m'ont confirmé ma foi en Dieu, c'est bizarre mais c'est comme ça. Et alors j'ai dit arrête ton effort de ne plus croire en Dieu, laisse faire ! J'ai laissé faire, et j'ai ouvert les vannes. Alors montre-moi le chemin. » (18 août 2021, Sœur F.).

Le récit de Sœur F. est intéressant notamment à travers les dimensions de rencontre, d'alliance mais également de collaboration, qui caractériseraient sa relation avec Dieu. Ainsi, cette relation qu'elle précise comme n'étant pas dans un rapport d'égal à égal, la bouleverse énormément. Cette alliance va alors constituer selon moi, le contexte, le lieu de son voyage intérieur. Oscillant entre des temps d'écoute de soi et des périodes de lutte interne, Sœur F. nous dresse le tableau de ses réflexions et du travail sur elle-même qu'elle a dû opérer. Plus encore,

son récit met en évidence la notion de doute au sein du croire. En effet l'intervention de Roberte Hamayon peut nous apporter un éclairage sur ces concepts complexes que sont le croire et le savoir dans la religion : « À l'analyse, la distinction entre croyance et savoir est double. Elle porte, d'une part, sur l'attitude psychique ou mentale : la quête du savoir peut s'accompagner de certitude, la croyance ne peut ni (peut-être surtout) ne doit se débarrasser du doute. Il est hautement significatif que l'acte de foi dans le christianisme doive s'exprimer par le verbe *credo* (" je crois", et non "je sais"), compte tenu du fait qu'il implique une certaine conviction quant à l'existence de l'objet de croyance. La distinction porte, d'autre part, sur l'objet : est objet de savoir, peut-on dire en première approche, ce qui est vérifiable, passible d'un contrôle empirique indépendant du sujet ; est objet de croyance ce qui est invérifiable, échappe au contrôle empirique et renvoie donc à la subjectivité, c'est-à-dire à une attitude de croyance à l'égard de l'objet en question » (Hamayon, 2005, p.22).

Ce récit peut ainsi nous donner à penser sur ce que la foi peut provoquer comme émotions. Sœur F. a dû inévitablement s'observer et constater que cette rencontre avec Dieu provoquait chez elle différents sentiments à la fois intenses et contradictoires, le vertige et la paix. Par conséquent, Sœur F. a dû en quelque sorte démêler tous ces sentiments avant de comprendre enfin qu'elle croyait en Dieu. La foi n'est donc pas une évidence pour tous les croyants.

Dans ce sens, une autre sœur me partageait sa réflexion qui était que « *plus on s'approche de Dieu, plus il s'éloigne, c'est-à-dire il ne s'éloigne pas mais plus on se rend compte qu'on ne le connaît pas bien. Au début, je pense que je connais Dieu, il me parle par Jésus, par le Christ, puisque lui il s'est quand même incarné et nous a parlé de Dieu dans nos mots humains. Mais c'est vrai que plus on avance, moins on peut dire 'oui Dieu c'est comme ceci ou comme cela'. Le Christ disait c'est notre père, c'est une forme de relation que l'on peut avoir avec lui, mais sans jamais lui donner une forme, des yeux, un nez, une bouche, etc. On se raccroche à quelque chose de connu, mais c'est au-delà, et c'est dans ce sens-là que plus on s'approche de lui, plus il s'éloigne comme le nuage d'inconnaissance* » (16 septembre 2021, Sœur L.). Ce lien avec le « nuage d'inconnaissance », concept provenant d'un mystique anonyme anglais du XVIe siècle, exprime bien la complexité de la foi. En effet d'après ce religieux, la rencontre avec Dieu c'est « comme s'il y avait un nuage d'inconnaissance, tu ne sais pas quoi, excepté que tu sens dans ta volonté un élan nu vers Dieu. Cette obscurité et ce nuage sont, quoi que tu fasses, entre toi et ton Dieu, et ils font que tu ne peux ni clairement Le voir par la lumière de l'entendement dans ta raison, ni Le sentir dans ton affection par la douceur de l'amour » (Anonyme, trad. A. Guerne, 2016, chapitre 3).

Outre le fait que la foi est une rencontre, elle représente également l'expérience de la présence de Dieu. Sœur L. me dit ainsi, « *il y a sa présence, une partie en nous qui est inoxydable, que l'on ne peut pas toucher, qui est pure, qui reste, malgré toutes les blessures de la vie que l'on peut connaître et subir. Oui cette part en nous est inoxydable, inentamable et ça je le découvre de plus en plus aussi. Je pense que c'est important de voir ça comme le fondement de la vie, sur quoi s'appuyer* » (16 septembre 2021, Sœur L.). C'est donc également cet acte de présence qui a aidé ces sœurs, et qui les porte encore aujourd'hui dans leur chemin de vie. Une autre moniale, Sœur H., me confie également qu'elle s'est rendue compte que « *la foi pourra combler mon cœur davantage* » (17 septembre 2021, Sœur H.). Malgré ces épisodes de grandes hésitations, se manifeste à un moment donné une certitude intérieure face à laquelle ces sœurs ne peuvent lutter. Néanmoins la foi comme relation avec Dieu, avec le Christ, demeure une relation, une relation qui se construit et qui s'entretient au jour le jour.

Faisant particulièrement écho à ces témoignages, Roth-Haillotte approche également la question de l'appel via la notion de sacrifice qui a une portée tout à fait spécifique au sein de la doctrine chrétienne. « Cette notion de sacrifice imposant une mort, physique ou symbolique, représente un instrument de validation puisqu'il "est surtout envisagé comme la traversée de la frontière entre le sacré et le profane"(Bloch) telle une passerelle virtuelle » (Roth-Haillotte, 2008, p.35). De plus, « l'offrande symbolique d'une vie légitimerait une mise à l'écart du monde extérieur et l'admission à la première étape du monde sacral » (idem, p.36). En effet, cette doctrine chrétienne est avant tout la doctrine que partagent ceux qui croient en le sacrifice du Christ sur le Croix, qui mène à sa résurrection. En ce sens, comme nous le verrons à différents moments à travers les extraits de récits présentés, on retrouvera l'idée de « consacrer sa vie à Dieu », comme dans une volonté de participer à l'effort collectif des croyants de porter plus loin le flambeau[3] du Christ, de faire vivre son message.

Par ailleurs, le cheminement n'est pas un voyage que l'on effectue nécessairement en solitaire. Souvent, il y a une rencontre, un ami, un guide, une personnalité qui va enclencher une réflexion, ou dialoguer avec nos idées, nos aspirations dans le but de sortir de cet état de confusion. Une fois encore, j'ai rencontré une diversité d'histoires et de vécus. Tantôt une sœur me partage qu'elle a été fortement inspirée par la vie de sainte Thérèse de Lisieux, tantôt une de ses consœurs me confie que c'est lors d'une conversation avec des membres de sa famille que c'est manifesté la certitude intérieure que Dieu existe. Nous allons ainsi apercevoir au travers de récits, la dimension interpersonnelle au sein de la démarche de discernement. À

[3] Le terme « flambeau » est à comprendre ici comme la métaphore de la passation de relais, il fait aussi référence à la flamme du cierge pascal, transmise de croyants en croyants lors de la veillée pascale.

nouveau, le cheminement spirituel n'est pas une période déterminée et délimitée dans le temps, mais s'apparente plutôt à l'œuvre de toute une vie. De la même manière, qu'à différents moments de vie, il peut nous arriver de se remettre en question sur tel ou tel aspect de notre existence, de nos choix, le cheminement spirituel en va de même.

Nous allons ainsi continuer le récit que Sœur F. m'a livré lors d'une discussion, et dans lequel elle me raconte son accompagnement spirituel :

« *Qu'est-ce que ça veut dire, qu'est-ce que je fais là ? Je suis allée trouver un père jésuite, de l'université que j'avais fréquentée, et je lui ai raconté un peu mon expérience et tout mon chemin. Et alors c'est lui qui m'a dit : « je ne sais pas c'est toi qui sais mais ce n'est pas impossible que tu puisses donner ta vie à Dieu ». Il m'a mis sur la piste du possible. Mais sans rien forcer. Parce qu'il était accompagnateur spirituel, il ne faisait qu'accompagner, et ne forçait absolument rien. Et il m'a écoutée, et il a essayé de répercuter dans ses mots ce que je disais et on a cheminé ensemble pendant 6 mois. Et au bout des 6 mois, je lui ai dit « Oh je n'en peux plus de ne pas prendre de décision ! J'ai trop besoin de savoir ce que je veux, et j'ai envie de dire oui. » alors dis oui me dit-il. Mais j'avais encore besoin de quelqu'un qui me renvoie la balle, la résonnance, qui soit témoin de mon oui. Il fallait qu'il me dise, dis oui, pour que je dise oui. Mais c'est quand même moi qui ai dit oui. Et donc je dis oui, intérieurement, puis je me dis, maintenant quoi ? j'ai dit oui à Dieu d'une façon … comme ça, dans le vague, je ne sais pas quoi, qu'est-ce que tu veux maintenant ? Dieu je te donne ma vie, qu'est-ce que tu veux ? Encore une fois, c'est ce vouloir. Mais non, il ne s'agit pas de vouloir, il s'agit de désirer, qu'est-ce que tu désires ? Et alors j'ai demandé conseil à mon ami jésuite, qui m'a dit : « il y a 36 possibilités de donner sa vie à Dieu. Tu auras terminé tes études dans 6 mois, tu auras un diplôme, tu peux faire la profession que tu as toujours rêvé de faire qui est d'enseigner. Mais est-ce que tu connais la vie contemplative ? » Je dis non je ne connais pas, je ne connais rien. Les seules sœurs, les seules religieuses que j'ai vraiment rencontrées, je vais dire comme ça, sont celles qui tenaient mon école, quand j'étais à l'école primaire et secondaire. Or je ne les connaissais pas bien, parce que je les connaissais au coin du couloir, mais je n'ai jamais parlé avec elles. Et c'est lui qui m'a dit, « mais ça vaudrait quand même la peine pour ton discernement que tu passes une fois une semaine dans un monastère, pour que tu vois ce que c'est un monastère. Et après tu sauras décider en connaissance de cause. Et bien sûr tu as un tas d'atouts, tu as un tas de possibilités qui s'ouvrent à toi, et comme femme consacrée à Dieu tu pourrais faire énormément de bien à la société. Mais il faut voir, si ce n'est pas la vie contemplative qui t'intéresse ». Et comme ça les vacances de Pâques ce sont présentées et je suis venue une semaine ici au monastère, sur sa recommandation* » (18 août 2021, Sœur F.).

Ces extraits du récit de Sœur F., nous font donc plonger dans cette autre dimension du cheminement qui est celle d'être guidée, accompagnée par un individu extérieur. Comme Sœur F. l'a bien exprimé, cet ami jésuite a fait en sorte de la positionner sur le chemin des possibles, pour qu'elle puisse observer ce qui résonnait en elle quand elle se projetait dans telle ou telle perspective de vie. Son récit fait également émerger d'autres points intéressants. Le besoin d'être écouté de manière active semble être fondamental dans la démarche du cheminement, puisque cette écoute positionne celui qui écoute, son ami jésuite, comme témoin de son choix, ce qui par conséquent donnerait une affirmation plus importante à sa décision, car sinon elle serait encore trop abstraite. Ainsi, dans le cas de Sœur F., le cheminement qu'elle a effectué, n'apparait pas comme une aventure solitaire, mais comme elle le mentionne, ils ont cheminé ensemble durant plusieurs mois.

De ce fait, le discernement serait nécessairement un processus interpersonnel à différents égards. Que ce soit par le biais d'une personne extérieure à soi, en posant des questions, en réfléchissant ensemble, mais également dans le cadre d'une relation entretenue avec Dieu suivant le postulat qu'il vit en nous et nous guide en permanence. Autrui et l'Autre seraient donc tous deux mobilisés. La définition qu'énonce Christophe Salgat, théologien, manifeste cette collaboration entre soi et le divin : « le mot discernement en Église renvoie à l'idée de chercher ce que Dieu veut pour nous, pour moi. Il s'agit donc concrètement de distinguer, dans le for interne de la personne, là où se mêlent l'affectif et l'intelligence, ce que le Seigneur dit au cœur de chacun, de faire la part des choses entre ce qui vient de l'humain et ce qui vient du Christ. Cette relecture de la présence de Dieu dans notre existence est un véritable travail aux fortes dimensions spirituelles, qui ne pourrait se résumer à « j'ai envie, je n'ai pas envie » … » (Salgat, 2020, p.58). En effet, Sœur F. exprime cette question de « désirer » qui serait significativement différent d'avoir envie. De fait, nous le verrons tout au long de cette monographie, consacrer sa vie à Dieu est de l'ordre de l'engagement réfléchi et qui se réfléchit continuellement. L'acte de discerner se pose donc lors de l'appel à la vocation, ainsi que tout au long de leur existence. Fabrizio Vecoli, théologien axant ses recherches sur le concept de discernement chrétien nous dit, « le discernement, selon la doctrine de ses théoriciens, résout ce doute et départage toute inspiration surnaturelle entre méprise et illumination. Il tranche là où aucun instrument profane n'est en mesure de le faire. Pour cela, on l'a parfois défini comme le « charisme de clairvoyance » ou la « vue d'en haut » » (Vecoli, 2014, p.7). D'un autre point de vue, il est important de prendre en compte que l'accompagnement apporté tout au long du cheminement de Sœur F. par son maître spirituel jésuite, est un accompagnement religieux catholique. Il est donc probable comme le souligne Roth-Haillotte dans son chapitre sur l'appel,

que « le support affectif d'une communauté religieuse ou d'un membre de l'Eglise participerait donc à solidifier un appel » (Roth-Haillotte, 2008, p.43).

D'autre part, un autre élément m'a beaucoup intrigué lors des discussions avec certaines Sœurs. Plusieurs d'entre elles m'ont mentionné, le regard pétillant et fier, le fait d'avoir eu une sorte de coup de foudre pour le lieu où se trouve le monastère. Ce que j'appellerais l'appel du lieu, me semble avoir été un élément plutôt décisif lors de la prise de décision. Cette part de mystère mérite peut-être notre attention. Le récit de Sœur N. est en ce sens plutôt particulier : « *Mais alors pourquoi être ici ? Je me suis sentie appelée, j'ai cheminé personnellement, donc j'en ai parlé à personne. Et un jour je suivais des cours du soir sur la volaille. J'étais intéressée par les canards etc., je me suis dit, ça ne sert à rien de faire rien que de la théorie, je pourrais faire de la pratique. Alors un membre de ma famille, qui habitait dans les environs me dit, « il y a un monastère avec un élevage de poules, peut-être que tu pourrais y aller ». Je suis venue ici, et quand je suis arrivée, je me suis dit, c'est ici que je dois être. Je me suis dit, non ce n'est pas possible, j'ai hésité* » (3 septembre 2021, Sœur N.).

Puis, telle fût la réponse de Sœur N. lorsque je lui ai demandé de préciser un peu cet appel, et si elle avait vécu une expérience particulière de contact avec Dieu : « *Si quand je suis arrivée, je me suis dit « c'est ici que je dois être, pour moi c'était ça le déclic. […] À mon avis oui, ce déclic là c'est Lui qui me dit « c'est ici que tu dois être ». C'est une réaction qui m'était personnelle, quand je me suis dit « oui c'est ici ». Et à ce moment-là je luttais contre le fait qu'Il me dise que c'était ici* » (3 septembre 2021, Sœur N.).

Pareillement, Sœur F. me raconta ce même appel du lieu : « *Et là j'ai eu le coup de foudre immédiat. Je ne connaissais quasiment pas la vie qui se vivait ici, je voyais les sœurs à l'office, je les voyais prier mais je ne connaissais pas la vie qu'elles vivaient à l'intérieur. Alors j'ai quand même un peu interrogé la sœur hôtelière de l'époque, puis une autre sœur pour qu'elles me racontent un peu ce qu'elles vivaient ici. Et c'était drôle parce que tout ce qu'elles me disaient c'est comme si c'était écrit pour moi depuis toujours. Si ça n'avait pas existé je l'aurais inventé tellement que cela correspond à ce que je cherche en fait. C'est drôle hein ? Et alors on peut dire, je n'ai pas choisi la vie monastique, je n'ai pas choisi la vie bénédictine, et en particulier je n'ai pas comparé d'autres monastères après. C'est ce monastère qui m'a choisi* » (18 août 2021, Sœur F.).

Cet appel du lieu n'est pas partagé systématiquement par chacune des moniales qui sont arrivées dans ce monastère, cependant il me semblait important de mettre cet élément en évidence car il a pu être capital, voire mémorable pour certaines de ces femmes. Une fois de plus, le monastère

étant un lieu chargé symboliquement de représentations mystiques et sacrées, il peut être un environnement favorisant le vécu mystique.

3. S'engager

Finalement, qu'est-ce que s'engager religieusement ? Le monachisme catholique serait selon la sociologue Isabelle Jonveaux, « une forme de vie religieuse apparue au III^{e} siècle qui vise une consécration totale au service divin et suppose en conséquence une séparation du monde social » (Jonveaux, 2015, para.1). L'engagement monastique est une des diverses possibilités pour consacrer sa vie à Dieu. Il est donc capital de garder en mémoire que ces femmes ont choisi ce mode de vie particulier plutôt qu'un autre. Par conséquent, faire un choix implique de renoncer à toutes autres possibilités, et cela vaut pour tout un chacun. Comme nous l'avons vu précédemment, faire le choix de la vie contemplative dans un monastère requiert, comme toute grande décision, du temps de réflexion, un cheminement. En effet, l'engagement monastique demande de faire preuve de conciliation et d'acceptation à des exigences, des contraintes prescrites par l'ordre religieux dans lequel elles s'inscrivent. Le cheminement conduit ainsi l'individu à discerner si ses aspirations qu'elles soient spirituelles, professionnelles ou personnelles, correspondent à ce que ce mode de vie contemplatif peut lui offrir. Dans l'ouvrage collectif *Psychologie et spiritualité : enjeux pastoraux*, de Bernard Pottier et Dominique Struyf, cette dernière propose une manière intéressante de percevoir le renoncement à travers le travail psychique de sublimation[4], « il ne s'agit pas simplement d'accepter les renoncements qui nous sont imposés ou que nous choisissons de nous imposer. Le travail du renoncement est un travail de transformation de l'idéal et du désir. Mais ce n'est pas un travail du deuil de l'idéal du désir. C'est un travail de transformation des relations, un travail de transformation du plaisir. On apprend à goûter la vie autrement. L'horizon peut s'élargir et s'ouvrir vers de nouveaux sens possibles » (Struyf, Pottier, 2012, p.215). Le sujet du renoncement m'a été évoqué plusieurs fois lors de discussions que j'ai pu avoir avec certaines Sœurs, et souvent avec en arrière-plan un besoin d'exprimer que le processus de choix, de renoncement, est une expérience de vie que chacun peut vivre dans n'importe quel contexte, leur choix n'est pas plus différent ou anormal que d'autres. L'analogie qui m'a été faite plusieurs fois était au sujet de la fidélité. Dans notre société, la conception du couple est généralement basée sur le principe d'exclusivité, de fidélité envers son/sa partenaire.

[4] Définition de sublimation selon le dictionnaire Larousse : Processus par lequel la pulsion sexuelle échange le but sexuel originaire par un autre, non-sexuel, qui lui est apparenté et change d'objets en faveur d'autres objets socialement plus valorisés.

Parallèlement, les Sœurs s'engagent et construisent une relation exclusive avec le Christ. De plus, il peut être intéressant de noter que les moniales portent une alliance symbolisant leur mariage avec le Christ, ce que les moines n'ont pas.

Toutefois, s'engager en tant que moine ou moniale, implique une rupture, un passage d'un monde à un autre, entre le profane et le sacré. La vie monastique nécessite des ajustements perpétuels, selon l'historienne Marie-Élisabeth Henneau « il s'agit d'y "reprendre forme", c'est-à-dire de renouer avec l'idéal évangélique et de se rapprocher du modèle de vie des apôtres, telle qu'on imagine qu'elle a pu être dans les débuts du christianisme » (Henneau, Piront, 2016, p.34).

D'autre part, l'engagement monastique passe également par les trois vœux monastiques, la stabilité, l'obéissance et la conversion des mœurs, symbolisant les valeurs clés de ce chemin de vie. En effet, ces vœux monastiques que l'on retrouve dans la Règle de saint Benoît, diffèrent quelque peu des vœux de religion de chasteté, de pauvreté et d'obéissance qui ont été conceptualisé bien plus tard par saint Thomas d'Aquin au XIIe siècle. Cependant, les mêmes valeurs y sont présentes, le vœu de stabilité présuppose le célibat, « le vœu de stabilité attache la sœur à sa nouvelle famille pour toute sa vie. Il l'enracine dans l'essentiel, dans la fidélité. " *Le Seigneur est mon Rocher et ma forteresse* " *(psaume 18).* Plus nous nous enracinons dans la stabilité de Dieu, plus il nous donne au fil des ans de participer à sa propre stabilité. La clôture des moniales est au service de la stabilité » (Bénédictines de l'Abbaye Notre Dame de Wisques, 2021). Le vœu d'obéissance s'applique inévitablement au contexte monastique ainsi, « le vœu d'obéissance met au service de Dieu la volonté et la liberté de la moniale. Par ce vœu, sa vie toute entière est rendue disponible pour la "mission" reçue de Dieu. Notre vœu d'obéissance nous oblige en premier lieu à accepter les tâches que l'Abbesse nous confie, mais, comme nous le rappelle saint Benoît, cela doit nous mener plus loin, jusqu'à l'obéissance à toutes nos sœurs, pour l'amour du Christ » (Bénédictines de l'Abbaye Notre Dame de Wisques, 2021). Enfin, le vœu de conversion des mœurs présuppose les principes de pauvreté et de chasteté, « le vœu de Conversion des mœurs (pauvreté, chasteté) par lequel la sœur s'engage à " vivre en moniale ", à quitter une manière ancienne de vivre pour en adopter une nouvelle. On pourrait traduire ce vœu par "fidélité à la vie monastique". Saint Antoine disait " Chaque jour je commence " La "conversion", qui est l'œuvre de Dieu est de tous les instants. C'est un engagement à ne jamais nous décourager de tendre à la sainteté, de ressembler de plus en plus au Christ notre Epoux. La pauvreté nous détache des possessions d'ici-bas afin que nous puissions nous ouvrir aux richesses spirituelles. La chasteté libère notre capacité d'aimer afin d'être toute entière "*aux affaires du Seigneur*", notre unique Epoux *(1 Corinthiens 7, 34).* C'est un appel à un plus grand

amour qui possède une véritable fécondité spirituelle » (Bénédictines de l'Abbaye Notre Dame de Wisques, 2021). Nous reparlerons de ces vœux à travers différents moments de cette monographie, car ils sont nécessairement constitutifs du mode de vie monastique.

Ces moniales, comme n'importe qui d'autre, cherchent l'épanouissement, vivre la vie qui leur correspondent. Cet appel de Dieu représente ainsi ce qui anime ces femmes le plus intimement. Il est la première étape d'une vocation de consacrer leur vie au Christ. In fine, cet engagement concrétise la confiance que ces femmes ont en Dieu, en leur foi mais également en elles-mêmes. Sans ce cheminement, cette introspection et l'écoute d'elles-mêmes, elles n'auraient probablement pas agi de la même manière. Tout ce cheminement, cette vocation, cet appel, s'inscrit dans une contexte socio-culturel donné qui influence aussi bien les expériences individuelles (leur source, leur intensité) que la façon dont celles-ci sont par la suite racontées. Toutefois, la vie monastique n'est pas qu'une question d'expérience spirituelle individuelle, mais c'est également s'adapter à un nouvel environnement, à une nouvelle conception de la famille. Nous allons ainsi voir comment la dimension interpersonnelle est tout aussi centrale et constitutive de la vie monastique. Loin des idées reçues qui voudraient que ce mode de vie soit synonyme de repli total sur soi, en rupture complète avec le monde extérieur, les interactions sociales sont perpétuelles et varient selon le moment de la journée, de la semaine, et des activités de chacune.

III. Chapitre 2 - Oscillation entre foi et communauté

Le terme communauté résonne différemment lorsqu'on pose son regard sur un groupe d'individus qui ont choisi précisément de coexister pour cultiver leur foi. Ce terme fait aussi écho à la notion d'équipe, développée dans la métaphore dramaturgique de l'interaction pensée par Erving Goffman, dans *La Présentation du moi*. Dans cet ouvrage, Goffman analyse la façon dont les individus jouent un rôle dans leur vie quotidienne, d'abord pour autrui, mais aussi vis-à-vis d'eux-mêmes. Dans cette analyse, « une équipe est donc, pour Goffman, un acteur collectif qui mène une représentation. Ainsi, les membres d'une équipe vont devoir compter sur la bonne conduite des différents partenaires, sur leur solidarité, tout en proposant une façade de familiarité aux yeux du public » (Nizet, Rigaux, 2014, §26). Cette vision du collectif est intéressante à transposer avec le cas d'une communauté monastique qui, comme nous l'avons vu plus tôt, par la règle de la clôture, suppose une volonté de protéger et de valoriser une identité et une unification spécifique.

Vivre en communauté, au-delà du fait même d'habiter sous le même toit, il y a ce choix, cette volonté de partager son quotidien avec d'autres individus qui ont des intérêts communs et une philosophie de vie relativement similaire. La vie en communauté, telle qu'elle s'exprime au sein d'un monastère, sous-entend également le partage de biens aussi bien matériels qu'immatériels, impliquant une remise en question du besoin de possessions individuelles, sans pour autant le nier absolument. Nous allons ainsi osciller tout au long de ce chapitre entre individualité et collectivité, une oscillation non pas chaotique mais nécessaire comme un pendule, pour comprendre leur rythme, leur équilibre, leur manière de construire leur harmonie de vie. À travers les récits précédents, nous avons considéré le point de vue spirituel des moniales, autrement dit, l'aspect plutôt individuel de leur foi. Nous allons à présent nous intéresser à l'expérience religieuse, à la manière dont ce groupe de religieuses pratiquent leur foi ensemble.

Nous commencerons tout d'abord par décrire leur routine ainsi que leur rapport à celle-ci. La routine se présenterait comme un chaos harmonieux, ce qui rythme nos journées et qui, lorsqu'elle est remise en perspective avec celle d'autrui, bouscule nos imaginaires. Vivre une routine qui n'est pas initialement la nôtre, est au fondement de la pratique ethnographique, et cet aspect prend ici une tout autre pertinence. Ensuite, nous aborderons la question de la pratique de la croyance en communauté. Prier ensemble ou prier seul, ne sont pas une seule et même pratique, et nous verrons comment croire ensemble apporte une autre dimension à la pratique religieuse. Enfin, nous découvrirons comment la communauté de moniale s'organise tant d'un point de vue hiérarchique que structurel ou organisationnel.

1. Routine et temporalité

a. L'horaire du monastère

Lors de mon arrivée au monastère, je pris le temps de déballer mes affaires dans une chambre qui m'était désignée pour le temps de mon séjour, située dans l'aile réservée à l'hôtellerie du monastère. Dans cette chambre minimaliste et confortable, étaient soigneusement déposés sur un petit bureau, un évangile et une feuille A4 plastifiée contenant des informations pratiques et les règles de l'établissement. Mais ce qui a particulièrement retenu mon attention, était l'encadré où était explicité « l'horaire du monastère » listant les heures des offices et les heures des repas. Certaines heures diffèrent le dimanche en raison de la messe dominicale. La journée est donc rythmée par cinq offices, un office étant l'« ensemble de prières, de cérémonies que l'on accomplit pour le service de Dieu, de l'Église. *L'office divin, le saint office* ou, simplement, *l'office,* l'ensemble des heures canoniales, des prières et lectures qui sont récitées ou chantées à divers moments de la journée » (CNRTL). Tous les hôtes du monastère ou visiteurs peuvent assister librement aux offices.

Les premiers sons de cloches se font timidement entendre vers 05h55, cinq minutes avant le commencement du premier office, appelé « vigiles ». L'ensemble des moniales n'est pas souvent au complet, en particulier en ce qui concerne les moniales plus âgées qui préfèrent rester plus longtemps dans leur chambre et réaliser leur prière matinale seules, à leur rythme. Avant de rentrer dans la chapelle, et cela pour chaque office, chacune des moniales revêt sa coule, une grande tunique blanche, puis saisissent leur psautier ainsi que leur farde de chants. Les moniales rentrent ensuite calmement au sein de la chapelle, s'inclinant tout en délicatesse devant la croix glorieuse puis rejoignent leur place assise. Les hôtes et visiteurs ont également des psautiers et cahiers de chants à disposition à l'entrée de la chapelle, mais ces premiers sont peu présents lors de ce premier office. De ce fait, les vigiles sont un office plutôt intime pour la communauté, où sont abordés des textes questionnant des sujets plus personnels, tel que le célibat religieux par exemple. Les vigiles durent environ quarante minutes, mais nous reviendrons un peu plus tard sur le déroulement des chants et des prières lors des offices. Les vigiles donnent le premier élan de la journée, et pour la plupart des moniales c'est après cet office qu'elles prennent leur petit-déjeuner. Du côté de l'hôtellerie, arrive progressivement une première partie des hôtes pour le petit-déjeuner dans la salle à manger, où les tables dressées la veille au soir les attendent.

Le second office de la matinée sont les laudes, « nom de l'office du lever du jour. Il vient directement du latin *laudes* qui signifie "louanges", parce que ces louanges s'adressent à Dieu plus particulièrement lorsque le soleil se lève, symbole de la résurrection du Christ, au

matin de Pâques » (Lexique site : Vie monastique). Les moniales font sonner les cloches, à l'aide de deux longues cordes vers 07h50, l'office débute à 08h00. Cet office rassemble davantage d'hôtes pour leur première prière de la journée, et dure environ une trentaine de minutes. Chacun et chacune vaquent ensuite à ses occupations, et c'est à ce moment que la ou les bénévoles du jour arrivent pour aider à l'accueil des hôtes, ainsi que les employés du monastères (cuisinières, techniciennes de surfaces, ouvriers).

Le troisième office de la journée, la célébration de la Parole, débute à 12h00 en semaine et dure environ quarante minutes. L'office du midi diffère le dimanche, puisque la communauté célèbre l'eucharistie dominicale à 10h30, accueillant les fidèles de la paroisse et autres visiteurs. Un moment de rencontre fortuit a lieu après la messe entre religieuses et laïcs. Résonnent alors les cloches pour le court office de midi à 12h15. S'en suit le repas de midi pour les hôtes 12h45 en semaine, 12h30 le dimanche, les sœurs mangent après que les hôtes soient servis car certaines travaillent en cuisine et la sœur hôtelière apporte les plats. À noter que lors de ma présence sur le terrain, nous étions encore en période de pandémie, les normes sanitaires exigeaient alors qu'il y ait des personnes qui servent les repas, c'est notamment pour cette tâche que j'ai pu apporter mon aide, accompagnée de bénévoles. En temps normal, les plats sont disposés en buffet, pour que chaque hôte puisse lui-même se servir. Après le repas de midi, s'entame la seconde période de travail ou d'occupation de la communauté.

Les activités de l'après-midi s'interrompent alors pour donner lieu au quatrième office, les vêpres. Cet office vient accompagner la fin de la journée, s'étalant sur une durée de trente minutes, il commence à 16h45 en semaine et 18h00 le dimanche. Célébrant la beauté de la Création de Dieu, les vêpres préparent au coucher du soleil et font la transition vers le début de soirée. S'écoule un peu plus d'une heure avant l'heure du repas du soir, 18h45 en semaine, 19h00 le dimanche. Après le repas a lieu le moment de « récrée », où chaque moniale profite de son temps comme elle l'entend.

Se déroule enfin le dernier office, les complies, vers 20h15. Les lumières de la chapelle sont diminuées et une ambiance toute autre s'installe, invitant au calme, à la sérénité que l'on accueille agréablement en début de soirée. Les complies durent environ quinze à vingt minutes, offrant un autre moment d'introspection et de prière. Cet office est majoritairement chanté, proposant des chants appropriés, symbolisant l'achèvement de la journée, avant d'aller dormir. Enfin, après une « bonne nuit » chuchotée, le regard souriant mais fatigué, les moniales rejoignent leurs appartements par-delà la clôture, concluant leur journée.

b. Rapport à la routine, au temps

Cette routine représente le canevas de leur journée, le cadre temporel dans lequel ces moniales s'inscrivent. Ce cadre peut être perçu comme répétitif, contraignant voire asservissant, la réalité vécue est toute autre. Nous allons de nombreuses fois à travers cette monographie décrire et analyser le rapport au monde de cette communauté, mais pour se faire il est nécessaire d'appréhender leur rapport à la temporalité. En effet, comprendre leur cadre temporel permettra par conséquent de comprendre leur routine et ce qu'elles en disent. Il est central de garder en tête que le mode de vie contemplatif monastique s'inscrit dans un cadre structuré et régi par des règles initialement façonnées par des religieux au Moyen-Âge, dans un espace-temps qui était le leur. Le mode de vie monastique qui est prescrit par Benoît de Nursie au VIe siècle, rejoint la conception du temps de saint Augustin inspiré par les récits bibliques de la Création. Comme nous l'explicite Jacques Le Goff, historien médiéviste français, « Augustin, en fait, intègre un temps cyclique dans un temps linéaire. Chaque âge se termine par un soir, un déclin et le suivant commence par un matin. La fin de chaque âge est souvent marquée par des malheurs, des catastrophes. C'est le jugement de Dieu avant le Grand Jour, le grand Jugement dernier » (Le Goff, 1984, p. 17).

Au regard de l'organisation des offices décrite précédemment, nous pouvons constater ce temps cyclique, car la vie monastique est basée sur le calendrier liturgique chrétien. Ce calendrier débute au premier dimanche de l'Avent, couvrant des évènements centraux catholiques tels que Noël, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, et la Toussaint. Lors de cette période sont lus des textes de l'Evangile, retraçant l'histoire de la vie du Christ et des enseignements qu'il a légués aux humains. Depuis le Concile Vatican II, le calendrier liturgique est organisé sous forme d'un cycle de trois années (A, B et C) : « l'année A ; l'année B ; l'année C. Pourquoi ? Parce que l'Église souhaite que les chrétiens entendent le plus possible de passages de la Parole de Dieu. La foi naît de l'écoute de la Parole. Pour cela, durant l'année A nous écoutons l'évangile selon saint Matthieu ; durant l'année B, celui selon saint Marc ; durant l'année C, celui selon saint Luc. Et celui selon saint Jean ? Nous l'écoutons pendant le temps pascal et aussi durant l'année B car l'évangile selon saint Marc est plus court » (Mary, 2017). Ce temps liturgique est donc central dans la vie monastique, puisque c'est au travers de ces événements et récits bibliques, ces célébrations de saints et saintes, que se rythme le quotidien des moniales. On retrouve bel et bien ce temps cyclique inscrit dans un temps linéaire ordinaire, que ce soit durant une journée, une semaine ou bien une année.

Cette conception du temps permet donc tout d'abord de saisir un peu mieux le cadre dans lequel la communauté s'inscrit. Nous allons maintenant découvrir le rapport individuel

que certaines moniales entretiennent avec leur routine. Le récit de Sœur H. apporte une première perception intéressante car elle insiste sur l'importance d'adapter sa vision par rapport à la réalité vécue :

« *Je peux comprendre que ça peut paraître répétitif ou monotone, les gens ont souvent cette impression. Je pense qu'au-delà des mots, il y a quand même mon vécu qui n'est pas le même, celui de notre monde qui n'est pas le même. Et donc ma prière est une mission, j'ai reçu le psautier pour la profession solennelle, ça veut dire que c'est un engagement de chanter la prière pour le monde, dans l'intersession et donc dépasser aussi mon état d'âme.*

Je pense que j'ai à me situer, comment je me situe face à Dieu. Est-ce que je me dis ? : "mon amie va venir dimanche, oui mais je sais déjà ce qu'elle va me raconter". Et bien je me dis je vais apprendre du neuf. Je me situe face à l'office de la même manière, en disant je ne peux pas croire que j'ai fait le tour de l'office ou le tour de tel psaume, étant donné que je ne suis plus la même. Dieu est immuable d'une certaine manière, mais dans une relation humaine ce n'est pas immuable, donc on évolue ensemble et notre monde évolue aussi. J'aimais bien la phrase d'un prêtre suisse lorsqu'un séminariste lui a demandé, dites-moi une phrase pour la route, et il dit, "Que Dieu vous soit neuf chaque matin, que Dieu vous sauve chaque matin". Que Dieu vous soit neuf chaque matin, ça veut dire, je ne dois pas me limiter à l'expérience de Dieu que j'ai eu hier, mais aujourd'hui il m'apprend du neuf pour lui-même, sur lui-même et il m'apprend du neuf à moi-même. Et je pense que ça, ça peut révolutionner ma perception de l'office, ma perception de mes relations, et vous dans vos relations et vos activités extérieures, et n'importe qui dans notre monde. Si je sais que je sais tout, de telle personne, de telle activité, c'est tuant, et donc là c'est la monotonie au sens tout à fait, péjoratif du terme.

Mais le fait d'avoir des répétitions, je crois que c'est inévitable dans notre vie, vous avez un rythme aussi, et la vie monastique a aussi un rythme régulier. Mais quel est mon regard face à mes activités, ça c'est ma responsabilité, parce que c'est sûr que les psaumes sont les mêmes, même s'il y a des fêtes et donc cela varie. Les hymnes ne sont pas toujours les mêmes, mais c'est une série donc il y a des répétitions. Mais mon regard quel est-il ? C'est cela qui est important dans ma vie » (17 septembre 2021, Sœur H.).

Le récit de Sœur H. invite à vivre le moment présent, à redécouvrir chaque chose, chaque jour d'une autre manière. Ainsi le point de vue de Sœur L. vient compléter celui-ci, selon elle le quotidien lui permet de s'inscrire dans un chemin, « *parce que quand on est toujours dispersée alors on rate quelque chose* ». De plus, Sœur L. ajoute la notion d'approfondissement par rapport à cette répétition des textes lus chaque jour :

« *C'est un approfondissement, car en une fois on ne peut pas approfondir tous les psaumes, ils répondent ou bien ils illustrent la vie quotidienne, sous toutes ses facettes. Et donc si un jour on est triste, par exemple tout à l'heure je disais, ''tu as changé mon deuil en une joie'', cela concerne un jour de deuil, mais qu'est-ce qu'on entend par cela, et comment le psalmiste exprime cette facette de la vie. Ou bien un autre psaume, le psaume 50 sur le jour de repentance de David, c'est pour les jours où on n'a pas bien fait les choses. Tous ces psaumes portent sur toute une vie, et on a peut-être exploré des facettes que ces psaumes expriment* » (16 septembre 2021, Sœur L.).

D'autre part, le rythme de vie monastique structure non seulement la vie spirituelle, mais également le travail journalier essentiel au bon fonctionnement de la communauté. Le travail n'est pas l'objectif premier du mode de vie contemplatif, mais la recherche de Dieu, et l'organisation établie permet de ne pas le perdre de vue. Ce rapport au travail est donc fondamentalement différent, allant à contre-courant de notre « société de l'accélération » telle qu'elle est théorisée par Hartmut Rosa. Ainsi, je rejoins les mots de l'anthropologue Lena Matasci, qui a également réalisé une enquête de terrain dans des communautés monastiques : « La structure du cadre temporel monastique n'est pas seulement récursive, elle est aussi rigide. Ce qui est prévu à telle heure ne peut pas être déplacé, et se termine exactement à l'heure prévue. C'est bien ce qui fait qu'au monastère il y a des temps pour faire des choses et non pas des choses qui requièrent un certain temps. Les moniales travaillent jusqu'à ce que la cloche sonne, et pas jusqu'à ce qu'elles aient terminé leurs tâches » (Matasci, 2022, pp.201-202). Appuyant cette analyse, j'apporte à mon tour des récits illustrant davantage ces limites dressées et comment elles peuvent être vécues.

D'un côté, comme me l'a raconté Sœur L. : « *Il est vrai que c'est difficile, car on ne sait pas entreprendre quelque chose de longue haleine, en tout cas sur une journée. Il faut vraiment dire 'demain est un autre jour', continuer son travail le lendemain, aujourd'hui c'est fini* » (16 septembre 2021). Une autre Sœur m'exprimait également ses difficultés par rapport au fait d'être présente à chaque office de la journée : « *Parfois c'est un 'ras-le-bol', sérieusement il y a des fois où on y va, je me dis c'est un choix que j'ai fait, et je me dis que Dieu est là, c'est pour lui que je suis là. Donc j'y vais, mais il y a quelquefois où c'est vrai que j'ai envie de sortir et d'aller voir ailleurs, faut le reconnaitre c'est comme ça. Mais il y a le fait que c'est pour Dieu que je suis là, et que la communauté est là, elles aussi doivent certainement faire preuve d'effort, donc ensemble on porte la prière. Et puis il y a des personnes qui viennent pour prier aussi, donc en même temps il y a un respect à avoir* » (3 septembre 2021, Sœur N.).

Sœur H. me partagea un autre point, mettant en évidence l'impact de ce rythme sur les relations extérieures : « *Je tâche de m'organiser pour faire les choses sans être trop tiraillée ou stressée, j'essaie en tout cas. Là où ça me coûte davantage, c'est dans mes relations extérieures, une de mes sœurs qui est venue la semaine passée me disait, qu'elle était très contente de son séjour malgré toutes les activités que je peux avoir. Je pense que c'est à ce niveau-là que c'est le plus difficile. C'est quand je reçois une amie ou ma famille et que je dois couper. Mais je me dis, c'est encore plus dur pour eux, moi c'est encore moi qui ai fait le choix, pour les autres c'est encore plus pénible parce qu'avant on s'organisait on avait du temps. Maintenant, comme dit saint Benoît, ne rien préférer à l'amour du Christ, ne rien préférer à l'œuvre de Dieu, l'œuvre de Dieu c'est l'office, je vous parlais de choix préférentiel, bien voilà, parfois ça me coûte à ce niveau-là. Ce ne sont pas tellement les activités personnelles, mais c'est plutôt dans la rencontre de l'autre. Je dois imposer mon horaire et ça me coûte parce que les autres, ça leur pèse et qu'ils ne peuvent rien y faire. Mais j'admire leur fidélité malgré ça* » (17 septembre 2021, Sœur H.). Au regard de ces témoignages, nous pouvons percevoir cet aspect contraignant propre à ce cadre spécifique mais chacune l'accepte car cela fait partie de l'engagement qu'elles ont décidé de porter.

D'un autre côté, cette acceptation et adaptation dont font preuve ces moniales, sont possibles grâce à différents points positifs que procure ce rythme de vie. En effet, ces moniales y trouvent un équilibre :

« *C'est structurant, d'une certaine façon c'est bien d'avoir ces offices qui rythment notre journée et qui sont là pour toute la communauté, c'est le rendez-vous que personne ne remet en question, qui va avant tout, ne rien préféré à l'office divin. Et donc c'est structurant sur notre gestion du temps. Imagine qu'il n'y ait pas les offices ou qu'on est toutes libres de lire nos offices à n'importe quel moment, je crois que je me laisserais manger par le travail. Or ici l'obligation d'aller aux offices, m'oblige aussi à mettre une limite à mon travail* » (13 septembre 2021, Sœur F.). Cette structure permet donc une certaine gestion du temps qui correspond à ces femmes, et pareillement aux observations de Matasci, « de cette manière, elles peuvent avancer avec un pas de course dont l'intensité n'empêche pas de garder les yeux ouverts et les oreilles ouvertes face au monde » (Matasci, 2022, p.202).

Finalement, comme Sœur F. le souligne « *la routine, il y en a dans toute vie, elle est à double tranchant. […] Tu reviens à l'essentiel, cinq fois par jour, comme le pendule qui revient à sa position initiale* » (13 septembre 2021, Sœur F.). Le mode de vie contemplatif est donc dans la même dynamique du concept de la « petite voie » développée par sainte Thérèse de Lisieux. En effet, elle évoque dans ses mémoires l'idée de recherche de sainteté grâce à une

attitude d'humilité radicale. Dans son ouvrage dédié à sainte Thérèse, Ivan Marcil nous dit : « la paupérisation de soi qu'engendre l'imitation amoureuse du Visage souffrant de Jésus introduit Thérèse dans la grâce de l'humilité (la petitesse). Concrètement, à travers les petits riens qui tissent le quotidien, elle se traduit par un désistement radical entre les bras de Dieu. Là, Thérèse goûte la joie souveraine à dépendre à chaque instant de son Amour » (Marcil, 1998, p.26). Cette approche sous-entend par conséquent, que chaque action du quotidien, si anodine soit-elle, façonne qui nous sommes et donne du sens à chaque journée vécue.

Toutefois, ce cadre temporel n'est pas uniquement favorable à un niveau individuel, mais également d'un point de vue collectif. Effectivement, chaque office est un moment de réunion, de rassemblement entre membres de la communauté mais aussi avec les visiteurs. Bien que la prière soit émise individuellement, elle est avant tout partagée et en relation avec autrui, avec Dieu. On pourrait ainsi postuler une temporalité permettant l'union et la résonance entre individus, mais aussi avec le monde qui nous entoure.

c. Prier, croire en communauté

Qu'est-ce qui anime une communauté religieuse ? Qu'est-ce qui permet à un groupe d'individus d'évoluer ensemble, de se mouvoir, d'inclure d'autres individus en cours de route, tout en respectant cet important vœu de stabilité ? Nous venons de le voir précédemment, la vie monastique propose et impose un autre rapport au temps, une autre manière de vivre le temps. Par conséquent, cela sollicite un moment d'adaptation, basculer dans la même temporalité. Le rapport de résonance, tel que l'a conceptualisé Hartmut Rosa peut nous aider à comprendre davantage les relations au sein d'un monastère, que ce soit entre individus mais également entre les individus et leur environnement. Selon l'auteur allemand, la résonance se définirait « comme un rapport cognitif, affectif et corporel au monde dans lequel le sujet, d'une part, est touché – et parfois "ébranlé" jusque dans ses fondements neuronaux – par un fragment de monde, et où, d'autre part, il "répond" au monde en agissant concrètement sur lui, éprouvant ainsi son efficacité. Telle est la nature du rapport responsif, ou de la "corde vibrante", entre le sujet et le monde » (Rosa, 2018, p.187). Puis il précise quelques pages plus loin, « rapportée à une théorie de la relation au monde, elle [la résonance] décrit dès lors un mode *d'être-au-monde*, c'est-à-dire un type spécifique de mise en relation entre le sujet et le monde. L'idée centrale est ici que les deux entités de la relation, situées dans un médium capable de vibration (un espace de résonance), se touchent mutuellement de telle sorte qu'elles apparaissent comme deux entités qui *se répondent l'une à l'autre* tout en *parlant de leur propre voix*, autrement dit qui " retentissent en retour " » (Rosa, 2018, p.191). Nous n'allons pas ici démontrer l'existence

d'une résonance monastique (Matasci, 2022), mais nous appuyer sur cette théorie, permettant d'approcher une certaine compréhension de ce monde.

Cette métaphore « supposant qu'une corde invisible relie tout individu au monde » (Matasci, 2022, p.199) est particulièrement intéressante lorsqu'elle est mise en lien avec la prière collective. Cette corde vibrante est sans nul doute présente au sein de la communauté lors des prières aux offices, et peut être également partagée par d'autres individus présents. La chapelle, voire plus largement le monastère, serait ce lieu, cet « espace de résonance » (Rosa, 2018) permettant cette vibration réciproque. Au-delà d'un point de vue purement métaphorique, nous pouvons aussi parler de résonance comme phénomène acoustique, ainsi « la résonance ne se produit que lorsque la vibration d'un corps produit la *fréquence propre* de l'autre » (Rosa, 2018, p.189). L'acoustique de la chapelle, les chants des moniales ou encore les tonalités particulières de la kora[5], permettent de ressentir et partager ensemble ces mêmes vibrations. La moniale première-chantre[6] me racontait ainsi « *chanter ensemble, tu le sens toute suite si une communauté ça marche. Par exemple, le chant était beau aujourd'hui, il était fluide on était toutes sur le bon ton, d'autres jours il y a des tensions, tu l'entends, du coup ça baisse, ça se crispe, s'il y en a une qui va plus vite que l'autre, tu l'entends toute suite. C'est un baromètre* » (13 septembre 2021). « *Et donc cette synchronisation dont tu parles, d'arriver à la même vibration alors qu'au départ on en a peut-être des très différentes, fait que d'une heure, d'une journée à l'autre ça peut changer aussi, le matin n'est pas la même chose que le soir etc. donc là il y a un grand défi* » (18 août 2021).

Par ailleurs, cette résonance ne se produirait-elle pas aussi par la prière ? J'ai posé la question simple mais essentielle à une des moniales : qu'est-ce que prier ? :

« *Quand j'étais jeune, j'avais encore le catéchisme questions-réponses, qu'on devait apprendre par cœur, une des questions c'était ''qu'est-ce que prier''. Et la réponse, que j'ai toujours gardé c'est, se mettre devant Dieu et lui parler. Cette simplicité de réponse, pour moi la prière c'est ça, et non parce que je l'ai appris par cœur. Et je peux prier n'importe où, en marchant, à l'office, en lisant la Bible. La prière n'est pas un truc où je quitte ma vie normale pour aller prier, Dieu est dans mon quotidien. Il y a des moments comme l'office, qui sont dédiés à ça. Mais pour moi la vie ce n'est pas une vie à tiroir, et donc la foi fait partie de mon quotidien. Comme quelqu'un qu'on aime quoi, on y pense tout le temps, par seulement quand on le voit, c'est du même ordre. Et lire la Bible, c'est comme lire une lettre et la relire, de quelqu'un qu'on*

[5] La kora est un instrument à cordes, originaire de l'Afrique de l'Ouest. La kora présente au monastère a été rapportée à des moniales provenant initialement d'un monastère français, par un prêtre qui a vécu au Sénégal.
[6] Rôle principal dans les chants religieux et mène l'ensemble des moniales, donne le ton et le rythme.

aime » (23 avril 2022, Sœur I.). Au regard du récit de Sœur I., mettons en parallèle les mots de Hartmut Rosa vus précédemment, prier ne serait-il pas un « mode d'être-au-monde », une « mise en relation » entre un individu et Dieu, mais également entre des individus et Dieu. Et plus particulièrement lors des offices, n'y aurait-il pas une mise en relation collective, chacun prenant une partie de cette corde invisible, décidant ensuite de la faire vibrer ensemble d'une même voix.

Un partage réflexif me semble être approprié pour pouvoir comprendre avec plus de nuances et surtout avec un point de vue de non-croyante sur cette question de résonance. Il est assez facile de se laisser emporter par l'ambiance instaurée par ces moments de prières et de chants. Il y a quelque chose de particulier quand on assiste à ce genre de moment, on peut en ressortir parfois apaisé, énergisé ou bien pensif par rapport à un sujet évoqué dans le texte liturgique du jour. Nombreuses sont les fois où je me suis étonnée à être touchée par le Notre Père chanté en fin d'office, que ce soit en m'imprégnant de la musicalité émise, ressentant la signification de chaque mot lorsqu'elles les chantaient, ou que ce soit lorsque je regardais, tel un merveilleux spectacle, ces femmes tournées dans la même direction, les paumes de mains vers le ciel. Ce sont ces moments où moi aussi, je me suis agrippée à cette corde invisible, sans même vraiment le vouloir ou ni le désirer.

J'ai également eu d'autres moments et rencontres particulières, qui lorsqu'ils adviennent dans un lieu tel qu'un monastère, prennent inévitablement un sens plus intense. Je tiens ainsi à partager ce sentiment, certes particulièrement intime, mais qui peut aider à la compréhension de ce monde et de ce phénomène de résonance. C'était lors d'une fin de journée, après le souper je décide d'emporter un livre et de m'assoir sur un banc à l'entrée, admirant par la même occasion le magnifique couché de soleil rose-orange qui se déroulait devant moi. Je m'arrête un moment dans ma lecture en fermant les yeux, pour profiter du moment et de la chaleur des derniers rayons de soleil. Un sentiment de paix, de sérénité, d'apaisement et surtout d'unité m'envahie alors tout le corps, comme si en l'espace de quelques secondes mon corps n'existait plus, j'appartenais à quelque chose de bien plus grand. Je ne le compris pas toute suite sur le moment, mais ce sentiment était ce que l'écrivain Romain Rolland a nommé « le sentiment océanique[7] » lors d'une correspondance avec Freud. Le philosophe québécois Yves Vaillancourt tente ainsi cette définition « ce serait l'expérience rare, fulgurante et généralement brève d'être Un avec le Tout. Comme si les frontières entre le Moi et le monde s'évanouissaient

[7] Selon Vaillancourt, « Roman Rolland associera l'éternité à la sensation de l'illimité que suscite l'océan. Si l'éternité est un concept particulièrement difficile à représenter, en revanche l'océan sans bornes assignables appartient au monde sensible » (Vaillancourt, 2018, p.8).

au profit d'un sentiment d'unité, de compréhension et de conscience élargie » (Vaillancourt, 2018, p.9). Ce sentiment qui n'a pas été pour ma part rattaché précisément à une signification religieuse, montre qu'il est possible qu'un tel environnement, associé à de nombreuses autres expériences vécues peuvent faire jaillir un désir de croire.

C'est pourquoi il me semble également important de prendre en compte ce phénomène spécifique qu'est le fait de croire ensemble et la coprésence lors de rituels tels que les offices. Le fait de rejoindre un groupe d'individus, d'être entouré et de faire partie de ce groupe, de partager sa foi, peut intensifier cette dernière. Comme la sociologue Anne-Sophie Lamine l'explicite, « le croire est aussi – et souvent avant tout – une expérience d'être ensemble, que ce soit de manière régulière par la communauté et les réseaux, de manière ponctuelle par les rassemblements, ou de manière différée dans l'appartenance à une lignée croyante » (Lamine, 2013, p.45). Il peut donc être intéressant de prendre en compte cet aspect car cela a parfois pu être décisif, de manière consciente ou inconsciente, pour certaines des moniales dans la prise de décision d'adhérer à ce mode de vie. Cultiver sa foi est un acte qui peut être perçu comme intime, pourtant il y a manifestement cette propension à la partager avec autrui et en ressentir une plus-value. En ce sens, l'étymologie latine du terme religion, que s'est approprié l'Eglise chrétienne au Moyen-Age avec le verbe *religare* signifiant relier, est révélatrice de cette importance du rassemblement dans la religion chrétienne. À partir de ce point de vue chrétien, la religion relierait donc tout individu à Dieu mais aussi les individus entre eux. La sociologue Danièle Hervieu-Léger, se référant au groupement mystique de Troeltsch, nous dit ainsi « cette troisième forme typique de regroupement chrétien trouve sa justification théologique dans le fait que Jésus lui-même n'a créé ni une église, ni une secte. Il a rassemblé des individus qu'unissait seulement leur choix personnel de suivre le Maître » (Hervieu-Léger, 2010, p.56).

Ainsi croire ensemble passerait notamment par un rapport de confiance, de sécurité entre individus, instaurant un environnement propice. D'autre part, comme Lamine l'explicite « les validations mutuelles et communautaires sont l'une des deux composantes centrales de la modalité du croire comme expérience d'être ensemble, l'autre étant relationnelle, affective et conviviale » (Lamine, 2013, p.45). Ces femmes auraient donc décidé d'adhérer et de placer leur confiance en une croyance partagée par d'autres individus et qui plus est, encadrée par l'Eglise qui incarne pour elles une certaine autorité institutionnelle. De même, à la suite d'un terrain ethnographique dans un couvent de moniales carmélites, l'historienne des religions Francesca Sbardella constate que « pour chaque religieuse, voir autour d'elle d'autres religieuses qui croient en ce qu'elles font et réussissent, pratiquement, à poursuivre dans cette voie produit une

sensation de sécurité personnelle et alimente le partage communautaire » (Sbardella, 2010, p.148).

Le concept de croyance est un concept complexe, polysémique et aujourd'hui non défini unilatéralement, car au fil des siècles il a été imprégné d'idéologies et d'enjeux politico-religieux, notamment ceux du christianisme occidental. Il serait par conséquent incorrect d'opérer une dichotomie entre croyance et vérité, ou encore entre croyance et raison. De même, il serait illusoire d'opposer ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, car la croyance n'est pas restreinte à un niveau purement religieux. L'intervention que je souhaitais réaliser, est d'interroger l'influence que peut produire le fait d'être en groupe sur la foi, mais également de questionner la possibilité que cela puisse susciter un désir de croire comme les autres. Toutefois, il est important de rappeler que ce postulat s'inscrit dans un milieu et contexte singulier qu'est le monachisme catholique bénédictin.

Nous l'avons vu, la vie monastique prévoit une temporalité commune, un quotidien partagé, une répétition de pratiques rituelles. Cependant, la résonance telle qu'elle a été approchée précédemment, n'est pas une chose aisée, ni acquise. S'harmoniser, trouver l'équilibre, le bon fonctionnement au sein d'une communauté monastique est une œuvre de chaque jour, demande adaptation et réajustement constants. Bien qu'il y ait une prépondérance accordée au bon fonctionnement de la communauté et du monastère dans sa globalité, s'entre-mêlent néanmoins soucis de l'individu et du collectif. Toute moniale doit se sentir à sa place et être effectivement à sa place au sein de la communauté. En effet, la vie monastique est régie par une structure et une hiérarchie singulière, attribuant un rôle effectif et symbolique à chaque membre.

2. Vivre en communauté : structure et rôles

Nous pouvons partager un repas, un toit, une accolade, un fou-rire, une passion, des valeurs, des aspirations, des objectifs, etc. cependant la ou les personnes avec la ou lesquelles nous allons les partager ne seront pas systématiquement les mêmes au cours de notre vie. Nous faisons toutes sortes de rencontres, certaines décidées ou hasardeuses, d'autres imposées dès la naissance. Nous créons ainsi une variété de liens sociaux, les chargeant de significations diverses et complexes. Une communauté religieuse a comme tout regroupement d'individus, ses caractéristiques, sa propre structure, ses propres codes.

Toutefois, précisons tout d'abord ce que nous entendons par communauté. Dans un premier temps, Claude Jacquier nous dit « au sens étymologique, la communauté est donc un groupe de personnes (*cum*) qui jouissent de manière indivise d'un patrimoine, un bien, une

ressource, ou bien au contraire une obligation, une dette (*munus*) » (Jacquier, 2011, p.36). Ce qui contient la définition de « communauté » à une sphère économique est donc plutôt insuffisant. Jacquier poursuit, citant Jean-François Médard « la communauté est "à la fois un endroit, des gens vivant en cet endroit, l'interaction entre ces gens, les sentiments qui naissent de cette interaction, la vie commune qu'ils partagent et les institutions qui règlent cette vie" » (Jacquier, 2011, p.39). Claude Jacquier met ainsi en lien cette définition avec la notion de territoire : « L'usage qui est fait de la notion de territoire, en France, est proche de cette définition de la *community*. La communauté est donc constituée tout à la fois de lieux (place en anglais, la sphère environnementale) où habitent et/ou travaillent des gens (people, la sphère sociale), une notion qui doit absolument intégrer la dimension du genre et des institutions (sphères économique et politique) censées avoir un rôle régulateur des rapports entre les gens et entre les gens et les lieux. Ces composantes d'un territoire s'assemblent et se combinent pour donner naissance à des atmosphères singulières si importantes pour caractériser le potentiel d'une communauté » (Jacquier, 2011, p.39).

Au regard de cette définition, voyons comment pouvons-nous l'appliquer à notre cas précis qu'est une communauté monastique. Le cénobitisme est un des modes de vie religieux, du grec κοινόβιον, il désigne le choix d'un moine ou d'une moniale pour la vie contemplative en communauté. La notion de territoire, de lieu ou plutôt d'environnement, est omniprésente. D'une part, le monastère possède de nombreux lieux symboliquement sacrés, que ce soit par exemple la chapelle, le cloître[8], mais aussi par la délimitation effectuée par la règle de la clôture. D'autre part, la localisation, le microclimat, la nature environnante, les bois, les animaux domestiques et sauvages présents à l'intérieur et aux alentours du monastère, instaurent inévitablement une atmosphère particulière, un contexte de vie singulier. Ensuite concernant la sphère sociale, comme je l'ai déjà mentionné et nous y reviendrons plus tard, les personnes présentes au monastère ne sont pas exclusivement des moniales, d'autres personnes fréquentent quotidiennement le lieu, y travaillent, y séjournent, y gravitent. Quant à la sphère politique et économique, nous le verrons dans le prochain chapitre, il est important de tenir compte du fait que ce sont des femmes au sein d'une institution patriarcale qu'est l'Eglise. En effet, l'Eglise incarne ce « rôle régulateur » parmi l'ensemble des chrétiens et des chrétiennes.

a. Une parenté choisie : relations sororales

[8] Le cloître est un couloir, le plus souvent carré, ouvert sur une petite cour intérieure ou un jardin, représentant le passage de l'agitation du monde réel à un moment de silence pour mener vers la prière, un moment de recentrement vers Dieu. L'accès est théoriquement uniquement réservé aux moines ou moniales du monastère.

Avant de présenter la structure organisationnelle de la communauté, il est important de préciser le type de relation qu'entretiennent les moniales entre elles. Quelle symbolique peut-on déduire de ce terme « sœur » qui est utilisé à la fois comme synonyme de moniale, mais aussi comme terme d'adresse, comme référence, statut, ou encore comme lien de parenté ? En somme, qu'est-ce que cette appellation polysémique dit de ce type de communauté d'individus ?

Le terme « sœur » utilisé comme adresse ou référence, indique son statut, sa position au sein d'une société donnée, ainsi qu'au sein de l'Eglise. En effet, l'Eglise comme institution, vise à maintenir un certain ordre social et familial, notamment en structurant et hiérarchisant les individus entre eux. L'autorité paternelle est prépondérante, tout d'abord par la figure de Dieu, puis du Christ, s'en suivent les différents membres ecclésiastiques, tous peuvent être appelé « père ». L'autorité maternelle est également présente au sein de ce groupe de femmes. La Prieure, cheffe de la communauté, nommée « mère » à la suite de son élection, incarne également une forme de maternité spirituelle. Dans l'ethnographie de Roselyne Roth-Haillotte réalisée auprès de religieuses contemplatives et apostoliques, l'anthropologue fait également un arrêt sur la question de la parenté : « la précision du vocabulaire de parenté, qui établit des contraires et des complémentarités, échafaude un système généalogique qui prend sa véritable expression par le fait d'inclure ses membres dans une classification, sœur et mère, et une différenciation des "genres", afin de conforter chacun dans sa position d'identique et de différent, c'est-à-dire endosser le rôle de dominant ou de dominé » (Roth-Haillotte, 2008, p.101).

Il serait ainsi tentant d'avancer l'idée que toutes ces femmes ont choisi une autre forme de parenté, une autre famille, cependant la réalité vécue semble être plus complexe. Certes ces femmes s'extraient de leur parenté dite biologique, pour autant elles n'en choisissent pas les membres. En effet, différents cas peuvent avoir lieu, lors de la période de postulat préparant ensuite au noviciat (période d'environ un an ou plus où se forme l'individu avant de pouvoir prononcer ses vœux et s'engager définitivement), les individus postulant ont donc un temps de découverte de la communauté et de la profession. Inversement, les moniales peuvent progressivement évaluer si la novice correspond à la dynamique de la communauté, tout en l'accompagnant dans son discernement. La vie monastique rassemble des individus dans un même lieu pour suivre l'amour du Christ, parcourant un chemin de vie commun motivé par un objectif commun. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule de la Règle de saint Benoît « ils ne préféreront absolument rien au Christ, lequel daigne nous conduire tous ensemble à la vie éternelle ! » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 72, 327).

Par ailleurs, ce déracinement passe également par la tradition du changement de nom, un passage important qui peut être vécu de diverses manières. En effet, le changement de nom est une autre rupture symbolique avec le monde mais aussi familiale. Cette tradition que l'on peut retrouver dès l'Antiquité, notamment chez les moines byzantins, « le moine devait abandonner son nom individuel et son patronyme laïcs. Parce qu'il s'agissait de faire preuve d'humilité, de marquer sa volonté de rupture avec le monde et surtout de signifier un nouveau baptême » (Hermay, 2018, p.1). Ainsi, Sœur F. me partagea son vécu par rapport à ce changement, mêlant nom et identité :[9] « *Ça a été beaucoup plus profond comme changement pour moi et je crois que j'ai mis quasi un an pour adopter mon nouveau nom.*

- Vous avez choisi ce nouveau nom ?

Non, je ne l'ai pas choisi mais j'étais d'accord de le changer parce que ça faisait partie un petit peu de la tradition, en tout cas dans cette communauté-ci. Et que pour moi effectivement c'était le début d'une vie totalement nouvelle, donc le changement de nom représentait bien ce changement de vie. Mais de là à dire que c'était facile à vivre, là je découvrais que je perdais pieds, parce que c'était comme si on m'enlevait mon identité pour m'en mettre une nouvelle, ou en tout cas je le pensais, je croyais que je devais vivre cela comme ça, renoncer totalement à Claire pour devenir Françoise. Or je n'étais pas encore Françoise, il n'y avait rien de consistant en Françoise à ce moment-là. Par contre je me disais tout le temps intérieurement, mais Claire n'existe plus, enfin pas à ce point-là mais Claire doit s'effacer. Jusqu'au jour où, enfin ça été un combat intérieur assez important de " qui suis-je ? Quelle est mon identité ? Je désire vraiment devenir Françoise ? Je désire vraiment cette vie monastique ?". Mais par rapport à ce que j'étais avant "qu'est-ce que je dois faire ? ". Et puis un jour je ne sais plus vraiment quelles circonstances ont amené le déclic, mais le déclic a été que j'ai vu mon nouveau nom comme un nouvel habit et que c'était comme si je pouvais revêtir un habit par au-dessus de l'autre, je ne devais pas devenir schizophrénique, je ne devais pas changer du tout au tout mais je pouvais garder Claire bien caché à l'intérieur et mettre par au-dessus le vêtement de Françoise. Et à ce moment-là j'ai compris qu'en fait mon identité ne changeait pas qu'il y avait juste une sorte d'étape, de passage, qui m'invitait à adopter ce nouveau mode de vie, cette nouvelle identité mais qui n'était pas nouvelle au sens de casser l'ancienne, mais au sens de c'est un nouveau chemin qui s'ouvre à toi, fort différent de ce que tu as toujours vécu, mais tu ne dois pas renoncer à ce que tu étais pour autant. Et à ce moment-là c'était très clair pour moi, j'ai dit à mes parents et à tous mes amis que j'avais connu avant, " vous continuez à

[9] Tous les prénoms cités dans ce travail sont tous fictifs par souci d'anonymisation.

m'appeler Claire", parce que je suis toujours Claire pour ceux qui m'ont connu avant. Mais ceux qui ne m'ont pas connu avant c'est Sœur Françoise, je ne supporte pas qu'ils m'appellent Claire. Il y a parfois des gens qui connaissent mon nom de baptême, et qui disent ''Oh Claire …'' et je dis ''Je ne suis pas Claire, je suis Sœur Françoise''. Et comme ça au fond j'ai réconcilié les choses, et ça été une expérience beaucoup plus déshabillante, si on peut dire les choses comme ça, que le changement d'habit » (13 septembre 2021, Sœur F.).

Une autre moniale me partagea au contraire, qu'elle avait pu choisir son nom et qu'il était évident pour elle qu'elle porterait ce nom au vu de ses aspirations, son histoire et vis-à-vis de ce qu'il représente. Par conséquent, le passage de l'un à l'autre ne fût pas éprouvé de la même façon. Néanmoins nous pouvons constater qu'à travers cette tradition, se révèle une sorte de rite de passage et un changement d'identité sociale prescrits par un groupe social, une institution donnée.

D'autre part, il y a également via l'utilisation du terme « sœur » une volonté d'uniformisation. En effet, Roselyne Roth-Haillotte nous dit ainsi, « dès leur entrée dans la vie consacrée ces femmes prennent le terme d'adresse et de référence "sœur " sans différence générationnelle. Devenir l'épouse du Seigneur impose, en retour, la création d'une relation de germanité, où les rapports individuels doivent s'effacer au profit du groupe et où chacune doit apprendre à aimer l'ensemble de sa fratrie sans marquer de préférence » (Roth-Haillotte, 2008, p.79). De ce fait, cette dénomination permet de mettre l'ensemble des individus du groupe sur un pied d'égalité, précisant alors la hiérarchie. Cette uniformisation peut également être au service de ce qui est prescrit dans la Règle de saint Benoît à savoir ne pas créer de lien privilégié entre moniales et par conséquent ne pas défendre une membre contre les autres :

« Il faut prendre garde que personne dans le monastère ne se permette, en aucune circonstance, de prendre la défense d'un autre moine et de lui servir de protecteur, et cela, quel que soit le lien de parenté qui les unisse. Les moines ne se le permettront d'aucune manière, car il peut en résulter une très grave occasion de scandale. Si quelqu'un transgresse cette défense, on le punira très sévèrement » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 69, 316).

Entre les mots écrits dans la Règle de saint Benoît et la réalité vécue et observée, il y a un écart, une différence qui se remarque. Cependant se joue sur ce point la complexité des relations qu'entretiennent les moniales entre elles, « dans la vie monastique, l'affection fraternelle est chaste et il ne faut en aucun cas rechercher le plaisir du contact, formellement condamné par la règle » (Roth-Haillotte, 2008, p.80). Ces mots de l'ethnographe sont, de mon point de vue à nuancer, car le plaisir du contact est effectivement présent, autant que l'affection fraternelle chaste.

Il est vrai que j'ai pu remarquer le souci d'un idéal de cohésion harmonieuse, toutefois comme de nombreux autres aspects contenus dans la Règle, ces aspects évoluent au fil du temps et des époques, se transforment, s'ajustent en fonction d'une communauté donnée. Ainsi j'ai pu identifier progressivement les affinités entre certaines moniales, des regards complices, des sourires et rires partagés, mises en contraste avec des postures plus distantes ou bien introverties, me permettant alors d'entrevoir le tempérament de l'une ou de l'autre. Tandis que certaines doivent être à l'aise avec ce type de contact, proche et distant à la fois, chacune ayant ses besoins propres, il peut se manifester des difficultés à gérer ou du moins rediriger ce besoin d'affection. Une Sœur me partageait ressentir en elle un « fleuve de tendresse » à offrir, ne sachant pas toujours comment gérer ces sentiments intenses sans les refouler mais les accueillir sincèrement. Elle se dirige alors vers la prière, demandant à Dieu de la guider vers des réponses. Une autre Sœur me confiait sa joie lorsqu'une des moniales lui avait partagé des soucis personnels et familiaux qu'elle rencontrait, m'expliquant ainsi que de manière générale aucune ne pose des questions trop personnelles mais chacune peut être une oreille attentive, une épaule pour se soutenir. Cette Sœur était donc ravie de pouvoir partager un peu du poids de la souffrance et de l'inquiétude que ressentait sa consœur. La nature de la relation qu'entretiennent les moniales entre elles est particulière, induisant un sentiment fort d'appartenance, d'amitié tout en étant des relations encadrées par une institution, une Règle et les codes qui lui sont associés. Dans cette même dynamique, si elles sont rassemblées dans cette même communauté, c'est parce que Dieu les y a menées, les liant par la foi.

b. Répartition du travail

Comme nous l'avons vu plus tôt dans ce chapitre, la vie contemplative mêle aspirations spirituelles et professionnelles, impliquant un rapport différent au travail ou à la tâche. Par conséquent, une communauté monastique est structurée de façon à attribuer un rôle à chacune en fonction de ses qualités, aptitudes et affinités par rapport à tel ou tel travail nécessaire pour le bon fonctionnement de la vie communautaire et plus généralement du monastère. Nous pouvons énumérer ainsi les différentes attributions de rôle en fonction des charges monacales : La cellérière est la moniale qui s'occupe de toute la partie finance de la communauté, cela passe par la gestion des stocks de nourritures, commander des tissus pour fabriquer les voiles et uniformes, ou encore la comptabilité liée aux dépenses et aux biens de la communauté. L'hôtelière est la moniale en charge de l'hôtellerie du monastère, l'accueil d'hôtes, la gestion de l'entretien des chambres, la mise en place d'évènements, de conférences, de retraites, et plus globalement tout ce qui concerne le contact avec les visiteurs et le bon fonctionnement de

l'hôtellerie. La sacristine est la moniale s'occupant de la préparation et de l'entretien des objets liturgiques ainsi que de leur bonne utilisation durant les célébrations, les messes. La chantre est la chanteuse principale lors des offices et messes, assurant le bon déroulement des chants. Une ou plusieurs moniales sont chargées de l'entretien et gestion de l'extérieur du monastère, du potager et animaux. Une moniale a également la charge de la gestion et de l'apprentissage des novices. Cette liste de rôles décrit une partie des rôles existants, d'autres tâches sont partagées comme la vaisselle qui est effectuée à plusieurs après chaque repas. Certaines moniales occupent aussi plusieurs rôles en même temps, et possèdent quelques privilèges ou dispenses. Néanmoins, les règles monastiques visent un idéal d'égalité, d'entraides mutuelles afin d'éviter les comparaisons et la compétitivité entres les membres.

Par ailleurs, une communauté monastique peut s'appréhender comme une entreprise, possédant une vision économique spécifique. En effet, la sociologue Isabelle Jonveaux analyse et interroge ce modèle économique : « L'économie monastique doit donc aussi tenir un équilibre entre des exigences économiques minimum pour pouvoir subvenir aux besoins de la communauté et les exigences religieuses afin que l'activité économique n'entre pas en contradiction avec les valeurs monastiques, mais puisse, si possible, s'y intégrer. […] Toutefois, les exigences religieuses entrent en conflit avec les activités économiques sur plusieurs plans. Cela peut concerner autant la place de l'économie et du travail dans la vie de la communauté que le sens des activités économiques, leur nature et leur objet. Les conflits peuvent aussi survenir pour des questions de partage du temps et de l'espace » (Jonveaux, 2018, p.26-27). De ce fait, les moniales emploient des laïcs pour palier à ces conflits, notamment de temps. En ce qui concerne le monastère observé, la communauté emploie des techniciennes de surface, notamment pour tout ce qui concerne les chambres de l'hôtellerie, mais également une ou plusieurs cuisinières et des ouvriers pour des travaux d'entretien intérieurs et extérieurs. De plus, la communauté possède une petite équipe de bénévoles, venant une fois par semaine ou plus si nécessaire, pour aider à l'accueil de l'hôtellerie, tenir la boutique du monastère, recoudre des voiles et uniformes, repasser, mais également pour les retraites ou activités organisés par la communauté. Nous reviendrons plus tard sur ces laïcs qui ont joué un rôle important dans la réalisation de cette ethnographie.

c. Répartition de l'autorité – vœu d'obéissance : le rôle de Prieure

Un des rôles les plus importants au sein de la communauté, la Prieure, est l'équivalant d'une abbesse pour les petites communautés monastiques, appelées prieurés. La Prieure est donc la cheffe élue par l'ensemble des moniales, incarnant à la fois un rôle de guide spirituel,

de représentante officielle pour l'extérieur, mais également une forme autorité à part entière. Du point de vue spirituel, elle représente la gardienne des âmes de la communauté, ou encore peut être associée à la figure liturgique du berger veillant sur son troupeau. Ainsi son rôle est d'accompagner chacune dans leur vocation, leurs doutes, leur enseignement de la vie du Christ. La Prieure coordonne l'ensemble de ce groupe, en assignant les rôles de chacune en fonction de leurs capacités et affinités, en n'oubliant pas de déléguer les responsabilités, les charges et surtout de leur offrir sa confiance. La Prieure est donc un pilier au sein du groupe, valorisant le potentiel de chacune des membres. Elle incarnera également un rôle de médiatrice entre les moniales, et sera celle qui accordera son autorisation pour tel ou tel projet que souhaiterait mener une moniale. Que ce soit pour organiser une activité ou pour quitter le monastère pour aller voir un proche, l'aval de la Prieure est essentiel.

Cependant, la Règle de saint Benoît prévoit un partage de l'autorité, avec la volonté d'éviter une structure pyramidale. La Prieure est donc élue par l'ensemble des moniales jugeant de ses capacités à exercer ce rôle, et l'élection est présidée et officiée par un prêtre. Son mandat s'étale sur une durée de huit ans et peut être cumulé. Ainsi j'ai eu l'immense chance d'assister à l'élection de la nouvelle Prieure de la communauté, un changement majeur puisque la Prieure précédente était à ce poste depuis plus de vingt ans. Je perçu quelques jours avant l'élection une excitation discrète mais bien présente au près des membres de la communauté, ainsi que des bénévoles, je compris alors que le moment était véritablement important pour le monastère. La veille de l'événement, certains des hôtes et bénévoles faisaient leur petit pronostic, moi de même, en prenant garde de ne pas trop en parler aux Sœurs, qui théoriquement ne sont pas autorisées à en discuter entre elles, afin de ne pas s'influencer et créer des alliances. Le matin de la révélation du résultat, une ambiance de célébration parcourait les couloirs, les bénévoles s'affairant à orner les tables, l'entrée et la chapelle de merveilleux petits vases et montages floraux. J'ai patienté auprès des bénévoles, m'imprégnant au maximum de ces moments, jusqu'au moment où l'on entendit les cloches retentir, signalant le résultat, tous surpris de sa rapidité. Une Sœur arriva alors dans le réfectoire, émue, avec un magnifique sourire pour nous annoncer le nom de la nouvelle Prieure, élue à l'unanimité. Le rituel d'officialisation du nouveau poste commença. Les bénévoles et moi-même étions toujours dans le réfectoire de l'hôtellerie, lorsque nous entendons au loin puis de plus en plus intensément, l'ensemble des Sœurs chanter, parcourant le cloître se dirigeant vers la chapelle. Nous n'entendions que leurs voix résonnées, l'acoustique du cloître créant un véritable moment mystique, hors du temps. Nous nous dirigeâmes ensuite vers la chapelle, pour pouvoir assister à leur entrée. Le prêtre débuta la cérémonie, présentant la nouvelle Prieure, puis invita chaque moniale à venir la

féliciter. Ce fût particulièrement émouvant de les regarder une à une lui adresser des mots de fierté, de joie, certaines avec beaucoup de pudeur, d'autres submergées de larmes de joie, s'enlaçant chaleureusement. Des émotions intenses embrassèrent alors l'ensemble de la pièce et les personnes présentes, rendant l'exercice difficile pour les moniales de chanter pendant ce moment, provoquant un rire généralisé. Après cette célébration, nous nous rassemblons tous et toutes pour partager un apéritif, puis l'ensemble des moniales accompagnées du prêtre captura une trace de cette journée par une photo de groupe.

La nouvelle Prieure me partagea son étonnement vis-à-vis du résultat, elle ne pensait pas être élue, et encore moins être élue à l'unanimité. Cet événement a pu mettre en lumière les types de lien qu'elles ont tissé entre elles depuis toutes ces années et la dynamique qui anime cette communauté. D'autre part, la description de cet événement est importante selon moi pour pouvoir comprendre par la suite ce qui est attendu et entendu par le vœu d'obéissance. Le vœu d'obéissance m'a été parfaitement expliqué par Sœur F., néanmoins il ne faut pas perdre de vue que c'est un concept vécu différemment par chacun et chacune :

« C'est vraiment paradoxal parce que tu rentres avec l'idée, en tout cas moi c'était très clair, je suis la volonté de Dieu, j'ai rencontré Dieu, j'ai découvert que je n'avais rien de plus cher que lui en fait et du coup j'avais envie de lui faire plaisir en tout et que chaque choix de ma vie soit " la volonté de Dieu ". Alors quand je dis ça mon père spirituel me corrige toujours en disant 'la volonté, la volonté, le désir de Dieu sur toi', oui mais ça n'empêche que j'ai toujours utilisé ce vocabulaire-là et qu'il me convenait parce que quand je dis volonté de Dieu je n'entends pas du tout une volonté totalitariste, ni une volonté de domination qui m'enlèverait toute ma personnalité, qui m'écraserait, qui ferait de moi une esclave. Et du coup j'ai beaucoup réfléchi à ce fameux vœu d'obéissance que nous faisons. Parce qu'on pourrait croire que c'est un vœu qui va à l'encontre de la liberté et en fait c'est tout juste le contraire mais on ne peut l'expliquer qu'en théorie, tant qu'on ne le vit pas c'est difficile à comprendre. Mais je prends souvent l'exemple de l'esclave et du fils, c'est un exemple que saint Paul reprend dans ses lettres, il dit : "l'esclave et le fils font exactement la même chose, ils rendent service au père de famille, l'esclave le fait parce qu'il est contraint, le fils le fait parce qu'il veut le faire, parce que c'est son intérêt comme celui de son père de faire ce que le père lui demande". C'est toute la différence, faire la volonté du père en tant qu'esclave ou en tant que fils. Quand j'ai compris que l'esclave est dans la soumission et que le fils est dans l'obéissance, j'ai dit moi je prends le vœu d'obéissance. Je ne suis pas dans la soumission mais je suis donc dans l'obéissance et il faut être libre pour vivre l'obéissance, il faut être libre parce que c'est moi qui veux chaque jour faire ce que j'ai décidé faire, c'est-à-dire la volonté d'un autre.

[…] Et donc c'est une force quand j'ai des jours un peu plus durs, où c'est un peu plus fatiguant, que j'ai envie de tout envoyer promener, c'est une force intérieure de me dire, je ne l'ai pas choisi et je le fais parce qu'on me l'a demandé, c'est tout à fait différent comme motivation. Tu vois, ce n'est pas pour me réaliser moi-même, c'est parce qu'on me l'a demandé et qu'on estime que ce service-là je peux le rendre et ça, ça me donne une liberté face à mes propres limites. […] Si j'ai choisi une chose c'est bien de rentrer dans la vie monastique, j'ai choisi d'être fidèle à ce qu'on me demande. Mais concrètement, au jour le jour, dans ce que tu vas faire, ça tu ne le choisis pas vraiment, parce que ce sont les circonstances qui choisissent pour toi. […] Au quotidien, tu ne vas pas choisir si ce jour-là il y aura tel ou tel problème, cela t'arrivera, et tu obéiras simplement au réel tel qu'il arrive. […] Donc je crois qu'il y a des choses qu'on choisit vraiment. L'obéissance c'est d'abord l'acte libre de dire 'oui j'entre dans le vœu d'obéissance', il n'y a pas d'obéissance sans liberté. Et après au quotidien, les tâches qu'on te demande, ce sont les circonstances qui se présentent » (13 septembre 2021, Sœur F.).

Ce vœu est autant intéressant qu'il est déroutant par rapport à la vision globalement partagée dans nos sociétés occidentales. Les moniales obéissent à la volonté de Dieu, cette dernière est à la fois perçue à travers le réel qui advient, les circonstances extérieures, ce qui ne peut être contrôlé individuellement, mais également à travers l'autorité opérée par la Prieure. Comme explicité précédemment, la Prieure a un droit de regard et de décision sur l'ensemble de la communauté, toutefois il n'est pas question d'une autorité absolue comme le relate cet extrait de la Règle de saint Benoît : « Ce n'est pas seulement à l'Abbé que tous doivent rendre le bien de l'obéissance : il faut encore que les frères s'obéissent les uns aux autres, sachant que c'est par cette voie de l'obéissance qu'ils iront à *Dieu* » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 71, 319). L'obéissance est bien plus que l'action d'exécuter ou de se soumettre à un ordre, c'est également faire preuve d'humilité, ne pas vouloir dominer autrui, lâcher prise sur le cours de la vie, et c'est aussi écouter : « Car l'obéissance qu'on rend aux supérieurs se rapporte à *Dieu* lui-même ; puisqu'il a dit : " Qui vous écoute m'écoute " [Lc 10, 16]. Et il faut que les disciples obéissent de bon cœur, car " *Dieu* aime celui qui donne joyeusement " [2 Co 9, 7] » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 5, 74). Obéir est donc écouter les paroles et la volonté de Dieu, écouter l'autre et accepter le point de vue d'autrui, accepter que l'autre, qu'il soit humain ou divin puisse affecter notre vie, notre évolution, et cela grâce à la relation de confiance mise en place initialement. À travers cette perspective, il ne s'agit donc pas de soumission aveugle, totalitaire ou absolue.

Cependant, cette vision de l'obéissance n'empêche pas les dérives de domination et les cas d'emprise au sein d'une communauté monastique. La Règle de saint Benoît vise un idéal

de vie communautaire religieux, mais la mise en pratique est forcément diverse et singulière en fonction de chaque communauté. Il serait par conséquent pertinent de faire un arrêt sur le système d'emprise et de repérer les possibilités de réalisation de ce système au cœur d'une communauté religieuse. Je précise qu'il n'est pas question d'attribuer un cas d'emprise au sein la communauté observée, néanmoins cette réalité peut faire partie de l'histoire de certaines moniales qui ont connu d'autres communautés ou bien qui ont pu vivre ce type de situation par le passé lorsque la dynamique de groupe était différente.

Selon l'anthropologue Pascale Jamoulle « l'emprise est un système nodal, un filet dont les nœuds se resserrent mutuellement, interagissent les uns avec les autres » (Jamoulle, 2021, p.274). Nous allons dès lors parcourir les cinq nœuds identifiés par l'auteur constituant une définition du système d'emprise, tout en les mettant en lien avec le contexte monastique catholique. Ainsi selon Jamoulle, « le premier nœud peut être noué par des accidents biographiques et des contextes d'aliénation » (Jamoulle, 2021, p.274), une sorte de « fragilité inaugurale ». En effet, chaque moniale intègre la communauté, accompagnée de sa propre histoire, des conflits familiaux, des relations chaotiques qui peuvent fragiliser l'estime de soi, la confiance en soi ou vis-à-vis d'autrui. Certaines situations vécues peuvent constituer « des terrains propices à l'émergence d'un système d'emprise » (Jamoulle, 2021, p.275).

Rentre alors en jeu l'abuseur, « le second nœud du filet de l'emprise relève de la mauvaise rencontre d'un sujet fragilisé avec un potentat (ou un système omnipotent) qui s'impose et gagne en puissance sociale, par force et par ruse, en jouant habilement de la menace, de l'obligation d'allégeance et du secret. Accumulant du pouvoir, en abusant en toute impunité, il conditionne et asservit des individus et des groupes par les mécaniques classique des systèmes tyranniques et totalitaires » (Jamoulle, 2021, p.276). L'emprise peut être subtile et progressive, dans ce cas-ci, une moniale peut par exemple ressentir de l'admiration envers la Prieure, ou bien se faire manipuler par une ou plusieurs sœurs par peur de ne pas s'intégrer correctement au sein du groupe. L'individu « vit avec la crainte de lui déplaire, de s'écarter de sa doctrine, de susciter sa colère, d'être humilié face au groupe et rejeté » (Jamoulle, 2021, p.279).

Des stratégies d'isolement peuvent ainsi se mettre en place, grâce à des mécanismes de dépendance affective et de mise sous silence, « l'accrochage et la dépendance du sujet au système qui l'asservit sont le troisième nœud du filet de l'emprise. Si elles ne peuvent fuir ou résister, les personnes s'adaptent ; elles se retrouvent lentement enfermées dans l'univers de sens de l'abuseur » (Jamoulle, 2021, p.278). Isoler pour mieux régner peut être un des mécanismes utilisés par une Prieure, par sa position hiérarchiquement supérieure, elle peut infériorisier une sœur, faire en sorte qu'elle lui soit redevable ou bien encore la mettre dans une

position moralement incorrecte vis-à-vis d'une autre sœur, dans le but de mieux la contrôler et obtenir son silence. L'individu sous emprise pensera ainsi qu'il mérite cette instrumentalisation et cette infériorisation. Outre l'abus de confiance, il peut avoir lieu un abus spirituel, la Prieure en tant que guide spirituel peut faire douter la moniale sur l'existence et la légitimité de sa foi. Une confusion profonde s'immiscera chez l'individu par rapport à la manière de se percevoir lui-même et de percevoir la situation dont elle est victime.

Le quatrième nœud qui va alors se resserrer « relève du silence de la victime et de l'aveuglement de ses proches, de l'inaction des autorités publiques et des institutions non protectrices » (Jamoulle, 2021, p.279). Une omerta peut alors se créer, les autres Sœurs témoins n'osent pas toujours réagir, ou ne savent pas comment réagir, ou voire pensent que ces situations sont normales. De la sorte, l'accent sera mis sur l'importance de protéger les apparences pour ne pas perturber la stabilité de la communauté et/ou ne pas entacher l'idéal de sainteté qu'une communauté monastique peut incarner. Parallèlement, l'omerta peut se situer au niveau institutionnel. Bien qu'il existe des audits dépendants de Rome, ces gestionnaires de personnel peuvent manquer de formation et ne pas déceler la présence de ces systèmes d'emprise, renforçant alors la silenciation des victimes et leur sentiment d'illégitimité.

Sortir de ce silence est nécessaire pour éviter « le cinquième nœud qui fait circuler les systèmes d'emprise dans les parcours de vie et en intergénérationnel » (Jamoulle, 2021, p.280), éviter que cette emprise se répète, se normalise et pouvoir engager un mouvement de déprise, de libération. La déprise n'est pas une chose aisée, mais un véritable travail de reconstruction de soi, Pascale Jamoulle termine ainsi son ouvrage, « la déprise est un cheminement créateur, où la liberté et la sérénité ne sont jamais définitivement acquises. Se défaire des systèmes d'emprise passe par une recréation de soi et du monde dans lequel on veut vivre » (Jamoulle, 2021, p.284). Sortir de l'emprise se trouve ainsi être le travail d'une vie.

Au cours de ce chapitre, nous avons en effet oscillé entre vivre sa foi et vivre en communauté, essayant d'en tracer les contours et d'en saisir les subtilités. Leur relation à Dieu est présente dans chaque aspect de leur quotidien, impactant leur rapport au temps et à l'espace. Prier se perçoit comme une action de chaque instant, et peut être considérée comme mode d'être-au-monde, prenant une tout autre dimension lorsqu'elle est partagée en groupe. La vie contemplative viserait alors cette harmonisation entre soi et le monde, cette corde invisible qui nous lierait tous les uns les autres, s'ajoutant ici une perspective divine. Cette dimension religieuse se retrouve également comme nous l'avons vu dans la construction de la structure, de la hiérarchie des rôles et donc de la répartition du travail et de l'autorité. D'autre part, nous

reviendrons ultérieurement sur ce caractère paradoxal du vœu d'obéissance vécu comme émancipation de soi, car ce point est au centre de cette enquête. Néanmoins, comme nous l'avons aperçu via l'explication des systèmes d'emprise, il peut toujours advenir des dérives, ainsi qu'un décalage entre les discours qui m'ont été transmis et la réalité effectivement vécue.

Par ailleurs, certes l'importance de la vie en communauté est particulièrement mise en avant dans ce mode de vie, toutefois la communauté n'invisibilise pas pour autant la place individuelle. Des petits détails comme les étiquettes avec leur nom présentes sur les étagères à l'entrée de la chapelle où sont entreposés les psautiers et les classeurs de chants de chacune, ou encore les initiales brodées sur les mouchoirs, tuniques et voiles, manifestent un intérêt pour le respect de l'individualité. Plus évident encore, l'attention à ce que chacune cultive sa créativité, pratiquant la calligraphie, la peinture, le dessin, la poésie, la confection de bougie, le jardinage, la décoration florale, le tricot, la photographie ou encore la musique. À ce sujet, une Sœur me partage ses observations : « *Pour moi, la calligraphie en l'occurrence, c'est une façon de me recentrer et d'être absorbée par l'activité, plutôt que de penser à autre chose. […] Et donc je crois que cela participe à me lier à ce qui est vraiment au fond de moi-même, c'est aussi l'étincelle divine et la présence de Dieu* » (17 septembre 2021). Cette attention portée à une pratique créative n'est pas anodine, car elle n'a pas toujours existé au sein de la communauté, ce qui a pu avoir un triste impact sur la santé mentale de certaines moniales.

Au regard des points précédemment parcourus, nous pouvons remarquer que chaque élément de leur quotidien nous aide à saisir la réalité vécue de ces femmes. C'est la raison pour laquelle il est essentiel de poursuivre nos observations en interrogeant leur existence en tant que femme dans un monastère catholique.

IV. Chapitre 3 - Repositionnement face à l'emprise du genre

1. Contextualisation historique et perspectives des études de genre

Pour comprendre plus en profondeur la position de cet ensemble de moniales au cœur d'une institution religieuse, un retour historique est essentiel. Les religions monothéistes judéo-chrétiennes se sont toutes construites et ont évolué dans des sociétés patriarcales, octroyant aux hommes un monopole de la sphère publique et privée, englobant également la sphère religieuse. La religion chrétienne catholique s'inscrit donc initialement dans une société juive et gréco-romaine, ce qui influença inévitablement la création de ses pratiques religieuses, donnant aux hommes un accès privilégié aux rôles de pouvoir. Cet héritage culturel se retrouve également parmi les écrits bibliques, notamment à travers les livres de l'Ancien testament ou la bible hébraïque. Ces écrits bibliques ont eu et ont toujours un pouvoir performatif dans les sociétés occidentales judéo-chrétiennes.

Le livre de la genèse[10] contenant le récit de la création du monde est un des exemples de hiérarchisation des sexes. Eve y est décrite comme une « aide » pour Adam, elle lui est secondaire, subordonnée, et trouve son origine dans la côte d'Adam. Par ailleurs, au travers du récit de la tentation d'Eve par le serpent, l'auteur de ces chapitres véhicule le mythe de la femme tentatrice, à l'origine de la chute de l'homme du jardin d'Eden. Enfin, il est intéressant de noter la punition que Yahvé inflige à l'homme et à la femme à l'issu du récit. L'homme devra souffrir

[10] Voir textes en annexes

du travail de la terre pour se nourrir, alors que la femme souffrira lorsqu'elle enfante. Cette différence de traitement souligne et appuie des rôles sociaux fondamentalement différents que sont ceux de la femme et de l'homme. Le rôle de l'homme dans cette société est de subvenir aux besoins du foyer, alors que le rôle de la femme est d'enfanter. Si ces rôles sont décrits de la sorte dans la Genèse, il y a toutes les raisons de penser que c'est d'abord naturellement parce que le (ou les) auteur(s) parle(nt) de ce qui fait sens dans leur culture, dans leur société. Là où le tableau se complexifie, ces écrits sacrés qui s'inscrivent dans une religion dite « du Livre », ont un pouvoir symbolique très important au yeux des croyants. Dans le cas du christianisme, l'entièreté de la société occidentalo-européenne, dans lequel la pratique monacale à l'origine du monachisme bénédictin s'est développée, a été influencée dans sa globalité par ces textes. Le fait que ces textes sacrés, dès les premiers chapitres de la Bible, cristallisent cette différenciation des genres, cette subordination de la femme au rôle de celle qui enfante, a sans doute joué un rôle dans la pérennité de cette tradition culturelle sexiste. Comme le souligne le proverbe latin *verba volant scripta manent*[11], c'est en effet l'écriture qui permet que les textes qui ont été écrits il y a plusieurs milliers d'années nous parviennent. Même si ces textes ont été plus ou moins altérés, que ce soit par la traduction, par l'erreur humaine ou par une sélection délibérée pour diverses raisons, il n'empêche que ces textes continuent de véhiculer un message qui, s'il était sans doute évident, s'il semblait naturel, dans un contexte culturel donné qui était celui de l'auteur, a cristallisé ce contexte, l'a sacralisé, et l'a transmis à travers les âges. Il est certain que cette sacralisation d'un message ancien n'a pu, tout naturellement, qu'avoir l'effet de véhiculer un message conservateur en ce qui concerne les mœurs, et notamment le rôle des genres tel qu'il y était décrit.

On comprend bien que ce rapport entre culture et religion, en particulier dans le cadre d'une religion instituée avec un support écrit comme le christianisme, renforce la rigidité de ce que Linda Woodhead appelle « l'ordre sexué » d'une société : « Si le genre est un ensemble complexe et intriqué de rapports de domination historiquement construits [Bourdieu,1998], on peut parler de " l'ordre sexué " d'une société, même s'il demeure impossible d'en élucider toute la complexité. Quant à la religion, non seulement elle s'inscrit dans cet ordre, mais elle en fait partie intégrante, tout en y jouant des rôles et en y occupant des places variables. La place fondamentale de la religion dans les rapports de domination se comprend mieux si on la conçoit elle-même comme un système de pouvoir » (Woodhead, 2012, p.34). L'ordre social, avec ses dynamiques de domination, est aussi un ordre sexué, qui est validé, conservé et soutenu par un

[11] Les paroles volent, les écrits restent.

système de pouvoir qu'est la religion instituée. On observe donc un renforcement mutuel. En effet, la religion est simultanément d'une part influencée par l'ordre en présence, duquel elle puise une partie de son discours, et d'autre part elle renforce l'ordre établi en le sacralisant et en le soutenant.

Parallèlement, on assiste à une essentialisation des genres et des sexes ainsi qu'à une confusion des concepts de sexe et de genre, qui sont considérés de manière interchangeable, comme s'ils étaient similaires. Cependant, bien que les concepts soient liés puisqu'ils sont selon Judith Butler des construits sociaux, le sexe va plutôt être indiqué comme une caractéristique biologique (non simplement binaire), tandis que le genre « consiste davantage en une identité tissée avec le temps par des fils ténus, posée dans un espace extérieur par une répétition stylisée d'actes. L'effet du genre est produit par la stylisation du corps et doit donc être compris comme la façon banale dont toutes sortes de gestes, de mouvements et de styles corporels donnent l'illusion d'un soi genré durable » (Butler cité par Baril, 2007, p.64). Le genre est donc plutôt une répétition de pratiques associées à une représentation normée, idéale et construite socialement à partir d'un type d'identification personnelle. Par conséquent, comme Audrey Baril le résume, « ainsi, le masculin et le féminin n'existent pas préalablement, mais ce sont l'énonciation et la répétition des genres normatifs qui leur permettent d'exister. Butler tente ainsi de démontrer la fausseté de la croyance essentialiste voulant que chaque humain possède dans son être profond, dans son essence, un genre inné, naturel, stable, substantiel et ontologique » (Baril, 2007, p.65). Les études de genre convergent vers une dénaturalisation de la différence des sexes et donc une dénaturalisation de l'ordre sexué, ôtant ainsi à la femme cette position subordonnée au sein de la société. Ce changement de paradigme est encore aujourd'hui rejeté par les autorités religieuses chrétiennes.

En ce qui concerne le cas du monachisme, l'approche du genre est quelque peu à nuancer, puisque s'y mêle un idéal de sainteté. Initialement, la vie monastique n'était accessible qu'aux hommes, c'est pourquoi la majorité des règles monastiques sont écrites pour des hommes. Cependant, assez tôt des monastères mixtes ont vu le jour, pourtant ces règles n'ont pas été modifiées lorsque les femmes y ont eu accès. À ce propos Isabelle Jonveaux relate que « la vie monastique a peiné à s'institutionnaliser sous sa déclinaison féminine. Les règles monastiques qui organisent la vie de la communauté, en réglementent les fonctions, les modes d'admission, les horaires et finalement le mode de vie tout entier, reflètent cette difficulté. Celle de Claire d'Assise pour les clarisses approuvée par le pape Innocent IV en 1253 est la " première règle religieuse écrite par une femme pour des femmes " (David, 2012, p. 200), soit plus de 800 ans après la rédaction des premières règles monastiques. Auparavant, les règles destinées aux

moniales étaient écrites par des hommes, celle de Césaire d'Arles (470-543) est la plus connue. Celle de saint Benoît enfin, composée de 73 chapitres au VI^{e} siècle et actuellement la plus suivie par les monastères du monde entier, a originellement été écrite par un homme pour des hommes même si elle a ensuite été suivie autant par les hommes que par les femmes. La vie religieuse destinée aux femmes s'est aussi développée comme si la neutralisation de l'identité sexuelle était pour les femmes une étape indispensable sur le chemin ascétique vers la sainteté » (Jonveaux, 2015, §8).

Il est intéressant de préciser sur ce point de neutralisation de l'identité sexuelle au sein du monachisme, puisque la réalité démontre plutôt un androcentrisme. En effet, la sociologue Céline Béraud l'indique en explicitant les idées de Mary Daly, théologienne et philosophe féministe américaine, qui « dénonça ainsi l'androcentrisme de l'institution ecclésiale : son histoire, ses dogmes, mais également son langage qui consiste à ne penser Dieu qu'au masculin » (Béraud, 2020, p.64). Nous le verrons au point suivant à travers la manière dont les rituels religieux tel que l'Eucharistie, sont pratiqués et où ce positionnement androcentrique peut être remis en question et dépassé. Toutefois il persiste une différence importante des réalités concrètes vécues entre les moines et les moniales, ce qui incite probablement Jonveaux à avancer : « alors que sur le plan spirituel, c'est un effacement des distinctions de sexe qui est visé comme anticipation de la condition paradisiaque, les contraintes et tentations présentes entraînent la nécessité de la ségrégation hommes/femmes » (Jonveaux, 2015, §1). En d'autres termes, il y a un décalage entre un certain discours prônant une sainteté humaine sans genre, et la réalité vécue où l'institution oblige une séparation des genres.

Ce retour historique est fondamental pour saisir le cadre social dans lequel s'inscrivent ces femmes, ainsi que l'influence de la religion vis-à-vis des pratiques, des comportements et des positionnements sociaux des individus dans une société donnée. Pareillement, Linda Woodhead relève le fait que « dans une société hiérarchique et dominée par les hommes, on s'attend à trouver une religion hiérarchique et monothéiste qui sacralise le pouvoir masculin et soutienne l'ordre sexué dominant » (Woodhead, 2012, p.38). D'autre part, le sociologue Éric Fassin rappelle que « l'ordre sexué n'a rien d'intemporel : il est traversé par l'histoire » (Fassin, 2010, p.210), puis ajoute « le seul moyen de sauver le genre, c'est-à-dire de le rendre "acceptable pour l'Eglise catholique", est alors de le redéfinir en le re-naturalisant » (id., p.218). Cette nécessité de rapporter certains sujets comme le sexe et le genre à des lois naturelles pour appuyer des croyances religieuses, est une des raisons pour laquelle il demeure aujourd'hui une rupture entre les discours des études de genre et ceux de l'Eglise catholique.

2. Tactiques de dépassement

Un jour, au détour d'un couloir, lors d'une conversation spontanée, une Sœur me dit qu'elle n'apprécie pas vraiment le mot sororité, que j'avais prononcé quelques jours auparavant, elle préfère parler de vie fraternelle. Cette Sœur tenait très probablement à signifier le caractère « universel » du terme fraternité qu'elle ne retrouvait pas avec la sororité (le terme adelphité étant encore rarement utilisé dans le langage commun). En effet, le théologien Etienne Grieu nous dit « dans la tradition chrétienne, la fraternité est d'abord un don de Dieu et le reconnaître prévient d'un repli sur le clan. […] Le lien fraternel, dans la Bible, est présenté comme un trait fondamental qui concerne toute l'humanité : tous les hommes sont descendants d'un premier couple et, dès lors, tous sont frères de sang. En même temps, la condition humaine s'énonce dans un rapport étroit au Créateur, car l'humanité est présentée comme étant à l'image de Dieu (Gn 1, 26-27). La dignité de tout homme se fonde, dans la tradition chrétienne, sur ce lien originel à Dieu que rien ne saurait remettre en question » (Grieu, 2012, pp.60-61). Outre cette vision de la fraternité comme un lien absolu entre tous les humains, Etienne Grieu ajoute qu'il est également question de rivalité, de souffrance et de difficultés à vivre ensemble. En ce qui concerne de l'équivalent féminin du terme fraternité, on retrouve au Moyen-Age le terme sororité provenant du latin *soror* signifiant sœur et « désignait une communauté féminine, religieuse ou non » (Marchal, 2022, p.48). Ensuite comme le raconte Joëlle Marchal « le grand tournant date des années 1960, les féministes ont pris conscience de la nécessité de l'union pour leur émancipation. L'heure était à la solidarité féminine. Puisque les hommes avaient la fraternité, les femmes auraient la sororité » (Marchal, 2022, p.48).

Il est encore parfois délicat et laborieux de parler de féminisme dans le monde religieux même si des théologies féministes ont éclos depuis plusieurs décennies. Je me suis ainsi retrouvée de nombreuses fois dans des situations paradoxales, où j'observais quotidiennement des formes de sororité, des positionnements et discours féministes et en même temps il y avait une sorte d'embarras voire de refus à assumer effectivement le fait d'être féministe. À ce propos, Céline Béraud nous dit « le fait de se dire féministe peut être associé à des pratiques peu égalitaires et constituer ainsi un détournement du terme. À l'inverse, certaines militantes portent la cause des femmes sans revendiquer le terme qu'elles peuvent juger trop subversif » (Béraud, 2020, p.74). En effet, il se cache probablement derrière ces positions d'embarras ou de rejet du terme féministe, certes une méconnaissance du courant de pensée, mais peut-être également une appréhension à bouleverser voire menacer l'ordre établi et les valeurs transmises. Néanmoins ce rejet, cette appréhension ne sont pas forcément partagés par l'ensemble des sœurs, certaine n'hésite pas à s'approprié le terme féministe. Ainsi lors d'un

entretien, une Sœur m'a transmise son point de vue : « *Personnellement je suis féministe, défendre les femmes point de vue extérieur, mais aussi pour une égalité vis-à-vis des hommes. En ce qui concerne l'institution religieuse, oui parfois il faut se battre. Il faut que les moines sachent que les femmes sont égales à eux et que l'on a notre place. Ce n'est pas facile, il y a encore un décalage. Du point de vue de la communauté et non personnellement, on a essayé de se repositionner pour être plus égales aux hommes* » (3 septembre 2021, Sœur N.).

Pour illustrer ce propos, nous allons nous intéresser au repositionnement vis-à-vis des pratiques rituelles religieuses opéré par la communauté observée. Lorsqu'est survenu au début de l'année 2020 la pandémie mondiale impliquant un confinement de la population, il a fallu faire preuve d'adaptation vis-à-vis de nos habitudes de vie. En ce qui concerne la communauté de moniales, le confinement et les restrictions sanitaires ont exacerbé des contraintes déjà présentes, et notamment la difficulté à trouver un prête venant officier la messe journalière. Elles ont ainsi entrepris une vaste remise en question pour pouvoir s'adapter à ces changements, faisant face de surcroît à un problème de hiérarchie des genres. En effet, l'institution monastique perpétue une division sexuelle du travail religieux (Jonveaux, 2015), rendant toujours inaccessible aux femmes la possibilité d'officier une messe et d'administrer le sacrement de l'Eucharistie. La justification de cette différence d'accessibilité trouve son origine dans une contingence historique et culturelle où le Christ est incarné dans un corps masculin. De plus, comme l'explicite l'historienne Mathilde Dubesset, « une des traductions concrètes de la position subalterne des femmes, au plan religieux comme dans d'autres domaines, est leur impossible accès à la sphère du sacré dans des religions monothéistes où la figure du Dieu unique est masculine, même quand celle-ci n'est pas représentée : cas de Yahwé ou de Allah. […] Cette exclusion des femmes est liée à la question de l'impureté des femmes, très présente dans la tradition juive et en Islam mais aussi dans d'autres contextes culturels et religieux. Aujourd'hui, c'est bien en raison de leur sexe et au nom d'une longue tradition de strict partage des rôles entre hommes et femmes, justifiée par un discours très construit autour de la différence des sexes, que l'Église catholique romaine continue de refuser l'ordination des femmes aux ministères consacrés : être prêtre, pour une femme, est toujours impossible voire impensable, vu de Rome » (Dubesset, 2003, p.4). Les mots de Dubesset, même vingt ans plus tard, sont toujours d'actualité.

Ainsi, face à ces interdictions, la communauté a pris comme décision de ne plus recevoir d'Eucharistie quotidienne et de faire appel à un prêtre seulement lors de la messe dominicale. Les autres jours de la semaine, une liturgie de la Parole est célébrée tous les midis, où chaque moniale ainsi que certains laïcs (le plus souvent des bénévoles) partagent leur interprétation et

leurs réflexions personnelles sur le texte liturgique du jour. Ces célébrations de la Parole s'organisent de manière plus ou moins volontaire, une feuille avec les jours de la semaine est établie, et chaque moniale qui le souhaite peut s'inscrire. De même, une moniale demande à un laïc ou une laïque ou bien à un prêtre en retraite au monastère, s'ils souhaitent participer. Cette célébration de la Parole pourrait tout à fait se comparer à une homélie que réalise traditionnellement un prêtre. Ces réflexions sont souvent pimentées d'une touche plus personnelle, et le changement journalier des intervenants apporte une belle variété de points de vue. D'autre part, cette reconsidération de l'Eucharistie permet de repositionner le jour du dimanche comme le sommet de la semaine, lui attribuant davantage la symbolique du moment de la résurrection du Christ, et le commencement d'une nouvelle semaine.

Le cheminement de pensées qui a encouragé à prendre cette décision, provient d'un mouvement de retour historique, un retour à l'origine du christianisme et aux premières communautés de chrétiens et chrétiennes. Sœur F. m'a ainsi partagé son point de vue ainsi que l'approche choisie par la communauté : *« Je ne suis pas féministe au départ, je pensais que je pouvais trouver ma place de femme, précisément dans un monastère, mais maintenant peu à peu en avançant, et en étant amenée à coucher sur papier des raisons pour lesquelles on a renoncé à l'Eucharistie quotidienne ou des choses semblables, je potasse beaucoup plus d'articles. Puis aussi on me demande souvent 'que penses-tu aujourd'hui de la transition dans l'Eglise ? Qu'est-ce qu'il va se passer plus tard ?'. Enfin, je m'intéresse beaucoup plus à tout ça depuis mettons, une dizaine d'années, et je trouve effectivement qu'il y a pas mal d'injustices par rapport aux femmes. Ma réaction, c'est tu sais quoi ? Ma réaction c'est de dire moi je vais réagir comme une intellectuelle, et savoir d'où vient la faille, et donc je remonte dans l'histoire, aux origines, aux évangiles. Donc Jésus lui dans la société patriarcale dans laquelle il vivait malgré tout, il a quand même donné une place étonnante aux femmes. Et les premiers apôtres ont été dans le même sens, saint Paul notamment. Très vite dans l'Eglise cela s'est refermé et le rôle important dans les communautés a été d'office attribué aux hommes mais moins vite qu'on ne le pense. On a lu un livre d'histoire des premiers chrétiens qui expliquait bien qu'en fait tout au début, les femmes jouaient un rôle très important dans la communauté chrétienne, en tant que maîtresse de maison. Elles avaient énormément de choses à dire par rapport à la gestion des petits groupes qui se réunissaient chez elles, de l'Eucharistie etc. Puis malgré tout, présider l'Eucharistie ça il faut le donner à un homme, être chef d'une communauté ça ne va pas que ce soit une femme. Et en fait je crois que la faille est arrivée à partir du moment où on a voulu institutionaliser, or c'était inévitable parce qu'à partir du moment où les chrétiens se sont multipliés il a fallu un minimum d'institution. Aussi longtemps que c'était dans la liberté*

des maisons, alors la maîtresse de maison faisait ce qu'elle voulait. Mais à partir du moment où le groupe grandit on est retombé dans le fait de nommer des responsables.

[…] Les arguments que l'on fait valoir sont souvent d'ordre symbolique, parce que maintenant c'est vrai qu'on ne peut plus dire que c'est une question de force et de puissance, on voit bien que dans le monde il y a des femmes qui pourraient être présidente des États-Unis, des femmes comme Angela Merkel, ou bien qui sont médecin cheffe d'un hôpital, enfin les femmes peuvent exercer des métiers qu'autre fois on n'imaginait pas qu'elles puissent les exercer. Et donc cet argument-là il tombe forcément, donc ce n'est pas une question que la femme n'est pas capable d'être dans une position de leadership. L'argument qui reste est plus symbolique. Et c'est là que ça doit cheminer parce que le symbole je le trouve beau, l'ordre symbolique je le trouve beau en général. Mais l'argument symbolique par rapport à l'ordination ou la non-ordination des femmes en prêtres, c'est que le Christ étant un homme ce n'est que l'homme masculin qui peut représenter le Christ au moment du geste sacramental de la consécration. Cet argument-là a tenu la route pendant des siècles dans l'Eglise et il est remis en question aujourd'hui pour beaucoup de théologiens, tout en disant que le symbole est important. Mais faut-il pour autant associé le symbole à la réalité physique d'être homme ou femme ?

[…] Cela ne touche absolument pas à la question de la valeur de la personne, cela touche au symbole. C'est un débat, un débat qui n'est pas clos, parce que jusqu'où faut-il porter le symbole, pour nous chrétiens, le fait de dire le fils de Dieu, c'est fait homme, homme masculin. Parce qu'il fallait forcément choisir, c'était homme ou femme, cela ne pouvait pas être les deux. Si en tant que prêtre tu célèbres l'Eucharistie et que tu dis 'ceci est mon corps', donc c'est le corps du Christ, le corps sexué, c'est là que ça pousse les choses un peu trop loin dans le réalisme du symbole, il y a quelque chose de subtil qui joue là. Que signifie le mot corps, dans le 'ceci est mon corps' de l'Eucharistie, quand Jésus dit ceci est mon corps ? Pour beaucoup de gens au Moyen-Age, c'est le corps c'est-à-dire la chair de Jésus et je mange réellement un petit morceau de viande, mais seulement par respect pour ta sensibilité il se déguise par un morceau de pain, c'est incroyable comme doctrine. Et dire que les gens ils ont cru cela dur comme fer et qu'il y en a encore qui le croient aujourd'hui, c'est fou. Mais ça veut dire qu'ils ont complètement limité le sens du mot corps à un corps physique, alors qu'en fait dans le vocabulaire utilisé par Jésus, ce mot corps, tout comme le mot âme, tout comme le mot esprit signifiaient sa personne tout entière, tout ce que je suis. Quand il dit "ceci est mon corps", il le dit non pas sur un pain bien beau et bien fait, mais sur un pain qu'il a préalablement rompu. "Ceci est mon corps livré pour vous", il signifie le don de sa personne

le lendemain à Pâques sur la croix. Il signifie quelque chose de tout à fait différent que simplement son corps de chair. Et cela a été difficile dans la théologie, dans l'histoire de la théologie, de clarifier.

Cela me passionne parce que justement quand nous avons décidé de ne plus célébrer l'Eucharistie tous les jours, on s'est demandé : mais c'est quoi l'Eucharistie ? Mais pourquoi on la célébrait tous les jours ? Quel est le sens d'avant, pourquoi on se croyait obligé de la célébrer tous les jours ? Et du coup j'ai farfouillé et je suis encore loin d'avoir tout lu sur ce sujet et j'arrive à des trucs comme ça. Puis tout doucement j'arrive aussi à la conviction que ce n'est pas nécessaire d'être homme ou femme sexuellement parlant pour consacrer l'Eucharistie. Mais en même temps je sens que l'argument symbolique est important, le tout est de voir ce qu'on entend par argument symbolique » (13 septembre 2021, Sœur F.).

Le point de vue et les connaissances de Sœur F. peuvent nous apporter un premier éclairage sur ces possibilités de dépassement de l'interprétation patriarcale du symbolisme lié au rite de l'Eucharistie. Dans leur article commun *Théologies féministes en francophonie*, les théologiennes Pierrette Daviau et Élisabeth Parmentier constatent que « les féministes chrétiennes suivent une double loyauté : envers les évangiles et envers les femmes, car le christianisme lui-même annonce et apporte la libération de toutes les aliénations. En tant que femmes disciples de Jésus de Nazareth, des théologiennes féministes entreprirent une déconstruction fondamentale des clichés, suivie de nouveaux modes de rapports respectueux de toute la création » (Daviau & Parmentier, 2021, p.86). Selon les deux autrices, cette réinterprétation de la Bible s'intéresse à « *comment* le texte parle, plutôt que *ce dont* il parle ; la manière dont le texte construit les acteurs, le temps et l'espace ; une insistance sur le déplacement du contenu normatif vers des pratiques » (id., p.86). Puis elles explicitent plus loin « les critiques féministes s'adressaient donc davantage à la *réception par la tradition* qu'aux textes eux-mêmes, reprochant au christianisme vécu une compréhension littéraliste de l'analogie entre Dieu et Père, alors que ce langage dit une qualité de relation et non une description du divin. Il s'agissait donc de " réimager " Dieu comparé à une Mère, Sœur, Amie, *Shekina*, le Souffle, le Feu, l'Esprite, voire Dieu·e, pour redonner place à une relation de proximité et de confiance en un Dieu non impassible et non arbitraire » (Daviau & Parmentier, 2021, p.88).

Par ailleurs, ce changement de pratiques rituelles, malgré le fait qu'il s'est imposé en raison de la pandémie, il peut être pertinent de le positionner au regard de la théorie de Linda Woodhead concernant les types de relations entre la religion et le genre. En effet, pour la sociologue de la religion : « Par ses pratiques à la fois symboliques et matérielles, la religion

peut renforcer les rapports de domination de genre ou aider à les transformer. […] La répartition sexuée du pouvoir faisant partie intégrante de l'ensemble des inégalités de pouvoir social qui définissent toutes les sociétés connues, deux variables sont à prendre en compte. D'une part, la manière dont la religion se situe par rapport aux configurations de pouvoir séculier : la situation de la religion par rapport au genre ; d'autre part, la manière dont la religion est convoquée face aux rapports de domination existants : sa stratégie vis-à-vis du genre » (Woodhead, 2012, p.35). Le schéma[12] construit par Woodhead « donne un axe vertical graduant les religions des plus établies aux plus marginales et un axe horizontal opposant les stratégies consolidantes aux stratégies contestataires » (id., p.35). Cependant, nous allons nous intéresser en particulier à un type de relation conceptualisé par l'autrice, qui est la religion « tactique ». Ce type de relation s'inscrit donc au sein d'une religion dite instituée ainsi que contestataire et comme il est précisé par l'autrice, ces axes sont à graduer. Ainsi, selon Woodhead la religion « peut aussi être partie prenant de l'ordre sexué tout en étant utilisée pour acquérir du pouvoir de l'intérieur, dans une visée subversive vis-à-vis de l'ordre dominant (religion "tactique") » (Woodhead, 2012, p.36). Dans notre cas précis, la communauté de moniales s'inscrit au sein de la religion chrétienne catholique qui est une religion instituée, et se situerait donc vers une forme de religion contestataire tentant de reprendre du pouvoir au cœur de leur institution, bouleversant avec précaution l'ordre établi par la religion catholique.

La place de la femme au sein de l'institution religieuse catholique est un vaste sujet en perpétuelle évolution. Néanmoins, il y a un réel retard sur cette question en comparaison aux autres institutions religieuses judéo-chrétiennes, telles que la religion protestante, anglicane ou juive, qui permettent de plus de plus aux femmes d'obtenir des rôles initialement masculins. Certes ces autres institutions sont encore loin d'une égalité parfaite, les femmes pasteurs, les prêtresses anglicanes ou les femmes rabbins n'occupent pas encore une place généralisée dans le paysage religieux, mais il y a des possibilités données aux femmes. De plus, l'accès à la prêtrise pour les femmes pourraient avoir un effet positif vis-à-vis de la diminution significative des effectifs ecclésiastiques masculins. Au-delà de l'institution monastique, nous l'avons vu, les femmes ont toujours joué un rôle important au cœur de l'institution religieuse catholique. Malgré leur invisibilisation, comme Mathilde Dubesset constate également « quand on analyse le fonctionnement de l'Église catholique à la fin du 20e siècle, on s'aperçoit que ce sont "les femmes qui font tourner l'Église" pour reprendre une expression d'Étienne Fouilloux. En effet, ce sont elles qui assurent largement la transmission de la foi et de la culture religieuse »

[12] Voir diagramme en annexes.

(Dubesset, 2003, p.6). Il est donc intéressant d'examiner ses reprises de pouvoir à de petites échelles comme dans la communauté monastique qui concerne cette enquête ethnographique.

3. Habiller le corps de chasteté

a. Réinvention de l'habit monacal

Le 14 août fut l'une des rares journées chaudes de l'été 2021 dans cette région. C'était une journée propice à la promenade, à la balade dans les chemins de terre, entre les champs, les prairies et les bois. Dès le matin, le ciel était bleu et une brise légère aurait rafraichit le promeneur qui passait par là. Celui-ci, s'il passait au bon endroit au bon moment, aurait assisté à une scène typique de la campagne à cette période de l'année, et aurait peut-être remarqués quelques détails insolites. Au milieu d'une prairie où l'herbe avait été fauchée et pressée en petits ballots de foin, un groupe de personnes s'affairait autour d'une camionnette utilitaire. Il y avait une dizaine de personnes, principalement des femmes, accompagnées de deux hommes. Ces gens remplissaient la camionnette de ballots de foin, dans la poussière de l'herbe coupée et la bonne humeur. Très peu d'éléments auraient permis au passant d'identifier ces individus. Pantalon et chemise aux manches retroussées pour les hommes, jeans et t-shirt pour certaines des femmes. L'une portait une casquette à l'envers, une autre portait une casquette noire et blanche au motif animalier. D'autres en revanche portait un voile dans les cheveux, et d'autres encore, portaient par-dessus de leur pantalon un tablier de travail. Il aurait fallu un promeneur très observateur pour qu'il réalise que parmi les dix personnes qu'il observait se trouvait un prêtre et sept moniales. Ce matin-là en effet, au déjeuner, l'une des sœurs avait demandé à mon compagnon et à moi-même, ainsi qu'au prêtre qui déjeunait avec nous, si nous pouvions leur donner un coup de main pour récupérer le foin d'une de leurs prairies, afin de le livrer au fermier du coin et puis stocker une partie dans leur grange pour leurs animaux. Nous les avons donc accompagné pour les assister et partager un joli moment d'entraide.

Cependant, le paysage vestimentaire aurait été différent quelques années auparavant. En effet, c'est en 2016 que ces moniales ont décidé d'adopter un nouvel uniforme, comportant un pantalon et une tunique à manche courte ou longue bleu marine foncée en dessous de laquelle elles portent un pull ou un t-shirt à manche longue en fonction des températures saisonnières. À cette tenue s'ajoute un voile recouvrant les cheveux, s'attachant au moyen de pressions. Elles possèdent trois ensembles de tunique et pantalon, un pour l'hiver et un autre pour l'été. Le troisième ensemble, dont le tissu est plus récent, est réservé pour des occasions importantes ou festives. Les vêtements portés en-dessous de l'uniforme, tels que le pull, le t-shirt ou la chemise sont généralement de couleurs neutres (gris, blancs, bleu, noir) avec un col blanc. Certains de

ces vêtements peuvent appartenir à la moniale avant son arrivée au monastère. Concernant les chaussures, certaines portent des chaussures fermées, d'autres des sandales avec une semelle épaisse accompagné ou non de chaussettes, permettant de ne posséder qu'une paire de chaussure et parcourir les différentes saisons. Ainsi lors de mon entretien avec Sœur F., celle-ci m'explique un peu plus en détails les raisons et les réflexions de ce changement d'habit : « *Si on a changé la tunique, d'abord c'est parce que ce n'était pas pratique, puis c'était noir, noir, noir tout le temps. Ce n'était pas si facile à gérer du point de vue lessive et du point de vue de l'hygiène donc on a voulu résoudre cette question, en disant 'mais au fond, qu'est-ce qu'il demandait saint Benoît ? Qu'est-ce que la tradition bénédictine ?' Il faut peut-être remonter au Moyen-Âge, les moines en noir c'étaient les bénédictins. C'est quelque chose qui nous vient de l'an 1000, et qui a tenu 1000 ans, mais qu'est-ce qui nous oblige à tenir encore 1000 ans avec ça ? Alors que saint Benoît lui, quand il parle de l'habit dans sa règle qui date du V^e^-VI^e^ siècle, il ne dit pas que cela doit être noir, que cela doit être long, il ne dit pas qu'il doit y avoir une ceinture qui va jusque par terre, il ne dit pas tout cela. Il dit qu'il doit y avoir un scapulaire, mais pour lui le mot scapulaire veut dire tablier. Il précise d'ailleurs, un scapulaire pour le travail, donc ça veut dire 'vous prenez soin de vos vêtements, et comme vous travaillez vous les protégez'. Et puis il dit, 'le vêtement doit être selon ce qu'on trouve dans la région' et ne pas être extravagant, et ne pas aller chercher de la soie en Chine, enfin des choses impossibles. Prenez ce que les gens mettent dans votre région, soyez sobre. Bon saint Benoît réglemente le nombre d'habit qu'on peut avoir. Pour les normes de l'époque, on pouvait en avoir deux, un pour l'hiver et un pour l'été et puis un autre pour dormir. Et alors une coule pour la prière, parce qu'avant, la coule était comme un manteau pour tenir un peu plus chaud quand on était à la chapelle et qu'on ne bougeait pas. Puis finalement la coule est devenue le vêtement de prière. La coule a une signification un peu spirituelle, tu revêts la coule, tu la reçois le jour de ta profession perpétuelle, avant tu as autre chose qu'une coule. Quand on avait encore la tunique noire, on n'avait même rien du tout comme vêtement de prière pour la chapelle, parce que les Sœurs avaient pour habitude de ne revêtir la coule que le jour de solennité. Ici vu qu'on est passé à la coule blanche, on la met à tous les offices, aussi parce qu'on s'est dit, bon le pantalon et la petite tunique pour la prière, ce n'est quand même pas tout à fait suffisant. Donc on a la coule blanche à tous les offices, alors qu'autre fois on avait la tunique noire et on mettait la coule seulement au tout grand jour de solennité* » (13 septembre 2021, Sœur F.).

Avant ce changement, les moniales portaient une longue tunique noire assez épaisse avec par-dessus un scapulaire[13] noir également maintenu par une ceinture, ainsi qu'un voile. Ce dernier a évolué au fil des siècles, néanmoins celui que les moniales portaient avant le changement de vêtements, était le même. En ce qui concerne les vêtements de nuit, aujourd'hui chacune porte le pyjama de son choix, toutefois par le passé les exigences étaient différentes : « *Même la nuit on devait mettre un voile, une grande robe de nuit avec un scapulaire et une ceinture. On est que 3 à avoir connu ça je pense. C'est pour dire que les conditions … On vient de loin et heureusement, parce que oh quelle libération ! Vraiment une libération, c'était une contrainte* » (09 août 2021, Sœur D.).

b. L'habit comme témoin de vocation

L'uniforme monastique ou la prise de l'habit fait partie des conditions d'admission à la vie religieuse. L'habit est ce que l'on aperçoit en premier, un élément indiquant la différence et l'appartenance comme me l'a mentionné Sœur F. : « *Quand j'ai reçu l'habit après six mois de postulat, en fait je l'ai vécu comme un sentiment d'appartenance. Ça y est je suis devenue moniale bénédictine et ce vêtement me donnait un sentiment d'appartenance à la grande famille monastique. J'avais besoin de sentir ce sentiment d'appartenance parce qu'en fait c'était assez déboussolant au début. Tu te dis, suis-je vraiment déjà moniale, je n'ai encore rien fait pour le prouver, j'en suis tout au début* » (13 septembre 2021, Sœur F.). Pour une autre moniale, l'habit monastique « *est un signe d'identité et pour nous le voile c'est la consécration à Dieu* » (17 septembre 2021, Sœur H.). À ce sujet, Roselyne Roth-Haillotte explicite dans sa monographie, « toute prise d'habit valorise l'absence de biens personnels et parallèlement affermit la dilution de la personnalité dans l'unicité conventuelle. En intégrant les individus de manière progressive dans le collectif, il contribue à renforcer l'adhésion à une croyance par un attachement constant à Dieu » (Roth-Haillotte, 2008, p.104). D'autre part, selon l'ethnologue « l'habit devient accessoire de clôture pour réifier la démarcation avec le monde extérieur » (id., p.109). Ainsi l'habit monastique est de l'ordre du sacré et détient une portée symbolique, appuyant une certaine distance avec le monde profane.

Mais quant est-il du rapport de ces femmes vis-à-vis de cet habit ? Pour Sœur H. : « *Personnellement, je me suis rendu compte de la simplicité des choses, de la facilité, de ne plus devoir me tenir devant ma garde-robe. Les robes ce n'était pas trop mon truc, mais les jupes j'en portais et comme universitaire, j'ai porté des petits tailleurs. On me taquine encore*

[13] Partie du vêtement de certains religieux, composée de deux lés de drap partant des épaules et descendant bas sur la poitrine et le dos, qui se porte par-dessus la robe. (CNRTL)

des fois par rapport à ce tailleur saumon, vous savez quand on présente un examen. Et puis quand il fait beau c'est toujours agréable de porter une petite jupe. Mais c'est vrai que l'habit a facilité les choses, donc là je pense qu'effectivement cela induit un changement » (17 septembre 2021, Sœur H.). Les quelques moniales avec lesquelles j'ai eu la chance de m'entretenir, m'ont toutes spécifié le caractère pragmatique et soulageant de ne pas avoir à penser à ce sujet chaque jour. Sœur D. m'explique également : « *une des raisons pour lesquelles j'apprécie l'uniforme, c'est parce qu'il y a une harmonie, car j'ai remarqué dans des communautés où il n'y a pas d'uniforme je me suis dit, mon dieu qu'est-ce que ça me fatiguerait de voir telle couleur que je n'aime pas ou que je n'apprécie pas ses goûts. Chez nous le problème de ne se pose pas, on n'a pas de distraction. Puis ne plus se demander le matin, qu'est-ce que je dois mettre aujourd'hui ? Et donc j'ai toujours apprécié de n'avoir aucun souci le matin pour m'habiller. Oui j'ai dit qu'il y a des couleurs que je n'aime pas, qui me choquent mais mes goûts choquent aussi d'autres, ça va dans les deux sens. Alors ici et bien on ne perd pas son temps pour des questions pareilles et j'apprécie. Parce que cela fait partie j'allais dire, du silence.* […] *Une chose à laquelle on tient ici, c'est que les formes du corps ne soient pas apparentes, ça on y tient, la prieure y tient. On m'a déjà fait des remarques, donc pas des habits serrés* » (9 août 2021, Sœur D.).

Une autre approche pour traité de ce sujet qu'est l'habit monastique, est via leur rapport aux couleurs. La couleur a été mentionnée quelques fois lors de nos discussions et a particulièrement retenu mon attention notamment pour le caractère quelque peu poétique qui en ressort. Voici la réponse de Sœur H. lorsque je lui ai demandé si le fait de devoir abandonné une certaine diversité de vêtements l'avait affecté d'une quelconque manière : « *J'aimais les couleurs c'est vrai, j'avais beaucoup de vêtements de couleurs, j'en ai gardé quelques-uns pour en-dessous éventuellement, les t-shirts notamment. Mais sinon je me rends compte que les couleurs je les trouve ailleurs dans ma vie, je pratique la calligraphie et il y a beaucoup de couleurs. Maintenant, j'ai depuis peu la décoration florale et je me rends compte que cela me fait le même effet, j'ai fort le regard attiré par les bouquets, parce que je les fais moi-même, les couleurs m'attirent et les vitraux de l'Eglise aussi. Mais je me rends compte que ce que je n'ai plus dans mes vêtements, enfin c'est peut-être un peu drôle mais, les vêtements que je portais, la couleur que je manifestais, maintenant je la trouve ailleurs, elle m'habite d'une autre manière* » (17 septembre 2021, Sœur H.).

Semblablement, Sœur F. me raconte comment cette sorte de renoncement à une variété de couleurs, a pu l'affecter : « *De temps en temps, par exemple il m'est arrivée dans une pièce de théâtre où je jouais, où je déclamais avec d'autres, pour le jeu je mettais par au-dessus de*

ma tunique noire un foulard de couleur ou quelque chose qui joignait les autres acteurs. Et alors les gens réagissaient 'oh mais la couleur comme ça te va bien !' Tout à coup, ils me voyaient avec une couleur et ils regrettaient que je sois en noir au quotidien. Mais tout cela m'a fait réfléchir avec la couleur, parce que d'une certaine façon on a renoncé à la couleur, même dans notre nouvel habit la couleur reste très sobre, très passe-partout. Tu vas me dire les jeunes d'aujourd'hui sont habillés en jeans, ils sont aussi tous uniformes. Mais je pense que dès que quelqu'un met des couleurs vives tu te dis, ah c'est quelqu'un qui a une personnalité et qui ose faire autrement que les autres » (13 septembre 2021, Sœur F.). Enfin pour Sœur D., la couleur peut être un moyen de souligner une forme d'individualité : « *Il y a toujours moyen de personnaliser un peu, par exemple le dimanche j'aime bien un peu plus de couleur et je mets des chaussettes que j'aime bien mais on m'a fait remarquer qu'avec une certaine couleur, que je choquais avec ça, il y avait du mauve dedans et donc je porte plutôt du bleu avec du blanc. J'aime bien de temps en temps apporter une note personnelle* » (9 août 2021, Sœur D.).

Par ailleurs, ces témoignages sont intéressants car ils font intervenir la dimension interpersonnelle et le regard d'autrui dans le rapport à l'habit, qui sont de fait inévitable puisque l'habit possède une fonction de signification. On peut retrouver cette importance de la signification et du symbole que l'habit incarne, au regard du récit de Sœur N. : « *L'habit n'était pas le plus important, pour moi c'était Dieu. Et je le constate maintenant parce que cela évolue, on ne met plus la tunique noire, on met l'habit simplement, comme on faisait avant avec un pantalon. Je me dis l'essentiel c'est dans notre cœur. L'habit est secondaire, mais j'aime bien le sens de mettre l'habit pour témoigner de ma vocation. Il y a des communautés qui n'ont pas d'habit, qui n'ont plus de voile, plus rien, mais personnellement je préfère mettre le voile. Pour autant, je n'ai pas choisi la communauté pour l'habit* » (3 septembre 2021, Sœur N.). D'autre part, il y a également la réception d'autrui vis-à-vis de ce que l'habit renvoi, « *par rapport à la tunique noire, c'est vrai qu'au début tu te dis ok c'est le sentiment d'appartenance, c'est bien je m'y suis vite habituée. Seulement j'ai constaté qu'au fil des années c'était dur pour les autres, surtout pour ma famille, mes parents, maman, de me voir tout le temps en noir, c'était quand même austère* » (13 septembre 2021, Sœur F.).

c. Le choix de chasteté

Ainsi l'habit monastique transforme le regard sur le corps et la relation avec celui-ci. La volonté de se conformer à une norme, d'appartenir à une certaine catégorie sociale impacte inévitablement la manière dont nous nous pensons et l'image que nous souhaitons renvoyer de nous-même. Le corps compris comme un sanctuaire où réside notre âme, exprime

nécessairement quelque chose de nous-même, de plus l'habit matérialise un message que nous voulons adresser au monde consciemment ou non. En outre, le corps situé dans un contexte religieux aborde une autre dimension, comme l'évoque Jean-Pierre Albert « la foi doit s'incarner pour exister pour les autres : élément de la plus grande importance si l'on songe que la croyance (supposée) des autres agit considérablement sur celle de chacun en lui offrant un horizon de confirmation intersubjective. Voilà donc un premier usage religieux du corps : en faire, par des gestes, des attitudes, des postures convenus, le témoin ou le signifiant d'une intériorité » (Albert, 2006, p.33).

Parler du corps religieux et plus encore du corps monastique est une démarche plutôt délicate car le sujet est fortement quadrillé de tabous, de non-dits et de silences, en particulier concernant le corps féminin. Comme nous l'avons vu précédemment, les règles monastiques visent une neutralisation du genre ainsi qu'une désexualisation des individus. En ce qui concerne l'habit monastique, la désexualisation passe par le fait de cacher les formes du corps (ce qui peut être injustement contraignant pour certaines morphologies) et de manière générale, refuser tout ce qui pourrait embellir le corps, comme une sorte de fuite de la beauté individuelle.

Ainsi, la vision du corps religieux s'inscrit dans une histoire socio-culturelle dont certaines conceptions demeurent aujourd'hui encore, influençant également dans le monde laïc. La philosophie ascétique a toujours porté la vie monastique, cependant son évolution à travers les siècles et notamment au Moyen-Age a entraîné, comme le souligne Isabelle Jonveaux dans son ouvrage *Moines, corps et âmes*, que « le corps occupe donc dans le système religieux chrétien une place ambiguë comme acteur du péché, tentateur qui entraîne l'âme dans les affres de la souillure et de la transgression et, à l'opposée, instrument et lieu possible de la rédemption » (Jonveaux, 2018, p.187). Aujourd'hui, cette vision est quelque peu dépassée, « le corps monastique actuel, sans être totalement innocenté puisqu'il demeure un lieu privilégié de tentations, se voit cependant investi d'une confiance nouvelle qui desserre les liens qui visaient à le maîtriser » (id., p. 197). Toutefois, j'ai pu constater au cours des différentes discussions avec certaines moniales, qu'il demeure une dévalorisation de soi. Certaines me partageaient leur incompétence en séduction, leur timidité ou encore leur « manque » de goût vestimentaire, et par conséquent ce choix de vie leur ôte ce possible inconfort. D'autres me racontaient plutôt qu'elles devaient faire attention car elles attiraient souvent les hommes.

La question du corps implique nécessairement la relation avec d'autres corps, et celle-ci s'exprime notamment en fonction de prescriptions culturelles, sociales ou religieuses. Ainsi, la religion catholique prescrit le vœu de chasteté lors de l'engagement monastique. Cette conception de chasteté s'insère dans la continuité d'un idéal de vie ascétique, et initialement

« dans un contexte dualiste du corps, la sexualité est associée à la partie obscure et difficilement maîtrisable du corps. Dominer ses désirs sexuels s'érige en point symbolique de la prise en main du corps, du pouvoir affirmé de l'âme sur le corps pour l'orienter vers sa transfiguration finale et divine » (id. p.204). À ceci se rajoute la glorification de la virginité, davantage accentuée chez la femme. Isabelle Jonveaux déplore ainsi « cette spiritualité de la virginité est liée à une dévalorisation de l'être humain à travers son corps et à un sentiment de honte face à un corps aux désirs de perfection formulés par l'esprit. Il s'agit de s'élever "au-dessus de la très grande 'honte' de la condition humaine" (Brown, 1995, p.115). La virginité est alors associée à l'état originel du corps » (id., p.205). Par conséquent, il est compliqué d'instaurer un regard positif vis-à-vis de la sexualité partagée ou individuelle, voire de l'accepter comme aspect inhérent au corps humain.

Toutefois, aucune des moniales avec lesquelles je me suis entretenue m'ont exprimé que leur choix pour la vie monastique avait été motivé par le vœu de chasteté et de célibat. À ce propos, le récit de Sœur F. permet de nuancer cette vision chaste : « *Dans l'aspect de la féminité il y a l'aspect de l'affectivité féminine et donc de la rencontre avec l'autre, avec l'homme en l'occurrence, des rencontres plus intimes et ça j'y ai renoncé. C'est certainement une des choses plus difficiles à vivre pour moi, je ne vais pas me prononcer pour les autres parce que je n'ai pas l'impression que tout le monde a le même combat. Et donc quand je suis rentrée au monastère je suis entrée non pas pour le célibat mais pour la vie monastique. Et je me suis dit, oui mais il y a le célibat, ça fait partie du paquet. Mais comme l'appel à la vie monastique était vraiment très fort, très clair je me suis dit, Seigneur tu t'en occupes, tu t'arrangeras pour que je ne le vive pas trop mal, et tu me feras comprendre ce que tu attends de moi, tu m'expliqueras. Et je t'ai dit, j'ai eu quelques petits copains avant de rentrer et donc j'ai quand même fait un peu l'expérience de la rencontre amoureuse, du touché de l'autre, du baisé etc. pas plus que ça mais quand même. Être amoureuse, je n'ai jamais cessé de l'être, et donc il y a un petit souci, parce que comment tu vis ta vie monastique célibataire si tu es une femme amoureuse. Et donc en fait c'est ça le fond de la question, que je continue d'explorer parce que ce n'est pas terminé. Donc cela veut dire qu'au fond de moi j'ai toujours cet élan, j'ai toujours ce désir en fait, très féminin de pouvoir me donner corps et âme à un homme qui m'aimerait et qui ne le ferait pas simplement pour voir mon corps mais pour rentrer dans une relation d'une profonde intimité. Donc j'ai toujours gardé cette ouverture, parce que quelque chose au fond de moi refusait de refermer cette porte, et donc je veux être honnête avec moi, je veux être vraie.*

[…] Je pense que c'est une question essentielle et que ma réaction c'est, je ne peux pas fuir cette question, personnellement au fond de moi, il y a quelque chose qui se refuse à

simplement refouler cette question. En disant cette question tu ne peux pas te la poser puisque ça ne fait plus partie du choix de vie que tu as fait, ça ne marche pas tout simplement, même si le plus grand des maîtres spirituels me disait c'est ça que tu dois faire, tu dois refouler, je ne saurais pas, donc je ne refoule pas […] Il y a des choses qui ne sont pas contradictoires mais qui sont parallèles, il y a ce désir de ne pas refouler et il y a le désir d'être absolument loyale à mon choix, et comment je fais pour combiner les deux ? Alors j'ai dit, pour moi il faut que j'intègre la tendresse dans la vie monastique et que le Seigneur m'explique, il finira bien un jour par me l'expliquer, qu'il m'explique ce que je dois faire de ma tendresse. Pour moi je dois la vivre de telle sorte que je n'enfreins pas une limite au-delà de laquelle je ne devrais pas aller. Mais ça je me dis souvent, c'est tout le monde qui doit le vivre. Si tu choisis un homme qui est l'homme de ta vie, tôt ou tard tu rencontreras peut-être un autre et tu te diras mon choix premier, j'y suis fidèle oui ou non ? Je crois que tout le monde, tôt au tard, rencontre ce questionnement.

[…] J'ai ressenti un besoin de prier beaucoup plus, et ce qui est étonnant, c'est que mon corps de femme a entendu une réponse de la part du Seigneur dans la prière, ce n'est pas seulement l'intelligence, c'est dans mon corps que j'ai compris quand le Seigneur qui m'as répondu "mais moi je t'aime ! mais moi je t'épouse !". C'était extrêmement fort, et ça ne m'a pas quitté, ça revient à chaque fois que je vais dans la prière. Quand je vais dans le silence, je l'entends, je le sens, je fais l'expérience d'être profondément aimé, comme une femme est aimée par un homme, mais dans la prière. Et je crois que cela vient parce que je suis honnête avec moi-même » (13 septembre 2021, Sœur F.).

Le récit de Sœur F. est particulièrement touchant et intéressant car bien qu'il soit imprégné des conceptions religieuses parcourues précédemment, elle tente néanmoins de se les approprier pour continuer à être épanouie malgré ce renoncement. D'autre part, comme elle l'a également mis en lumière, choisir de renoncer à quelqu'un ou quelque chose est une décision à laquelle nous faisons tous face au cours de notre vie. Par ailleurs, ce vœu monastique émit originellement est un vœu de stabilité. Ce dernier suppose le vœu de célibat cependant, il met surtout en exergue un engagement de fidélité vis-à-vis de Dieu principalement, mais également vis-à-vis de la communauté adoptée. La stabilité est donc comprise comme l'enracinement à un lieu, un mode de vie, une routine et est au fondement de la philosophie de vie monastique. Toutefois, comme le fait remarquer Jonveaux en citant Louis Bouyer, « ce que visent les renoncements réels et non hypothétiques, de l'ascèse patristique, ce n'est jamais la souffrance, mais toujours et seulement la libération » (Jonveaux, 2018, p.184). Cette approche de l'ascèse

comme exercice libérateur est intéressante car cela remet en perspective le choix de ce mode de vie.

Bien qu'il soit important de saisir le vœu de chasteté comme un des choix qu'implique l'engagement monastique, cet acte de choix a pu et peut encore invisibiliser les questions relatives à la sexualité et le rapport au corps. La chasteté entendue comme exercice ascétique ne doit pas être vu comme une frustration volontairement endurée, mais plutôt comme le précise Jonveaux « l'effort de la maîtrise du corps ne consiste pas à vouloir coûte que coûte supprimer tout désir – effort considéré comme vain ou psychologiquement déséquilibrant –, mais réorienter ces désirs vers le but de la vie religieuse et non pas vers l'accomplissement d'une relation humaine particulière. Le travail de l'ascèse consiste à mettre ces désirs au service de la vie religieuse et de la quête de Dieu » (id., pp.210-211). La sociologue poursuit ensuite en suggérant que « le travail effectué par le monde religieux pour intégrer la réalité de la sexualité – non pas de la génitalité – dans la chasteté s'assimile à une tentative progressive de définir la chasteté comme pratique sexuelle alternative » (id., p.211). Via cette approche de la chasteté comme manière de vivre et pratiquer sa sexualité, déculpabilise le regard apposé sur le corps, et pourraient engendrer plus aisément des espaces de paroles et de réflexion au sein de communauté religieuse. D'autre part, en ce qui concerne la communauté observée, il peut être intéressant de se demander si le changement d'habit effectué ne serait pas le symptôme d'une évolution mise en marche, ainsi que le début d'une transformation du regard sur le corps féminin.

À travers ce chapitre, nous nous sommes penchés sur la position de la femme religieuse au sein de la société et de l'institution monastique, ainsi qu'au repositionnement de la communauté de moniales face à l'emprise du genre existant dans ce milieu. Pour ce faire nous avons mobilisé les études de genre en les mettant en dialogue avec la religion catholique. En effet, l'historienne Joan Scott attire l'attention sur le fait que le « "genre" a ouvert le champ à une multitude de questions analytiques sur la façon dont les différents rôles et fonctions avaient été définis pour chaque sexe et dans quelles conditions; comment les significations même des catégories "homme" et "femme" variaient en fonction de l'époque, du contexte et du lieu; comment les normes de contrôle des comportements sexuels avaient été créées et imposées; comment les enjeux de pouvoir et de droit avaient joué un rôle dans les définitions de la masculinité et de la féminité; comment les structures symboliques avaient affecté les vies et les pratiques des gens ordinaires; comment les identités sexuelles avaient été élaborées en accord ou en opposition avec les prescriptions sociales » (Scott, 2009, p.8). La question du genre mais

également les questions féministes peuvent apporter une remise en question des fondements des pratiques religieuses et permettre davantage d'inclusion au sein de l'institution.

De fait, il perdure toujours des inégalités de genre et plus particulièrement une invisibilisation des moniales dans la sphère religieuse engendrée notamment par une division sexuelle du travail religieux (Jonveaux, 2015). Cette division sexuelle se manifeste à différents niveaux et domaines de leur vie quotidienne, et notamment à travers l'interdiction d'administrer l'Eucharistie. Néanmoins le cas de la communauté de moniales, nous montre les possibilités de dépassement et de bricolage face à cet interdit, ainsi que les remises en question de l'ordre établi qui y sont liées. Le changement d'habit est également révélateur d'une réorganisation et d'un renouvellement progressif de la vision du corps monastique féminin. De ce fait, le corps est tout autant mobilisé que l'esprit dans le cheminement et la réalisation de la vocation religieuse. Les vœux de stabilité et de chasteté mettent en lumière les questions de fidélité, d'appartenance à un lieu, de sexualité et plus globalement comment le corps évolue et se meut dans le mode de vie contemplatif.

V. Chapitre 4 - Ascétisme monastique libérateur : entre fuite du monde et hospitalité

Cette enquête de terrain fût vécue pour ma part comme un réel retour à la simplicité, à l'essentiel, découvrant un espace-temps qui invite à prendre le temps de prendre le temps. Que l'on soit croyant, pratiquant ou non, l'environnement établi à l'intérieur comme à l'extérieur d'un monastère, incite et suscite l'introspection. Par la prière, au cours d'une promenade dans les bois, lors de discussions inspirantes ou encore lorsque le silence de la nuit s'impose, chacun a la possibilité de se rencontrer soi-même.

Nous avons abordé plusieurs expressions d'ascétisme au cours des chapitres précédents, à travers leur routine de vie et le vœu d'obéissance, mais également à travers la question de l'habit qui est directement visible. L'ascétisme est une discipline du corps déjà pratiquée à l'antiquité, et appropriée par différents groupes d'individus, de penseurs, s'intégrant à différentes philosophies de vie comme l'épicurisme et le stoïcisme. L'ascétisme se comprend communément comme une « doctrine morale qui prescrit la libération du corps par la domination des instincts, des plaisirs et des passions en vue de la perfection morale » (CNRTL). Cette doctrine matérialiste basée sur une conception dualiste du corps et de l'âme fût notamment reprise par les doctrines judéo-chrétiennes. La définition de l'ascèse inclut alors la dimension spirituelle et devient « l'ensemble des pratiques ascétiques (mortification, pénitence, prière) qui ont pour but l'union intime avec Dieu » (CNRTL). Parallèlement à cet essor d'un ascétisme religieux, un ascétisme monastique s'établit également en s'inspirant de religieux ermites, appelés anachorètes, vivants dans le désert égyptien, plus précisément dans la région de Haute-Égypte. On peut ainsi nommer Antoine le Grand et Pacôme le Grand qui mettront en place un des premiers monastères chrétiens ainsi que la vie cénobite.

Ainsi, les premières communautés ont opté pour un retrait vis-à-vis de la société, accompagné d'une dynamique de détachement à la fois matériel et immatériel. Isabelle Jonveaux met de ce fait en évidence, s'inspirant des travaux des sociologues Weber et Troeltsch, que « la pratique ascétique [en monastère] est différente en cela qu'elle n'est pas définie par le ou les dieux, mais par la tradition, l'institution, le fondateur de l'ordre ou l'individu lui-même. […] De la même manière, la chasteté n'est théoriquement pas un refus de la sexualité comme pratique animale et impure, mais l'abstinence de ce qui pourrait détourner de l'unique but divin et de la reconnaissance de Dieu comme unique nécessaire. Elle est donc en cela une méthode de perfectionnement religieux sans que ses pratiques elles-mêmes soient sacrées » (Jonveaux, 2018, p.27). De ce fait, l'institutionnalisation des pratiques ascétiques induit une évolution de ces pratiques à travers le temps et une appropriation de celles-ci par les

différents ordres religieux. Par conséquent, nous n'identifions pas les mêmes pratiques et conceptions du vœu de pauvreté dans une communauté religieuse bénédictine qu'au sein d'une communauté religieuse franciscaine par exemple.

1. Vœu de conversion des mœurs : une forme de pauvreté

L'ordre de saint Benoît à la différence de l'ordre de saint François d'Assise n'approche pas le vœu de pauvreté de la même manière. En effet, les trois vœux monastiques bénédictins sont le vœu d'obéissance, de stabilité et de conversion des mœurs. Ce dernier conçoit la conversion de l'individu entier à la vie religieuse et aux mœurs monastiques. Par conséquent, les mœurs sont amenées nécessairement, puisqu'ils sont des habitudes, à varier et évoluer au fil du temps et en fonction de la société dans laquelle le moine ou la moniale s'inscrit. Le vœu de pauvreté n'est donc pas clairement prononcé mais sous-entendu lors de la célébration de l'engagement monastique, au contraire des moines et des moniales franciscain(e)s pour lesquels ce vœu est au cœur de leur vie religieuse. Comme explicité précédemment dans le chapitre 1 concernant l'engagement monastique, les vœux monastiques suivant la règle de saint Benoît (VIe siècle) sont antérieurs aux vœux de religion conceptualisés par saint Thomas d'Aquin (XIIIe siècle) durant le même siècle que la fondation de l'ordre franciscain par saint François d'Assise.

Cette perspective de pauvreté est néanmoins présente mais via une autre approche, « en revanche, dans les ordres qui suivent la règle de saint Benoît, le moine individuel renonce à toute propriété qui est considérée par le rédacteur de la règle comme un "vice" (RB 55), mais la communauté elle-même n'est pas soumise à cet impératif [de pauvreté] d'où la possibilité de leur enrichissement au cours de l'histoire » (Jonveaux, 2018, p.233). Les moniales partagent une vie en commun au sens strict du terme puisqu'elles n'ont théoriquement pas de possession propre. En effet la règle bénédictine prévoit : « Avant tout, il faut retrancher radicalement du monastère ce vice de la propriété. Que personne ne se permette de rien donner ou recevoir sans l'autorisation de l'Abbé, ni d'avoir quoi que ce soit en propre, absolument aucune chose — ni livres, ni tablettes, ni stylet pour écrire ; en un mot, rien du tout —, puisqu'il n'est pas même permis aux moines d'avoir en propre ni leur corps, ni leurs volontés, mais qu'ils doivent attendre du père du monastère tout ce qui leur est nécessaire. Qu'il ne leur soit donc jamais licite d'avoir quelque chose que l'Abbé n'aurait pas donné ou permis. Que tout soit commun à tous, ainsi qu'il est écrit [Ac 4, 32] ; que personne n'ait la témérité de s'approprier quoi que ce soit, pas même en paroles. Si quelqu'un devait se complaire en ce vice détestable, on l'avertira

une première et une seconde fois ; s'il ne s'amende pas, il sera soumis à la correction » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 33, 163-164).

Cet extrait de la règle de saint Benoît est bien entendu à resituer historiquement, néanmoins la propriété est toujours semblablement restreinte. De plus, la Prieure a bel et bien toujours un droit de regard et peut décider d'accepter telle ou telle possession qu'une moniale pourrait acquérir, ou un achat qu'elle souhaiterait effectuer. Par exemple, une moniale qui recevrait un cadeau de la part d'un proche extérieur à la communauté, ce cadeau appartiendra à la communauté même si seule la moniale en jouit. De même, si elles reçoivent un don de livres, les livres appartiendront à la communauté, et s'échangeront les livres tour à tour. Ou encore, si une moniale souhaite offrir un cadeau à un proche lors d'une occasion particulière, il faudra au préalable l'accord de la Prieure pour pouvoir disposer de l'argent appartenant à la communauté, même si la somme est minime.

D'autre part, il est important de repositionner la notion de pauvreté monastique telle qu'elle est mise en pratique dans un monastère européen occidental. De fait, ce que notre société occidentale considère comme nécessaire, essentiel et non-luxueux, ne sont pas identiques dans d'autres sociétés où les réalités socio-économiques sont fondamentalement différentes. Jonveaux souligne ainsi, « la question de la pauvreté monastique ne peut donc, encore une fois, se poser que par rapport à la société dans laquelle elle prend place. Et la réception sociale du mode de vie monastique vient aussi influencer vers une plus grande distance ou un rapprochement de l'étalon social » (Jonveaux, 2018, p. 238). Semblablement, employer des individus pour réaliser des tâches qui ne peuvent pas toujours être effectuées par les membres de la communauté, est un service qui n'est pas à la portée de tous, et peut être perçu comme quelque peu contraire à une démarche absolument ascétique. Toutefois, au regard des choix opérés par la communauté pour percevoir des revenus, qui sont l'hôtellerie, les retraites et activités spirituelles, la production d'hosties ainsi qu'un éventail de manufactures vendues dans leur boutique-librairie, il n'est pas possible sur base de ce modèle économique et temporel de pouvoir tout réaliser par elles-mêmes. De plus, la communauté comptait 16 membres lors de l'enquête de terrain effectuée, dont certaines ayant un âge avancé, il n'est donc pas surprenant qu'elles fassent appel des aides extérieures. À cela se rajoute la question de la « réception sociale » mentionnée par Jonveaux, qui concède à la communauté de pouvoir avoir accès à certains conforts, privilèges sans que ce soit remis en cause par l'institution ou l'opinion publique, puisque cela rentre en adéquation avec les mœurs de la société dans laquelle elle s'inscrit.

2. Entre retrait et hospitalité

L'ascèse conçoit également un retrait vis-à-vis du mouvement, de l'agitation du monde et donc en cela la vie monastique remplit une autre des caractéristiques ascétiques. Moins radicale que l'ermitage, la vie contemplative oblige tout de même à faire un pas de côté, une mise à distance par rapport à la société contemporaine en perpétuelle accélération. D'un point de vue sociologique, « l'ascèse est essentiellement pour Troeltsch ce qui marque le retrait du monde de manière active, c'est-à-dire par l'adoption d'une discipline qui détache l'individu du groupe "monde ", marqué par le péché et lui permet d'affirmer son appartenance au groupe "Église", en voie de rédemption » (Jonveaux, 2018, p.24). Il n'est pas question ici de faire un retour historique détaillé tel qu'il a pu être réalisé par Danièle Hervieu-Léger dans son ouvrage *Le temps des moines*, où s'y mêlent analyses sociologiques, historiques et ethnographiques. Toutefois, la lecture d'Hervieu-Léger sur la question de la « fuite du monde » peut nous apporter certaines clés de compréhension : « Le célibat, la solitude, le silence – toutes ces composantes du "retrait du monde" – sont des "exigences fortes", associées à la possession d'un charisme (au sens spirituel du terme) personnel. Mais elles ne coupent pas le moine de sa pleine et intégrale humanité. Elles correspondent encore moins à un programme pénitentiel que le moine choisirait (ou serait contraint) de s'infliger. Ce sont des moyens mis au service de la recherche exclusive de Dieu, mais également (et inséparablement) de l'accomplissement de soi » (Hervieu-Léger, 2017, p.393).

Le « retrait du monde » questionne une fois de plus le concept de clôture monastique dont rappelons-le, « la formalisation juridique de cette institution concerne centralement les monastères féminins, pour lesquels, en réalité, la clôture a été inventée. [..] D'abord "passive", la clôture interdisait simplement d'entrer dans le monastère. Devenue "active" avec la réforme carolingienne, elle interdit aux moniales de sortir de leurs monastères, moins pour exclure toute intrusion intempestive de leur part dans les monastères d'hommes que pour protéger les intéressées des risques inhérents à leur condition de femmes "sans hommes", vivant en dehors de la protection d'un père ou d'un époux » (Hervieu-Léger, 2017, p.399-400). La clôture n'est par conséquent pas une règle conceptualisée par la Règle de saint Benoît, mais instituée par les autorités religieuses à un moment donné dans l'histoire. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons retrouver qu'une occurrence du terme clôture dans la Règle de saint Benoît, mais le sens imputé n'est pas le même : « Le portier doit avoir son logement près de la porte, afin que ceux qui surviennent trouvent toujours quelqu'un pour leur répondre. Et aussitôt qu'on aura frappé ou qu'un pauvre aura appelé, il répondra "*Deo gratias*", ou "*Benedicite*". Puis, avec

toute la mansuétude qu'inspire la crainte de *Dieu*, il répondra en hâte avec toute la ferveur de la charité. […] Le monastère doit, autant que possible, être disposé de sorte que l'on y trouve tout le nécessaire : de l'eau, un moulin, un jardin et des ateliers pour que l'on puisse y exercer les divers métiers à l'intérieur même de la clôture. De la sorte les moines n'auront aucune nécessité de courir au dehors, ce qui n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 66, 306, 308). De ce fait, cet extrait signifie comme l'explicite Hervieu-Léger, que « le monastère doit être physiquement organisé pour éviter la dispersion de la communauté, mais ses portes sont ouvertes et accueillantes. La clôture rassemble, bien plus qu'elle n'enferme » (Hervieu-Léger, 2017, p.404).

Par ailleurs, le retrait peut prendre différentes formes et applications, que ce soit en fonction de l'ordre monastique, mais également en fonction des règles propres à la communauté. Concernant la communauté observée, les moniales pratiquent notamment une forme de retrait au sein-même du monastère, via des journées « désert » où une fois par mois, elles prennent une sorte de journée de congé. Elles n'assurent alors qu'en partie leurs fonctions dans le but de se consacrer pleinement à leur vocation. L'horaire monastique est quelque peu changé lors de cette journée, qui par conséquent ne compte pas de liturgie de la Parole avant le repas de midi, et l'heure de l'office des vêpres est déplacé à 18h au lieu de 16h45.

Pour conclure ce point vis-à-vis d'un apriori renfermement monastique, le concept de clôture rejoint inévitablement le vœu de stabilité comme le précise également Hervieu-Léger : « Celui-ci [le moine] est un solitaire, il n'est pas un reclus. Il fait vœu de stabilité, et cette stabilité s'exprime au mieux dans le fait de vivre toute sa vie durant dans le monastère dans lequel il a fait profession. Mais cela ne lui interdit ni les sorties, ni les déplacements, ni les missions extérieures même durables, pourvu que l'abbé l'y autorise. De façon générale, la stabilité tend à être comprise comme le rattachement à une communauté, sans impliquer nécessairement la résidence permanente dans le lieu où celle-ci se tient » (Hervieu-Léger, 2017, p.406). Nous allons ainsi voir via les points suivants le caractère relatif de ce retrait du monde.

a. Retrait relatif : en perpétuelle connexion

La forme de vie contemplative qu'ont choisie les moniales observées est plutôt de l'ordre d'une distanciation, d'un pas de côté et non un retrait ferme et radical du monde extérieur. Il peut s'illustrer par l'exemple de leur accès et leur utilisation d'internet. Il est indéniable qu'internet est devenu un élément essentiel à notre mode vie occidental contemporain, mettant les individus qui n'en ont pas l'accès pour diverses raisons, en décalage voire en marge de la société. L'utilisation de nouvelles technologies tel qu'un smartphone ou

un ordinateur, est toutefois assez restreint et réfléchi au sein d'un monastère. Le but étant d'éviter de s'y « perdre » et que le temps qui y est consacré n'empiète sur les tâches de la journée et donc que cela entrave les devoirs monastiques. Chaque moniale ne possède ni smartphone, ni ordinateur personnel, à l'exception de certaines Sœurs qui en ont un usage spécifique dans leur travail. La Sœur hôtelière par exemple, gère la boîte mail du monastère pour les réservations des séjours, des retraites et autres activités que la communauté organise. Une autre Sœur s'occupe de la communication sur les réseaux sociaux tels que Facebook, Instagram et Twitter, où y sont postées des nouvelles de la communauté, mais aussi quotidiennement des images accompagnées d'extraits de textes bibliques. La communauté a également un site internet très complet et régulièrement mis à jour, ainsi qu'un e-shop leur permettant de vendre certains produits que les moniales fabriquent. De plus, depuis la période de confinement de 2020, elles diffusent en direct via Zoom la célébration de certaines messes et offices, pour pouvoir partager ces moments de prière avec ceux qui ne peuvent pas être présents. D'autre part, l'accès au wifi pour les visiteurs et hôtes est restreint puisqu'il n'y a qu'une seule prise internet mise à leur disposition, permettant une déconnection complète pour ceux qui le souhaitent.

Les moniales gardent de ce fait un lien constant avec l'extérieur, avec une importance accordée à suivre l'actualité nationale et internationale grâce notamment aux différents journaux qu'elles reçoivent. Cependant, Sœur D. me confiait qu'elle ne regardait que très peu souvent la télévision car elle, ainsi que les autres Sœurs n'ont généralement pas de temps à y accorder, car le moment de « récréation » qu'elles ont en fin de journée après le repas du soir et avant l'office des complies, n'est pas très long. Certaines lavent la vaisselle du repas consommé, d'autres occupent leur temps autrement. D'après Sœur D., ce sont en général les Sœurs plus âgées qui n'ont plus la charge de la vaisselle, qui regardent ensemble le journal télévisé dans la salle commune de la communauté.

D'un point de vue communautaire, cette mise à distance est donc relative par rapport à sa mise en place concrète. De même Jonveaux remarque que « les moines considèrent que leur ascèse ne serait pas déconnectée des préoccupations actuelles de la société et pourrait en ce sens apporter un modèle alternatif concernant notamment l'usage des nouvelles technologies pour lesquelles une juste mesure serait porteuse d'un mieux-être psychologique » (Jonveaux, 2018, p.247). A un niveau plus individuel, la distanciation vis-à-vis du monde extérieur, que ce soit concernant les sorties ou les visites des gens de passage au monastère, est variable de l'une à l'autre, en fonction du rôle qui leur est attribué notamment. En fonction de leur travail qui se

situe plutôt à l'intérieur de la clôture, l'entretien du potager, des animaux par exemple, certaines se trouveront de façon plus occasionnelle dans les couloirs de l'accueil du monastère.

Par ailleurs, cela n'empêche l'application d'une des valeurs chrétiennes importantes, l'hospitalité. Il y a une importance d'accueillir n'importe quel individu, visiteur, pèlerin, sans a priori ou plutôt, comme le mentionne la Règle de saint Benoît dans le chapitre consacré à la réception des hôtes, « on le traitera avec toute l'humanité possible » (Frère Jérôme de Maredsous, Règle de saint Benoît 53, 236). L'hospitalité prise sous l'angle biblique, prend alors un caractère sacré. En ce sens, le moine bénédictin belge Pierre-François de Béthune dédie son ouvrage à cette hospitalité chrétienne en la faisant dialoguer avec d'autres approches religieuses telle que l'approche bouddhiste. De Béthune suggère notamment « si l'hospitalité est sacrée, c'est donc parce que tout homme est sacré. Cette équivalence des mots "hospitalité" et "humanité" est en tout cas remarquable, car elle révèle que le fondement de l'hospitalité est précisément la reconnaissance d'une commune appartenance à la famille humaine » (De Béthune, 2007, p.140). L'hospitalité est donc liée à l'importance de la rencontre de l'autre. En ce sens, la communauté propose notamment des moments d'écoute, de discussions à ceux qui le souhaitent, apportant parfois un éclairage sur les manières et possibilités de vivre sa foi. D'autre part, il y a également au sein des monastères cette flexibilité possible où pour des individus n'ayant pas les moyens financiers de payer leur hébergement, une diminution du prix du séjour peut être appliquée, et sera compensée avec des dons d'autres hôtes. Une situation concrète dont j'ai pu être témoin, est celle du séjour d'une personne sans domicile fixe, qui bénéficie de temps à autre de quelques jours d'hébergement et de repas gratuits à l'hôtellerie du monastère. L'hospitalité rejoint ainsi la notion de charité.

b. Une expérience du sourire

Par ailleurs, la rencontre et l'accueil de l'autre peut également passer par une expérience du sourire, la rencontre du visage et du corps de l'autre. De fait, le sourire est une forme de communication, possédant une multitude de significations. Il est probable que la question du sourire ait davantage retenu mon attention puisque nous étions encore en période de pandémie, et par conséquent le masque était encore d'application dans une majorité de situations où les contacts entre individus étaient rapprochés. En effet, lors des offices les hôtes et visiteurs étaient invités à porter le masque, tandis que les Sœurs ne le portaient pas systématiquement puisqu'elles étaient assises ensemble et suffisamment à distance des chaises réservées aux laïcs. Toutefois lors des messes dominicales, ou bien s'il y avait beaucoup de personnes présentes dans la chapelle, les moniales gardaient leur masque et chantaient avec. D'autre part, le masque

était obligatoire au moment du repas, lors des déplacements pour recevoir la nourriture distribuée sous forme de buffet, par des bénévoles. Le masque devait également être porté lors des déplacements dans les couloirs du monastère.

De ce fait, l'attention et la curiosité portées à la découverte du visage de l'autre étaient quelque peu exacerbées, ce qui me permet d'approcher le sourire comme une sorte d'expérience affectante lorsqu'il est totalement dévoilé, alors que le masque nous limitait à sourire avec les yeux (Laurent, 2020). L'anthropologue et sociologue français David Le Breton qui a récemment dédié un ouvrage au sourire nous dit à ce sujet, que « l'individu participe à la communication de tout son corps. […] Le visage n'est qu'un élément de sens de l'échange, mais il saute d'emblée aux yeux comme porteur de significations fortes dans une interaction spécifique » (Le Breton, 2022, p.38). Certes les sourires partagés avec les Sœurs, notamment avant et après les offices pouvaient majoritairement être interprétés comme un message d'accueil, de bienvenue et de politesse. Toutefois le lieu, la situation et les circonstances m'ont invité à émettre d'autres significations et interprétations à ces sourires reçus. En effet, selon Le Breton, « dans les *Evangiles*, le rire est toujours condamné comme une forme insidieuse de violence, de raillerie, de dépréciation, de sacrilège » (idem, p.170), et le Christ n'est jamais décrit arborant un sourire par ses disciples. Toutefois, « la joie est l'un des traits familiers de François d'Assise (1184 – 1226), l'expression de sa sainteté et de sa proximité à Dieu, sa conviction d'une présence divine en toute créature » (idem, p.171-172). Le sourire sera donc intégré progressivement dans le christianisme, et par conséquent « la gaieté devient un principe de spiritualité, la " pauvreté dans la joie". Certes, elle n'implique nullement l'excès mais une manifestation d'amour enjoué de la création. Le sourire est l'émanation d'une étincelle du divin dans tout être vivant » (idem, p.172).

Cependant, ce qui a retenu mon attention était plutôt de l'ordre d'un message d'accueil[14], de reconnaissance non-verbale, et l'interpellation suscitée par leurs sourires. Je rejoindrais alors encore une fois les mots de David Le Breton, « à travers une brève interaction, si les défenses sociales sont suspendues, un échange inattendu de sourires peut être une source d'émotion, vive ou discrète. […] Même venu d'une personne étrangère, un sourire a une force de résonance susceptible d'apaiser des peines qui n'ont pourtant pas été dites. Il est une source de réconciliation avec le monde sans que rien ne soit dit » (idem, p.206). Le sourire peut ainsi

[14] Je pense ainsi à une feuille A4 plastifiée déposée sur une des tables de la salle à manger de l'hôtellerie où est écrit un poème sur le sourire (voir photographie en annexes).

être interprété comme une invitation à la rencontre, une forme de communication sans pour autant qu'elle soit forcée et intrusive.

c. Une « architecture du silence »[15]

Le silence est une autre composante de la dynamique ascétique que j'ai pu observer et expérimenter sous diverses formes au cours de ce terrain d'enquête. En effet, les moments de silence sont une partie intégrante de la vie monastique. Il est parfois pratiqué de manière très réglementée, codifiée, parfois consciemment ou inconsciemment oublié. A travers une perspective biblique du silence, comme le fait remarquer le philosophe belge Nicolas Monseu, « la voix de Dieu ne fait pas de bruit et il s'agit d'y être attentif pour l'entendre ; elle réside dans un "souffle léger", dans un murmure difficilement audible qu'Emmanuel Levinas a pu reconnaître comme "la voix d'un fin silence". La vie monastique est un exemple de pratique du silence puisqu'il est à la fois l'objet d'une "règle" ou d'une "observance" dans la vie contemplative : ce n'est simplement dire que les moines n'ont pas "voix au chapitre", mais qu'ils ont élaboré, à leur manière, une "architecture du silence", et parfois une langue des signes monastiques utilisée pour respecter la règle du silence. Le silence peut être une règle de discipline : la maîtrise des mouvements de la langue est souvent chose difficile et le silence permet de se prémunir contre les usages intempestifs de la langue » (Monseu, 2016, p.32). Dans la continuité de cette idée, se taire pour mieux entendre la Parole de Dieu est par exemple mis en place lors des repas de la communauté où les moniales sont tenues au silence pour pouvoir écouter attentivement la moniale qui lit à haute voix les textes du jour. Semblablement, « le grand silence de la nuit, prôné par Benoît dans sa Règle entre le dernier office du soir et le premier du matin, demeure un pilier de la contemplation » (Jonveaux, 2018, p.96). En effet, les textes et les chants guident vers le calme et le silence, et généralement, chacune se retire calmement vers sa cellule ou bien reste un petit moment, orientée vers l'icône de la Vierge Marie puisque cet office se termine sur une prière dite en latin dédiée à la Vierge Marie, l'*Alma Redemptoris Mater*.

D'autre part, une retraite en silence est organisée pour les laïcs une fois par an. Pendant une semaine les hôtes sont invités à garder le silence, tout au long de la journée même lors des repas. J'ai pu ainsi partager cette expérience singulière lors de ma première semaine de terrain, je ne pratiquais pas le silence comme eux mais essayais de le respecter au mieux avec ceux qui le souhaitaient. Il arrivait que certains d'entre eux souhaitent papoter lors de la vaisselle commune après les repas. Finalement, le moment le plus particulier n'était pas tellement les

[15] Monseu, 2016, p.32.

repas où seule la musique classique résonnait dans la salle à la manger, mais plutôt lorsque j'ai pour la première fois, communiqué avec une dame participante lors du dernier repas du dernier jour de la retraite. Après avoir passé une semaine à manger en face d'elle en silence, j'ai découvert que cette dame se révèle être une sœur apostolique et me raconta alors quelques extraits de sa vie, dont notamment une retraite dans le désert. C'était à la fois déroutant et frustrant, car je regrettais ne pas avoir pu discuter avec elle tout au long de la semaine.

Fondamentalement, le monastère est un lieu de silence, où dans des espaces comme la chapelle ou le cloître, il doit être respecté sous certaines modalités et même notifié sur des panneaux dans certaines zones extérieures. Néanmoins, la Sœur hôtelière me confiait lorsqu'elle me faisait traverser le cloître pour la première fois, qu'il leur arrivait souvent d'oublier cette règle du silence dans le cloître lorsqu'elles enfilent leur coule avant de se diriger vers la chapelle, car éprises d'un fou-rire ou parce qu'elles continuent une discussion commencée plus tôt. Loin de l'image d'un silence religieux absolu instaurant une ambiance froide et impassible, il n'est au contraire pas étonnant d'être témoin d'éclats de rires lorsque l'on passe quelques temps en compagnie de ces femmes.

d. Un écosystème singulier

L'hospitalité et l'accueil existant sont le produit de tout un système spécifique au monastère. En effet, un autre lien permanent avec l'extérieur est présent grâce d'une part au va-et-vient d'hôtes et de visiteurs, mais surtout grâce au groupe de bénévoles qui sont présents chaque semaine. Ce groupe de bénévoles est composé majoritairement de femmes, tous et toutes retraités. Quatre d'entre-elles sont systématiquement présentes chaque semaine et offrent de leur temps lors d'une journée, sauf si elles ont un impératif personnel ou si elles partent en vacances. Chacune vient donc une fois par semaine, et sont souvent toutes présentes lors de la messe dominicale puisqu'elles viennent des villages avoisinants et font partie de la paroisse. Leur rôle consiste à apporter principalement une aide à la Sœur hôtelière avec laquelle elles travaillent en étroite collaboration. Ces femmes s'occupent donc de l'accueil des hôtes, les conduisant à leur chambre, leur expliquant le fonctionnement du monastère, l'horaire des offices et des repas. Elles s'occupent de la coordination du service des repas, s'assurant qu'un maximum de personnes participent à la réalisation de la vaisselle et du dressage des tables pour le repas suivant. De plus, elles tiennent également la boutique-librairie du monastère, veillant notamment à tenir la comptabilité à jour. En plus de cela, elles remplissent une réelle fonction d'accueil, toujours ouvertes à la discussion, au partage avec les hôtes de passage. Certaines d'entre-elles s'occupent de co-organiser des retraites spirituelles au monastère, telles que la

retraite des enfants ou d'autres retraites à thème. D'autre part, elles aident directement à la vie de la communauté concernant des tâches comme le raccommodage de vêtements, le repassage, le triage et l'emballage des hosties que la communauté fabrique et vend, ou encore via l'attention particulière à disposer quelques décorations florales dans les espaces de l'hôtellerie. Un autre bénévole est présent pour des travaux extérieurs, mais également concernant la réflexion de sujet liturgique étant notamment aumônier de prison.

Toutes ces tâches auxquelles j'ai pu moi-même participer lors de l'enquête de terrain, requièrent une confiance particulière de la part de la communauté et plus particulièrement de la part de la Sœur hôtelière. Ce sont de réelles amitiés qui se sont construites au fil des années entre les membres du groupe de bénévoles et les moniales. Pour ma part, les bénévoles se sont révélées être mes interlocutrices privilégiées puisque j'étais presque quotidiennement auprès d'elles, les aidant à l'accueil et aux services des repas des hôtes. Elles incarnaient donc un pont entre la communauté et moi-même, me permettant d'accéder à certaines informations autres que celles que les moniales me partageaient, mais aussi à différents points de vue et regards vis-à-vis du fonctionnement du monastère. Au-delà de l'aspect informatif, elles ont également facilité mon intégration sur le terrain, et j'ai pu créer de vrais liens amicaux avec elles, y laissant quelques larmes lors de mon départ de terrain. Par conséquent, le monastère serait une sorte d'écosystème singulier où coexiste une communauté d'individus interagissant avec d'autres individus extérieurs qui participent à la réalisation et la continuité d'un monde, d'un microcosme, d'un lieu spécifique qu'est le monastère. Au-delà d'un strict entre-soi, il y une réelle cohésion d'individus, créant un monde dans un autre.

3. Un chemin de liberté

La poursuite de l'ascèse est nécessairement un travail personnel, intérieur, chacun et chacune la pratique en fonction de ses bagages de vie, son histoire propre. L'ascèse relève donc d'un choix volontaire et éclairé, plus encore comme le précise Michaela Pfeifer, moniale cistercienne autrichienne, spécialiste de la Règle de saint Benoît, « le moine dispose d'une liberté de mouvement pour se purifier de sa volonté propre et trouver, dans l'ascèse, la mesure qui correspond au don que la grâce de Dieu lui a fait (cf. RB 40, 1 ; 49). Aussi bien, selon la RB [règle de saint Benoît], chaque personne assume-t-elle la responsabilité de ses renoncements » (Pfeifer, 2006, p.13). Toutefois pour pouvoir effectuer ce choix de renoncements, il est également nécessaire d'être libre. Mais qu'est-ce qu'être libre ? La signification que l'on donne à la liberté est variée et parfois même subjective. Néanmoins, nous pouvons tenter d'apporter deux définitions assez générales de la liberté. Selon Le Robert, la

liberté est premièrement une « situation d'une personne qui n'est pas sous la dépendance de quelqu'un (opposé à l'esclavage), ou qui n'est pas enfermée (opposé à la captivité) », et deuxièmement elle est une « possibilité, pouvoir d'agir sans contrainte ; autonomie ». La liberté touche ainsi à la dimension physique et psychologique, liberté de se mouvoir et liberté de vouloir, de penser. De plus, comme le précise une fois encore Pfeifer, « la liberté se réalise dans un espace socioculturel donné » (Pfeifer, 2006, p.16), il y a donc un contexte spécifique dans lequel elle se conçoit.

Lors de mon premier entretien avec une des moniales de la communauté, Sœur D. me dit ainsi, « *en tout cas je trouve que le monastère est un lieu de découverte de liberté et je ne sais pas si je serais devenue aussi libre, parce que je trouve que j'ai eu une belle vieillesse, je ne sais pas si elle aurait été aussi belle. Mais c'est un lieu de découverte de liberté avec la souffrance, parce que la souffrance pour moi, je parle pour moi, je ne sais pas ce que les autres disent, je trouve que j'ai eu mon compte. Néanmoins, pour beaucoup de raisons, une communauté c'est un miracle, vivre la communauté, pour moi c'est un vrai miracle* » (09 août 2021, Sœur D.). Sur le moment, ces mots m'ont interpelé, car le thème de la liberté n'est pas forcément celui auquel on s'attend a priori dans ce monde. Mon enquête de terrain se poursuit et bien que cette interpellation eût été notée dans mon cahier de terrain, c'est seulement deux semaines avant la fin de mon séjour que ces mots me sont parvenus à nouveau, me permettant alors de construire progressivement les liens avec l'ensemble des informations récoltées et des expériences vécues.

Au fil de ces chapitres parcourus, chaque vœu monastique a été mis en lumière et cela en cohérence avec les réalités dévoilées. Au regard de ces éléments, je souhaiterai interroger dans quelle mesure l'ascèse monastique peut être libératrice. En effet, les vœux d'obéissance, de chasteté ainsi que celui de pauvreté, impliquent une notion de détachement. Le premier suppose une forme de lâcher prise vis-à-vis de ses propres limites, de sa volonté. Le second suppose un détachement par rapport à ses désirs et une nécessité de prise de recul face à sa sexualité. Enfin le troisième suppose un détachement à l'égard de toute propriété et de tout faste. Je rejoins l'anthropologue Lena Matasci, car de ce fait « nous pourrions voir les trois vœux comme un simple encouragement à ne pas être centré sur soi » (Matasci, 2022, p.203), et donc comme le confirme Pfeifer, « le détachement rend le moine plus disponible à Dieu et à son prochain » (Pfeifer, 2006, p.16).

Toutefois l'ascèse, comme mentionné précédemment, sollicite une volonté individuelle pour pouvoir se réaliser. Et si nous repositionnons cette conception de l'ascèse dans la dynamique actuelle de notre société, « l'ascèse contemporaine consiste donc en une libération

des contraintes sociales et naturelles qui empêchent d'accéder pleinement à Dieu. […] Cette idée de libération par l'ascèse est étroitement liée à la place de l'individu dans la conscience moderne. Il ne s'agit plus de se nier, de se détruire soi-même mais de *se libérer de soi-même pour se trouver soi-même*. Il n'y a donc pas élimination mais transformation. Il ne s'agit plus de faire vide pour accueillir pleinement Dieu mais de se transformer pour permettre cet accueil » (Jonveaux, 2018, p.102). De plus, comme nous l'avons vu via le vœu d'obéissance, s'engager dans la vie monastique et prononcer ces vœux requiert le consentement absolu de l'individu postulant, ce qui exige d'être fondamentalement libre. En outre, Jonveaux suggère également, « comme acceptation de soi, l'ascèse est un chemin de réalisation personnelle qui constitue une première étape dans le cheminement spirituel vers l'acceptation de Dieu. Cette conception de l'ascèse accentue la notion de choix individuel pour l'intégrer dans la trajectoire biographique personnelle. La puissance libératrice de l'ascèse permet de la penser comme un chemin d'avènement de soi » (Jonveaux, 2018, p.103).

D'autre part, l'interprétation de Michaela Pfeifer de certains extraits de la Règle de saint Benoît, peut appuyer ce point de vue d'une ascèse libératrice : « Comment alors expliquer l'intransigeance de Benoit devant toute infraction dans les domaines de la pauvreté, de la stabilité et de l'obéissance ? Ne trouverait-on pas là ses niches idéologiques cachées derrière cette intransigeance ? Un regard plus attentif sur ses exigences, sévères ou bien indulgentes, révèle ce que sont ses véritables intentions. Il s'agit de la liberté, dans ses trois dimensions. Celui qui est incapable de se dominer lui-même en matière de nourriture (RB 39), deviendra progressivement esclave de son avidité (ascèse des instincts comme protection de la liberté intrapersonnelle). Celui qui bavarde toujours ici et là (RB 6 ; 42), non seulement ne pourra pas rester seul, mais dérangera également les autres (le silence comme protection de la liberté intrapersonnelle et communicative). Celui qui fait toujours opposition (RB 5 ; 71 ; 72), non seulement s'exclut de la communauté, mais, en fin de compte manque Dieu (l'obéissance comme protection de la liberté intrapersonnelle, communicative et responsoriale) » (Pfeifer, 2006, p.27). Selon Pfeifer, la liberté intrapersonnelle, c'est-à-dire comme relation avec soi-même, est communicative et responsoriale, en ce sens que la liberté est en dialogue avec le monde donné dans lequel l'individu s'inscrit, mais est également une réponse à l'appel que Dieu fait à l'humain. En effet, pour Pfeifer, cette liberté est l'expression de l'épanouissement de l'humain auquel Dieu l'appelle, comme le répons[16] à un chant divin qui voue l'humanité à cette liberté.

[16] Un répons est un « refrain repris par le chœur, alternant, dans la psalmodie responsoriale [qui qualifie tout chant où alternent versets et répons, où se répondent soliste et chœur], avec les versets donnés par un soliste » (CNRTL).

Cependant, il ne faut pas perdre de vue les dangers et dérives que l'ascèse monastique et ses renoncements peuvent entrainer. Pfeifer identifie trois facteurs : le rigorisme, l'institutionnalisme et l'idéologie. Le premier facteur « se manifeste par l'auto-accusation, en particulier quand il est lie au perfectionnisme. Le perfectionniste se construit un système d'obligations qui comporte des exigences précises de renoncements, de nombreuses prières et quantité de rituels. La spirale des attentes, de plus en plus élevées, mène à la suppression des besoins psychiques et "la personne devient exsangue, sans âme et sans esprit" » (Pfeifer, 2006, p.17). Nous l'avons vu notamment via la description de l'horaire du monastère et de la routine mise en place, qui demande un temps d'adaptation et une connaissance de ses propres limites. D'autre part, la figure du moine ou de la moniale peut être sacralisée voire érigée en héros, plaçant l'individu face un idéal inatteignable. Ainsi, une possibilité de sortie des mécanismes rigoristes peut être l'apprentissage de la bienveillance envers soi-même. À ce propos, l'anecdote de Sœur L. est signifiante : « *Lors d'une journée dédiée au monastère, j'ai été très impressionnée par Richard qui a fait une introduction dehors, et la façon dont il parlait c'était excellent, non seulement il était créatif dans son texte, il le connaissait par cœur, il le donnait sans jamais trébucher sur les mots, c'était excellent. Et donc j'étais très impressionnée. Et bien j'ai été dans ma chambre pour ne pas rester sur cette impression, pour ne pas me comparer, parce qu'après je devais parler. J'ai été prier, et j'ai fait d'autres choses. C'était aussi une mise à distance. Alors c'était très amusant, parce que je lisais les psaumes et c'était "voie du Seigneur", c'était comme s'il disait, 'écoute ne t'en fais pas ce sera ma voix aussi qui t'inspirera'. Donc mise à distance, je trouve que c'est une belle expression pour cheminer dans la liberté, être libre de* » (16 septembre 2021, Sœur L.).

Le second facteur, l'institutionnalisme, est une dérive que nous avons également abordée à plusieurs reprises, concernant la possibilité d'emprise au sein même de la communauté où des dérives autoritaires et totalitaires peuvent voir le jour, mais également face aux discriminations de genre qui subsistent. Il peut donc se manifester un « risque de déresponsabilisation qu'entrainent les structures ou les supérieurs de l'institution "monastère" » (Pfeifer, 2006, p.20). Ainsi, l'individu peut être enclin à suivre aveuglément les règles institutionnelles et finir par perdre en capacité d'autodétermination.

Enfin le troisième facteur est de l'ordre idéologique. La relation à la tradition monastique, à la Règle de saint Benoît qui rappelons-le date du VIe siècle, est nécessairement variante, « chaque époque culturelle crée une image particulière de Dieu et de l'homme, qui se reflète dans une théologie et une spiritualité spécifiques » (idem, p.21). Cependant, Pfeifer déplore que « la fixation rigide sur la tradition fait oublier que la seule tradition qui soit *norma*

normans [norme initiale qui norme], c'est la transmission de l'évènement Jésus Christ, et que les autres traditions, ecclésiales ou monastiques, ne sont que des *normae normatae* [normes normées] liées à leur époque : pour nécessaires qu'elles soient, elles doivent et peuvent être adaptées en fonction du changement des conditions historiques. […] Plus profondément, cependant, ce refus d'adapter les traditions au moment présent est en contradiction avec le cœur même de la vie monastique. En effet, à travers toutes ses pratiques ascétiques, celle-ci ne veut être qu'une réponse à un appel mystique de Dieu, un appel qui est toujours nouveau et conduit à l'aventure de l'amour ou de la connaissance » (idem, p.23).

Finalement, j'aimerai compléter cette question d'une ascèse monastique libératrice par les récits de mes interlocutrices auprès desquelles j'ai proposé cette approche. Sœur L. qui me partagea l'anecdote mentionnée précédemment, conçoit la liberté comme question intérieure, être libre de pouvoir penser et dire ce qu'elle pense. Les renoncements selon elle, sont plutôt à interpréter comme des choix, comme n'importe quel individu est amené à poser à un moment donné de sa vie. Dans une autre approche, Sœur H. met en lien la liberté avec la notion d'obéissance : *« Je pense que vous touchez un point très important. A ce sujet un chartreux, vivant de manière beaucoup plus solitaire que nous, a écrit le livre La liberté de l'obéissance. Un paradoxe vous voyez, parce que l'obéissance pour les gens c'est justement être esclave, être soumis à une autorité autre. Mais en fait l'obéissance c'est d'abord une écoute, une disponibilité, un accueil et quand je fais vœu d'obéissance ici au monastère, c'est de dire mais j'accepte la Parole de l'autre dans ma vie, Parole et parole, parce que c'est sûr que la parole de Dieu, la peine de Dieu se concrétise dans des choses qui passent par la communauté, qui passent par la prière. On me demande tel service, on me confie telle obédience ou telle responsabilité, et dans cela, je me libère. Je me libère de mes limites psychologiques, quand je me dis que je n'ai pas envie de faire ça ou bien non j'ai autre chose à faire, je préfère faire ceci ou ça, faire passer mon petit besoin avant le service à la communauté etc. Peu à peu, je me libère justement pour découvrir une réelle liberté. Et donc vous parlez au niveau social, je crois que c'est très juste aussi. Mais au niveau monastique en plus on y ajoute la découverte de la liberté pour suivre le Christ, pour que je fasse de ma vie monastique, non d'abord une carrière ou un chemin que je me suis préfabriqué ou pré-pensé, mais d'abord un chemin de suivance de Jésus, là où il m'appelle aujourd'hui selon les besoins de la communauté, les deux convergents* (17 septembre 2021, Sœur H.).

De même, Sœur F. dans la continuité de ce qu'elle me partageait antérieurement par rapport au vœu d'obéissance et la différence entre le fils et l'esclave : « *Fondamentalement ça me libère et n'ai plus à me soucier, comme tu disais de toutes sortes de contraintes sociales, tu*

dois gagner de l'argent, tu dois avoir un métier, tu dois avoir des enfants, tu dois avoir un mari etc. Ici je me dis, ma vie est réussie pourtant elle ne m'appartient pas. Je ne pouvais pas exclure que je pouvais être élue prieure et je me disais ce ne serait pas mon choix, je n'ai aucune ambition, ni pour ça ni pour autre chose. J'en suis arrivée à une sorte d'indifférence, les Jésuites dans la spiritualité ignacienne, ils appellent ça l'indifférence, c'est-à-dire non pas l'indifférence au sens où je m'en fous, mais au sens où quoiqu'il arrive j'entre dedans ce n'est pas moi qui le décide. Advient ce qui adviendra et je travaille intérieurement à ne pas avoir de préférence ni pour ceci, ni pour cela. Cela été mon travail intérieur pendant les mois qui ont précédé l'élection tout en me disant bien à l'intérieur de moi, 'mais si c'est ceci alors ce sera ça et puis …' et je faisais déjà un peu des projets dans le sens où, si je dois rester hôtelière qu'est-ce que je fais, mais en même temps je ne sais pas si je dois rester hôtelière donc qu'est-ce que je fais. C'était un peu inconfortable forcément de se retrouver dans cette sorte d'incertitude. Mais en même temps ce n'est pas une question d'ambition, mais plutôt une question d'être dans l'obéissance à ce que l'Esprit nous dira à ce moment-là, dans la conscience personnelle et intime de chacune des Sœurs, qui choisissent en fonction de ce qu'elles pensent en conscience être le bon choix. C'est quelque chose de formidable comme expérience, de très libérateur finalement parce que je n'ai pas choisi ni d'être prieure, ni de ne pas l'être, je n'ai pas non plus choisi d'être hôtelière, on me l'a demandé à un moment donné dans mon parcours et donc on continue de me le demander, parce qu'on estime que j'ai bien ma place-là » (13 septembre 2021, Sœur F.).

Cette forme de liberté, sans pour autant qu'elle soit systématiquement intellectualisée et conceptualisée comme nous venons de le faire, est manifestement vécue et éprouvée par les Sœurs interrogées. Toutefois le chemin pour y parvenir relève d'un travail personnel quotidien, d'apprentissage permanent, de contexte et d'environnement favorables. L'ascèse monastique est donc un outil, une méthode originellement non-sacralisée, qui a pour objectif de se libérer de toutes sortes d'éléments qui pourraient interférer à la disponibilité et l'écoute allouées à Dieu.

VI. Conclusion - S'inspirer d'un mode de vie

Tout au long de ces pages, nous avons découvert un monde, rencontré une réalité partagée par un groupe de femmes qui ont chacune choisi de s'engager sur un chemin de vie contemplative. Chaque récit est unique et pourtant chacune de ces histoires racontent quelque chose du mode de vie monastique. Nous allons maintenant reparcourir l'ensemble des informations récoltées, ainsi qu'ouvrir une piste de réflexions sur l'inspiration que peut nous offrir l'étude du mode de vie monastique, en ce qui concerne des problématiques modernes.

Toute décision qui suppose un tournant décisif dans sa vie requiert un cheminement personnel, quel qu'il soit. Cet appel à la vocation qui a animé et anime encore ces femmes, a probablement été généré par un ensemble complexe de facteurs sociaux, culturels et affectifs. Au regard des récits récoltés des interlocutrices, nous ne pouvons pas non plus omettre une possible cause invisible. L'invisible entendu comme Charles Stépanoff le propose, « d'un point de vue anthropologique comme un ensemble d'entités et d'espaces qui, pour une société donnée, ne sont habituellement pas considérés comme accessibles à la vision ordinaire mais peuvent l'être par une forme de vision spéciale, non oculaire » (Stépanoff, 2019, p.26). Pour ces femmes qui ont consacré leur dessein de vie à chercher Dieu, une relation fidèle avec le divin est réelle. Néanmoins comme le souligne Jacques Maître, « le "vécu" des expériences précitées prend à nos yeux figure d'un truchement, car nous ne connaissons le monde invisible que par le comportement et le témoignage de ses spectatrices » (Maître, 2003, p.583).

D'autre part, leur engagement monastique effectif lors du prononcement des vœux, implique une adhésion complète à ce mode de vie. En ce sens, l'action de s'engager et de choisir cette voie peut être mise en lien avec une conception de la foi. Comme nous l'avons vu lors du premier chapitre, la notion de foi suppose une confiance absolue en Dieu. À la question « qu'est-ce que la foi ? » que j'ai posé à Sœur I. lors d'un retour sur le terrain, elle me répondit : « *C'est une relation, découvrir toujours plus qu'on est au chevet de Dieu, et il répond par de l'amour et par la vie. Je crois depuis que je suis petite que Dieu est amour. Je l'ai pris au sérieux et j'essaye de le vivre* » (23 avril 2022, Sœur I.). Ce point de vue permet de concevoir la foi comme une relation, une relation de confiance entre Dieu et le/la croyant(e) qui peut induire un choix de conversion religieuse.

D'une autre façon, vivre sa foi n'est pas seulement une question individuelle. La vie contemplative est également une oscillation constante entre une dimension individuelle et collective de la foi. C'est notamment par la prière collective que les moniales font communauté, mais également par le fait de partager une vie commune, sous un même toit. Une fois encore les observations de terrain de Francesca Sbardella permettent de faire le lien entre collectivité

et individualité : « le partage n'est pas un aspect secondaire. Dans la clôture, il se présente comme un partage élargi, qui implique la communauté dans son entier et joue une fonction cohésive. Il permet de croire ensemble à ce que l'on fait et facilite la gestion des moments de dépaysement et de rupture. Quand une moniale reste seule, par exemple pendant le temps de travail ou la lecture spirituelle, c'est le choix partagé qui prévaut et qui réussit, d'une part, à donner un sens à ce que fait individuellement la personne et, de l'autre, à tenir le groupe uni et à maintenir l'équilibre interne. C'est la détermination commune qui sert de ciment et qui permet de répéter le modèle pendant une vie entière » (Sbardella, 2010, p.147). Cette confiance qui s'instaure par le fait de vivre sous le même toit ou encore grâce à cette « corde invisible », permettant à l'anthropologue Lena Matasci d'affirmer que « se sentir partie d'un projet divin et être contraint par le régime de la clôture à vivre en accord avec ses propres évaluations fortes sont deux facteurs qui contribuent à donner du sens à la vie des moniales » (Matasci, 2022, p.209). De plus, nous avons vu que cette vie en communauté inclut une dimension temporelle particulière trouvant son origine dans l'horaire monastique et la routine établie en fonction de celui-ci. Le temps monastique serait par conséquent un temps cyclique inscrit dans un temps linéaire ordinaire.

En outre, pour qu'elle puisse se réaliser, la vie communautaire monastique est basée sur une structure, une organisation et une hiérarchie spécifique. Une utilisation du terme « sœur » permet une association symbolique avec une dynamique familiale, où les membres doivent se respecter, faire preuve de bienveillance envers les uns et autres, sans curiosité inquisitrice. Dans cette organisation relationnelle où chacune possède un rôle qui lui est désigné, l'autorité est également hiérarchisée et répartie parmi les membres. La figure de la Prieure incarne l'autorité décisionnaire, mais plus encore elle est à la barre du navire qu'est la communauté, responsable de maintenir le cap sur l'horizon commun, et à l'écoute de chaque compagne. Toujours est-il que chaque moniale, la Prieure également, a fait vœu d'obéissance, instaurant un rapport à l'autorité définie non pas comme une domination aliénante mais plutôt comme une obéissance consentie, une émancipation de soi. Toutefois, cette organisation n'empêche pas l'apparition de systèmes d'emprise qui pourraient bouleverser complètement la visée initiale de la vie monastique.

De surcroît cette communauté, s'identifiant au sein d'un monachisme bénédictin, perpétue un mode de vie dans un contexte historique et socio-culturel hérité. De fait, la communauté observée évolue au cœur d'une société historiquement patriarcale, et où la séparation des sexes est encore fortement perceptible au sein de l'institution ecclésiastique. Cette réalité demeurant, il n'empêche, comme nous l'avons vu, que les individus créent des

tactiques de dépassement face à cette emprise du genre. Une emprise qui se matérialise par une division sexuelle du travail religieux (Jonveaux, 2015), mais également via la notion de clôture qui bien qu'elle soit d'abord délimitée localement, peut aussi se manifester par l'uniforme. À ce sujet, Jonveaux suggère que « l'habitus [religieux] opère comme une distinction sociale, c'est-à-dire qu'il permet de reconnaître extérieurement les membres de ce groupe particulier » (Jonveaux, 2018, p.56). L'habit monastique peut donc être perçu comme une forme de clôture sociale, de mise à distance du reste de la société dans laquelle la moniale ou le moine fait partie. Une fois de plus, nous avons vu qu'il existe des possibilités d'appropriation et d'adaptations par rapport à ce qui est prescrit par la tradition bénédictine et aux pratiques instituées. D'autre part, ces repositionnements face à l'emprise du genre mettent en exergue le regard porté sur le corps monastique féminin, et la question de la sexualité qui ne peut être opposée à la volonté de chasteté, mais plutôt comme une version parmi d'autres.

Par ailleurs, la tradition bénédictine n'est pas pour autant incompatible avec une vision contemporaine des pratiques monastiques. Nous avons ainsi parcouru quelques pratiques ascétiques telles que l'obéissance, comme détachement vis-à-vis de sa volonté propre ; la chasteté, comme détachement à l'égard de ses désirs ; le renoncement à la propriété ; le retrait, comme mise à distance pour préserver le vœu de stabilité et une entière disponibilité à l'écoute de la Parole de Dieu ; et enfin la pratique du silence. D'une part, la présentation de ces pratiques ascétiques a pu mettre en lumière le caractère relatif de cette distanciation du monde, par la présence d'un accueil et d'une hospitalité sacrée, dévoilant même un écosystème singulier par la collaboration avec le groupe de bénévoles. De ce fait, la communauté monastique peut être comprise comme ce qu'appelle Claude Jacquier « une communauté-territoire », c'est-à-dire « une sorte d'éco-système construit et organisé par le jeu de ces trois éléments constitutifs de base (lieux, gens, institutions) en "équilibre instable" plus ou moins bien régulé » (Jacquier, 2011, p.46). D'autre part, l'ascèse monastique a été mise en lien avec une visée libératrice. L'ascèse monastique est toutefois à distinguer d'un accès direct au salut éternel. Le salut chrétien étant le « fait d'être délivré de l'état de péché et de souffrance, et d'échapper à la damnation » (CNRTL), il suppose une délivrance absolue après la mort terrestre accompagnée d'une vision eschatologique de la vie et du monde. Néanmoins, le salut prévoit que le croyant ou la croyante se comporte et vive « de manière à mériter le bonheur éternel » (CNRTL). Mais comme la cistercienne Michaela Pfeifer le relève « si l'on fait abstraction de son but : obtenir le salut éternel, l'ascèse monastique n'offre-t-elle pas aussi un côté positif ? Selon Kallistos Ware, elle se présente en effet comme une "entrée dans la liberté", lorsque le renoncement (négatif) conduit à un résultat (positif) » (Pfeifer, 2006, p.10).

Enfin, je proposerai comme ouverture à la réflexion, sur base de cette conception de la liberté et du modèle de vie contemplative une possibilité de mise en lien avec les préoccupations socio-économiques et environnementales actuelles. Tout d'abord il est important de ne pas perdre de vue que le modèle monastique s'inscrit dans un contexte religieux, et d'une institution spécifique qu'est l'Église qui a fortement participé à l'évolution de nos sociétés occidentales. Pourtant, comme il a été mentionné vis-à-vis du rapport des moniales au travail, le modèle monastique se positionne à contre-courant du modèle capitaliste et donc de la société de manière générale. En ce sens, je rejoins encore une fois le constat de Lena Matasci : « Si la clôture aujourd'hui permet une certaine perméabilité entre les deux mondes qu'elle sépare, il en reste que ces deux mondes ne sont pas seulement différents, mais aussi souvent en parfaite opposition, l'un contrepoids de l'autre. Les communautés monastiques constituent, par rapport à la société contemporaine, une alternative pratiquée tant sur le plan de la vision du monde que sur celui de l'ordre social. Leur rapport au monde en fait des contre-modèles d'une société "de l'accélération" (Rosa, 2010 [2005]), de la méfiance, à la "surabondance événementielle" (Aubert, 2006a, selon une idée de Marc Augé) et au "trop plein de sollicitations" (Aubert, 2006b, p. 87), plurielle et différenciée, capitaliste et consumériste, surconnectée… et finalement aliénée » (Matasci, 2022, p.198).

Ainsi, la vie contemplative peut être prise comme inspiration face à une recherche d'alternative de société soutenable. Je me risquerai même à mettre en dialogue le modèle monastique et l'économie de la décroissance. La décroissance est une idéologie qui émerge au cours du début des années 2000 en réaction au modèle économique capitaliste de croissance. L'économiste français Timothée Parrique, dans son ouvrage *Ralentir ou périr*, en propose une double définition : « la "décroissance" comme une *réduction de la production et de la consommation pour alléger l'empreinte écologique planifiée démocratiquement dans un esprit de justice sociale et dans le souci du bien-être*. La décroissance, jusqu'où ? Réponse : vers la "post-croissance", une *économie stationnaire en harmonie avec la nature où les décisions sont prises ensemble et où les richesses sont équitablement partagées afin de pouvoir prospérer sans croissance* » (Parrique, 2022, p.15). Ce modèle économique invite donc à revoir notre définition du terme économie en y incluant une perspective anthropologique, l'économie serait donc « *l'organisation sociale de la satiété des besoins* » (idem, p.22). De ce fait, Parrique soutient que « la qualité de vie dépend de l'adéquation entre les moyens dont on dispose et les besoins que l'on a. […] C'est là un point essentiel : ce qui compte, au final, ce n'est pas le "pouvoir d'achat" mais plutôt le "pouvoir de vivre" » (idem, p.21). Loin d'une volonté de retour en arrière, la décroissance propose une autre voie possible, en prenant en compte les réalités socio-

économiques et environnementales actuelles, dans le but d'envisager un avenir viable à long terme.

À la lumière du modèle monastique tel qu'il a été présenté au cours de ce travail, plusieurs points peuvent être mis en adéquation. La philosophie de vie monastique via la pratique de l'ascèse, opère manifestement un décentrement de l'individu en comparaison à une approche individualiste culturellement admise dans la vision capitaliste. Bien qu'il ait une répartition de l'autorité supposant une obéissance absolue à Dieu et puis dans second temps aux autorités religieuses, la communauté monastique est fondée sur un idéal de vie commune, où les décisions sont globalement prises ensemble dans un but d'intérêt commun et de respect des valeurs monastiques. Le renoncement de propriété individuelle ainsi qu'à une recherche perpétuelle de profit, accompagné d'un rapport mesuré au travail et une modération des déplacements, peuvent être des points de concordance avec une vision décroissante. Le cas[17] de l'Abbaye d'Orval et sa volonté de limiter la croissance à 2% par an de sa brasserie, peut notamment être un exemple de sobriété.

Dans la liturgie catholique, lors d'une messe, le célébrant termine par le temps de l'envoi, par lequel il envoie les croyants à leur mission apostolique. Je n'ai évidemment pas la prétention de faire de même à la fin de ce mémoire. Au contraire, j'aimerais vous laisser avec les mots que Sœur I. m'a confiés, empreints de son histoire et de son regard sur la liberté. Une liberté qui se transforme et prend tout son sens au contact de l'autre.

« *C'est vrai que c'est libérant, parce qu'on peut se consacrer à l'essentiel. Et que ce soit la foi, la vie commune, la famille et les amis, pour moi ce qui a de plus beau dans la vie, et ce qui est le plus difficile, ce sont justement les relations. Mais tu n'as pas d'amour vrai sans liberté. Je distingue la liberté de, et la liberté pour. Être libre de faire ce qu'on veut c'est un beau rêve, avec ça par exemple tu es même incapable de faire une manifestation pour la liberté, parce que si tout le monde choisit son jour et son heure… Pour moi la liberté c'est toujours lié aux relations, mes responsabilités par rapport à l'autre, ce n'est pas ma liberté mais comment être libre et que l'autre soit libre.*

- C'est la fameuse phrase : ma liberté s'arrête où commence celle de l'autre ?

Oui mais elle ne s'arrête pas, j'y pensais puis je ne l'ai pas dite parce qu'elle ne s'arrête pas, elle se transforme. Mais elle doit se transformer librement par amour et c'est là qu'est le

[17] Voir article du journal l'Echo (9-10-2019) « Et si Milton Friedman avait tort et les trappistes d'Orval raison ? », https://www.lecho.be/entreprises/alimentation-boisson/et-si-milton-friedman-avait-tort-et-les-trappistes-d-orval-raison/10168896.html

danger de l'emprise, parce que si l'autre se sert de ça pour faire changer comme lui il le veut, alors il ne respecte pas ta liberté et c'est foutu. D'où l'obéissance monastique, que tu as découvert je trouve ça génial, elle peut être est un fervent de liberté parce que la liberté que j'ai choisie c'est Dieu que j'ai choisi, ce n'est pas moi, et donc je renonce à décider par moi-même, et donc je passe par l'obéissance de la Supérieure et les autres.

- Oui c'est se décentrer, on décentre son ego en fait ?

Mais tout l'art c'est de se décentrer en restant pleinement soi, et donc libre. Mais pour ça il faut que tout le monde joue le jeu » (23 avril 2022, Sœur I.).

VII. Bibliographie

Albert, J.-P. (2006). Incarnations, désincarnations ce que les religions disent et font du corps : *Corps, n° 1*(1), 31-38. https://doi.org/10.3917/corp.001.0031 .

ÂME, La notion d'âme dans la révélation judéo-chrétienne—Encyclopædia Universalis. (s. d.). Consulté 2 juin 2023, à l'adresse https://www.universalis.fr/encyclopedie/ame/4-la-notion-d-ame-dans-la-revelation-judeo-chretienne/ .

Anonyme, trad. Guerne A. (1977). *Le nuage d'inconnaissance*, éd. Seuil.

Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe » : Les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler. *Recherches féministes, 20*(2), 61-90. https://doi.org/10.7202/017606ar .

Bénédictines de l'Abbaye Notre Dame de Wisques*, Les trois vœux bénédictins*. (s. d.)(2021). Consulté 10 novembre 2022, à l'adresse https://arras.catholique.fr/les-trois-voeux-benedictins.html .

Béraud, C., & Thomasset, A. (2020). Études de genre et catholicisme : Quelques perspectives relatives au cas français. *Revue d'éthique et de théologie morale, N°308*(4), 63. https://doi.org/10.3917/retm.311.0063 .

Bryon-Portet, C. (2013). *Sociologie des sociétés fermées*. Presses universitaires de la Méditerranée. https://hal.science/hal-03194352 .

CNRTL. (s. d.). *ASCÉTISME : Définition de ASCÉTISME*. Consulté 19 mai 2023, à l'adresse https://www.cnrtl.fr/definition/asc%C3%A9tisme .

CNRTL, (s. d.). *OFFICE : Définition de OFFICE*. Consulté 1 avril 2023, à l'adresse https://www.cnrtl.fr/definition/academie9/office .

CNRTL. (s. d.). *RÉPONS : Définition de RÉPONS*. Consulté 28 mai 2023, à l'adresse https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9pons .

CNTRL. (s. d.). *SALUT : Définition de SALUT*. Consulté 31 mai 2023, à l'adresse https://www.cnrtl.fr/definition/salut .

CNRTL. (s. d.). *SCAPULAIRE : Définition de SCAPULAIRE*. Consulté 8 mai 2023, à l'adresse https://www.cnrtl.fr/definition/scapulaire .

Daviau, P., & Parmentier, É. (2021). Théologies féministes en francophonie : *Études, Septembre* (9), 85-94. https://doi.org/10.3917/etu.4285.0085 .

De Béthune, P.-F. (2007). *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, éd. Albin Michel.

Dubesset, M. (2003). Genre et fait religieux. *Sens public*. http://www.sens-

public.org/spip.php?article45 .

Fassin, É. (2010). Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel : Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican. *Revue d'éthique et de théologie morale*, *261*(HS), 201. https://doi.org/10.3917/retm.261.0201 .

Frère Jérôme de l'Abbaye de Maredsous, (2015-2023), trad. Morin G. & Schmitz P., La Règle de saint Benoît, éditions de Maredsous. URL : https://la.regle.org/ .

Grieu, É. (2012). Salut et fraternité ! *Revue Projet*, *329*(4), 60-66. https://doi.org/10.3917/pro.329.0060 .

Hadot, P., (1959), Réflexions sur les limites du langage à propos du « Tractatus logico-philosophicus » de Wittgenstein, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, P.U.F., pp. 469-484.

Hamayon, R. N. (2006). L'anthropologue et la dualité paradoxale du « croire » occidental. *Théologiques*, *13*(1), pp.15-41. https://doi.org/10.7202/012523ar .

Hatzfeld, H. (1993). Le sacré (2) dans *Les racines de la religion*, éd. Le Seuil, pp.27-34. Consulté sur https://www.cairn.info/les-racines-de-la-religion--9782020173032-p-27.htm .

Hermay, L. (2018). Abandonner, changer ou conserver son nom : Sources et enjeux sociaux d'une pratique monastique à Byzance (IXe-XIIIe siècle). In S. Nadiras (Éd.), *Noms de lieux, noms de personnes : La question des sources*. Publications des Archives nationales. https://doi.org/10.4000/books.pan.976 .

Hermesse, J., Laugrand, F., Laurent, P.-J., Mazzocchetti, J., Servais, O., & Vuillemenot, A.-M. (2020). *Masquer le monde : Pensées d'anthropologues sur la pandémie.* éd. Academia.

Hervieu-Léger, D. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus : *L'Année sociologique, Vol. 60*(1), 41-62. https://doi.org/10.3917/anso.101.0041 .

Hervieu-Léger, D. (2017). *Le temps des moines : Clôture et hospitalité*, PUF.

Jamoulle, P. (2021). *Je n'existais plus : Les mondes de l'emprise et de la déprise*, éd. La Découverte, Paris.

Jacquier, C. (2011). Qu'est-ce qu'une communauté ? En quoi cette notion peut-elle être utile aujourd'hui ? *Vie sociale*, *2*(2), 33-48. https://doi.org/10.3917/vsoc.112.0033 .

Jonveaux, I. (2015). Les moniales et l'emprise du genre. *Sociologie, N°2, vol. 6*, N°2, vol. 6. https://journals.openedition.org/sociologie/2487 .

Jonveaux, I. (2018). L'organisation monastique, une entreprise comme une autre ? *Revue du droit des religions*, *5*, Article 5. https://doi.org/10.4000/rdr.389 .

Jonveaux, I. (2018). *Moines, corps et âmes*. Editions du Cerf.

Kilani, M., (1992), Introduction à l'anthropologie, éd. Payot Lausanne, Lausanne, p.48.

Klapisch-Zuber, C., & Rochefort, F. (2007). Clôtures. *Clio, 26*, pp. 5-16. https://doi.org/10.4000/clio.5273 .

Lamine, A.-S. (2013). Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique : *Nouvelle revue de psychosociologie, n° 16*(2), 37-50. https://doi.org/10.3917/nrp.016.0037 .

Larousse, É. (s. d.-a). *Définitions : Foi - Dictionnaire de français Larousse*. Consulté 10 novembre 2022, à l'adresse https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/foi/34365 .

Larousse, É. (s. d.-b). *Définitions : Sublimation - Dictionnaire de français Larousse*. Consulté 10 novembre 2022, à l'adresse https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sublimation/75051 .

Laurent, P-J, (2019), *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*, éd. Karthala, Paris.

Le Breton, D. (2022). *Sourire : Une anthropologie de l'énigmatique*, éd. Métailié, coll. Traversées, Paris.

Le Goff, J. (1984). Le Moyen Age entre le futur et l'avenir. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire,* publié par Sciences Po University Press, pp.15-22.
URL: http://www.jstor.com/stable/3770130 .

Le Robert, *Liberté — Définitions, synonymes, conjugaison, exemples | Dico en ligne Le Robert*. (s. d.). Consulté 27 mai 2023, à l'adresse https://dictionnaire.lerobert.com/definition/liberte .

Luhrmann, T. M. (2016). Allumer le Dieu (N. Ferron, Trad.). *Terrain. Anthropologie & sciences humaines, 66*, 66. https://doi.org/10.4000/terrain.15984 .

Maître, J. (2003). Contemplatrices de l'invisible, dans *Ethnologie française, Vol. 33*(4), éd. PUF, pp. 583-591. https://doi.org/10.3917/ethn.034.0583 .

Marchal, J. (2022). Fraternité, sororité, adelphité. *La chaîne d'union, 101*(3), 44-51. https://doi.org/10.3917/cdu.101.0044 .

Marcil, I. (1998). *Thérèse de Lisieux, cent ans plus tard : Son actualité, son influence : actes du Colloque de Montréal sur Thérèse de Lisieux*, éd. Bellarmin, Québec.

Mary, B. (2017). Qu'est-ce qu'une année liturgique ? *Église catholique en France*. https://eglise.catholique.fr/actualites/449538-quest-ce-quune-annee-liturgique/ .

Matasci, L. (2022). Résonance monastique : Ou, ce que la vie monastique peut nous dire sur la résonance. *Réseaux, N° 235*(5), 193-215. https://doi.org/10.3917/res.235.0193

Monseu, N. (2016). *Point de silence : Perspectives philosophiques*, éd. Presses universitaires de Louvain, coll. Petites empreintes.

Nadeau, J.-G. (1997). Du corps sauvé au corps lieu de l'expérience de Dieu. *Théologiques*, *5*(2), 71-90. https://doi.org/10.7202/024949ar .

Nizet, J., & Rigaux, N. (2014). II / La métaphore théâtrale. coll. *Repères*, *2*, éd. La Découverte, pp.19-34. https://www.cairn.info/la-sociologie-de-erving-goffman--9782707179111-page-19.htm .

Parrique, T. (2022). *Ralentir ou périr : L'économie de la décroissance*, éd. Seuil, Paris.

Petit lexique monastique. (s. d.). Consulté 1 avril 2023, à l'adresse https://vie-monastique.com/lexique-monastique .

Pfeifer, M. (2006). *Le renoncement conduit-il vraiment à la liberté ? Réflexion systématique sur l'ascèse dans la R.B., Collectanea Cisterciensia*, 68 (1), pp. 5-33.

Piront, J., & Henneau, M.-E. (2017). Un nouveau profil de bénédictines au Nord de la « dorsale catholique » : Une réforme pensée par et pour des femmes au 17e siècle. *Annales de l'Est*, *2016*(n° spécial). https://orbi.uliege.be/handle/2268/202837

Roth-Haillotte, R. (2008). *La Vie religieuse : entre passion et désordres. Etudes ethnologiques de la vie consacrée féminines*, Villeurbanne, éd. Golias.

Rosa, H. (2018). *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, éd. La découverte, Paris.

Salgat, C. (2020). Pour une culture de l'appel : Appeler et discerner. *Lumen Vitae, Volume LXXV* (1), 55-60. https://doi.org/10.3917/lv.751.0055

Sbardella, F. (2010). Écouter, regarder, se taire : Dialoguer dans la clôture. *Terrain, 54*, pp.140-151. https://doi.org/10.4000/terrain.14011 .

Scott, J. W. (2010). Le genre : Une catégorie d'analyse toujours utile ? : *Diogène*, *n° 225*(1), 5-14. https://doi.org/10.3917/dio.225.0005 .

Stépanoff, C. (2019). *Voyager dans l'invisible : Techniques chamaniques de l'imagination*, éd. La Découverte, coll. Les empêcheurs de penser en rond, Paris.

Struyf, D., & Pottier, B. (2012). *Psychologie et spiritualité : Enjeux postoraux*, éd. Lessius.

Therrien, C. (2009). Frontières du « proche » et du « lointain » : Pour une anthropologie de l'expérience partagée et du mouvement. *Anthropologie et Sociétés*, *32*, 35-41. https://doi.org/10.7202/000203ar .

Vaillancourt, Y. (2018). *Sur le sentiment océanique*. Presses de l'Université Laval.

Vecoli, F. (2014). Le discernement spirituel, pivot de la vie religieuse. *Théologiques*, *22*(2), 5. https://doi.org/10.7202/1035684ar .

Woodhead, L. (2012). Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion, *Travail, genre et sociétés*, *n° 27*(1), 33-54. https://doi.org/10.3917/tgs.027.0033 .

VIII. Annexes

- Extrait de la Genèse, chapitre 2 et 3 dans la Bible de Jérusalem (1997), éditions Cerf :

Gn 2:20- L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais, pour un homme, il ne trouva pas l'aide qui lui fût assortie.

Gn 2:21- Alors Yahvé Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place.

Gn 2:22- Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme.

Gn 2:23- Alors celui-ci s'écria : Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée femme, car elle fut tirée de l'homme, celle-ci !

Gn 2:24- C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair.

Gn 2:25- Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre.

Gn 3:1- Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait faits. Il dit à la femme : Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ?

Gn 3:2- La femme répondit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin.

Gn 3:3- Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort.

Gn 3:4- Le serpent répliqua à la femme : Pas du tout ! Vous ne mourrez pas !

Gn 3:5- Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal.

Gn 3:6- La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea.

Gn 3:7- Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes.

Gn 3:8- Ils entendirent le pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et sa femme se cachèrent devant Yahvé Dieu parmi les arbres du jardin.

Gn 3:9- Yahvé Dieu appela l'homme : Où es-tu ? dit-il.

Gn 3:10- J'ai entendu ton pas dans le jardin, répondit l'homme ; j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché.

Gn 3:11- Il reprit : Et qui t'a appris que tu étais nu ? Tu as donc mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger !

Gn 3:12- L'homme répondit : C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé !

Gn 3:13- Yahvé Dieu dit à la femme : Qu'as-tu fait là ? et la femme répondit : C'est le serpent qui m'a séduite, et j'ai mangé.

Gn 3:14- Alors Yahvé Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les bestiaux et toutes les bêtes sauvages. Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie.

Gn 3:15- Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon.

Gn 3:16- A la femme, il dit : Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi.

Gn 3:17- A l'homme, il dit : Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi ! A force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie.

Gn 3:18- Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs.

Gn 3:19- A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise.

Gn 3:20- L'homme appela sa femme Eve, parce qu'elle fut la mère de tous les vivants.

Gn 3:21- Yahvé Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en vêtit.

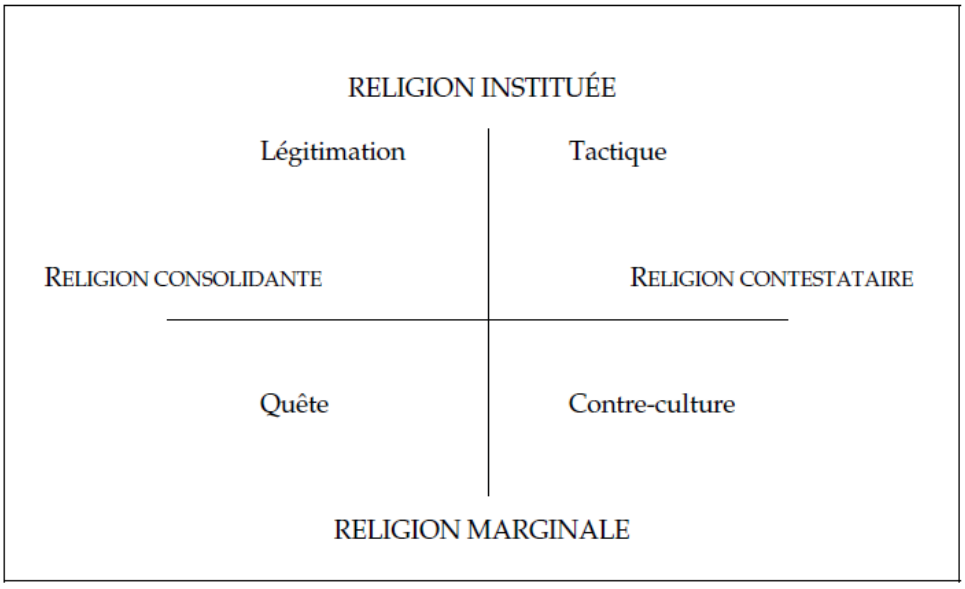
Gn 3:22- Puis Yahvé Dieu dit : Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal ! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours !

Gn 3:23- Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré.

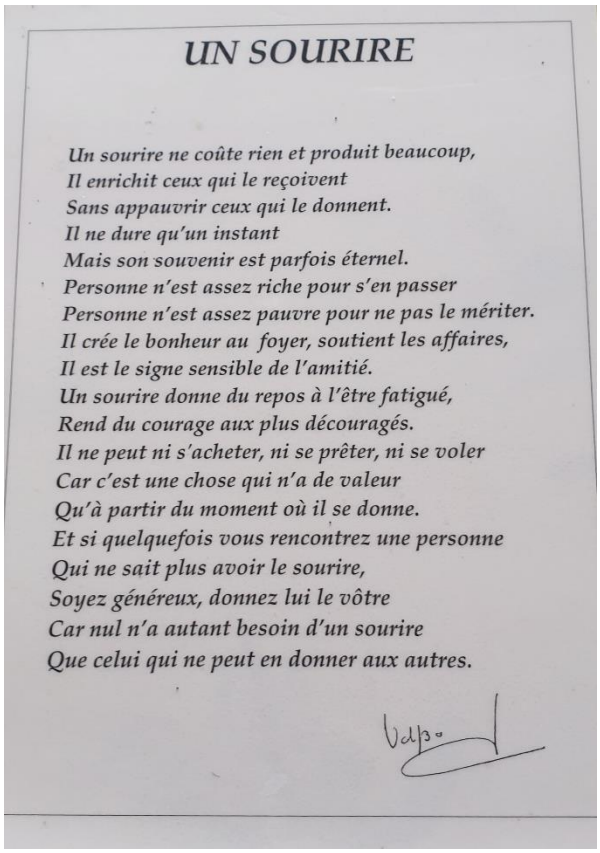
Gn 3:24- Il bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie.

- Diagramme La religion vis-à-vis du genre dans l'article de L. Woodhead (2012)

Figure 1 : La religion vis-à-vis du genre



- Photographie faite du poème *Un Sourire* (auteur inconnu) disposée dans la salle à manger de l'hôtellerie :



UN SOURIRE

Un sourire ne coûte rien et produit beaucoup,
Il enrichit ceux qui le reçoivent
Sans appauvrir ceux qui le donnent.
Il ne dure qu'un instant
Mais son souvenir est parfois éternel.
Personne n'est assez riche pour s'en passer
Personne n'est assez pauvre pour ne pas le mériter.
Il crée le bonheur au foyer, soutient les affaires,
Il est le signe sensible de l'amitié.
Un sourire donne du repos à l'être fatigué,
Rend du courage aux plus découragés.
Il ne peut ni s'acheter, ni se prêter, ni se voler
Car c'est une chose qui n'a de valeur
Qu'à partir du moment où il se donne.
Et si quelquefois vous rencontrez une personne
Qui ne sait plus avoir le sourire,
Soyez généreux, donnez lui le vôtre
Car nul n'a autant besoin d'un sourire
Que celui qui ne peut en donner aux autres.

Le quotidien d'une communauté de moniales bénédictines suppose des règles, des renoncements et un engagement total à l'appel de Dieu. Les trois vœux monastiques d'obéissance, de stabilité et de conversion des mœurs composent le socle de la vie contemplative, visant un équilibre entre individualité et communauté. Ces femmes tentent de se réapproprier la règle de saint Benoît, tout en tentant de dépasser le poids de l'héritage culturel de l'institution ecclésiastique. Loin des idées reçues, l'ascétisme monastique, au sein de la clôture, peut être vecteur de liberté.

Mots-clés : monastère ; communauté ; foi ; ascétisme ; liberté

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)
Place Montesquieu, 1 bte L2.08.05, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | **www.uclouvain.be/psad**