

Francesca Sbardella

### ***In clausura: pratiche, gesti, silenzi***

Il silenzio rende possibile la pratica quotidiana e accompagna il nostro vissuto, intervenendo sul corpo, a livello fisico e intellettuale. È la dimensione all'interno della quale pronunciamo i discorsi, mettiamo in atto i comportamenti e instauriamo le relazioni con gli altri. Ciascuno di noi, anche se non lo esplicita o non ne è sempre consapevole, utilizza e gestisce il silenzio che, in questo senso, va riconosciuto come un'azione intenzionale e finalizzata. Controllare il silenzio significa controllare non solo il discorso, ma anche la propria emotività, le proprie azioni e la loro messa in atto. La pratica del silenzio offre agli attori sociali una modalità di creazione del contesto e di definizione identitaria.

Va riconosciuto il rapporto tra interpretazione del silenzio ed esperienza di vita quotidiana. È l'accesso diretto e partecipativo a situazioni concrete, legate a contesti giornalieri locali, che permette di documentare la forza e il ruolo che l'assenza di espressione verbale assume nella pratica. Da qui la necessità di partire da situazioni in cui il silenzio è utilizzato in quanto elemento caratterizzante e performativo della vita sociale del gruppo. Grazie ad una inconsueta immersione nel campo, propongo qui una rilettura fenomenologica del silenzio monastico cattolico, sul piano dell'agito, del sentito e del parlato. Pur trattandosi di un localismo chiuso e intrusivo, offre la possibilità di entrare in contatto con universi conoscitivi e con contesti culturali diffusi e ovunque influenti. Vorrei presentare alcune situazioni di vita quotidiana interne alla clausura carmelitana, in ambito francese.

Prima di procedere, è necessaria una breve parentesi di metodo circa la modalità del mio accesso in monastero, modalità che ha chiaramente influito sulla interpretazione. Essere ammessa, per motivi di ricerca, alla vita claustrale ha per me significato potervi entrare *come se* fossi una postulante, colei cioè che – come è esplicitato nel diritto canonico – dopo aver manifestato il desiderio di entrare in un ordine religioso, si trova nel periodo di prova, detto appunto postulato. In questa fase la persona comincia a fare, prima di decidere se intraprendere il percorso di noviziato effettivo, alcune brevi esperienze di vita – della durata di uno o due mesi – all'interno del monastero. Questo mi ha permesso, durante il soggiorno, di assumere su me stessa i diritti/doveri di norma spettanti ad una postulante e di seguire sulla mia pelle il percorso di apprendimento attraverso il quale queste donne, intervenendo su se stesse, inventano il loro essere religiose.

### ***Il silenzio come pratica: entrare dentro***

Entrare in clausura impone confrontarsi da subito con un silenzio totalizzante e incisivo sulla persona e sullo spazio. Il silenzio è da intendersi come dimensione estrema di sonorità, cioè la

qualità di ciò che è sonoro, che dà suono. Anche se le religiose che quella realtà la vivono non sono in accordo con tale affermazione, ritenuta non rispondente a quello che esse percepiscono, per una persona esterna a quel mondo l'impatto d'entrata è primariamente su base acustica.

In clausura abbiamo a che fare con una situazione limite di riduzione di suono, da intendersi sia come suono-parola (aspetto della comunicazione verbale), sia come suono-rumore (qualsiasi altro evento acustico legato alla realtà circostante). Si accede a un ambiente ovattato, protetto, lontano dalle voci e dai rumori che caratterizzano la nostra esperienza di vita all'esterno e che determinano i nostri comportamenti. La situazione si rivela di estremo interesse per analizzare in che modo le rappresentazioni uditive – e di conseguenza le norme acustiche che ne derivano - non solo formano una spazialità abitativa silenziosa ma soprattutto contribuiscono a costruire la persona religiosa e, allo stesso modo, un qualsiasi tipo di persona, in relazione al gruppo all'interno del quale si trova a vivere. Vorrei focalizzarmi sulla specificità del suono in quanto parola, a partire da piccole situazioni quotidiane.

Il quotidiano monastico è scandito da una sequenza ordinata di silenzi e di momenti di preghiera, in cui è permessa solo la parola di devozione. Si crea una struttura di riferimento comportamentale – e quindi interpretativa – fissa e vincolante.

h 5:45 sveglia  
h 6:25 *angelus* e orazione  
h 7:30 lodi  
h 8:00 colazione  
h 8:20 lettura spirituale silenziosa (in cella)  
h 9:15 terza  
h 9:30 lavoro  
h 11:45 messa e sesta  
h 12:40 *angelus* e pranzo  
h 13:45 ricreazione  
h 14:15 nona  
h 14:40 tempo libero in silenzio  
h 15:30 lavoro  
h 16:55 orazione  
h 18:00 vesperi  
h 18:40 *angelus* e cena  
h 19:30 ricreazione  
h 20:15 compieta, ufficio delle letture  
h 21:45 ritiro in cella, silenzio  
h 22:30 dormire

I singoli appuntamenti si svolgono in successione continua, senza interruzioni o momenti di pausa. La giornata è intensa e rigidamente strutturata, senza effettiva possibilità di scelta occupazionale o di movimento individuale (Agamben 2011: 33-37). Le diverse attività liturgiche avvengono in

presenza comunitaria nel coro, parte della chiesa situata nella zona terminale della navata centrale riservata, nei monasteri, ai soli religiosi. Le preghiere delle ore e l'*angelus* sono recitati ad alta voce, a volte accompagnati da musica. Nella tradizione cattolica l'*angelus* è un momento di preghiera rivolto a Maria, ripetuto per tre volte al giorno (al mattino, a mezzogiorno e al tramonto) e consistente nella recitazione di tre *Ave Maria* intramezzate da testi evangelici con una breve preghiera conclusiva. Per le Carmelitane scalze l'orazione è un'ora silenziosa di riflessione spirituale individuale in cui si cerca di attivare un dialogo intimo, personale e diretto con la divinità. Diverse e personalizzate sono le possibili attuazioni concrete: dalla forma dialogica vera e propria alla riflessione interiore, alla semplice lettura silenziosa di un testo. La lettura spirituale consiste in lettura mentale di brani tratti da testi religiosi ed è l'unico momento che si svolge dentro la cella in solitudine. Mentre nell'orazione, però, la parola (silenziosa e tacita) si attua attraverso il pensiero che, seppur a volte stimolato da una lettura, medita liberamente sulla presenza divina e cerca di simulare con essa un dialogo, nella lettura spirituale è fortemente controllata e incanalata, di preferenza letta nei testi di preghiera oppure attinta dalle preghiere ricordate a memoria. La prima è una pratica orientata verso l'esterno (indirizzata all'alterità divina), almeno nelle intenzioni delle interessate; la seconda è un atto di lettura personale, di tipo autoreferenziale, rivolto verso l'interno (a sé stessi), con intento riflessivo di monito e di ascolto. La ricreazione è un breve incontro, comunitario e informale, in cui le religiose si riuniscono fra loro in un luogo prestabilito per parlare, per scambiarsi impressioni, per leggere le lettere che ricevono, per commentare ciò che accade. I pasti, che si svolgono in un'ampia stanza refettorio, si consumano senza parlare. Di solito c'è una monaca che legge ad alta voce testi e giornali di interesse liturgico-religioso oppure si ascolta musica sacra o inni devozionali. Il lavoro si svolge di norma in solitudine, singolarmente, sempre in assenza di emissione verbale, ed è finalizzato alla gestione della comunità e dell'abitazione stessa (pulizie, cucina, lavanderia). I cinquanta minuti pomeridiani di tempo libero in cella sono l'unico momento in cui la religiosa può scegliere di svolgere un'attività personale, di solito scrivere lettere a parenti e amici, sistemare la propria cella, studiare, dormire (Sbardella 2006).

Il tempo è organizzato sulla base della cosiddetta liturgia delle ore, cioè il complesso di salmi, inni, preghiere e letture che ecclesiastici, monaci e religiosi (di ambo i sessi) devono recitare durante la giornata, distribuiti secondo le ore canoniche (lodi, terza, nona, vesperi, compieta). La liturgia delle ore è, per le Carmelitane scalze, strumento di preghiera per unirsi, come si legge nelle *Costituzioni*, a quella «lode perenne» considerata dovuta alla divinità «per la salvezza di tutto il mondo» (*Costituzioni*, 68).

Intorno alla griglia della liturgia delle ore, ci sono altri momenti, sia religioso-devozionali (messa, recitazione dell'*angelus* e orazione) sia lavorativi e ricreativi. Tutte le attività strettamente religiose,

nelle diverse forme, si svolgono in presenza comunitaria nel coro della chiesa. La giornata è intensa e rigidamente strutturata, senza effettiva possibilità di scelta occupazionale e di movimento individuale: il tempo è scandito da intervalli regolari che si susseguono l'uno all'altro senza interruzioni o momenti di pausa.

Ciascun momento della giornata è strutturato in base ad un rapporto fra assenza di parola, *parola comunicante* (durante le ricreazioni), *parola orante* (legata agli atti di devozione). La parola comunicante permette, all'interno di un rapporto interattivo, una comunicazione inter-soggettiva fra individui, che intendono scambiarsi informazioni, far conoscere e rendere noti contenuti mentali o spirituali, stati d'animo. È quella che usiamo quotidianamente tutti noi. La parola orante è quella che si considera indirizzata alla divinità, con l'intento di lodarla, ringraziarla, rivolgerle richieste di aiuto o di perdono.

Nel corso dell'intera giornata non si può parlare, non ci si può rivolgere l'un l'altra e tutte le attività, compresi i pasti e il lavoro, avvengono in assenza di voce. Non è consentito altro scambio verbale che la recitazione di preghiere e l'intonazione di canti all'interno dei momenti della *Liturgia delle Ore*. Si può parlare liberamente solo durante le due brevi ricreazioni, rispettivamente di 20 e 45 minuti. Per quantificare in termini di tempo effettivo, vediamo alcune cifre. La giornata in clausura è di 16 ore e 45 minuti (dalle 5.45 alle 22.30) per un totale di 1.005 minuti. Nell'arco dell'intera giornata ci sono 75 minuti di possibilità di verbalizzazione sonora libera, cioè il 7,4 per cento del tempo vissuto da svegli.

L'accento dell'analisi, tuttavia, non deve essere posto solamente sulla durata del tempo di silenzio ma anche, di controparte, sul quando è possibile parlare. La situazione claustrale impone tempi precisi di parola e forme di parola. Alla limitazione temporale si aggiunge l'imposizione del periodo di libertà. Non solo non si può parlare che per 75 minuti al giorno, ma si può parlare solo in determinati momenti, senza possibilità di scelta personale. La voce è quindi annullata e la parola è orientata di autorità verso tempi prestabiliti, le cosiddette ricreazioni.

### ***Parole negate e parole imposte: esperienze di campo***

Per entrare nel merito della questione e, allo stesso tempo, per fare un passo avanti nella definizione dei silenzi, vorrei presentare tre situazioni concrete: due situazioni di negazione di parola avvenute, durante i miei soggiorni claustrali, nei momenti della ricreazione quotidiana, apparentemente quindi momenti di parola libera; e una situazione di parola imposta.

Una volta, recandomi alla toilette – in quel monastero la toilette era in comune – notai una penna di memoria esterna del computer sul mobiletto degli asciugamani, come se qualcuno l'avesse appoggiata lì e poi dimenticata. D'istinto la presi, poi ci ripensai e decisi di lasciarla nel posto dove

l'avevo trovata. Ricordo di essere stata contenta di me stessa perché, mi sono detta, stavo cominciando a imparare a comportarmi. Altre volte avevo preso oggetti ed ero stata ripresa per questo. Durante il momento di ricreazione, mentre eravamo tutte sedute a parlare, mi rivolsi alle religiose dicendo della mia scoperta. Come è possibile immaginare, il mio intento era semplicemente quello di comunicare – in un momento in cui pensavo fosse effettivamente lecito parlare – il luogo del ritrovamento della penna, per permettere alla proprietaria di recuperare il proprio oggetto o comunque per non perderlo. Nessuna delle religiose proferì parola e subito compresi di aver sbagliato di nuovo. Al termine della ricreazione il mio *ange gardien* mi prese in disparte e mi spiegò. Dire di aver trovato l'oggetto – mi fece notare – significa mettere in mostra sé stessa peccando di vanagloria e mettere in imbarazzo e sotto una cattiva luce la religiosa che l'ha perso o comunque che non l'ha adeguatamente custodito, azione che evidentemente all'interno di quel contesto acquista una connotazione negativa in quanto indice di distrazione o di superficialità. Pur non volendo, con il mio comportamento avrei sottolineato la mia bravura e la mia solerzia e, d'altro canto, la sbadataggine e la disattenzione dell'altra persona. Da ricordare che gli oggetti, dentro la clausura, anche quelli ordinari, sono conservati con estrema cura e sottoposti a una certa protezione. Ricordo il mio desiderio di non far perdere un oggetto, come una chiavetta, che avrebbe potuto contenere dati e informazioni importanti per la comunità, ricordo la mia felicità nel dire di averla ritrovata. Le religiose non condivisero affatto il mio interesse. Ebbi la netta sensazione di aver comunicato una informazione per loro del tutto inutile.

Un altro giorno, durante una ricreazione, dissi di aver mangiato troppo e di sentirmi pesante. Le religiose lasciarono cadere nel nulla la mia frase, senza alcun tentativo di dialogo. Il mio *ange gardien* mi fece successivamente notare che, come riportato nelle *Costituzioni*, il fatto di aver mangiato troppo o, al contrario, troppo poco non è cosa da dirsi, non è oggetto di conversazione.

Attraverso il mio commento sul cibo – mi disse il mio *ange gardien* – non ho fornito alcuna informazione utile: nessuno mi aveva obbligata, avrei potuto semplicemente mangiare meno oppure tacere. Il parlare ha fornito particolari irrilevanti circa la mia condizione e addirittura, a ben guardare, avrei lasciato sotteso, seppur indirettamente, anche un giudizio sul cibo (forse molto buono ma troppo pesante). Anche mio padre, in effetti, mi avrebbe fatto notare che è maleducazione dire che si è mangiato troppo o che si è pieni o anche sazi, meglio tacere. È anche vero, però, che trovandoti a parlare con qualcuno che ti dice di aver mangiato troppo, anche se lo reputi maleducato, di solito, d'istinto si finisce per instaurare una sorta di dialogo, seppur fittizio e brevissimo, del tipo «mi dispiace, sì in effetti il coniglio era molto speziato, gradisci un digestivo» o qualcosa del genere. Ricordo che non mi sentivo bene, che ero sofferente e che avevo voglia di

condividere con qualcuno la mia condizione, per ricevere una parola gentile. L'assenza di parola delle altre, pur trattandosi di piccola cosa, in quel momento mi diede fastidio.

Concludo questa parte etnografica riportando un ultimo episodio che, pur ribaltando la situazione, mi permette di indagare l'altra faccia della medesima dinamica, cioè di considerare non solo la parola del quotidiano che non viene detta ma anche quella che, seppur di solito taciuta, perché ritenuta inutile o sottintesa, deve essere invece detta, esplicitata. La parola non detta implica chiaramente sempre l'esistenza di un contenuto tenuto nascosto, da gestire ed eventualmente da rivelare. Racconto il fatto. Incoraggiata da una bellissima giornata di sole, una volta decisi di andare a fare l'orazione in giardino. Di questo non avvisai nessuno, trattandosi in effetti di un comportamento previsto e autorizzato. Nella Regola delle Carmelitane, infatti, viene precisato che l'orazione può essere fatta in comunità, nel coro della chiesa insieme alle altre sorelle, ma anche in cella o in giardino. Di questo mio comportamento fui ripresa. Dalla priora mi fu fatto notare che, per svolgere la mia orazione all'aperto, avrei comunque dovuto chiederle il permesso, sottoponendo la mia volontà alla sua, senza lasciare dei non-detti.

Non è quindi del tutto corretto sostenere che durante la ricreazione si possa parlare liberamente. A quanto sembra non si può dire tutto. E allo stesso tempo ci sono delle richieste che vanno obbligatoriamente esplicitate e dette a parole.

Il silenzio della clausura è:

- tacere durante i tempi prestabiliti, cioè non parlare oppure pronunciare solamente le parole delle preghiere

ma anche:

- non dire alcune informazioni in momenti di parola libera (durante le ricreazioni)
- chiedere permessi/informazioni che, da un punto di vista esterno, sono considerati inutili o di poco conto

### ***Strategie discorsive: i non-detti come forme di silenziamento***

Proporrei di definire tali forme di astensione o di esplicitazione di parola come *non-detti*:

*non-detti passivi* quando, in un contesto discorsivo, una determinata parola è taciuta pur sembrando funzionale al contesto;

*non-detti attivi* quando invece, a discapito della consuetudine o della necessità contestuale, una certa parola deve essere pronunciata.

*Non-detti passivi*: cosa bisogna tacere e cosa si può dire? Quali le parole che *non* vanno dette?

È permessa quella parola comunicante che è vietata negli altri momenti, ma se quella parola relazionale porta con sé un'esaltazione della persona che la pronuncia o una qualsiasi forma di

giudizio sugli altri o anche su di sé allora diviene vietata e bisogna tacere. La soggettività deve essere controllata e passare in secondo piano. Si intende costruisce una donna capace di controllarsi e di auto-limitarsi. Il non-parlare, oltre al controllo dell'articolazione vocale e motoria e alla sua canalizzazione in tempi prestabiliti, implica un'imposizione normativa su se stessi, un controllo sulla propria emotività e sulla propria attitudine, umana e psicologica. Le parole che diciamo, infatti, portano con sé informazioni di natura colloquiale ma anche informazioni su noi stessi, come specchio della persona che siamo. La scelta del non-dire diventa quindi uno strumento di analisi e di modellamento del sé. Quando le religiose parlano della vita comunitaria, torna spesso il termine umiltà, riconosciuta come disposizione corporea e intellettuale. Si dilatano e rimodellano i confini dei concetti di orgoglio, superbia, limite. Se per le religiose soffocare sentimenti, parole e gesti significa costruzione della persona, potrebbe per altri significare suo annullamento. Si tace ogni forma di rappresentazione del sé, sia verbale che gestuale, che non si accordi con l'idea di scelta monastica.

*Non-detti attivi:* quali parole devono invece essere obbligatoriamente dette? In monastero bisogna chiedere l'autorizzazione alla priora per qualsiasi atto o comportamento che non rientri nella routine codificata della quotidianità e negli orari prestabiliti, anche se non si va a modificare la struttura e/o a danneggiare le altre. Indirizzare le parole solo in una direzione in modo verticistico (verso la priora) taglia o comunque modifica il vincolo relazionale con i propri pari e costruisce ruoli e poteri differenziati.

Il proibire di dire alcune informazioni e al contrario l'essere obbligati a dire qualcosa di superfluo sono da considerare come *forme di silenziamento*, finalizzate alla costruzione del sé e, di conseguenza, del gruppo. Esse tagliano e/o modificano il vincolo relazionale e la percezione della propria persona.

Anche i non-detti passivi devono essere letti come forme di silenziamento, evidentemente silenziamento non della parola ma del desiderio e della volontà della persona, che si trova costretta a dire cose che, in quel momento, non vorrebbe dire e a regolare le proprie emozioni. Si tratta di pratiche funzionali non tanto al raggiungimento di una condizione di silenzio ambientale generica, quanto piuttosto alla realizzazione di una condizione personale e al rapporto con gli altri. Sono parole e frasi specifiche, volontariamente sottratte o esposte alla condivisione. In entrambi i casi il non-detto è una strategia discorsiva che implica un'azione volitiva che costruisce un certo tipo di persona. Questo, a sua volta permette di costruire e regolare le relazioni con gli altri.

***Performatività del silenzio: azioni e pratiche***

A livello sociale, il silenzio è un comportamento trasmesso, appreso e acquisito in quanto attitudine da utilizzare in determinate circostanze e di cui bisogna sapersi servire per raggiungere degli scopi. Come ricorda Christoph Wulf, anche il tacere si impara (2002: 1149). In ambito politico o lavorativo, per esempio, diviene spesso strumento di potere o di riconoscimento di ruoli. Quando domina un soggetto parlante o un suono principale si creano situazioni gerarchiche e di disciplinamento. Il controllo del silenzio è segno al tempo stesso di padronanza di sé e di sottomissione. In riferimento alla società occidentale contemporanea, David Le Breton si interroga sull'assenza di silenzio e affronta la questione dal punto di vista del rumore, ponendo il problema in termini di struttura identitaria. L'affermazione della persona – fa notare l'autore – passa attraverso la parola urlata e il rumore, spesso imposti e ricercati a tutti i costi (Le Breton 1999: 24). Il farsi sentire dona un segno tangibile della propria presenza nel mondo e costruisce dei canali comunicativi di facile attuazione. Allo stesso modo per le religiose di clausura il silenzio e anche, come vedremo, le condotte di movimento che vengono messe in atto per realizzarlo, sono modalità di soggettivazione, cioè elementi fondamentali per la costruzione del sé come soggetto. Dare forma alla propria figura di monaca e sottolineare la propria attitudine spirituale passa attraverso la capacità di utilizzo del silenzio. Al contrario di ciò che avviene nel mondo esterno, la religiosa ribadisce e comunica la propria presenza (a tratti quasi urlata) nell'estremizzazione della sua scelta, attraverso la creazione di una situazione di vuoto sonoro. Come ricorda, con tocco poetico, Georges Didi-Huberman, la parola più giusta – incisiva e performativa – non è quella che pretende di «dire sempre la verità», ma quella che l'attore sociale costruisce «*accentuandola*» (2006: 13).

È utile studiare il silenzio adottando la prospettiva che Alessandro Duranti utilizza per il linguaggio. Rifacendosi all'indirizzo della ricerca linguistica nordamericana di Dell Hymes, l'autore propone una lettura del linguaggio come azione. Invece di partire dalle forme linguistiche e dal sistema astratto di segni, egli si sofferma sulle situazioni concrete della vita sociale (2000: 15). In quest'ottica l'articolazione della parola è da considerarsi strumento non solo per rappresentare eventi ed esperienze, ma anche per cambiare la realtà circostante. Ad una funzionalità descrittiva se ne accosta una performativa. Lo scambio verbale può essere analizzato ricorrendo a due modelli interpretativi, chiamati da Duranti informatico e dinamico. Mentre il primo definisce la comunicazione come un circuito chiuso tra parlante e ascoltatore, focalizzando l'attenzione sul codice e sull'aspetto letterale e comunicativo del messaggio stesso, il secondo individua i legami di coordinamento e di interazione fra i partecipanti. Bisogna riconoscere che la comunicazione linguistica *costruisce* la realtà circostante. Serve a descrivere il mondo, ma anche a cambiarlo in una direzione piuttosto che in un'altra, a incidere concretamente nel quotidiano. L'atto del parlare agisce sull'assetto societario, produce alleanze e confini. Possiamo dire che fa parte a pieno titolo



del percorso di antropo-poiesi dell'uomo nel mondo, uomo che si orienta, si definisce, si dà forma (Remotti 2002: 9). Attraverso l'utilizzo della parola egli lavora sui diversi livelli del processo di costruzione: introietta nel suo essere caratteri che gli vengono offerti dal sociale per via di semplice riproduzione e acquisizione del modello, si rende consapevole delle possibilità di scelta, opera delle discriminazioni e talvolta arriva a creare nuove forme funzionali.

Al pari del linguaggio, della parola e della costruzione retorica, anche il silenzio fa parte di quel bagaglio di strumenti che l'individuo utilizza, nella propria quotidianità, per ritagliare ambiti di appartenenza e per definire ruoli e poteri. C'è sempre un rapporto tra il dire – e quindi il tacere – e il fare. La dimensione del silenzio non è situazionale, ma relazionale, costruita dall'interazione di singole individualità, che la costruiscono e la definiscono. Le religiose stesse sembrano percepire questo aspetto, che traducono riconoscendo il *loro* silenzio come «abitato». Se da un punto di vista analitico qualsiasi silenzio è comunque abitato, in quanto vissuto, condiviso o anche solo osservato da qualcuno, è comunque vero che in ambito claustrale la percezione della costruzione di una vita silenziosa – ma comunque frenetica, ricca e indaffarata – risulta molto più evidente. In effetti, la condizione di silenzio estremo che si percepisce e che si vive dentro le mura del monastero stride con le numerose attività che vengono svolte in esso.

MONASTERO A (24/04/2006)

Francesca: cosa diceva, prima, a proposito del silenzio?

Suor Elizabeth: il silenzio, nel Carmelo, è un silenzio abitato (*silencehabité*). Lo stesso per quanto riguarda la solitudine. La preghiera non è un sapere (*la prière n'est pas un savoir*), è una relazione viva con Qualcuno (Dio) che sappiamo che ci ama. È santa Teresa d'Avila che nella *Vita* dà questa definizione di orazione: «uno scambio di amicizia con Qualcuno (Dio) che sappiamo ci ama» (*un échange d'amitié avec Quelqu'un (Dieu) dont on sait qu'Il nous aime*)<sup>1</sup>.

Le religiose sono pienamente consapevoli che si tratta di un silenzio voluto e costruito da loro, all'interno del quale bisogna far rientrare la quotidianità. È percepito come silenzio «abitato» non solo da loro stesse ma anche dalla divinità che esse pregano e che interpretano nel quadro dell'amicizia.<sup>1</sup> La condizione silenziosa, in quanto prodotta da azione umana (prodotta e non data), è evidentemente relazionale, partecipata e partecipativa (in senso attivo performante). Il silenzio è una condizione sonora passibile di essere abitabile, all'interno della quale è possibile compiere tutte

---

<sup>1</sup>MONASTÈRE A (24/04/2006). Francesca : et que disiez-vous tout à l'heure à propos du silence ?

Sœur Elizabeth : le silence, au carmel est un silence habité. La solitude aussi. La prière n'est pas un savoir, c'est une relation vivante avec Quelqu'un (Dieu) dont on sait qu'Il nous aime. C'est sainte Thérèse d'Avila qui donne cette définition de l'oraison dans la *Vie* : « un échange d'amitié avec Quelqu'un (Dieu) dont on sait qu'Il nous aime ».

le attività della giornata, quelle stesse attività che le persone all'esterno compiono *con* rumore e *dentroun* contesto rumoroso. È l'azione stessa che produce o non produce silenzio. All'interno di un silenzio relazionale, il rapporto con la divinità non può che essere considerato di amicizia.

MONASTERO B (18/04/2013)

Suor Céline: l'importante, per noi Carmelitane, è che il silenzio sia abitato (*c'est que le silence soit habité*). Se è un silenzio vuoto (*silence vide*), sempre, non è il silenzio del Carmelo. Bisogna che il silenzio sia abitato da Dio e dagli altri – Dio nel senso di Gesù, Dio che si è manifestato in Gesù. Noi siamo *sponsaeChristi*. Bisogna anche capire che non siamo qui per noi, per essere in pace, ma per Gesù, per la missione, quindi per gli altri. Per questo il silenzio deve essere abitato. Se non lo è e se non ce ne rendiamo conto, durante il giorno o durante la settimana, il silenzio non serve a nulla.

Francesca: ma è anche abitato da voi stesse.

Suor Jeanne: sì, è anche abitato da noi. L'importante è che non ci sia il vuoto. Diciamo che il silenzio di una Carmelitana deve servire a pensare, a dare uno sguardo verso il Cielo, sapendo che non viviamo per noi, ma per il Signore e per gli altri. Questo non significa che per tutto il giorno stiamo a pregare nella nostra mente, ma ci sono comunque dei piccoli richiami. E se ci viene chiesto il silenzio, è perché, se parlassimo sempre, se fossimo sempre su internet, non sarebbe possibile. Tanto per fare un esempio, è più facile essere nel silenzio mentre una lava i piatti o fa un lavoro manuale qualunque piuttosto che durante un lavoro intellettuale. Perlomeno è così per me. Per questo il lavoro manuale è importante nella vita monastica e nel Carmelo, perché un lavoro intellettuale, un lavoro di ricerca nei libri o su internet, richiede più attenzione.

Francesca: e in quei casi non c'è più silenzio, perché la mente deve pensare, ragionare, “parlare” ...

Suor Céline: esatto. Mentre il fatto di svolgere un lavoro manuale, che sappiamo fare bene, permette di mettersi in contatto con il Cielo, di fare una piccola preghiera. Un silenzio abitato, quindi.

Suor Jeanne: il silenzio per il silenzio non ha valore (*le silence pour le silence, ça n'a pas de valeur*). Si può dire che qualche volta fa bene stare zitti, che permette di riflettere meglio, ma il silenzio di per sé non ha valore. Tutto dipende da ciò che se ne fa.

Francesca: significa quindi che si tratta di una cosa che si può usare bene o male?

Suor Jeanne: sì; se è utilizzato male, significa che non c'è niente, solo il vuoto. Bisogna che sia un silenzio orientato, abitato (*il faut un silence orienté, habité*). Orientato verso il Signore e verso gli altri (*orienté vers le Seigneur et vers les autres*). Quando partiamo per il ritiro o in eremitaggio, una volta al mese, non è soltanto per essere tranquille, ma per essere un po' in

disparte, meno prese nelle cose della vita, per cercare di essere un po' più collegate con il Signore e sulle intenzioni di preghiere che ci vengono affidate.

Francesca: vuol dire che il silenzio deve essere usato da qualcuno.

Suor Jeanne: sì, deve essere riempito (*il doit être rempli*). Normalmente, anche se, nella vita di una Carmelitana, non ci si riesce tutti i giorni, anche se ci sono delle lacune, il silenzio deve essere orientato verso qualcuno: Dio. In effetti, se si vuole parlare del silenzio e spiegare come si fa ad abitarlo, bisogna definirlo. Da solo non significa nulla, non presenta alcun interesse. Deve essere un silenzio per la comunione, per la comunicazione con il Signore e in relazione agli altri, perché, come ho già detto, non siamo qui per noi, ma per la missione. Lo scopo è di abitare il silenzio attraverso una relazione con Gesù, con Dio (*le but, c'est d'habiter le silence par une relation avec Jésus, avec Dieu*). Ovviamente, per noi non si tratta di qualsiasi dio, ma sarà la stessa cosa per altre religioni, in cui i credenti cercano di raggiungere il proprio Dio.

Francesca: sì, Dio... la divinità...

Suor Jeanne: non è esatto. Per noi, si tratta di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo; è Dio che si è rivelato e che è già una famiglia, perché sono tre, che comunicano. D'altronde, nel lavoro che ci aveva mostrato, l'ultima volta, il fatto che usasse il termine «divinità» ci disturbava un po'. Non è questo, per noi<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>MONASTERE B (18/04/2013). Sœur Céline : l'important, pour nous carmélites, c'est que le silence soit habité. Si c'est un silence vide, toujours, ce n'est pas un silence du carmel. Il faut que le silence soit habité par Dieu et par les autres – Dieu au sens de Jésus, Dieu qui s'est manifesté en Jésus. Nous sommes *sponsae Christi*. Il faut comprendre aussi que nous ne sommes pas là pour nous, pour être tranquilles, mais pour Jésus, pour la mission, donc pour les autres. C'est pourquoi le silence doit être habité. S'il ne l'est pas et si nous n'y faisons pas attention, pendant la journée ou pendant la semaine, notre silence ne sert à rien.

Francesca : mais il est aussi habité par vous-mêmes.

Sœur Jeanne : oui, il est habité par nous-mêmes aussi. L'important, c'est que ce ne soit pas le vide. Disons que le silence d'une carmélite doit être pour penser, pour avoir des petits clins d'œil vers le Ciel, en sachant qu'on ne vit pas pour nous, mais pour le Seigneur et pour les autres. Ça ne veut pas dire que pendant toute la journée on va prier dans notre tête, mais il y a des petits rappels quand même. Et si on demande le silence, c'est parce que, si on parlait toujours, si on était toujours sur Internet, ce ne serait pas possible. Pour vous donner un exemple, il est plus facile d'être dans le silence en faisant la vaisselle, ou un travail manuel en général, qu'en faisant un travail intellectuel. Enfin, c'est mon cas. C'est pourquoi le travail manuel est important dans la vie monastique et au carmel. Parce qu'un travail intellectuel, un travail de recherche sur Internet ou dans des livres, demande plus d'attention.

Francesca : et dans ces cas-là, il n'y a plus de silence, parce que la tête doit penser, raisonner, 'parler'...

Sœur Céline : c'est cela. Tandis que si on est dans un travail manuel, bien rodé, où on sait ce qu'on a à faire, ça permet plus des clins d'œil vers le Ciel, une petite prière. Donc, un silence habité, précisément.

Sœur Jeanne : le silence pour le silence, ça n'a pas de valeur. Quelquefois, on peut dire que ça fait du bien de se taire, ça permet de mieux réfléchir, mais le silence en lui-même n'a pas de valeur. Tout dépend de ce qu'on en fait.

Francesca : donc, cela signifie que le silence est quelque chose que vous pouvez bien utiliser ou mal utiliser ?

Sœur Jeanne : oui, s'il est mal utilisé c'est qu'il n'y a rien, qu'il n'y a que le vide. Il faut un silence orienté, habité. Orienté vers le Seigneur et vers les autres. Quand on part en retraite ou en ermitage une fois par mois, ce n'est pas seulement pour être tranquilles, c'est pour être un petit peu en retrait, moins pris dans les choses de la vie, pour essayer d'être un peu plus branché sur le Seigneur et sur les intentions de prière qu'on peut nous donner.

Francesca : cela veut dire que le silence doit être utilisé par quelqu'un.

Sœur Jeanne : oui, il doit être rempli. Normalement, dans une vie de carmélite, même si on n'y arrive pas tous les jours, même s'il y a des manques, le silence doit être orienté vers quelqu'un, Dieu. En fait, si on veut parler du silence et expliquer comment on l'habite, il faut le définir. Le silence en soi ne signifie rien ; tout seul, il n'a pas d'intérêt. Ce doit être un silence pour la communion, pour la communication avec le Seigneur et en relation avec les autres, parce que, comme je vous l'ai déjà dit, nous ne sommes pas là pour nous, mais pour la mission. Le but, c'est d'habiter le silence

La divinità – descritta nella Trinità cristiana – è per le religiose una presenza. È per loro fastidioso l'utilizzo del termine generico «divinità», termine applicabile peraltro anche a entità di altre religioni. Sul piano analitico, si rivela necessario precisare fin da subito che il dio delle religiose è il dio-Gesù, rappresentato come «figlio di Dio e sposo carnale». Su imitazione dello sposalizio umano, la monaca acquisisce a sua volta, secondo la tradizione cristiana delle origini, il ruolo di *sponsaChristi*, donna maritata a Cristo<sup>3</sup>. Gesù è percepito come una persona fisica, intima, amata<sup>4</sup>. Non solo orienta, determina e supporta la pratica religiosa, ma rappresenta anche l'appartenenza al corpo della Chiesa nella sua interezza. Nelle parole delle religiose, tuttavia, se da una parte più volte l'appellativo *sponsa Christi* è utilizzato per indicare il ruolo della religiosa singola in relazione alla divinità, dall'altra non è mai applicato all'istituzione Chiesa nella sua interezza, come peraltro invece si ritrova nell'*incipit* stesso dell'omonima costituzione apostolica novecentesca<sup>5</sup> e nell'epistola apostolica *Mulieris Dignitatem*<sup>6</sup>.

### ***Dominio simbolico***

Ciascun gruppo è il prodotto di una “costruzione” sociale, quindi di scelte e di interventi a livello comunitario (in relazione al gruppo) e a livello personale (in relazione a se stessi e al singolo individuo altro).

Il processo di costruzione implica sia un'attività fattiva, in termini di produzione e di modellizzazione, sia un ritorno in senso passivo di tale attività. La struttura del gruppo, cioè, una volta che ha preso forma, è vincolata agli attori sociali che l'hanno pensata e costruita e, allo stesso tempo, al contesto dove si è formata. Ciò significa riconoscere la pressione che essa esercita – attraverso parola e azione – verso l'esterno ma anche verso se stessa, giocando un ruolo importante nelle dinamiche di mantenimento e di auto-riproduzione.

Ci troviamo di fronte ad una forma di «dominio simbolico» subita, come spesso avviene, dagli stessi attori sociali che la producono. Come ricorda magistralmente Bourdieu, ogni dominazione simbolica presuppone, da parte di chi la subisce, una «sorta di complicità», che non deve essere

---

par une relation avec Jésus, avec Dieu ; bien sûr, il ne s'agit pas de n'importe quel Dieu, pour nous. Mais ce sera la même chose pour d'autres religions, où les croyants cherchent à atteindre leur propre dieu.

Francesca : oui, Dieu... « la divinité »...

Sœur Jeanne : ce n'est pas exact. Pour nous, c'est Dieu Père, Fils et Esprit Saint ; c'est Dieu qui s'est révélé et qui est déjà une famille, car ils sont trois, qui communiquent. D'ailleurs, dans le travail que vous nous aviez montré, la dernière fois, le fait que vous utilisiez le mot « divinité » était un peu gênant. Pour nous, ce n'est pas ça.

<sup>3</sup>Per un'analisi storica sulle cerimonie degli *sponsalia* e delle nozze religiose e, nello specifico, sulla figura della *sponsaChristi* si veda Zarri, *Recinti*, pp. 256-282. Indispensabile al riguardo, per la storia della liturgia, il testo di Metz, *La consécrationdes Vierges*.

<sup>4</sup>Sul Cristo-sposo si veda *Mulierisdignitatem*, VI, 21, pp. 798-803.

<sup>5</sup>*SponsaChristi*, pp. 1221-1225.

<sup>6</sup>*MulierisDignitatem*, VII, 23.

letta né come sottomissione passiva ad un obbligo esterno né come libera adesione a determinati valori.

Il piano simbolico è vissuto in tutto e per tutto come piano reale e – questo è l'aspetto di difficile attuazione – è mantenuto tale per tutta una vita e in tutti i momenti della giornata. In realtà, ciascuno di noi utilizza, in alcune circostanze, il simbolico come *se fosse* reale. Si tratta, però, di una finzione temporalmente limitata. In clausura diviene realtà, una realtà viva e concreta, tanto da condizionare l'organizzazione della giornata. È una finzione vissuta fino in fondo e mantenuta nel tempo. È, nella prassi, un principio regolativo con potere performativo. È chiaro a questo punto che il silenzio, utilizzato in questo modo, è una pratica concreta, ripetuta giorno dopo giorno e intenzionalmente finalizzata al soprannaturale.

Da un punto di vista funzionale, è la struttura stessa del silenzio che permette il tentativo di contatto con il divino, per quanto illusorio possa apparire. Attraverso il linguaggio, il soggetto culturale è in grado di incanalare le parole in un ventaglio di possibili significati e, quindi, di creare una corrispondenza segno-significato. Ciò produce processi di controllo semantico e di utilizzazione regolamentata e finalizzata a specifici ambiti di appartenenza. Con la parola utilizziamo un insieme di segni intersoggettivi in grado di trasmettere, conservare ed elaborare informazioni, che risultano – o almeno, indipendentemente da quanto lo siano realmente, che ci appaiono – controllabili e utilmente gestibili per una finalità di comunicazione. Come ricorda G.R. Cardona, le informazioni possono essere codificate proprio grazie alla corrispondenza fra nuclei noetici e singoli segni o sequenze di essi.

Rovatti vede nel silenzio una situazione opposta. Non c'è più la denominazione delle cose e la corrispondenza semantica con il segno. Il silenzio permette una sorta di oscillazione di significati, per cui nomi e cose non si trovano più in corrispondenza. Si rendono visibili gli scarti e gli slittamenti semantici: la parola è svincolata dalla struttura organizzativa concettuale e viene portata a manifestare il proprio alone metaforico. In questo modo si permette una maggiore visualizzazione degli effetti metaforici e dei non-detti. Parlo di visualizzazione in quanto si produce un modellamento del non-detto, che prende forma e realtà mentale in immagine o in sensazione.

Anche nella quotidianità di ciascuno di noi capita molto spesso che mettiamo in atto tale meccanismo, caricando di significati il piano simbolico del nostro silenzio o di quello altrui. Come fa notare Wulf, anche l'esperienza del linguaggio amoroso, per esempio, è spesso giocata in questi termini. Si sta agendo, a tutti gli effetti, su quello spazio-intercapedine del non-detto.

L'ipotesi di Rovatti ci permette di fare un passo avanti anche nella comprensione del silenzio claustrale. Questo spazio simbolico, che potremmo definire sovra-linguistico, diviene funzionale al desiderio di percezione del divino e giustificativo della percezione intima stessa che si crea durante

la pratica del silenzio. A questo spazio le religiose attribuiscono un senso mistico. Esse mettono in atto un vero e proprio processo di significazione. Chiudendo con le parole di Le Breton, il silenzio «n'est passeulement une certaine modalit  du son, il est d'abord une certaine modalit  dusens». Abbiamo a che fare con un sistema relazionale forte, di conduzione e di esercizio della parola. Le religiose – come del resto avviene per tutti i contesti societari – si sono costruite e utilizzano un preciso codice di senso, che crea il premio e la colpa e che, di conseguenza, orienta la vita e le relazioni interpersonali.

### **Corpi silenziati**

Il controllo delle religiose   volto alla voce e anche al proprio corpo e alla propria gestualit . I movimenti sono limitati al minimo indispensabile e sono agiti con consapevolezza. Si impara a regolare il gesto e soprattutto a depotenziarlo. Quando ci si sposta da un locale all'altro si cammina con calma, non si fanno movimenti affrettati e si cerca sempre di mantenere un livello sonoro soffocato o smorzato. Il pi  piccolo rumore, dato per esempio da un passo pesante o da una apertura di porta frettolosa, se prodotto da tutte le inquiline del luogo, genera immediatamente confusione, o comunque assenza di silenzio. Durante la mia esperienza claustrale facevo sempre rumore, disturbando la quiete consueta: rispetto alle religiose, si sentiva quando io aprivo e chiudevo le porte, quando andavo in bagno, quando salivo le scale, quando camminavo lungo i corridoi, quando entravo nella mia cella e quando ne uscivo, quando passavo da un locale a un altro. Ben presto decisi di non indossare pi  le scarpe, ma di utilizzare le ciabatte. Se avessi potuto, sarei andata scalza. Mi chiedevo perch , pur portando le scarpe, le monache riuscissero a non farsi sentire quando camminavano mentre io, nonostante le ciabatte, continuassi a essere riconoscibile. Questione di tecniche del corpo e di capacit  di controllo. Poich  il corpo   il principale mezzo tecnico di cui l'individuo dispone (Mauss 1991: 392), per il raggiungimento di uno scopo fisico   necessario adattamento, allenamento e apprendistato. Per agire e per pregare senza far rumore bisogna acquisire precise tecniche. Per distrazione o per abitudine, spesso non controlliamo i piccoli movimenti che compiamo nel quotidiano e non ci accorgiamo del rumore effettivo che provochiamo agendo. In modo speculare, sono proprio questi i movimenti e i rumori che fondano e caratterizzano il nostro spazio e noi stessi.

Il controllo significa non solo in senso passivo astensione da molti dei movimenti e delle posture legati alla quotidianit  di un individuo, ma anche in senso attivo capacit  di metterli in atto, quando necessario, in modo lento e silenzioso – «religiosamente» appunto – e di mantenerli a lungo. Parlo di capacit  non perch  siano di difficile attuazione, ma perch  implicano comunque volontariet  e

controllo, all'interno di uno schema di azione ripetitiva, metodica, a volte prolungata. Come sottolinea Tim Ingold, l'individuo si inserisce all'interno del suo ambiente proprio attraverso un insieme di abilità (*skills*) specifiche, da intendersi come un *saper fare* implicito e incorporato (2001: 150).

### **Performatività del silenzio: azioni e pratiche**

È utile studiare il silenzio adottando la prospettiva che Alessandro Duranti utilizza per il linguaggio. Rifacendosi all'indirizzo della ricerca linguistica nordamericana di Dell Hymes, l'autore propone una lettura del linguaggio come azione.

Invece di partire dalle forme linguistiche e dal sistema astratto di segni, Duranti si sofferma sulle situazioni concrete della vita sociale. In quest'ottica l'articolazione della parola è da considerarsi strumento non solo per rappresentare eventi ed esperienze, ma anche per cambiare la realtà circostante. Ad una funzionalità descrittiva se ne accosta una performativa. Lo scambio verbale può essere analizzato ricorrendo a due modelli interpretativi, chiamati da Duranti informatico e dinamico. Il modello informatico definisce la comunicazione come un circuito chiuso tra parlante e ascoltatore, focalizzando l'attenzione sul codice e sull'aspetto letterale e comunicativo del messaggio stesso; il modello dinamico individua i legami di coordinamento e di interazione fra i partecipanti.

Bisogna riconoscere che la comunicazione linguistica *costruisce* la realtà circostante. Serve a descrivere il mondo, ma anche a cambiarlo in una direzione piuttosto che in un'altra, a incidere concretamente nel quotidiano. L'atto del parlare agisce sull'assetto societario, produce alleanze e confini. Possiamo dire che fa parte a pieno titolo del percorso di antropo-poiesi dell'uomo nel mondo, uomo che si orienta, si definisce, si dà forma.

Al pari del linguaggio, della parola e della costruzione retorica, anche il silenzio fa parte di quel bagaglio di strumenti che l'individuo utilizza, nella propria quotidianità, per ritagliare ambiti di appartenenza e per definire ruoli e poteri. C'è sempre un rapporto tra il dire – e quindi il tacere – e il fare. La dimensione del silenzio non è situazionale, ma relazionale, costruita dall'interazione di singole individualità, che la costruiscono e la definiscono.

Essere in grado di controllare l'emissione di suono vocale – e di conseguenza la parola – è un percorso personale lungo e faticoso che nel caso della clausura rientra nell'apprendistato spirituale della novizia e con cui ci si continua a confrontare per tutta la vita. Come dice Christoph Wulf, anche il tacere si impara e fa parte del percorso della novizia.

### **Comunicare con la divinità**

Dietro la ricerca del silenzio e del non-detto c'è, dal punto di vista emico (cioè secondo le religiose), l'aspirazione alla divinità, al soprannaturale è percepito come inesprimibile o, per usare la terminologia di R. Otto «inafferrabile» e «inaccessibile alla comprensione umana» (1998: 10). Nella prospettiva cattolica la condizione di silenzio favorisce l'entrata in comunicazione con la divinità e, come dicono le religiose stesse, di stabilire con essa un contatto.

È interessante far notare che il canale di ricerca utilizzato dalle religiose per raggiungere ciò che è considerato indicibile e totalmente "altro" è uno strumento, il silenzio appunto e nello specifico il non-detto, che appartengono al medesimo livello percettivo dello scopo da raggiungere. Si mette in atto un processo di tipo omeopatico. Attraverso i diversi tipi di silenzi e non-detti si attivano altri piani percettivi.

Bisogna soffermarsi per un momento su un altro silenzio, quello riconosciuto dalle religiose alla supposta divinità. È importante tener presente che, in senso mistico, «il silenzio, detto della creatura è l'abbandono dell'attività discorsiva per la pura contemplazione; detto di Dio designa il sentimento, provato dall'orante, che Dio non corrisponda alla preghiera dell'uomo» (Pozzi, Leopardi, 1988, p. 745). Le religiose evidenziano questo aspetto, attribuendo anche alla divinità la pratica del silenzio. Come loro, anche la divinità è considerata silenziosa: non risponde, non parla, non dice nulla a parole, ma le religiose dicono che c'è.

Viene costruita una silenziosità attiva che denota comunque una presenza, di compagnia, di aiuto, di supporto. È chiaramente una silenziosità difficile da gestire, in quanto presuppone comunque il riconoscimento simbolico di un qualcuno/qualcosa non visibile, di difficile concettualizzazione e concretizzazione. Lo scarto fra piano reale e piano simbolico si insinua proprio nel silenzio, la pratica più rappresentativa della vita claustrale, ma anche quella più estrema e più problematica. È in essa che si tenta di realizzare il dialogo con la divinità, "altro" silenzioso per eccellenza.

Ogni attività comunitaria è giustificata e vissuta dalle religiose in funzione della possibilità di attivazione di questo dialogo. Quando la religiosa fatica per tradurre nel concreto la sua relazione con qualcuno che effettivamente non c'è – numerosi sono i racconti in questa direzione – si ricorre all'aiuto della presenza delle altre. Il vacillare della singola religiosa è recuperato e reintegrato velocemente attraverso il gruppo. È la scelta condivisa che permette sia di dare senso all'operato della singola persona, sia di tenere insieme il gruppo e mantenere l'equilibrio interno. La determinazione comune agisce da collante e reifica il modello.

Da un punto di vista relazionale, la vita comunitaria inquadra la persona all'interno di un dispositivo comunicativo finalizzato ad assumere su di sé una posizione di parlante in relazione ad un interlocutore assente, invisibile. Ciascuna religiosa tenta di costruire, a livello di partecipazione emotiva e/o mentale, un dialogo *in absentia*. Diminuisce drasticamente la comunicazione che



potremmo definire orizzontale fra le religiose a vantaggio di una comunicazione verticale, esclusiva verso la presunta divinità.

### ***Dominio simbolico***

Ciascun gruppo è il prodotto di una “costruzione” sociale, quindi di scelte e di interventi a livello comunitario (in relazione al gruppo) e a livello personale (in relazione a se stessi e al singolo individuo altro). Il processo di costruzione implica sia un’attività fattiva, in termini di produzione e di modellizzazione, sia un ritorno in senso passivo di tale attività. La struttura del gruppo, cioè, una volta che ha preso forma, è vincolata agli attori sociali che l’hanno pensata e costruita e, allo stesso tempo, al contesto dove si è formata. Ciò significa riconoscere la pressione che essa esercita – attraverso parola e azione – verso l’esterno ma anche verso se stessa, giocando un ruolo importante nelle dinamiche di mantenimento e di auto-riproduzione.

Ci troviamo di fronte ad una forma di «dominio simbolico» subita, come spesso avviene, dagli stessi attori sociali che lo producono. Come ricorda magistralmente Bourdieu, ogni dominazione simbolica presuppone, da parte di chi la subisce, una «sorta di complicità», che non deve essere letta né come sottomissione passiva ad un obbligo esterno né come libera adesione a determinati valori.

Il piano simbolico è vissuto in tutto e per tutto come piano reale e – questo è l’aspetto di difficile attuazione – è mantenuto tale per tutta una vita e in tutti i momenti della giornata. In realtà, ciascuno di noi utilizza, in alcune circostanze, il simbolico come *se fosse* reale. Si tratta, però, di una finzione temporalmente limitata. In chiusura diviene realtà, una realtà viva e concreta, tanto da condizionare l’organizzazione della giornata. È una finzione vissuta fino in fondo e mantenuta nel tempo. È, nella prassi, un principio regolativo con potere performativo. È chiaro a questo punto che il silenzio, utilizzato in questo modo, è una pratica concreta, ripetuta giorno dopo giorno e intenzionalmente finalizzata al soprannaturale.

### ***Struttura della forma linguistica del silenzio***

Da un punto di vista funzionale, è la struttura stessa del silenzio che permette il tentativo di contatto con il divino, per quanto illusorio possa apparire. Attraverso il linguaggio, il soggetto culturale è in grado di incanalare le parole in un ventaglio di possibili significati e, quindi, di creare una corrispondenza segno-significato. Ciò produce processi di controllo semantico e di utilizzazione regolamentata e finalizzata a specifici ambiti di appartenenza. Con la parola utilizziamo un insieme di segni intersoggettivi in grado di trasmettere, conservare ed elaborare informazioni, che risultano – o almeno, indipendentemente da quanto lo siano realmente, che ci appaiono – controllabili e

utilmente gestibili per una finalità di comunicazione. Come ricorda G.R. Cardona, le informazioni possono essere codificate proprio grazie alla corrispondenza fra nuclei noetici e singoli segni o sequenze di essi.

Rovatti vede nel silenzio una situazione opposta. Non c'è più la denominazione delle cose e la corrispondenza semantica con il segno. Il silenzio permette una sorta di oscillazione di significati, per cui nomi e cose non si trovano più in corrispondenza. Si rendono visibili gli scarti e gli slittamenti semantici: la parola è svincolata dalla struttura organizzativa concettuale e viene portata a manifestare il proprio alone metaforico. In questo modo si permette una maggiore visualizzazione degli effetti metaforici e dei non-detti. Parlo di visualizzazione in quanto si produce un modellamento del non-detto, che prende forma e realtà mentale in immagine o in sensazione.

Anche nella quotidianità di ciascuno di noi capita molto spesso che mettiamo in atto tale meccanismo, caricando di significati il piano simbolico del nostro silenzio o di quello altrui. Come fa notare Wulf, anche l'esperienza del linguaggio amoroso, per esempio, è spesso giocata in questi termini. Si sta agendo, a tutti gli effetti, su quello spazio-intercapedine del non-detto.

L'ipotesi di Rovatti ci permette di fare un passo avanti anche nella comprensione del silenzio claustrale. Questo spazio simbolico, che potremmo definire sovra-linguistico, diviene funzionale al desiderio di percezione del divino e giustificativo della percezione intima stessa che si crea durante la pratica del silenzio. A questo spazio le religiose attribuiscono un senso mistico. Esse mettono in atto un vero e proprio processo di significazione. Chiudendo con le parole di Le Breton, il silenzio «n'est passeulement une certaine modalit  du son, il est d'abord une certaine modalit  dusens». Abbiamo a che fare con un sistema relazionale forte, di conduzione e di esercizio della parola. Le religiose – come del resto avviene per tutti i contesti societari – si sono costruite e utilizzano un preciso codice di senso, che crea il premio e la colpa e che, di conseguenza, orienta la vita e le relazioni interpersonali.

### **Nota bibliografica**

- Agamben G., 2011, *Altissima povert . Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza
- Bauman R. – Sherzer J., *Explorations in Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; G. R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, il Mulino, Bologna 1976
- Bourdieu P., 1988, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna
- Cardona G.R., 2006, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Laterza, Roma-Bari
- Duranti A., 2000, *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma [ed. or. *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge 1997].
- Hymes D., *Foundations in Sociolinguistics: an Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1974
- Ingold T., 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma
- Le Breton D., 1997, *Dusilence*, M tali , Paris
- Le Breton D., *Anthropologie du silence*, «Th ologiques», VII/2 (1999), pp. 11-28

- Mauss M., 1991, *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 385-409 [ed. or. *Les techniques du corps*, in «Journal de Psychologie», XXXII/3-4 (1936), pp. 27-45]
- Otto R., 1998, *Il sacro*, Gallone, Milano [ed. or. *Das Heilige*, Beck, München 1917].
- Pozzi G., 1988, Leonardi C., *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova
- Remotti F. (a cura di), 2002, *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Mondadori, Milano 2002.
- Remotti F., 2008, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari
- Rovatti P.A., 1992, *L'esercizio del silenzio*, Cortina, Milano
- Sbardella F., 2006, *Silenzio abitato: pratiche di comunicazione controllata*, in *Antropologia dei flussi globali*, a cura di A. Destro, Carocci, Roma, pp. 112-134.
- Wulf C., 2002, *Silenzio*, in *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, a cura di C. Wulf, Mondadori, Milano, pp. 1148-1156 [ed. or. *Schweigen*, in *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Beltz Verlag, Weinheim-Basel 1997, pp. 1119-1127].
- Zarri G., 2000, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000.
-