

Monastic Sign Languages

Approaches to Semiotics

76

Editorial Committee

Thomas A. Sebeok

Roland Posner

Alain Rey

Mouton de Gruyter

Berlin · New York · Amsterdam

Monastic Sign Languages

Edited by

Jean Umiker-Sebeok

Thomas A. Sebeok

Mouton de Gruyter

Berlin · New York · Amsterdam 1987

Mouton de Gruyter (formerly Mouton, The Hague)
is a Division of Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Library of Congress Cataloging in Publication Data

Monastic sign languages.
(Approaches to semiotics ; 76)
Includes index.
1. Sign language. 2. Monastic and religious orders--Language.
I. Umiker-Sebeok, Donna Jean. II. Sebeok Thomas Albert, 1920-
III. Series.
P117.M66 1987 419 87-10990
ISBN 0-89925-181-1 (alk. paper)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Monastic sign languages / ed. by Jean Umiker-
Sebeok ; Thomas A. Sebeok. - Berlin ; New York ;
Amsterdam : Mouton de Gruyter, 1987.
(Approaches to semiotics ; 76)
ISBN 3-11-010927-1

NE: Umiker-Sebeok, Jean [Hrsg.] ; GT

Printed on acid free paper.

Copyright © 1987 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30. All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may be reproduced in any form – by photoprint, microfilm or any other means – nor transmitted nor translated into a machine language without written permission from Mouton de Gruyter, a Division of Walter de Gruyter & Co., Berlin. Typsetting and Printing: Gerike GmbH, Berlin. Binding: Lüderitz & Bauer Buchgewerbe GmbH, Berlin. Printed in Germany.

CONTENTS

PREFACE	VII
ACKNOWLEDGMENTS	XVII
I. MONASTIC SIGN LANGUAGE STUDIES	
Le Langage des Silencieux <i>Louis Gougaud</i>	3
Le Langage par Signes Chez les Moines <i>Gérard van Rijnberk</i>	13
Le Langage par Gestes Chez les Moines <i>Eric Buyssens</i>	27
Étude D'Un Corpus: Dictionnaire Du Langage Gestuel Chez les Trappistes <i>Clelia Hutt</i>	39
Two Anglo-Saxon Sign Systems Compared <i>Nigel Barley</i>	53
Cistercian Sign Language <i>Robert A. Barakat</i>	67
Sign Language and the Monastic Use of Lexical Gestures <i>William C. Stokoe</i>	323
II. SAMPLE FRAGMENTS OF CONFIGURATIONS AND DESCRIPTIONS	
Latin Texts	
De Notitia Signorum <i>Bernard of Cluny</i>	343

VI

De Silentio <i>William of Hirsau</i>	351
De Silentio <i>Paulus Volk</i>	371
Ars Signorum Cisterciensium <i>Anselme Dimier</i>	391
Significare <i>Domino Du Cange (Charles Du Fresne)</i>	415
De Silentio & Signis <i>Edmond Martène</i>	421
Signa Secundum Ordinem Cisterciensem <i>Gottfried Wilhelm von Leibniz</i>	429
Texts in Other Languages	
Zur Geschichte der Zeichensprache <i>F Kluge</i>	459
A Table of Signs Used During the Hours of Silence by the Sisters in the Monastery of Sion <i>Samuel Bentley</i>	487
I "Signa Loquendi" Cistercensi in un Codice Della Biblioteca Nacional di Madrid <i>Mario Penna</i>	495
Livros de Sinais dos Cistercienses Portugueses <i>Mário Martins</i>	533
Vocabulaire des Signes Pratiqués dans L'Ordre de Cîteaux <i>Louis François Du Bois</i>	601
Index of Names	615

PREFACE

Three Silences there are: the first of speech.
The second of desire and the third of thought.
This was the lore a Spanish monk, distraught
With dreams and visions, was the first to teach.

(Henry W. Longfellow, *The Three
Silences of Molinos*)

Thirteen years ago, harking back to Sapir's remark that "the ease with which speech symbolism can be transferred from one sense to another, from technique to technique, itself indicates that the mere sounds of speech are not the essential fact of language, which lies rather in the classification, in the formal patterning, and in the relating of concepts" (1921 : 19–21), we conceived of a series of reference works which would gather together source materials and studies of a variety of "speech surrogates", or sign systems used in place of spoken language in contexts where speech was, for one reason or another, not possible, or where gestural communication was preferred. It was our hope that these books would attract the attention of linguists and other semioticians to sign systems which had suffered from varying degrees of scholarly neglect but could, if properly studied, contribute new insights to a comparative study of (human) semiosis. There was some urgency to our task, since many of the sign systems we planned to cover were facing extinction due to the acceleration of mass communications and/or the loss of ethnic identities and waning of traditional cultural practices in the societies where many of them were practiced.

Following a survey of the literature by one of us (Umiker 1974), in 1976 we published *Speech Surrogates. Drum and Whistle Systems* (The Hague: Mouton Publishers), a two-tome collection of materials dealing with first-order, acoustical substitution systems in which selected speech sounds are represented by musical instruments or lip whistles. Two years later, after publication of a joint study on "Aboriginal sign 'languages' from a semiotic point of view" (Umiker-Sebeok and Sebeok 1977), there appeared a second two-tome collection, *Aboriginal Sign Languages of the Americas and Australia* (New York: Plenum Publishing Corp.). The present and third volume, on monastic sign languages, has taken longer than expected to produce, due in part to the difficulty in tracking down often unpublished manuscripts in monastic and other libraries throughout the world and in trying to provide

VIII

camera-ready copy of published works often too frail to permit easy photographing or positioned in books in such a way that photographs were not of the quality desired.

The texts in this volume have, in almost all cases, been reproduced in their original form. The decision to present them in this manner was made because the original texts available were generally of an adequate technical standard, and because the problems involved in resetting them would have outweighed the possible advantages both with regard to accuracy and to the overall appearance of the book. The quality and printed form of these old texts nevertheless created certain problems, such as unevenness of the printed lines, which not even modern printing technology could entirely solve. It is however to be hoped that the resulting authenticity effectively compensates for this loss of technical perfection.

We have, so far, refrained from doing a volume on professional sign languages because, with such exceptions as that of sawmill operators, there is little scholarly literature on them. We have also made no plans for volumes on either writing systems or sign languages of the deaf because the literature on these two topics is vast, recent, and readily available.

SIGN LANGUAGES: THE PROBLEM OF CLASSIFICATION

Man's well known propensity for devising sign systems to meet any and every circumstance has resulted in the creation of a stunning array of gestural codes, ranging from the highly structured, all-purpose sign languages of the deaf to "loose assemblages of tics, postures, facial expressions, walks, gestures, and non-language noises, some of which are produced deliberately and with clearly defined meaning, with the rest running a gamut of degrees of awareness and firmness of conventionalization for meaning down to direct nervous response to external stimuli such as heat and cold" (West 1960: II, 8).

In the last twenty-five-years, enormous progress has been made in the study of nonverbal communication in general, and gestural codes in particular. In his innovative but unpolished and unpublished doctoral dissertation on the Plains Indian sign language, La Mont West (1960), quoted above, proposed a classification of gestural codes and sought to demonstrate that the Plains sign language was a "true sign language" in the sense of a semiotic system with a double level of articulation such as that of natural (spoken) language. West further averred that there are seven such true sign languages, to wit:

	<i>Communication</i>	<i>Dramatic</i>	<i>Formulaic</i>
<i>American Indian Sign Language</i>	Between tribes with diverse spoken languages; scouting	Storytelling exhibitions	
<i>Australian Aborigine</i>	Between tribes; during silence bans; hunting and warfare	Storytelling with sand drawing	Ritual storytelling
<i>Deaf-mute</i>	Communication between individuals with speech and/or hearing impairment	Theatrical performances	Rituals of culture in which deaf live
<i>Caucasian (Armenian)</i>	Silence ban between married women and affinal relatives		
<i>Monastic</i>	Religious silence ban		
<i>Hindu Dance</i>	Between students and teachers from different parts of India and speaking different languages	Drama set to music; dance with gesture	
<i>Pantomime Theater and Classical Russian Ballet</i>		Drama +/- music with gestures	

West further divided genres of gestures into what he called “marginal sign languages” and “limited professional gesture systems”. “Marginal sign languages” included numerous systems of gestures associated with theatrical, oratorical, and religious traditions, as well as secret societies and ethnic groups throughout the world – e. g., Classical Greek and Roman oratorical and Neapolitan-Sicilian gestures; signs used by vagabonds, gypsies, Masons; Hindu-Buddhist (Gnostic) Mantric hand signs. Most of these “sign languages” function as a means for secret communication between initiates, as emphasis for spoken messages, or for magico-ritualistic effect.

The category “limited professional gesture systems” included a vast array of professional codes used to overcome one or more obstacles to spoken language, such as: *distance* (e. g., acrobats, athletes, auctioneers, sports referees, sailors, structural steel workers, surveyors, truck drivers); *noise level* (e. g.,

firefighters, flagmen, flightline mechanics and air pilots, machine shop mechanics, sawmill operators, stock exchange traders); *secrecy required* (e. g., athletes, head waiter and ushers, criminals, military drill and scouting); *silence required* (e. g., orchestra conductors, broadcasters, cheerleaders, skin divers).

Nonverbal communication studies in the last quarter of a century have shown West's classificatory scheme to be both primitive and inaccurate. While some of the sign systems mentioned by West (e.g. Armenian sign language, have died out without affording scholars an opportunity to study them in detail, we know that all speakers of natural language have repertoires of gestures classified by West as "marginal sign languages" (see, e. g., Ekman and Friesen 1969). As we have shown elsewhere (1978), West's glottocentric approach to Plains sign language led him astray with regard to that semiotic system's degree of similarity with the semiotic code underlying spoken language. Stokoe (e. g., this volume) and others have, furthermore, demonstrated that sign languages of the deaf far surpass any other sign language in terms of grammatical complexity and expressive power. It is, furthermore, difficult to justify on any clear semiotic grounds a distinct classificatory separation between the theatrical systems West assigned "true sign language" status and some of those he called "marginal".

In a forthcoming article in the *International Encyclopedia of Communications* (in press), Kendon proposes the term *alternate sign languages* to designate "sign languages developed by speaker-hearers for use on special occasions or during periods when speech is not permitted for ritual reasons or when it is rendered difficult by circumstances." In this category he includes North American Indian sign languages, Australian aboriginal sign languages, monastic sign languages, occupational sign languages, and performance sign languages (the last term referring primarily to Classical Hindu dance and the pantomime of European classical ballet). Alternate sign languages are to be distinguished from *primary sign languages*, such as those used by the deaf, the latter defined functionally as sign languages which serve as the principal means of communication for a group of signers rather than as an alternative to spoken language. This classification of sign languages is based purely on functional attributes, and does not, as Kendon (personal communication) has stated, imply a classification or ranking of the systems in terms of semantic or syntactic complexity. This terminology is preferable to West's, although it can be argued that both performance and monastic sign languages might be classified as occupational systems, and, when used for storytelling and rituals, American Indian and Australian aboriginal sign languages could be grouped with performance systems.

Despite the drawbacks mentioned above, in a time when sign languages of the deaf were still widely viewed as quaint or “degenerate” iconic signs, incapable of language-like complexity of expression, and when gestures were still, in comparison with spoken language, largely ignored by researchers, West saw both that gestural sign languages can become codes with infinite potential for message exchange and that the degree to which they are likely to evolve in that direction is dependent upon the social contexts in which they are used. Gestural semiotic codes, like all forms of communication, are shaped by the very sociocultural situations which give rise to them, change them, and, in some cases, lead to their demise. It appears to be the case that it is only when sign language is the sole or at least primary form of communication, and the visual sign system is permitted to develop without the imposition of the structure and linearity of spoken language – as is the case for many deaf signers – that various nonlinear, spatial structures come to play an important part in sign languages and the gestural code is given full expression and permitted to evolve into a true “language”. Sign languages of the deaf, when used constantly by large, stable populations of signers for communication in situations ranging from everyday activities to theatrical performances, rival spoken language in semantic openness.

Plains Indian sign language – one of the most highly elaborated set of alternate sign languages – reportedly arose as a *lingua franca*, or a means by which peoples speaking mutually incomprehensible languages could exchange ideas, but it also proved useful for intratribal communication during hunting, scouting, warfare, and storytelling. It was, however, used only sporadically by persons who could normally rely on speech for expressing themselves. Even in such restricted conditions it developed into a rich form of silent communication (Umiker-Sebeok and Sebeok 1977, 1978), with hundreds of signs, used singly or in combination, with a syntax semi-independent of the diverse spoken languages of sign users.

Australian aboriginal sign languages, employed when silence bans are imposed during periods of mourning and on other highly-charged ritual occasions as well as during hunting, or at other times when it is useful to be silent, are only now receiving the detailed scholarly attention they deserve. The sign languages of central Australia described by Kendon (1984, 1985, 1987, in preparation a and b) appear to rival, or in some cases surpass, the Plains sign language in terms of the size of sign lexicons and the complexity of signed strings. Kendon (in preparation b), for example, reports that he has collected over 1,500 signs used by the Warlpiri. Developed in association with the custom of women remaining silent while in mourning, aboriginal women who have lost a spouse or child, together with the immediate sisters

and certain other female relatives of the deceased, utilize sign language continuously for up to two years, as their sole source of expression. There are considerable vocabulary differences between the signs employed in different aboriginal societies, the amount of difference varying with the degree of contact between groups. Australian aboriginal sign users tend to follow the syntax of their spoken language when producing strings of signs. In the Australian systems studied by Kendon, "signs match words and signed sentences are close manual renditions of spoken sentences, although many grammatical markers are not transposed to sign and some use is made of expressive processes found in primary sign languages" (1987).

Monastic sign languages were developed for communication during limited but daily periods of silence imposed by monastic rule and stand somewhere between American Indian and aboriginal sign languages, on the one hand, and occupational and performance gestural systems, on the other, in terms of the size of sign lexicons and degree of semantic openness. Used principally during the daily Major (from around 8 : 00 pm until sunrise) and Minor (from around noon to 3 : 00 pm) periods of silence, monastic signs have evolved which deal with most aspects of monastic life. Since interlocutors normally share a spoken language, signs tend to be restricted to simple gestural translations of spoken words, and sign sequences tend to follow the syntax of the natural language of the sign users.

Other constraints on the development of monastic sign languages as full-fledged language systems include the fact that the exchange of complex messages could normally be postponed until the end of a period of silence. The ideological context of certain orders – specifically, the idea that sanctity comes to the individual through divine channels, opened up through purification and illumination, and that messages from one human to another (especially spoken ones) pollute the mind and interfere with the reception of "pure" ideas – discouraged elaborate and frequent communion between monks, both spoken and gestural (see Buyssens, Hutt, and van Rijnberk, this volume).

The much more limited occupational sign languages also serve to overcome one or more contextual barriers to speech. Included in this group is a large number of loosely codified collections of signs used for intraprofessional message exchanges which take place when the auditory channel is not available for use due to the distance or physical barriers (including noise) between interlocutors. Here, the demands on the system are not great, and, typically, only small repertoires of signals, referring to limited semantic domains and organized in the simplest manner, are created.

A considerable number of sign languages function in contexts where

there is no obvious external barrier to spoken communication, but where the exchange of words is culturally proscribed or silence is, for one reason or another, preferred by the individuals in question. Many sign languages in this category – monastic sign languages among them – produce messages characterized by a high degree of ambiguity. As Schwimmer (1980) points out “silence may indeed sometimes speak ‘louder than words’, but its message is inherently ambiguous. The problem is therefore to explain why ambiguity is preferred to explicitness in particular situations. The same question arises in many of the non-verbal codes that have been studied by anthropologists.” Sign language must be studied from within the framework of a broad ethnography of communication, rather than from a narrower perspective which only takes into account the structural analysis of signs.

Ambiguity may, of course, serve an aesthetic function, as when a sign language is used for storytelling, where the gestural signs act as “silent pictures” which, presented in serial fashion, recount and metaphorically enrich the narrative. This narrative may be accompanied by music, as in certain pantomimes, dance movements, as in ballet, or both, as in Hindu dance. The signs may also function as visual illustration or amplification of verbal storytelling performances, as is sometimes the case with American Indian and Australian aboriginal sign languages (Sebeok and Umiker-Sebeok 1978). When signs serve artistic ends, their ambiguity may be compared with “the literary artist’s verbal metaphors or parables, where aesthetic effects are created by multiple meanings” (Schwimmer 1980).

Sign languages may also be freely chosen in preference to speech when secrecy is desired. This may involve something as simple as a baseball catcher’s desire to keep the batter ignorant of the next type of pitch to be made, the Australian aborigine’s need to coordinate hunting movements without alarming his prey, or the criminal’s wish to keep certain messages from possible witnesses. More complex examples of sign languages used for secrecy are the religious cults or secret societies where secret ritual codes are meant to manipulate problematic social relationships between “insiders” and between members and “outsiders.”

The question of why gestural signs, as opposed to total silence, speech, or written communication, are chosen – or imposed – on certain groups at certain times is not as simple as it appears at first blush, and can be answered only with reference to the complex cultural and political ideologies of the groups involved. Some of these issues are dealt with in the present book, although only anecdotally. Much more work needs to be accomplished on this subject, which is precisely the reason for this collection of texts and for its sister tomes.

REFERENCES

Ekman, Paul and Wallace V. Friesen

- 1969 "The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage, and coding", *Semiotica* 1 : 49–97.

Kendon, Adam

- 1984 "Knowledge of sign language in an Australian aboriginal community", *Journal of Anthropological Research* 40 : 556–576.

- 1985 "Variation in central Australian aboriginal sign languages: a preliminary report", *Language in Central Australia* 1 : 1–12.

- 1987 "Alternate sign languages", *International Encyclopedia of Communications*, ed. E. Barnow. New York: Oxford University Press, in press.

in preparation a

Sign Languages of Aboriginal Australia.

in preparation b

A Dictionary of Warlpiri Sign Language. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Sapir, Edward

- 1921 *Language.* New York: Harcourt, Brace & Co.

Schwimmer, Eric

- 1980 "Power and secrecy", *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry* 1 : 214–241.

Umiker, Donna Jean

- 1974 "Speech surrogates: Drum and whistle systems", *Current Trends in Linguistics*, 12: *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, ed. by T. A. Sebeok, 497–536.

Umiker-Sebeok, Jean and Thomas A. Sebeok, eds.

- 1976 *Speech Surrogates: Drum and Whistle Systems.* The Hague: Mouton.

- 1978 *Aboriginal Sign Languages of the Americas and Australia* (2 vols.) New York: Plenum.

XVI

West, La Mont, Jr.

1960 *The Sign Language. An Analysis.* Unpublished Ph. D. Dissertation,
Department of Anthropology, Indiana University.

Jean Umiker-Sebeok
Thomas A. Sebeok

Bloomington, Indiana

December, 1986

ACKNOWLEDGMENTS

I. MONASTIC SIGN LANGUAGE STUDIES

Gougaud, Dom Louis. "Le Langage des Silencieux." *Revue Mabillon* 19, pp. 93 – 100. 1929. Published by permission of the Editor of *Revue Mabillon*.

Rijnberk, Gérard van. "Le Langage par Signes Chez les Moines." Pp. 3 – 14; 161 – 163 of *Le Language par Signes Chez les Moines* (Amsterdam: North-Holland). 1953. Published by permission of the Head Editorial Department of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.

Buyssens, Eric, "Le Langage par Gestes Chez les Moines." *Revue de l'Institut de Sociologie* 29, pp. 537 – 545. Reprinted by permission of the author and Éditions de l'Université de Bruxelles.

Hutt, Clelia. "Étude d'un Corpus: Dictionnaire du Langage Gestuel Chez les Trappistes." *Langages* 10, pp. 107 – 118. June, 1968. Published by permission of the Société Encyclopédique Universelle.

Barley, Nigel. "Two Anglo-Saxon Sign Systems Compared." *Semiotica* 12, pp. 227 – 237. 1974. Published by permission of the author and the Editor of *Semiotica*.

Barakat, Robert A. *Cistercian Sign Language*. Cistercian Study Series, No. 11 (Kalamazoo: Cistercian Publications). 1975. Published by permission of the author and Cistercian Publications.

Stokoe, William C. "Sign Language and the Monastic Use of Lexical Gestures." *Semiotica* 24, pp. 181 – 194. 1978. Published by permission of the author and the Editor of *Semiotica*.

II. SAMPLE FRAGMENTS OF CONFIGURATIONS AND DESCRIPTIONS

Bernard of Cluny. "De Notitia Signorum." Pp. 169 – 173 (Ch. XVII) of *Vetus Disciplina Monastica, seu collectio Auctorum Ordinis S. Benedicti . . . Parisiis*, ed. l'Abbé Marquard Herrgott (Paris: C. Osmont). 1726.

- William of Hirsau. "De Silentio." Pp. 385 – 401 (Chs V – XXV) of *Constitutiones Hirsaugienses*, Book 1, in *Vetus Disciplina Monastica, seu Collectio Auctorum Ordinis S. Benedicti . . . Parisiis*, ed. l'Abbé Marquard Herrgott (Paris: C. Osmont). 1726.
- Volk, Paulus. "De Signis Faciendis." *Der Liber Ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Klosters (1284 – 87), Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 10, pp. 126 – 144. 1923.
- Dimier, Anselme. "Ars Signorum Cisterciensium." *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 5 (October), pp. 166 – 186. 1938. Reprinted by permission of the author and the Editor of *Collectanea Cisterciensia*.
- Du Cange, Domino (Charles Du Fresne). "Significare." *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* 7, pp. 484 – 486 (Paris: Niort). 1886.
- Martène, Edmond. "De Silentio & Signis." Pp. 888 – 892 (Ch. X) of *De Antiquis Monachorum Ritibus*, Vol. 4, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus*. 1690.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. "Signa Secundum Ordinem Cisterciensem." Pp. 384–408 (Ch. 9) off *Collectanea Etymologica* (Hannover). 1717.
- Kluge, F. "Zur Geschichte der Zeichensprache (Angelsächsische indicia monasterialia)." *Internationale Zeitschrift für Allgemeine Sprachwissenschaft* 2, pp. 116 – 140. 1885.
- Bentley, Samuel. "A Table of Signs Used During the Hours of Silence by the Sisters in the Monastery of Sion." *Excerpta Historica, or, Illustrations of English History*, ed. by Samuel Bentley (London: S. Bentley), pp. 414 – 419. 1833.
- Penna, Mario. "I Signa Loquendi Cistercensi in un Codice della Biblioteca Nacional di Madrid." *Saggi e Ricerche in Memoria de Ettore Li Gotti* 2, pp. 487 – 521 (= Bollettino 7, Centro di Studi Filologici, Palermo). 1962.
- Martins, Mário. "Livros de Sinais dos Cistercienses Portugueses." *Boletim de Filologia* 17, pp. 293 – 357. 1958.
- Du Bois, Louis François. "Vocabulaire des Signes Pratiqués dans l'Ordre de Cîteaux." *Histoire Civile, Religieuse et Littéraire de l'Abbaye de la Trappe* (Paris: Raynal), pp. 248 – 258. 1824.

I.

MONASTIC SIGN
LANGUAGE
STUDIES

LOUIS GOUGAUD

Le Langage des Silencieux

LE LANGAGE DES SILENCIEUX

Les auteurs ascétiques sont unanimes à reconnaître que le silence est absolument indispensable au recueillement et à la régularité de la vie religieuse. Le silence des lèvres et aussi le silence extérieur des choses prédisposent au silence intérieur. On ne peut donc pas être surpris de voir S. Benoît s'évertuer à inculquer à ses disciples l'amour du silence. « Ne point aimer à parler beaucoup » — « Ne point dire de paroles vaines ou portant au rire » — « Que le moine interdise à sa langue de parler » — « Les disciples obtiennent rarement licence de parler », tels sont les avis et les maximes dont il parsème sa Règle (1). Le chapitre VI, *De taciturnitate*, est d'ailleurs spécialement consacré à l'esprit de silence, et le XLII^e, après avoir rappelé qu'à tout moment les moines doivent observer la *taciturnitas*, prescrit un silence encore plus strict pour les heures de la nuit. Quant au silence purement matériel, les moines s'étudieront à le respecter également. Qu'ils reposent silencieux sur leurs couches au moment de la sieste. Si alors quelqu'un voulait lire au lieu de dormir, qu'il lise à part soi et de telle manière qu'il ne dérange personne (ch. XLVIII). Au temps de S. Benoît, pareille recommandation avait son utilité, car, comme on peut l'inférer d'un passage bien connu des *Confessions* de S. Augustin (2) et d'autres textes, les gens de ce temps-là qui savaient lire avaient l'habitude de le faire à haute voix, même quand ils faisaient des lectures privées et solitaires (3):

Pour supprimer ou réduire au minimum les communications verbales, qui peuvent facilement dégénérer en bavardage et pro-

(1) *Reg. S. Benedicti*, ch. IV, VI, VII.

(2) S. AUGUSTIN, *Confessiones*, l. VI, ch. III.

(3) Voir les textes réunis et étudiés par JOSEPH BALOGH dans « *Voces pigrarum* ». *Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens* (*Philologus*, LXXXII, 1926, p. 84-109, 202-240).

voquer la dissipation, on adopta de bonne heure, dans les cloîtres, l'usage du langage par signes. S. Benoît, lui-même, préconisait-il cet usage? On ne saurait le dire. Au chapitre de sa règle qui traite de la lecture au réfectoire, il est dit que, pendant les repas, on ne doit entendre que la voix du lecteur, de sorte que, si l'on a besoin de quelque chose, on doit alors recourir à un signal quelconque plutôt qu'à la parole : *sonitu cujuscumque signi potius petatur quam voce* (ch. 38). Or c'est là le seul passage de la règle de S. Benoît qui prévoit l'usage d'un « *signum* », mais c'est, on le voit, d'un signal sonore qu'il s'agit en cet endroit, signal évidemment discret, car, comme on l'a fait observer, « le fracas matériel eût été aussi préjudiciable au recueillement et à la lecture que le bruit des paroles (1) ». Ni ici ni ailleurs, la règle ne fait allusion à l'emploi d'un système de signes manuels et visuels comme on en rencontrera plus tard dans les monastères du moyen âge.

Cependant la mimique est chose familière aux hommes de tous les temps, et, jaloux de s'envelopper de l'atmosphère de silence qui leur était indispensable, les moines durent y recourir instinctivement dès l'origine. Suivant Martène, S. Pacôme (1^{re} moitié du IV^e siècle) aurait été le premier à substituer la pratique des signes à la parole (2). En dehors de la règle de S. Pacôme, d'autres témoignages anciens laissent penser que, de bonne heure, les communications par signes furent aussi en vigueur dans d'autres monastères d'Orient et même d'Occident (3).

Dans un ordre d'idées tout différent, à propos des pantomimes qui se jouaient de son temps, Cassiodore parle de l'art des *loquacissimae manus* et des *linguosi digiti* que la muse Polymnie passait pour avoir inventé (4). Notons, par ailleurs, que l'ouvrage de Raban Maur sur le comput renferme un chapitre sur la manière dont les anciens désignaient les nombres au moyen des doigts (*Quomodo digitis significantur numeri*) (5), et rappelons

(1) *Commentaire sur la Règle de S. Benoît* par l'Abbé de Solesmes, Paris [1913], p. 305.

(2) MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus*, Lugduni, 1690, p. 881. La référence à la Règle de S. Pacôme donnée par Martène est fautive; il faut lire : ch. 33 et 116, au lieu de 13 et 65 (Voir HOLSTENIUS, *Codex regularum*, Parisiis, 1663, p. 37 et 44). De plus, le ch. 116 est le seul qui doive être retenu, car au ch. 33 c'est d'un signal sonore (*signum sonitu dabit*) qu'il est question.

(3) MARTÈNE, *loc. cit.*

(4) CASSIODORE, *Variarum liber IV*, Ep. 51 (P. L., LXIX, 643).

(5) RABAN MAUR, *De computo*, VI (P. L., CVII, 673-675).

que la collection des œuvres de Bède comprend un traité intitulé *De loquela per gestum digitorum et temporum ratione* (1).

Mais l'introduction dans les usages monastiques d'un système fixe et pratique de signes conventionnels date de l'abbatit de S. Odon (926-942). On sait que le second abbé de Cluny s'attacha tout particulièrement, dans son œuvre de restauration de la discipline cénobitique, à établir l'exacte observation du silence. Nous sommes renseignés sur ce point par son disciple et biographe, le moine Jean de Salerne, qui nous apprend, en outre, que le principal moyen dont il se servit pour atteindre à cette fin fut la substitution des signes à la parole dans les relations entre moines; et sa manière de s'exprimer laisse croire qu'il considère la chose comme une innovation. « Aux heures de silence, dit-il, personne n'ose parler dans le cloître du monastère, ni se joindre à un autre frère. Si l'on célèbre un office de douze leçons, nul n'ose ouvrir la bouche le lendemain dans ledit cloître sauf au moment du chapitre. Durant l'octave de Noël et celle de Pâques, le silence était absolu et le jour et la nuit. Ce silence passager était destiné à rappeler le silence éternel. Pourtant, s'il était nécessaire de demander quelque chose, on avait recours aux moyens variés d'une mimique que les grammairiens, ce me semble, appellent « *digitorum et oculorum notae* ». « Cette méthode, ajoute notre auteur, fut portée, à Cluny, à un degré de perfection tel que, si l'usage de la langue eût été ôté aux religieux, ces seuls signes leur eussent suffi pour désigner toutes les choses nécessaires (2). »

Trois coutumiers nous ont conservé des catalogues ou tables des signes conventionnels usités à Cluny : 1° Celui de Bernard de Cluny, rédigé en 1068; 2° celui qui fut compilé par Ulric entre 1079 et 1087; 3° celui que composa Guillaume d'Hirsau († 1091), d'après le précédent. En ce qui regarde les signes, le coutumier de Guillaume d'Hirsau est le plus détaillé des trois. Son catalogue ne comprend pas moins de 20 chapitres, qui indiquent comment les moines pouvaient désigner *sine officio linguae* toutes les choses usuelles : les différentes sortes de pains,

(1) P. L., XC, 685-698.

(2) JEAN DE SALERNE, *Vita Odonis*, 32 (P. L., CXXXIII, 57). Sur le rôle de S. Odon en la matière, consulter MARTÈNE, *loc. cit.*; PIUS SCHMIEDER, *Aphorismen zu Geschichte des Mönchtums nach des Regel des hl. Benedict* (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, XI, 1890, p. 399); PAUL VOLK, *Der Liber ordinarius des Lütticher St Jakobs-Klosters* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, X, Münster i. W., 1923, p. 128).

les légumes, les poissons, les fruits, les autres comestibles, les aromates, les liquides, les vases, les vêtements, les objets liturgiques, les choses relatives à la célébration de la messe et de l'office divin, les vêtements liturgiques, les livres usuels, les différentes sortes de personnes, d'édifices, d'instruments et d'outils et d'autres choses encore (1).

La pratique des signes passa, avec les coutumes de Cluny, dans les très nombreux monastères de l'Europe occidentale qui furent réformés par cette abbaye. C'est sans doute ce qui explique comment, à peu d'exceptions près, on se servit dans les monastères situés en tant de pays divers des même signes pour désigner les mêmes objets.

En dehors des moines noirs, beaucoup d'autres familles religieuses (Cisterciens (2), Ordre de Sempringham ou Gilbertins en Angleterre (3), Chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris (4), Brigittins et Brigittines (5), etc.) (6) adoptèrent le même usage. Abébard l'imposa aux religieuses du Paraclet (7), et il fut aussi en vigueur dans certains monastères celtiques d'Irlande (8). Par contre, les signes ne furent jamais très usités chez les Chartreux, qui estimaient qu'en cas de nécessité il était préférable de recourir à la parole, moyen naturel donné aux hommes pour échanger leurs idées (9).

Le catalogue de signes renfermé dans le *Liber ordinarius* de l'abbaye de Saint-Jacques de Liège, dont on possède un manuscrit du XIII^e siècle, est encore plus détaillé que celui de Guil-

(1) GUILLAUME D'HIRSAU, *Consuetudines Hirsauenses*, I, vi-xxv (P. L., CL, 940-957).

(2) *Usus antiqui Ordinis Cisterciensis*, 75, 79, 90 (P. L., CLXVI, 1450, 1456, 1465).

(3) *Statuta Ordinis de Sempringham*, 35 (DUGDALE, *Monast. angl.*, VII, p. *xxxvi).

(4) *Antiquae consuetudines canon. regul. S. Victoris Parisiensis*. Le chapitre *De locutione per signa* de ces coutumes a été publié par Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, éd. de Bassano, 1788, t. III, p. 290-291) et par Du Cange (*Glossarium*, s.v. *Signum*, n° 9, p. 484-485), et il a été traduit en français dans un article du *Magasin pittoresque* intitulé *Des signes usités dans les abbayes où le silence était prescrit* (6^e année, 1838, p. 110-111).

(5) G. J. AUNGIER, *History and Antiquities of Syon Monastery*, London, 1849, p. 405-409.

(6) Sur l'usage des signes dans d'autres familles religieuses, voir HAEFTEN, *Monasticarum disquisitionum libri XII*, VI, III, 11, Antwerpiae, 1744, p. 607-608.

(7) ABÉLARD, *Ep. VIII ad Heloissam : Institutio seu regula sanctimonialium* (P. L., CLXXVIII, 261).

(8) *Betha Brenainn Clúana Ferta*, 68, éd. C. PLUMMER, *Bethada Náem nÉrenn* (*Liver of Irish Saints*), Oxford, 1922, I, p. 58, II, p. 57.

(9) GUIGUES I^{er}, *Consuetudines*, 31 (P. L., CLIII, 703-704).

laume d'Hirsau. Il présente, du reste, des différences notables par rapport aux autres catalogues (1).

Les signes devaient être employés de préférence à la parole — toujours, d'ailleurs, avec modération — dans les temps et dans les lieux où le silence était requis par les règles. Les temps plus spécialement voués au silence étaient les heures de la nuit, depuis complies jusqu'à prime du lendemain, et certains jours de fête ou certaines périodes liturgiques indiqués dans les recueils de coutumes (2). Quant aux lieux réguliers où, en dehors des réunions conventuelles, devaient régner le *perpetuum silentium*, c'étaient, à Cluny, l'église, le dortoir, le réfectoire et la cuisine régulière (3).

L'étude de la signification des différents gestes faisait partie de la formation monastique. Bernard de Cluny, au XI^e siècle, fait un devoir aux novices de s'y employer diligemment (4), et un concile de Château-Gonthier de 1231 demande aux abbés d'y veiller (5); mais il fallait surtout compter sur la pratique pour acquérir de la dextérité en la matière (6).

Donnons quelques exemples de l'application de cette mimique des cloîtres.

Les coutumiers nous font savoir que pour indiquer l'abbé du monastère on n'avait qu'à saisir avec deux doigts une mèche de cheveux au-dessus de l'oreille, geste qui servait aussi à désigner la Règle (7).

Pour signifier un enfant, « approchez le petit doigt des lèvres (8) ».

Pour un livre, « étendez la main gauche et agitez au-dessus deux doigts de la main droite comme pour feuilleter un livre (9) ».

(1) *Liber ordinarius*, éd. PAUL VOLK, ch. 91, Münster i. W., 1923, p. 128-142.

(2) *Reg. S. Benedicti*, ch. XLII; JEAN, *Vita Odonis*, 32 (P. L., CXXXIII, 57); GUILLAUME, *Consuet. Hirsaug.*, I, v (P. L., CL, 940).

(3) BERNARD DE CLUNY, *Ordo Cluniacensis*, I, 17, éd. HERRGOTT, *Vetus disciplina monastica*, Parisiis, 1726, p. 169; ULRIC, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*, II, 3 (P. L., CXLIX, 703). — La règle de S. Benoît prescrit le silence au réfectoire (ch. XXXVIII) et à l'oratoire (ch. LII); la règle du Paraclet le prescrit dans le cloître (ABÉLARD, *loc. cit.*).

(4) *Ordo Cluniacensis*, *loc. cit.*

(5) Can. 24 (MANSI, XXIII, 238).

(6) *Liber ordin. S. Jacobi Leod.*, éd. P. VOLK, 91, p. 128.

(7) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 172; GUILLAUME D'HIRSAU, *Cons. Hirsaug.*, I, 21, 22 (col. 952, 953); *Antiquae consuetudines canonic. regul. S. Victoris Parisiensis*, éd. MARTÈNE, p. 290. — Variante : *Pone indicem et medium iunctos ad tempus tuum in dextro latere (Liber ordin. S. Jacobi Leod.*, p. 134).

(8) *Antiq. cons. S. Victoris*, éd. MARTÈNE, p. 291.

(9) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 172; GUILLAUME, *Cons. Hirsaug.*, I, 21, col. 951; *Cons. S. Victoris*, p. 290.

Signe du missel : « après avoir fait le geste du livre en général, faites de plus le signe de la croix (1) ».

En imitant avec la main le mouvement sinueux d'un poisson dans l'eau on suggérait l'idée du poisson en général (2). Pour désigner un poisson en particulier, il fallait ajouter un signe spécifique. Par exemple, pour la truite, le signe spécifique consistait à faire glisser le doigt sur le front d'un sourcil à l'autre (3), ce qui était également le signe de la femme.

Pourquoi, demandera-t-on, avoir choisi un tel signe pour indiquer la femme? Et quelle est la raison de l'application du même signe à la truite? Les anciens coutumiers de Cluny vont nous permettre de répondre à cette double question. D'abord, ils nous apprennent que le geste de faire glisser le doigt d'un sourcil à l'autre est devenu le signe distinctif de la femme à cause d'une particularité de la coiffure féminine au moyen âge : *propter ligaturas quae hoc in loco habentur in feminis* (4); et ils nous disent aussi que le même signe est employé pour indiquer la truite parce que ce poisson « est toujours du genre féminin » (*quia truita semper femineo genere pronuntiatur*) (5). Ces mots ne peuvent signifier qu'une chose, à savoir que dans toutes les langues connues, au XI^e siècle, soit à Cluny, soit dans les monastères dépendant de cette abbaye, c'est-à-dire en latin, dans les parlers romans et dans les idiomes germaniques, le nom de la truite était du genre féminin. Un coup d'œil jeté sur le tableau qui suit montrera que tel était bien le cas :

<i>Latin classique</i>	<i>Latin médiéval</i>	<i>Français</i>	<i>Allemand</i>
tructa	trutta, truita	la truite	die Forelle
carpa	carpa, carpo	la carpe	der Karpfen
anguilla	anguilla	l'anguille	der Aal
?	bresmia	la brème	der Brassen
sepia	sepia	la sèche	der Tintenfisch
lampetra	lampreda	la lamproie	die Lamprete

(1) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 172; *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 290. — Variante : *Generali signo praemisso, adde, ut manum dextram extentam inter medium pollicis et indicis alterius manus quasi ferrum limando trahas : hoc etiam cujusque rei est quam in frequentia habemus* (GUILLAUME, *Cons. Hirs.*, I, 21, col. 951).

(2) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 169; ULRIC, *Antiq. cons.*, II, 4, col. 703; GUILLAUME, *Cons. Hirs.*, I, 8, col. 941; *Liber ordin. S. Jacobi*, 91, p. 128; *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 290.

(3) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 170; ULRIC, *Antiq. cons.*, II, 4, col. 703; GUILLAUME, *Cons. Hirsaug.*, I, 8, col. 942; *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 290.

(4) BERNARD, *loc. cit.*; ULRIC, *loc. cit.*; *Antiq. cons. S. Victoris, loc. cit.* — Variante : *Pro signo femine : trahe supernam partem indicis per medium frontis a sinistro latere versus dextrum* (*Liber ordin. S. Jacobi*, 91, p. 132-133).

(5) BERNARD, *loc. cit.*; ULRIC, *loc. cit.*; *Antiq. cons. S. Victoris, loc. cit.*

Mais le nom de la truite n'est pas le seul nom de poisson (de ceux qui sont mentionnés dans nos textes) qui soit féminin dans toutes ces langues ; d'ailleurs, les coutumiers ne prétendent pas que ce soit le seul. On verra par notre tableau que la lamproie offre également cette particularité.

Le cas de l'anguille est beaucoup plus simple. La difficulté de saisir ce poisson avec la main est proverbiale. « Anguilla est : elabitur », disait-on en latin d'une personne fuyante, habile à se dérober. Aussi le signe adopté par les moines, consistant à « serrer les deux mains comme pour retenir une anguille qui s'échappe (1) », se comprend-il à première vue.

Pour le lait, on trouve deux signes différents : « Mettez votre petit doigt entre vos lèvres comme pour imiter l'enfant qui tète (2) », ou bien : « Saisissez le petit doigt de la main gauche avec tous les doigts de la main droite et imitez l'action de traire (3). »

Signe du pain : « Formez un cercle en joignant par leurs extrémités les deux pouces et les deux doigts voisins, imitant ainsi la forme ronde du pain (4). »

Pour le vin, on rencontre, comme pour le lait, deux signes différents : « Courbez le doigt [en imitant la forme d'une coupe] et portez-le aux lèvres (5) », ou bien : « Fermez la main et frappez deux ou trois fois l'index avec le pouce (6). »

Le signe du silence — « posez un doigt sur la bouche fermée » — appartient à la mimique de tous les pays et de tous les temps (7).

Quant aux idées abstraites, il était naturellement beaucoup plus difficile de trouver des signes appropriés que pour les choses concrètes. Les coutumiers en ont pourtant catalogué un

(1) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 169-170 ; ULRIC, *Antiq. cons.*, col. 703 ; GUILLAUME, *loc. cit.*, *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 290. — Variante : *Claude ambas manus in pugno et unam alteri nunc prepone nunc postpone, ac si aliquid pugnis mensurares eo quod longus sit ille piscis (Liber Ordin. S. Jacobi, p. 130).*

(2) BERNARD, *Ordo Clun.*, I, 17, p. 170 ; ULRIC, *op. cit.*, col. 704 ; *Antiq. cons. S. Victoris, loc. cit.*

(3) GUILLAUME, *op. cit.*, I, 9, col. 943 ; *Liber ordin. S. Jacobi*, p. 140.

(4) BERNARD, *Op. cit.*, p. 169 ; ULRIC, *Op. cit.*, col. 703 ; GUILLAUME, *Op. cit.*, I, 6, col. 941 ; *Liber ordin. S. Jacobi*, p. 128 ; *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 290.

(5) BERNARD, *Op. cit.*, p. 170 ; ULRIC, *Op. cit.*, col. 704 (lire : *inflecte*, au lieu de *infecte*) ; GUILLAUME, *Op. cit.*, I, 14, col. 945 ; *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 290.

(6) *Liber ordin. S. Jacobi*, p. 128.

(7) *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 291.

certain nombre (1). Ainsi, pour traduire l'idée du beau, du bon, du bien, « on placera le pouce sur une mâchoire, et les autres doigts sur l'autre mâchoire, puis on les fera glisser avec grâce sur le menton (2) ».

Les règles et autres écrits ascétiques ne manquent pas de mettre les cénobites en garde contre les dangers d'un usage immodéré de la *locutio per signa*. Les signes superflus sont à retrancher aussi bien que les vaines paroles (3). Pendant les jours de repos qui suivaient l'opération périodique de la saignée (*minutio*), les moines étaient, paraît-il, plus enclins au bavardage (4); aussi sont-ils avertis d'être alors particulièrement circonspects : « *Minuti caveant ne mutuo inordinate significant vel loquantur* (5). » L'Ordinaire de Saint-Jacques de Liège demande qu'en tout lieu et en tout temps les signes se fassent publiquement et non pas en cachette, par exemple dans les larges manches du froc. Aussi bien fallait-il toujours une raison de nécessité, d'utilité ou d'honnêteté pour en légitimer l'emploi (6).

Quelque grand que soit le nombre des signes prévus et catalogués, on a peine à croire que cette mimique conventionnelle ait suffi à tous les besoins. Un langage qui ne contient guère que des substantifs ne permet que des communications très limitées. Il peut être utilisé pour les rappels rapides en cas d'urgence; mais, à part quelques virtuoses doués d'une puissance d'intuition et d'une dextérité manuelle exceptionnelles, on se représente difficilement les muets volontaires du cloître tenant des conversations suivies avec leurs doigts. Ainsi les limitations du système elles-mêmes servaient encore, on le voit, les exigences de l'esprit de *taciturnitas*, qui lui avait donné naissance.

L. GOUGAUD, O. S. B.

(1) Pour les choses abstraites et les actions, voir spécialement GUILLAUME D'HIRSAU, I, 23, col. 954-955, et *Liber ordin. S. Jacobi*, p. 137 s.

(2) BERNARD DE CLUNY, *Op. cit.*, p. 173; GUILLAUME D'HIRSAU, *Op. cit.*, I, 23, col. 954; *Antiq. cons. S. Victoris*, p. 291; *Liber ordin. S. Jacobi*, p. 135.

(3) « *Sedes in claustris et linguam refrenans tuos etiam digitos ab inutilibus signis coarctas* » (HERBERT DE LOSINGA, *Epist. ad Felicem*, éd. ANSTRUTHER, *Epistolae Herberti de Losinga, Osberti de Clara et Elmeri*, Bruxellis, 1846, p. 45); AUNGIER, *Op. cit.*, p. 298; HAEFTEN, *Op. cit.*, VI, III, 11, p. 610.

(4) JOCELIN DE BRAKELOND, *Chronica*, 13, éd. TH. ARNOLD, *Memorials of St Edmund's Abbey*, London, 1890, I, p. 221.

(5) *Constitutiones de Sempringham*, 35, éd. DUGDALE, *Mon. angl.*, VII, p. *XXXVI. Cf. *Decreta Lanfranci*, 12 (P.L., CL, 494).

(6) « *Hoc tamen primitus de hiis referentes quod signa in aperto debent fieri, non infra manicas froccorum seu alio modo secreto et non nisi de necessariis, utilibus et honestis.* » (*Liber ordin. S. Jacobi*, p. 128.)

GÉRARD VAN RIJNBERK

Le Langage par Signes Chez les Moines

INTRODUCTION

Se faire comprendre en se servant de signes manuels convenus au lieu de mots est un usage déjà très ancien et très répandu. Les tribus les plus éloignées les unes des autres par la distance, le langage et les moeurs, chez les Peaux Rouges des grandes Prairies de l'Amérique du Nord s'en servent utilement dans leurs relations depuis des temps immémoriaux. Là comme partout, l'usage de signes au lieu de paroles, naît du besoin de garder le silence. Pour les Indiens chasseurs, pour les guerriers dans les interminables petites guerres de tribus, il était utile de pouvoir se faire comprendre par les camarades par signes optiques, donc par des gestes, plutôt que par des mots, lesquels ne sont que des signes acoustiques. En Occident, mis à part les sourds muets qui en sont venus par nécessité à un langage composé de signes muets, naturels à leur état, l'origine des signes employés à la place des mots est, en principe, la même. Ce sont surtout les groupes dédiés à l'étude, à la réflexion concentrée, à la méditation et à la contemplation, qui sentent le besoin du silence, et donc la nécessité de pouvoir être compris de leur entourage sans avoir recours à des signes sonores, ou mots. Ces groupes sont en effet souvent distraits dans leur application par tout bruit produit autour d'eux. Et parmi ces bruits, ceux que produisent les mots échangés dans les conversations d'alentour sont les plus gênants. Même le chuchotement dérange l'attention. Mais surtout la parole adressée à celui qui est plongé dans l'étude ou dans la prière, menace de l'arracher à son isolement recherché. Le silence, la tranquillité absolue et surtout la taciturnité sont bienfaisants et nécessaires dans tout milieu où l'âme désire se fondre dans la solitude en soi-même ou en Dieu.

I. HISTORIQUE

Déjà dans le monde païen, les Sages recherchaient le silence. Pythagore, que les anciens considéraient comme un des grands initiateurs des Mystères de l'Être, obligeait ses disciples à garder pendant quelques années un silence absolu.

Dans le Christianisme aux motifs d'ordre général, psychologique, d'autres s'ajoutèrent encore. Tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, nombre de passages d'une clarté incontestable mettent l'homme en garde contre les dangers de la parole et lui rappellent l'avantage qu'il y a de poser une garde à sa bouche ¹⁾.

Dans le Christianisme les premiers fondateurs d'Ordres monastiques ont sans exception prescrit à leurs disciples le devoir du silence sinon partout et pendant toute la journée, du moins en plusieurs lieux et à certaines heures du jour. Les motifs de cette prescription sont très clairs. Avant tout, garder le silence est une forme de mortification. Puis: „La Séparation d'avec le Monde et la croissante union avec Dieu se manifestent extérieurement dans l'observation en silence" écrit un auteur moderne ²⁾. Je rappelle que Saint Ambroise ramène le premier péché au mauvais usage de la parole, par les mots dont Ève se servit pour séduire Adam.

Occupons-nous avant tout de cette loi du silence. Elle se retrouve dans tous les règlements des Ordres monastiques et contemplatifs de la Chrétienté Orientale.

¹⁾ Je me contente de citer quelques exemples. *Psaume* 141. 3. *Pone Domine custodiam ori meo et ostium circumstantiae labiis meis.* — *Proverbia*. X. 19. *In multiloquio non deerit peccatum qui autem moderatur labia sua prudentissimus est.* XIII. 3. *Qui custodit os suum, custodit animam suam: qui autem inconsideratus est ad loquendum sentiet mala.* XVIII. 21. *Mors et vita in manibus linguae.* XXI. 23. *Qui custodit os suum et linguam suam, custodit ab angustiis animam suam.* XXX. 32. *Si enim intellexisset, ori imposuisset manum.* *Job* IX. 20. *Os meum condemnabit me.* XV. 6. *Condemnabit te os tuum et non ego et labia tua respondebunt tibi.* XXI. 5. *Superpone digitum ori vestro.* XXIX. 9. *Principes cessabant loqui, et digitum superponebant ori suo.* XV. 5. *Docuit enim iniquitas os tuum.* *Eccl.* III. 7. *Tempus loquendi et tempus tacendi.* *Judices* XVIII. 19. *Tace et pone digitum super os tuum.* *Jes.* XXX. 15. *In silentio et in spe erit fortitudo vestra.* Puis les mots du Seigneur. *Matthaeus*. XV. 11. *Non quod intrat in os coinquinat hominem; sed quod procedat ex ore, hoc coinquinat hominem.* XV. 18. *Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt et ea coinquant hominem.* XII. 37. *Ex verbis tuis justificaberis et ex verbis tuis condemnaberis.*

²⁾ Anselme Stolz, *l'Ascèse Chrétienne*. Ed. des Bénédictins d'Amay 1948. Ch. VI. Le Silence. Pages 162-171.

La défense de parler a été imposée pour la première fois probablement en 328 par Saint Pacôme aux cénobites du couvent fondé par lui sur une île dans le haut Nil (Tabennesos).

Après Pacôme je cite avant tous Saint Basile le Grand, qui imposa aux novices de l'Ordre appelé après lui l'Ordre des Basiliens, de s'exercer au silence et d'éviter le rire excessif.

Les membres de ce même Ordre devaient observer le silence absolu dans certains lieux du cloître et à certaines heures du jour. Ainsi ils devaient se taire pendant le temps de l'office à l'église, pendant les repas au réfectoire et pendant toute la nuit dans les dortoirs. Ces prescriptions sont passées dans tous les règlements des Ordres religieux de l'Occident. Prenons par exemple la Règle de Saint Benoît, qui résume dans un vrai florilège ce qu'il y a de plus beau et de plus utile dans plusieurs des règles monastiques précédentes. Je me borne à mentionner ici quelques passages de la Règle: *Cap. VII. Nonus humilitatis gradus est, si linguam ad loquendum prohibeat Monachus, et taciturnitatem habens usque ad interrogationem non loquatur, monstrante Scriptura quia in multi loquio non effugies peccatum. — Cap. VI. De Taciturnitate. Faciamus quod ait Propheta: Dixi, custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea, posui ori meo custodiam. Etc. — Cap. XLII. Omni tempore silentio debent studere Monachi, maxime tamen nocturnis horis. — Cap. XXXVIII. Summumque fiat silentium ad mensam¹⁾.*

Tous les Ordres religieux sortis de l'Ordre de Saint Benoît ont maintenu la prescription du silence. Ainsi les Clunisiens, les Cisterciens, les Trappistes.

La loi du silence est donc générale dans un grand nombre d'ordres monastiques. Pourtant il est bien sûr qu'elle n'a été absolue nulle part; elle valait seulement pour certaines heures et en certains lieux. Même en Orient dans aucun couvent on n'observait le silence toute la journée. La parole est un besoin humain presque invincible. Sainte Hildegarde a dit d'une manière explicite: „*Inhumanum est, hominem in taciturnitate semper esse et non loqui*”²⁾.

Ainsi, pendant la nuit entière, le soir après Complies, les Bénédictins récitent le Psaume 140. *Pone Domine custodiam ori meo et ostium circumstantiae labiis meis.* Puis dans l'Office du matin on récite le Psaume 50. *Domine labia mea aperi et os meum annuntiabit laudem tuam*³⁾

Après l'Office du matin il y avait donc une permission relative

¹⁾ J'ai consulté surtout: *Concordantiae S. Regulae. Cura P. Henrici Koenders O. C. R. Westmalle 1947.*

²⁾ Sainte Hildegarde. *Regulae S. Benedicti explanatio. Migne. Patrologia Latina 197. Col. 1056.*

³⁾ *Regula Magistri. CXXX. — Holsten II 382/83.*

de rompre le silence. Le motif ci-dessus rapporté de Sainte Hildegarde est de nature purement psychologique.

Puis à ce motif psychologique, un autre s'ajoute de nature pratique: dans toute communauté d'hommes, de temps en temps il y a nécessité de se communiquer quelque chose, éventuellement pour demander du secours, c'est pourquoi en des temps et lieux où le silence est prescrit de façon absolue, les moines inventèrent des signes pour se comprendre.

Il est impossible de tracer les premiers commencements de ce langage des moines par signes. Il est hors de doute que dans l'antiquité Gréco-Romaine il a existé des systèmes de signes aptes à se faire comprendre d'une manière presque parfaite. Si les Pythagoriciens en dehors de certains signes qui leur servaient à se reconnaître, possédèrent un tel système, on l'ignore; mais on sait assurément que dans l'antiquité Gréco-Romaine, la gesticulation qui accompagnait le dialogue dans les représentations scéniques était très variée et plus sensible que dans notre théâtre moderne. Il existe plusieurs Ms. du XI^e Siècle de comédies de Térence où se trouve figurée la gesticulation des différents acteurs. Ces illustrations reproduisent certainement des exemples anciens. Il s'agit probablement de manuels où les acteurs pouvaient apprendre comment se comporter sur la scène. Ces gestes étaient donc fixes et habituels, on dirait presque rituels pour chaque pièce de théâtre. Mais en outre il y avait, surtout à Rome, des pièces muettes, jouées sans prononcer un mot, par des acteurs appelés „pantomimes”. Pendant l'Empire ces pièces pantomimiques étaient très à la mode. En l'an 190 E.V. on assure qu'il y avait à Rome 6000 personnes vivant de l'art de la pantomime¹⁾. Les acteurs de cette sorte de jeux se faisaient comprendre par le public sans prononcer un seul mot, exclusivement par le geste éloquent. Cassiodore dans une lettre à Summaque décrit ainsi les théâtres de son temps et ce qui s'y passe: „*His sunt additae horcistarum loquacissimae manus, linguosi digiti, silentium clamosum, expositio tacita quam Musa Polymnia reperisse narratur, ostendens homines posse et sine oris affatu suum velle declarare*”²⁾.

Cet art mimique des anciens pantomimes aurait été tellement parfait que la légende raconte qu'un Roi de l'Asie Mineure, hôte de Néron, ayant assisté à une représentation pantomimique, en fut enthousiasmé. A tel point que quand, au moment de son départ, Néron lui ayant demandé quel cadeau il voulait emmener

¹⁾ Félix Reynault. Le langage par geste. — La Nature, Tome 26 (36^e Année, 2^e Sémiestre) No 1524 (Pag. 315-317) 15 Octobre 1898.

²⁾ Cassiodorus, Marcus Aurelius Ao. 535-555. Variarum Libri. Epistola 51 Symmacho Patricio. — Migne. Patrologia Latina, Tom. 69. Col. 642.

dans sa patrie, il fixa son choix sur l'acteur principal de la pantomime à la quelle il avait assisté. A Néron, étonné de ce choix singulier, il expliqua qu'ayant pu suivre parfaitement tout le drame mimique, il avait besoin d'un tel homme pour lui servir d'interprète entre les différentes populations sur les quelles il régnait aux bords de l'Euxine, populations qui étaient continuellement en discorde et qui parlaient toutes des langues différentes. Ce pantomime merveilleux aurait pu se faire comprendre par toutes sans avoir besoin de connaître le langage d'une seule d'entre elles ¹⁾).

La chose est très curieuse; mais Saint Augustin s'exprime plus modérément. Il dit que les pantomimes se servaient en partie de gestes populaires connus et utilisés par tout le monde, en partie de gestes que nous dirions conventionnels, lesquels n'étaient compris que des habitués du théâtre. Et il ajoute: „*saltante pantomimo, moris fuisse ut praeco praenontiaret populo quid motibus vellet significare*” ²⁾).

Pour le but du présent article il suffit d'avoir démontré qu'il existait pendant l'Empire Romain un système de signes „*signa pro loquela*” connus de la grande masse du peuple.

Il est curieux de noter qu'après la chute de l'Empire, peut-être à cause du développement du Christianisme, l'art de la pantomime disparut. Peut-être l'étude approfondie des mystères (que je n'ai pas pu faire) nous apprendrait-elle que dans ceux-là on pourrait retrouver des restes de la pantomime classique. Quoi qu'il en soit, pour constituer un langage de signes pour la vie monastique, on aurait eu à sa disposition dans la tradition et dans la littérature d'utiles matériaux.

Pourtant le fait est que les premières traces certaines de l'usage d'*Indicia Monasterialia* se manifestent assez tardivement. On a voulu attribuer à Saint Pacôme et à Saint Basile le Grand la composition d'un ensemble systématique de signes pour leurs cénobites. La chose est possible, mais il n'en existe aucune preuve écrite. Pour Saint Pacôme on trouve, il est vrai, une vague indication dans son 33e Précepte, traduit par Saint Jérôme: „*Si aliquid necessarium fuerit in mensa, nemo audebit loqui, sed ministrantibus signum sonitu dabit*” ³⁾. C'est ce que Saint Benoît reprendra dans le Chap. 38 de sa Règle. Mais il ne résulte pas de cette prescription qu'il s'agisse d'autre chose que d'un son émis par la bouche: SS.. ou Sh.. ou de coups frappés sur la table ou sur le plat, tel qu'il est encore en usage aujourd'hui dans les cafés pour appeler

¹⁾ Lucien (2e S.E.V.). De Saltatione. 64.

²⁾ Augustin. De Doctrina Christiana. Lib. II. C. 25.

³⁾ Pacomiana Latina. Préceptes et Epîtres de Saint Pacôme. Edité par A. Boon. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique. Fasc. 7.

le garçon. Quant à Saint Basile, dans son Sermon de l'Institution Monacale il ne paraît pas approuver l'usage des signes.

Il existait probablement un système fixe de signes dans le cloître de Baume ¹⁾ sous l'Abbé Bernon. Quand en 909 Bernon reçut du Duc Guillaume le Pieux une terre près de Cluny et y fonda ce qui devait être plus tard le siège de l'Ordre de Cluny, la Règle du silence sévèrement observée à Cluny nécessita l'adoption et la réglementation du langage par signes.

Ce qui est bien certain, c'est que l'usage des signes était parfaitement établi à Cluny sous Saint Odon, le successeur de Bernon. Le Moine Jean dans sa Vie de ce Saint écrit clairement ²⁾: „*Quoties necessitas ad exponendum res instabat, toties diversa signa invicem fiebant ad perspicienda quae vellent, quas puto Grammatici digitorum et oculorum notas vocare voluerunt. Adeo excrevit inter eos ordo iste ut si sine officio linguae essent ad omnia necessaria significare sufficere possent signa ista*”. Dans la même biographie on trouve quelques anecdotes sur la constance des moines, à observer le silence même au péril de leur vie. Les règles en usage à Cluny furent mises par écrit pour la première fois par le moine Bernard, au XI^e Siècle. Dans cette transcription des *Consuetudines*, il y a une *Notitia Signorum* contenant 296 signes ³⁾.

Peu après Bernard, vers 1005, Udalricus recueillit encore une fois les coutumes de Cluny pour les faire connaître au Bienheureux Guillaume, Abbé de Hirschau. Les signes pour les mêmes objets sont à peu près identiques à ceux de Bernard ⁴⁾.

On trouve de nombreux „Elenchi d'Indicia” du commencement du XI^e Siècle. Ainsi une liste en langue Anglo-Saxonne d'un couvent du Sud-Est de l'Angleterre, de l'An 1050 environ. Elle a été publiée par Kluge ⁵⁾, qui suppose que ce texte est la traduction d'un original en langue Latine. Le Ms. Anglo-Saxon se trouve à la Bibliothèque Bodléienne. Kluge a trouvé encore un deuxième Elenchus, aussi en langue Anglo-Saxonne du XV^e Siècle, évidemment tributaire du premier.

Puis un document curieux et intéressant est la liste des signes

¹⁾ E. Sackur. Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. Halle 1892.

²⁾ Johannes Monachus. Vita S. Odonis. Lib. I. Cap. 14. — Lib. II. Cap. 10. Migne. Patrologia Latina. 133.

³⁾ Bernardus. Ordo Cluniacensis. In: Vetus disciplina Monastica, seu collectio Auctorum Ordinis S. Benedicti. Parisiis. Osmont. 1726.

⁴⁾ Udalricus. O.S.B. Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii. — Migne. Patrologia Latina. Tom. 149. Col. 635-776.

⁵⁾ F. Kluge. Zur Geschichte der Zeichensprache. Angelsächsische Indicia Monasterialia. — Internationale Zeitschrift für Sprachwissenschaft. Bd. 2. S. 110-140. 1885.

que le Bienheureux Guillaume introduit dans son Abbaye de Hirschau. Elle part de la liste qu'Udalricus lui avait envoyée. Celle-ci contient une cinquantaine de signes et celle de Bernard 296, la liste de Guillaume en contient 365 ¹⁾).

Il vaut la peine de mentionner ici que l'habitude des moines de plusieurs ordres de parler par signes, est notée déjà dans la littérature profane vers la fin du XII^e Siècle dans un poème français traitant d'un jongleur qui se fit converse à Clairvaux ²⁾).

II. BUT ET NOMBRE DES SIGNES

Ceci nous conduit à poser une question de principe. Il est hors de doute que le langage des signes monastiques a été introduit originairement dans le but exclusif de fournir aux moines simplement un moyen de se faire comprendre en cas de besoin réel et, à un certain point, urgent. Le but n'a pas été de fournir une technique de conversation silencieuse, remplaçant la parole. Je m'image qu'un but secondaire a pu être aussi, de fournir aux moines en voyage la facilité de se faire comprendre dans les convents des pays étrangers dont ils ignoraient la langue. Le langage par signes était une espèce de Volapück optique en usage partout. En effet, les signes des listes plus anciennes sont à peu près identiques. Ce ne fut que beaucoup plus tard qu'on trouve des différenciations locales.

Mais le but originel a été modeste et simple, bientôt la légèreté humaine ne se contenta plus de la sobriété primitive. Elle voulut créer un appareil qui pût lui servir à remplacer le langage parlé. Cela engendra la multiplication des signes bien au delà du but originel. Une anecdote historique nous convaincra de ceci. Gérard de Cambrai raconte ce qui suit dans son récit de voyage. En 1180 il dina chez les Bénédictins de Cantorbéry, qui suivaient la Règle de Cluny. Il y observa à son immense étonnement que les moines réunis au réfectoire pendant le repas, n'échangeaient mot entre eux, mais que pourtant ils étaient en conversation très animée par une gesticulation compliquée. Il eut la sensation d'assister à une pièce de théâtre, s'en indigna d'une manière presque comique et émit l'opinion que l'usage des lèvres et de la langue qui nous ont été données par Dieu pour parler, était plus pieux que de gesticuler comme des clowns et des pantomimes. Un autre témoig-

¹⁾ S. Guilelmi Abbatis hirsaugiensis. Constitutiones hirsaugienses. — Migne. Patrologia Latina. Tom. CI. Col. 923-1146.

²⁾ Del Tumbeor Nostre Dame. Publié par Wilhelm Foerster dans Romania, tome II (1873), p. 315-325. Je dois cette notice au très Révérend Père Alphonse Dimier, actuellement à Scourmont.

nage du fait que le langage par signes avait déjà dégénéré à son époque nous est donné par Saint Bernard de Clairvaux. Dans son III^e Sermon de Carême 4, il recommande expressément aux moines dans cette période de l'année: „*jejUNET manus ab otiosis signis*”. Il apparaît à l'évidence que cette défense tend à réprimer l'abus des signes inutiles. Autrement le Saint n'aurait pas eu besoin de s'en occuper. Cependant il faut être juste; si avec 52 mots-signes il est impossible de tenir une conversation, et si avec 305 cela commence à être possible, même la plus longue liste connue d'indices monastiques reste encore beaucoup au dessous du nombre de signes de conversation dont ont disposés les Peaux Rouges. Le Capitaine Philo Clark donne une liste de plus de mille signes ¹⁾).

Voyons maintenant le nombre des signes que comportent les listes d'indices monastiques utilisées pour ce travail:

	signes.
1/2. Cluny, liste transmise par le moine Bernard	296
3. Cloître du S.E. de l'Angleterre environ An 1050	127
4. Cloître Anglais de nonnes Sion. Ms. du XVe Siècle	106
5. Cluny, résumé d'Udalric	52
6. Statuta Grandimontensia	179
7. Couvent de St. Victor de Paris.	112
8. Hirsau, Coutumes formulés par St. Guillaume d'Hirsau, avant 1089	365
9. Couvent de St. Jacques près de Liège.	294
10. Ms. de Namur, XVe Siècle. Signes en usage au Couvent du Jardinets près de Walcourt	88
11. Cisterciens Espagnols de l'An 1586	81
12. Cisterciens Espagnols de l'An 1798	82
13. Abbaye de Tamié, Ms. du XVI ^e Siècle trouvé par Dimier	275
14. Us de la Trappe après la réforme par de Rancé	472
15. Cisterciens, lieu inconnu, recueilli par Leibnitz	109
16. Couvent de Loccum, publié par Leibnitz	145
17. Cisterciens, date incertaine, recueilli par Griesser	189
18. Couvent de Loccum, Ms. publié par Griesser.	141
19. Couvent des Feuillants à Paris. Ms. 927 de la Bibliothèque Nationale. Trouvé par Dom C. Lambot de Maredsous. Ce texte reproduit presque intégralement celui du no. 13 ²⁾	219
20. Couvent d'Alcobaça au Portugal	55

¹⁾ W. Philo Clark. The Indian Sign language, with brief explanatory notes. Philadelphia University. 1885.

²⁾ Les Ms. 10 et 19 ont été déchiffrés pour moi par Mme G. F. Bonzet-Bos.

Il est évident que le nombre des signes de toutes ces listes est assez modeste. La plus nombreuse est celle des Us de la Trappe après la réforme de Rancé. Au contraire les Cisterciens Espagnols se contentent d'un nombre de signes très restreint, et ils ont conservé le même nombre de signes pendant plus de trois siècles.

NATURE ET ORIGINE DE QUELQUES SIGNES MONASTIQUES

Une analyse complète de tous les signes monastiques exigerait une étude approfondie du symbolisme psychologique humain. Je me contenterai de quelques observations éparses.

1. Objects exprimés par les signes

La plus grande partie des signes monastiques se rapporte à des objets et à des idées touchant la vie quotidienne du moine dans les couvents du Moyen Âge. Ils se rapportent aux livres sacrés et nécessaires à l'office; aux ustensiles de la messe, aux objets du culte, aux vêtements, aux objets appartenant au dortoir et au réfectoire. Un nombre étonnant de signes nous introduit dans la cuisine et nous apprend les aliments et les différentes manières dont ils sont préparés: poissons, légumes, herbes, fruits, oeufs. On nous apprend comment indiquer par un geste, les différents dignitaires du couvent et de l'Eglise. D'autres signes figurent les lieux et locaux du couvent, les animaux domestiques: chien et chat, ceux qui servent au travail et au transport: boeuf, âne, cheval, les animaux comestibles: lapins, colombes, perdrix. Une place importante revient aux signes qui désignent les outils servant aux ouvrages manuels du charpentier, du forgeron, du libraire et du relieur de livres.

Aux signes d'objets s'ajoutent quelques signes d'actions; pour user d'un terme grammatical: des signes de verbes, comme acheter, conserver, faire lentement, faire vite, s'asseoir, se lever, s'agenouiller, se confesser. Enfin les signes s'élèvent à quelques notions abstraites: le bien, le mal, l'ignorance, la pensée, la compréhension, la rudesse, la sagesse, la ténacité, la colère.

Quand on parcourt la liste des signes, on imagine approximativement la vie des moines dans un cloître du Moyen Âge. Car si les Siècles ont ajouté ou ôté quelques *indicia* aux anciennes listes, celles-ci sont le produit exact des besoins de l'époque. Leur étude est très instructive sur ce point.

2. Manière dont les signes sont composés

Il en est de l'origine des signes, comme de l'origine du langage. Il y a avant tout l'onomatopée. Par analogie avec la formation

de certains mots, qui démontrent l'onomatopée acoustique, plusieurs signes sont des imitations optiques évidentes. Prenons quelques exemples. Le *Poisson* est indiqué par un geste ondulatoire de la main tendue verticalement en avant. Cela vaut pour les poissons qui nagent en mouvant la queue de droite à gauche. Les *poissons plats* sont indiqués par un mouvement de haut en bas de la main tenue avec la paume en bas. La *pluie* est figurée par la main tenue avec les cinq doigts tournés vers le bas. C'est du même signe que se servent les Peaux Rouges. Le *lait* se traduit, en faisant le mouvement de celui qui traite; *dormir*: appuyer la tête sur la main. Le *lit* se représente par le signe de dormir et de table. Pour indiquer un *âne*, on porte la main à l'oreille et lui fait faire un mouvement de claquement. Pour le signe de *femme* on passe le 2^e doigt sur les sourcils. Les femmes au Moyen Age portaient un ruban au front. Les Peaux Rouges d'Amérique font le même signe pour indiquer une squaw. Il est donc probable, ou du moins possible que ce signe contienne un élément symbolique qui nous échappe.

Puis il y a des signes strictement symboliques. Une chose grande ou supérieure est indiquée par le pouce élevé. Une chose petite ou inférieure par le petit doigt. *Donner*: on ouvre le poing précédemment fermé. Un *Martyr*: on fait le geste de se couper le cou, ce qui est en même temps le signe de *mort*. *Voleur*: on place le 2^e et le 3^e doigt en V sous la gorge, pour indiquer la corde qui l'attend pour être pendu.

Un fait dont on ne peut pas s'étonner beaucoup, est que plusieurs signes des Moines Trappistes sont des signes populaires en usage encore maintenant aux pays méditerranéens. Ainsi le signe pour *beau* ou *bon au goût* est: passer les doigts de haut en bas sur l'une des joues jusqu'au menton, pendant que le pouce fait de même sur l'autre joue. *Savoir*: frapper avec le 2^e doigt sur le front à droite. Ici se pose la question de savoir si le signe populaire est dérivé du signe monastique, ou si celui-ci a été pris de l'usage populaire. Il me semble probable que la seconde supposition est exacte, car les signes et gestes des peuples méditerranéens sont restés identiques depuis une très haute antiquité, comme la comparaison de la gesticulation de notre époque avec les gestes figurés sur les produits de l'art populaire ancien (surtout les vases peints) nous l'atteste. Pour quelques signes ceci est évident. Ainsi: *se taire* est indiqué par un doigt sur la bouche, signe qu'on trouve déjà sur des oeuvres d'art de plusieurs siècles avant J.C.

Quelques signes ont une explication très curieuse. Ainsi le saumon est indiqué par le signe de l'orgueil, ajouté au signe général de poisson „car ce poisson est habituellement mangé par les gens

riches et orgueilleux". — Les psaumes sont indiquées par une couronne de Roi, car c'est le Roi David qui les a écrits. — Le livre des Hymnes est indiqué par le signe général de livre, auquel on ajoute le signe de premier, car il commence avec les mots: *Primum dierum*.

3. Table complète alphabétique comparée depuis le XIe Siècle

Je pourrais multiplier les exemples instructifs, puisés dans les différentes listes, sur la manière dont les anciens moines du XIe Siècle ont formé leur langage de signes: *signa pro loquela*, et comment des signes nouveaux s'y sont ajoutés dans le cours du temps. Mais il m'a semblé plus juste et plus utile de fournir à qui s'intéresse à cette étude une liste alphabétique de tous les signes que j'ai pu réunir. Cet ensemble forme une espèce de dictionnaire complet en langue Latine des signes contenus dans les *Elenchi* les plus anciens jusqu'aux listes relativement récentes indiquant: „La manière de faire les signes”.

L'ordre chronologique de la série des elenchii du schémaire pourrait être à peu près: 3 (1050), 1/2 (entre 1048 et 1109), 5 (avant 1081), 8 (avant 1087), 9 (XIIIe S.), 4 (XVe S.), 18 (XVe S.), 13 et 19 (XVIe S.), 11/12 (XVIe S.), 14 (1837). De date incertaine sont: 6, 15, 16, 17, 20.

ERIC BUYSENS

Le Langage par Gestes Chez les Moines

Le langage par gestes chez les moines

par

Eric BUYSSENS,

Les membres des ordres de Cluny, de Cîteaux et de la Trappe se réclament de la règle de saint Benoît, qui recommandait le silence à l'intérieur des couvents. Le chapitre VI de cette règle s'intitule « Du Silence », et contient le passage suivant :

« On ne devra donc, attendu l'importance du silence, accorder que rarement aux disciples même parfaits la permission d'avoir ensemble des entretiens, bien que sur des matières bonnes, saintes et propres à édifier; car il est dit : « Tu n'éviteras pas le péché en parlant beaucoup. » Et ailleurs : « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue. » C'est donc au maître qu'il convient de parler et d'instruire: se taire et écouter sied au disciple.

Et c'est pourquoi, si l'on a quelque chose à demander au supérieur, on le fera en toute humilité, soumission et révérence, pour ne pas se mettre à même de parler plus qu'il ne convient. Quant aux bouffonneries, aux paroles oiseuses et qui ne sont bonnes qu'à provoquer le rire, nous les condamnons à tout jamais et en tout lieu, et nous ne permettons pas au disciple d'ouvrir la bouche pour de tels discours. »

Il ressort de ce texte que saint Benoît n'imposait pas le silence de façon rigoureuse; cette conclusion est renforcée quand on lit au chapitre XXXVIII, « Du Lecteur Semainier », le passage suivant : « Qu'on observe un silence complet à table, et qu'on n'y entende ni chuchotement ni parole, mais seulement la voix du lecteur. Que les frères se communiquent mutuellement ce qui est nécessaire pour le

manger et le boire, en sorte que nul n'ait besoin de demander quoi que ce soit. Si cependant on avait besoin de quelque chose, on le demandera par quelque son ou quelque signe, plutôt que par la parole. Que personne n'ait la hardiesse de faire à ce moment des questions sur la lecture, ou sur toute autre matière, afin de ne pas donner occasion au malin. Toutefois le supérieur pourra dire quelque chose en peu de mots pour l'édification. »

Le repas est le seul moment où le silence complet soit imposé; il paraît donc bien évident que dans les autres occasions des échanges discrets de paroles étaient admis. D'un code de gestes il n'est pas question dans la Règle.

L'emploi systématique de gestes est mentionné pour la première fois dans la vie de saint Odon, successeur de Bernon qui fonda à Cluny un ordre de Bénédictins réformés. Mais la première liste de gestes ne nous est donnée que par un Cluniste des environs de l'an 1000; sa *Notitia Signorum* contient 296 signes.

Le XI^e siècle nous fournit plusieurs listes de signes à peu près semblables; il y en a une en Angleterre qui décrit les signes en anglo-saxon; elle date du milieu du siècle et la langue employée est celle du comté de Kent.

Lorsque saint Robert fonda à Cîteaux en 1096 un nouvel ordre de Bénédictins réformés, d'où devait sortir plus tard l'ordre de la Trappe, le langage par gestes fut immédiatement adopté.

G. Van Rijnbeck, dans « Le langage par signes chez les moines » (1) a comparé toutes les listes que nous possédons; il arrive à la conclusion qu'elles ont peu varié au début. La plus longue comprend 472 signes; c'est celle dressée par de Rancé au XVII^e siècle. Mais au total Van Rijnbeck a classé plus de 1300 signes différant par le sens.

Nous ignorons qui a inventé le langage par signes des moines; mais il est évident que ce langage a pour but de concilier les besoins de la vie journalière avec le désir de voir régner un « silence religieux » dans le couvent. Le novice apprend les gestes au cours de son instruction; il reçoit régulièrement des leçons destinées à lui inculquer leur signification et la façon de les employer, en d'autres termes, le vocabulaire et la grammaire de ce langage. On enseigne au novice les variantes — les synonymes — qui existent d'un couvent à l'autre; leur connaissance n'est requise que du voyageur; elles sont toutefois en nombre restreint, de sorte qu'un Trappiste de

(1) *Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1954.*

Belgique peut parfaitement se faire comprendre d'un Trappiste de Chine.

La règle du silence a ses limites. Pendant les repas le lecteur semainier fait entendre sa voix. Le moine qui consulte l'infirmier use de la parole. Et le père supérieur, ou la mère supérieure, a le droit d'autoriser des dérogations : lorsque des séculiers entrent dans la clôture, un nombre restreint de réguliers ont la permission de leur parler. Il est recommandé de ne pas faire les gestes devant des séculiers, de peur de se ridiculiser.

Aux limites de la règle du silence correspondent certaines limites du langage par gestes : comme le malade use de la parole avec l'infirmier, il n'a pas besoin de signes pour le foie, l'estomac, etc. D'autre part, il n'y a pas de gestes pour le crocodile, la géographie et toutes les choses qui n'entrent pas dans les préoccupations habituelles des moines. Mais à l'intérieur de ces limites, le langage répond pleinement à son but, et un Trappiste est parfaitement capable de parler de faits éloignés dans le temps ou l'espace; par exemple pour dire que le pape a été élu l'année passée, il fera les gestes signifiant « pape - élection - année - passé ». Cet exemple révèle l'absence d'article défini; de même il n'y a pas beaucoup de prépositions ou de conjonctions; par exemple la phrase « s'il pleut nous resterons ici » se traduit par les gestes « pluie - rester - ici ». Cette simplicité syntaxique résulte en grande partie du fait que ce langage ne sert pas à échanger des considérations subtiles; les affaires religieuses ou morales se traitent verbalement.

Un code de gestes monacaux se présente sous l'aspect d'une liste de mots rangés alphabétiquement ou analytiquement; les mots sont en latin ou dans la langue du pays; chaque mot est suivi d'une courte formule décrivant le geste à faire pour communiquer l'idée. Par exemple, ABBE : toucher le front avec l'extrémité des deux premiers doigts; TOUT : remuer plusieurs fois le poing de gauche à droite. Ces descriptions paraissent souvent peu claires; mais elles ne sont en réalité que des aide-mémoire; le langage ne s'apprend pas dans un dictionnaire; celui-ci ne sert qu'à se rappeler ce qu'on a oublié. Il en est de même pour nos langues.

Les codes — pour la même raison — sont incomplets. Ils ne donnent pas les gestes pour OUI, NON, JE NE SAIS PAS, VIENS! Ces gestes sont connus des moines avant d'entrer au couvent. Les nombres, non plus, ne sont pas mentionnés, parce que les Cisterciens et les Trappistes comptent sur leurs doigts comme les gens peu instruits.

Il n'est donc pas étonnant de constater qu'un dictionnaire de gestes ne contient que quelques centaines de mots avec leur traduction. Celui qui sera étudié spécialement ici en contient 460. Il se trouve dans un petit ouvrage intitulé : *Us des sœurs converses de l'ordre des cisterciens réformés, précédés de la règle de Saint-Benoît*, publiés par ordre du Chapitre Général de 1906; Westmalle : Imprimerie de l'Ordre des Cisterciens Réformés, 1909. (1).

Il ne serait pas pertinent d'opposer ce nombre 460 aux centaines de milliers de mots que comportent le français ou l'anglais; car lorsqu'on additionne tous les mots français ou tous les mots anglais, on confond la langue du paysan, celle du marin, celle du notaire, celle du poète, etc.; tandis qu'ici il s'agit uniquement de la langue du moine, et encore bien du moine qui ne parle ni de religion ni de santé.

D'autre part il ne faut pas oublier tous les adjuvants de la communication. Supposons qu'un cistercien veuille dire « Nous resterons s'il pleut »; il fera successivement les gestes pour PLUIE - RESTER - ICI; mais ces mêmes gestes, dans le même ordre, peuvent signifier aussi : « Il pleut; restons ici ». Ce qui permet à l'interlocuteur de donner à la suite de gestes l'interprétation voulue, ce sont les circonstances : si l'on est en train de débattre le programme d'une journée, c'est la première interprétation qui s'impose; si au contraire les gestes sont faits au moment même où l'on allait partir, c'est la seconde interprétation qui est la bonne. Un langage n'a pas besoin d'être aussi précis que ne le sont nos langues; les théories récentes sur la communication ont précisément pour but de rechercher les moyens d'éliminer des langues tout ce qu'elles ont de trop. Avant les théories de la communication, l'invention du Basic English a prouvé qu'avec 850 mots de base, et des termes techniques, il était possible de tout dire en anglais.

Lorsque la langue par gestes est ainsi placée dans la perspective qui lui est propre, le nombre de 460 gestes devient beaucoup plus important.

Pénétrons à présent dans le mécanisme de ce langage.

Lorsque nous parlons à quelqu'un, c'est ou bien pour l'informer de ce que nous considérons comme vrai, ou bien pour le questionner sur ce qu'il considère comme vrai, ou bien pour lui commander de faire quelque chose, ou enfin pour le prendre à témoin d'un souhait; ces diverses modalités de la parole se marquent par des procédés

(1) C'est de ce livre que sont extraits les passages de la règle de saint Benoît cités plus haut.

relevant du vocabulaire, de l'ordre des mots et du ton. Chez les moines, on trouve ces quatre modalités. L'interrogation se marque soit par le haussement d'épaules, qui marque l'incertitude, soit par le rejet de la tête en arrière, ce qui équivaut à l'interjection « hein ? » Ces deux gestes s'emploient indifféremment. Si nous les traduisons graphiquement par un point d'interrogation, nous pouvons dire que la phrase « Où as-tu mis les allumettes ? » se traduira par les gestes : TOI - VOIR - ALLUMETTES - ? ou simplement : ALLUMETTES ? si aucune équivoque n'est à craindre. De même « Qui a employé la bêche pour la dernière fois ? » se traduit : RELIGIEUX - BÈCHE - HIER - ? « Quand es-tu allé à l'église ? » se traduit par : TOI - ALLER - EGLISE - HEURE - ? Parfois l'interrogation disparaît : « Comment faire cela ? » se traduit comme si on disait : MOI PAS SAVOIR FAIRE.

Le souhait est marqué par un sourire et un salut de la tête « Dieu vous bénisse » se traduit comme si on disait : DIEU - BENIR - TOI, le tout accompagné d'un sourire et d'un salut qui se font en même temps que le dernier geste. « Bonne nuit » devient : BON - DORMIR, accompagnés d'un sourire et d'un salut.

L'absence des signes interrogatifs et optatifs suffit à indiquer une affirmation ou un ordre; ces deux modalités sont confondues; la seule différence est que les phrases impératives commencent souvent par le signe « TOI ». Par exemple « Apporte-moi le panier » devient : TOI - VENIR - ICI - PANIER; et « Qu'il aille trouver l'infirmier » devient TOI - ALLER - DIRE - ALLER - INFIRMIER.

Quand une phrase est composée de plusieurs gestes, ceux-ci se succèdent presque toujours; comme exceptions citons : 1. Pour désigner le diacre, on tire une ligne de l'épaule gauche à la hanche droite; pour le sous-diacre on lève le petit doigt de la main qui fait le geste du diacre; le préfixe « sous- » est toujours traduit de cette façon. 2. Les gestes exprimant la modalité optative — cf. ci-dessus — se font en même temps que le dernier geste exprimant l'objet du souhait. 3. Le geste interrogatif peut se faire de même. A part ces exceptions les gestes se succèdent et se font de la main droite, sauf indication contraire; lorsqu'un doigt suffit, on emploie l'index, à moins d'indication contraire.

Parmi les 460 mots français classés par ordre alphabétique dans la liste de Westmalle, il y en a 237 qui sont traduits par un geste unique, ce qui ne veut pas dire que le geste soit nécessairement simple; par exemple, AILE : placer le bout du pouce sur le coin

de la bouche en étendant la main et la remuant; DOUX : mettre le bout du doigt entre les lèvres, qu'on remue doucement; JOUR : enfoncer le doigt dans la joue; ICI : diriger plusieurs fois l'index vers la terre.

Ces gestes fondamentaux peuvent se combiner; la liste en donne 162 exemples : ABEILLE : signes d'AILE et de DOUX; ou encore AUJOURD'HUI : signes de JOUR et d'ICI. Certaines des combinaisons mentionnées sont très compliquées. Pour l'ANTIPHONAIRE, on fait les signes LIVRE - CHANT - MATINES; seulement les matines elles-mêmes se désignent par la combinaison OFFICE - NUIT; et l'OFFICE lui-même est exprimé par PRIERE et CHANT.

Dans les combinaisons dont il vient d'être question, on voit intervenir des signes qui peuvent être employés dans d'autres phrases à faire d'autres combinaisons, tout comme cela se passe avec les mots. Mais il existe d'autres signes qui sont comparables à des préfixes ou des suffixes, c'est-à-dire des signes qui n'apparaissent qu'en combinaison avec certains autres signes. Par exemple, pour la TABLE on lit : mettre les mains étendues l'une à côté de l'autre et les écarter ensuite lentement, puis faire le signe de BOIS; de même à ROI : faire le signe de SOLDAT et passer les doigts autour de la tête. Les signes pour BOIS et SOLDAT sont donnés séparément dans la liste; mais ceux qui les accompagnent pour signifier TABLE ou ROI ne sont traduits nulle part et ne sont apparemment pas des signes ayant la même indépendance syntaxique que ceux pour SOLDAT et BOIS.

Si l'on examine l'origine du geste — son étymologie — on constate qu'il y a souvent un rapport entre la forme du geste et ce qu'il désigne. Environ 25 gestes imitent de façon très ressemblante le fait désigné; par exemple, BENEDICTION : décrire une croix en l'air avec la main étendue; COUDRE : remuer la main comme si on cousait; s'il s'agissait de mots on parlerait d'onomatopées.

Environ 160 gestes ont un rapport encore net, mais moins précis avec ce qu'ils désignent : ils se contentent de suggérer l'objet. Par exemple, ALLER : avancer la main étendue de bas en haut, l'élevant et l'abaissant à plusieurs reprises. AME : porter la main étendue sur le front et l'élever, avec les yeux vers le ciel.

Dans une centaine de signes, le profane ne voit aucun rapport avec le sens. Par exemple, BEAUCOUP : tirer une ligne d'une épaule à l'autre; BLANC : passer deux doigts de la bouche au menton. Parfois une explication fait retrouver le rapport; pour

BIEN on passe doucement à plusieurs reprises sur la poitrine la main étendue; il s'agit du geste enfantin pour BON; son sens a été étendu. Pour DIEU, les pouces et les index forment un triangle; ce geste est évidemment emprunté à une tradition historique.

Il y a, disions-nous plus haut, des synonymes; par exemple, pour PRETRE : signe de SECULIER ou de RELIGIEUX, et de MESSE; pour FERMER, ENFERMER : le signe de CLEF et de RESTER, ou pousser les deux mains devant soi en les joignant.

Il existe aussi des homonymes, c'est-à-dire des gestes susceptibles de diverses interprétations. Un même geste traduit TOUT et COMMUN, de même FER et METAL; de même encore AIDER, SERVIR et TABLIER. Le PRE se représente par COUR et HERBE, ce qui revient à donner à COUR un nouveau sens, qui reparait dans la combinaison COUR - BOIS TOUT désignant la forêt.

Certains gestes se ressemblent partiellement; pour la POIRE, le pouce droit décrit un cercle sur la paume gauche; pour la pomme, c'est le petit doigt qui fait le cercle, et pour la pomme de terre, c'est l'index. Pour une ECUELLE, on décrit un cercle autour de la main, pour une assiette on place en même temps le bout de l'index au milieu de la paume. Cela ressemble assez à des familles de mots.

Passons à la syntaxe. Lorsque deux gestes sont combinés, on commence généralement par celui qui est déterminé par l'autre; par exemple, AGONIE : MORT - PEU; ou encore BIERE : EAU - BLE. Les exceptions sont rares; en voici deux; ENCENS : ENCENSOIR - POUSSIERE; PROCESSION : CROIX - ALLER. La même chose se produit lorsque quatre signes sont combinés : le BERGER est un SECULIER qui a la CHARGE des BETES à LAINE.

Mais il y a bien des cas qui échappent à cette classification. On a vu plus haut que la phrase « S'il pleut, nous resterons ici » se traduit par PLUIE - RESTER - ICI; en français on peut changer l'ordre des mots et dire « Nous resterons ici s'il pleut » ; dans les gestes l'ordre est fixé par la tradition.

Cette dernière constatation nous fait remarquer que le langage des Cisterciens bien qu'inventé en France, et probablement par un Français ne suit pas servilement la construction de la phrase française. On en trouve d'autres preuves; par exemple, la place de l'adjectif par rapport au nom ne dicte pas l'ordre des gestes; si pour BONNE NUIT on gesticule BON - DORMIR, par contre pour CAREME on gesticule JEUNE - GRAND, alors qu'en français on dirait que le Carême est un grand jeûne; nous disons qu'un cordon est

un gros fil, mais les gestes se suivent dans l'ordre FIL - GROS. Enfin dans les phrases interrogatives, le mot interrogatif se trouve généralement en tête : « Quand est-tu allé à l'église ? »; mais les moines emploient les gestes TOI - ALLER - EGLISE - HEURE qu'ils font suivre du signe interrogatif. Dans le domaine sémantique, on trouve d'autres manifestations de désaccord; la pomme de terre est appelée en français par une expression contenant le mot « pomme », mais les gestes des Trappistes n'ont pas associé la pomme et la terre; pour une navette d'encensoir, les Trappistes n'emploient pas le geste de l'encensoir combiné à un autre, ils ont un geste unique. Les lieux d'aisance sont appelés MAISON - HONTE.

Les gestes sont groupés par des ressemblances formelles qui ne correspondent pas à des ressemblances formelles dans les mots français correspondants; par exemple, il n'y a pas de ressemblance entre les mots français « beau » et « laid », entre « acide » et « amer », entre « matin, soir, nuit », entre « an, mois, semaine », entre « demain » et « hier », etc.; mais dans chacun de ces groupes les gestes se ressemblent; c'est là une forme d'économie qui est indépendante de l'économie régnant en français.

Evidemment, il y a des cas où les deux langages sont parallèles : les gestes pour BALAI et BALAYER se ressemblent, de même ceux pour SEL et SALIERE. Seulement cela ne prouve pas une influence du français; la logique à elle seule explique pareille parenté.

Ce qu'il y a de plus frappant peut-être ce sont les distinctions que font les gestes alors que la langue française les ignore. Suivant le sens, COMPTER se traduit en faisant comme si on comptait de l'argent dans la main, ou bien en montrant un, deux, trois doigts, etc.; CONFESSEUR : le signe de SAINT et de BLANC, ou bien le signe de RELIGIEUX et de CONFESSION.

De tout cela se dégage la conclusion que rien dans la grammaire et le vocabulaire du langage des moines ne prouve que la langue française ait eu une influence particulière; ce langage aurait aussi bien pu être inventé par des Germains ou des Russes. Les Cisterciens et les Trappistes le pratiquent tellement qu'il leur devient aussi familier que leur langue maternelle; ils ne traduisent plus des phrases linguistiques en phrases gesticulées; le geste s'associe directement à la pensée.

En résumé, le langage par gestes en usage chez les moines et les nonnes est l'œuvre d'un inconnu, probablement d'un de ces moines qui, par souci de respect, renoncent à l'usage de la parole dans la

vie normale du couvent, mais qui ne peuvent renoncer à communiquer entre eux. Ce génie inconnu n'a pas cherché à traduire chaque mot des phrases parlées, encore moins à représenter chaque lettre, par un geste; il aurait voulu faire table rase de la grammaire de sa langue maternelle qu'il n'aurait pas agi autrement; il s'est basé sur les idées mêmes et a créé un langage autonome, qui devient si naturel aux moines qu'ils ont la conviction de pouvoir tout exprimer par leurs gestes. Il est fréquent même de voir un Trappiste faire des gestes alors qu'il est seul, tout comme il nous arrive de nous parler à nous-même.

Ce langage a évolué au cours des temps et s'est adapté aux différentes occupations que les moines se sont données : culture, brasserie, imprimerie, etc. C'est ainsi que s'explique le fait que toutes les listes connues mentionnent moins de cinq cents gestes alors que Van Rijnbeck en a trouvé plus de 1.300 différents : chaque couvent s'est spécialisé; et à l'intérieur du langage général des moines voués au silence, il y a lieu de distinguer le langage des cultivateurs, celui des imprimeurs, etc. Ce langage est aussi vivant qu'une langue.

CLELIA HUTT

Étude D'Un Corpus: Dictionnaire Du Langage Gestuel Chez les Trappistes

ÉTUDE D'UN CORPUS : DICTIONNAIRE DU LANGAGE GESTUEL CHEZ LES TRAPPISTES

1. La nature du corpus.

Certains ordres monastiques recommandent que, pour des raisons de discipline religieuse, le silence soit observé à l'intérieur des couvents. La parole n'est autorisée qu'en de rares circonstances et l'écriture est également interdite. Cette règle est plus particulièrement observée dans les ordres de Cluny, de Cîteaux et de la Trappe.

Cependant, si les religieux renoncent à la parole, il leur est impossible de renoncer à communiquer, toute vie communautaire, si méditative soit-elle, requérant un minimum d'échange d'information pour pouvoir se dérouler de manière satisfaisante.

Saint Benoît lui-même, dont se réclament les cisterciens, invite à avoir recours à un substitut de la parole lorsque la communication est indispensable et suggère alors qu'on se manifeste par « quelque son ou quelque signe ».

L'emploi systématique de gestes est mentionné pour la première fois dans la vie de Saint-Odon qui fonda à Cluny un ordre de Bénédictins réformés.

Éric Buyssens ¹ signale que la première liste de gestes que nous possédions date des environs de l'an 1000. Elle contient 296 signes. D'autres listes se sont succédé au cours des siècles suivants, tant en France qu'à l'étranger. G. Van Rijnbeck ² a étudié et comparé toutes les listes existantes et a relevé plus de 1.300 signes différents par le sens.

Comme le fait observer Buyssens, « il ne serait pas pertinent d'opposer ce nombre aux centaines de milliers de mots que comporte le français ou l'anglais; car lorsqu'on additionne tous les mots français ou tous les mots anglais, on confond la langue du paysan, celle du marin, celle du notaire, celle du poète, etc., tandis qu'ici il s'agit uniquement de la langue du moine ».

1. « Le langage par gestes chez les Moines », *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1954.

2. *Le Langage par signes chez les Moines*, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1954.

Il faut ajouter à ceci que les gestes implicites « oui », « non », « viens », etc., couramment employés en Europe occidentale ne figurent pas dans ces listes qui ne sont en réalité que des aide-mémoire. Il en est d'ailleurs de même pour beaucoup d'autres codes gestuels (sourds-muets, mimes), dont la fixation par écrit ne se présente que comme un supplément utile, le langage gestuel étant normalement transmis d'individu à individu et non pas appris dans un manuel.

La parole peut être utilisée pour des consultations d'ordre religieux ou médical. Par conséquent, tout le vocabulaire relevant de ces questions ne demande pas à être exprimé par gestes. En réalité, si l'on examine les signifiés de ces listes, on voit que les lexèmes cités correspondent aux besoins d'expression d'un moine inscrits dans le cours de ses activités matérielles quotidiennes dans le cadre du couvent. Les séquences employées sont des plus simples, dépourvues d'outils grammaticaux, mais les gesticulations ne devant pas servir à l'échange de considérations subtiles, une syntaxe compliquée n'est pas nécessaire. Par exemple, dans la séquence des trois signifiants correspondant aux lexèmes (1) *pluie*, (2) *rester*, (3) *ici*, on peut décoder, selon le contexte situationnel soit : « *Il pleut, donc nous restons ici* », soit : « *s'il pleut, nous resterons ici* ».

Van Rijnbeck a classé les gestes par ordre alphabétique des mots en latin, donnant pour chacun d'eux la description du geste à exécuter, successivement dans chacun des codes où il apparaît. L'étude qui va suivre porte sur la liste la plus longue, celle de Rancé, datant du xvii^e siècle. Elle comporte 460 gestes différents. Nous en avons écarté 122 se rapportant à des points spécifiques de la liturgie catholique.

2. Les modalités.

Dans le langage gestuel, comme dans la plupart des langues, on trouve les quatre modalités : *interrogation*, *ordre*, *souhait* et *affirmation*.

Ici, l'interrogation se signale au niveau des épaules ou de la tête qu'on rejette en arrière.

Selon le contexte, on peut, à la place de la forme interrogative, employer la forme négative qui ne sera rien d'autre qu'une question implicite. Ainsi, on gesticulera indifféremment : « *As-tu vu mon livre?* » ou « *Je ne trouve pas mon livre* ».

Le souhait se signale au niveau de la tête par un sourire et une inclination évoquant un salut.

Les gestes exprimant une modalité interrogative ou optative se font simultanément avec le dernier geste exprimant l'objet de la question ou du souhait.

Tout énoncé gestuel non précédé de ces formes interrogatives ou optatives est une affirmation ou un ordre. Ici encore, le contexte situationnel suffit à différencier celui-ci de celle-là. L'ordre peut cependant être renforcé par le geste du pronom de la deuxième personne. Ainsi, pour le signi-

fié : « Viens ici », on trouvera selon l'intensité de l'ordre : « Venir ici » ou, avec plus de force : « Toi, venir ici. »

3. La motivation du geste.

Une distinction essentielle semble s'imposer à première vue quant à la forme même du geste, car celui-ci peut ou bien paraître n'avoir aucun rapport avec le signifié qu'il exprime ou au contraire avoir avec lui un rapport plus ou moins net. Dans ce dernier cas, il peut imiter un acte transitif (ex. « asperger » : faire le geste d'asperger) ou un objet (ex. « croix » : faire une croix avec les index). Il peut évoquer la réalité de manière assez précise (ex. « aveugle » : se toucher les yeux avec le pouce et l'index) ou moins évidente (ex. « aile » : placer le bout du doigt sur le coin de la bouche en étendant la main et la remuant). Enfin, dans certains cas où le rapport avec le signifié échappe de prime abord, un examen plus approfondi — une tradition historique par exemple — peut fournir une explication établissant un rapport entre la forme du signifiant et le signifié (ex. : « dieu » : les pouces et les index forment un triangle). Ce geste est également employé pour le signifié : « pain ». Il faut, à cet égard, noter l'existence de certains gestes formés par analogie à partir d'une gesticulation ayant un rapport avec le signifié³ mais n'ayant eux-mêmes aucun rapport avec lui. Ainsi, pour exprimer « moitié », on touche le milieu de l'index, ce qui sépare l'index en deux parties égales et se réfère clairement au signifié « moitié ». Pour exprimer « quart », on touche l'extrémité de l'index car il est bien évident que toucher ce qui représenterait réellement un point au quart de l'index d'une part demanderait plus de précision et serait peu commode, d'autre part amènerait la possibilité de deux signifiants différents. On observe d'ailleurs toujours ce type de gesticulation référentielle par analogie dans un but de simplification, donc d'économie.

4. Le mode d'approche.

L'ensemble des gestes à étudier constitue un corpus clos qui se présente sous la forme d'une liste de lexèmes, chacun de ces lexèmes étant suivi d'une courte description du ou des gestes à exécuter pour communiquer l'idée exprimée. L'étude systématique de ces gestes (signifiant) sera faite en considérant les différents éléments qui les constituent. On distinguera en premier lieu les agents émetteurs, c'est-à-dire, les parties du corps qui supportent l'exécution du geste : *les actants*. Parmi ces actants, il convient de distinguer ceux qui agissent, *les destinateurs*, et ceux vers lesquels les destinateurs aboutissent *les destinataires*. Ainsi, dans l'énoncé gestuel : « se frapper la poitrine avec la main », la main est le destinateur,

3. Nous appellerons ce type de gesticulation une *gesticulation référentielle* et donnerons aux gesticulations ne semblant présenter aucun rapport avec le signifié l'appellation de *gesticulation intrinsèque*.

la poitrine le destinataire. D'autre part, tout énoncé gestuel se situe dans l'espace. Un geste sera effectué par un actant vers le haut ou vers le bas, vers la droite ou vers la gauche, vers l'avant ou vers l'arrière. Par conséquent, il semble normal de considérer l'axe de spatialité comme un des éléments de la description de la gesticulation. On peut alors poser les couples opposés suivants de coordonnés spatiaux :

- 1) *élévation vs descente*,
- 2) *latéralité droite vs latéralité gauche*,
- 3) *prospectivité vs rétrospectivité*,

considérant que le couple *élévation vs descente* s'articule en un axe global de *verticalité*, que les couples *latéralité droite vs latéralité gauche* d'une part et *prospectivité vs rétrospectivité* d'autre part s'articulent chacun en un axe global d'*horizontalité*.

La manière dont l'actant se meut dans cet espace tridimensionnel peut être *linéaire* ou *curviligne*, *rapide* ou *lente*, *itérative* ou *ponctuelle*. Le premier couple de ces aspects est d'ordre spatial tandis que les deux autres sont d'ordre temporel.

Certains coordonnés spatiaux ne semblent pas avoir de valeur intrinsèque, car ils ne sont que le support de la jonction entre deux actants. Ainsi pour le signifié : « beauté », on a le libellé « porter la main à la bouche » ce qui implique un mouvement de rétrospectivité du destinataire « main » à l'égard du destinataire « bouche ». D'autre part, pour « culpabilité », on trouve ce même mouvement de rétrospectivité de la main, mais dirigé vers le destinataire « poitrine ». Il est évident que dans ces deux cas, la pertinence est au niveau des destinataires et que la rétrospectivité de la main n'est que le support de la jonction du destinataire « main » avec le destinataire « bouche » ou « poitrine ». La jonction semble donc être aussi un élément distinct de l'énoncé gestuel dans lequel le rôle des coordonnés spatiaux n'est que celui d'un support.

5. Éléments de syntaxe.

Sur les 338 gestes étudiés, on distingue 116 gestes simples qui, à des degrés divers, sont des gesticulations référentielles, se rapportant plus particulièrement à des signifiés désignant des animaux, des parties du corps, des actions ou des professions (ces dernières s'exprimant en général par la gesticulation d'une action caractéristique de la profession), des objets, des lieux, des états, des matières.

238 signifiés sont exprimés par un geste unique et 100 le sont par une combinaison de deux ou trois gestes. Il nous a paru préférable d'entreprendre cette étude à partir de ces signifiants composés afin d'en ramener les différents éléments à des signifiants simples qui seraient étudiés par la suite avec les autres signifiants simples.

Les énoncés gestuels composés s'accomplissent en exécutant successivement, selon l'ordre prescrit les différents gestes indiqués. Ces gestes

composés peuvent être produits à partir de deux gestes simples. Ainsi, pour le signifié « abeille », on fait le geste pour « aile » et pour « doux ». D'autres gestes peuvent être produits à partir d'un geste simple et d'un geste composé (nous n'en avons pas trouvé qui soient formés à partir de deux gestes composés). Ainsi, pour le signifié « miel », on fait le geste pour « beurre » et pour « abeille », ce dernier étant, comme nous venons de le voir, lui-même formé d'« aile » et de « doux ». Nous appellerons un énoncé gestuel de ce type un geste *surcomposé*.

On ne trouve pas, dans la liste étudiée, de geste dépassant le niveau surcomposé, c'est-à-dire faisant appel à un troisième niveau d'élément constitutif.

Parmi les gestes composés et surcomposés, il faut distinguer ceux dans la composition desquels entrent des signifiants correspondant à des signifiés de la liste et qui, selon les possibilités de combinaisons, peuvent entrer dans la formation d'autres énoncés gestuels signifiants. Ainsi, on peut trouver des énoncés gestuels composés de signifiants correspondant dans la liste à *deux noms, un nom et un verbe, un nom et un adjectif, une combinaison de plus de ces deux éléments*. Dans la majorité des cas, le déterminé précède le déterminant (ex. dernier soupir = mort + petit). Ces énoncés peuvent eux-mêmes être formés de deux gesticulations intrinsèques ou de la combinaison d'une gesticulation référentielle et d'une gesticulation intrinsèque ou enfin de deux gesticulations référentielles.

De même que nous avons remarqué plus haut qu'on ne trouve pas de geste dépassant le niveau surcomposé, de même nous n'avons pas trouvé de geste composé de plus de deux mots dont l'un soit lui-même un mot composé. On voit que, dans un cas comme dans l'autre, le langage gestuel des moines s'efforce d'éviter une situation trop compliquée où l'allocuteur ne serait plus en mesure de déterminer les différents niveaux de l'énoncé.

Certains gestes apparaissant dans la formation d'un énoncé gestuel composé n'ont aucune signification propre dans la liste et ne sont présents qu'en combinaison avec d'autres gestes. Ils pourraient être assimilés à des *préfixes* ou des *suffixes*. Par exemple, pour « métal », nous avons : « passer fréquemment l'index et le médus étendus sur l'index gauche comme si on limait », ce qui est une gesticulation référentielle, mais qui n'apparaît jamais seule et qui se combine ici avec le geste pour « dur » (pousser avec l'articulation du médus sur le dos de la main). Certains de ces préfixes et suffixes semblent être des gesticulations référentielles qui se combinent, comme lorsqu'il s'agit de lexèmes, avec des radicaux référentiels ou intrinsèques. D'autres ne semblent avoir aucun rapport avec la réalité qu'ils évoquent et se combinent également soit avec des « radicaux » intrinsèques, soit avec des « radicaux » référentiels.

Les radicaux employés dans cette étude des préfixes et suffixes gestuels sont souvent des gestes de grande utilisation qui entrent également dans la formation des gestes composés : dur, animal, fil, maison, bois,

bol, livre, feu, aile, laine, eau, etc. Ils correspondent assez bien à une vie rurale et simple avec une prééminence donnée au côté matériel.

D'autre part, il est clair que tant du point de vue des radicaux que des préfixes et suffixes, la gesticulation référentielle est prévalante. Une étude plus approfondie de certains gestes simples qui semblaient, à première vue, n'avoir aucun rapport avec leur signifié a révélé l'existence de ce rapport.

Par exemple, une étude dans la série de désignation d'objets inanimés a dégagé trois signifiants ayant en commun l'axe de verticalité et la jonction des doigts. Ces trois signifiants correspondaient respectivement aux lexèmes *liquide*, *eau*, *pluie*. Nous avons posé qu'ils possédaient le sème commun de liquidité et en comparant leurs éléments constitutifs, nous avons constaté que *liquide* était caractérisé par le coordonné spatial *descente*, *eau* par le coordonné spatial *élévation*, *pluie* par les coordonnés spatiaux *descente* et *élévation*, ce dernier mouvement étant clairement une gesticulation référentielle simulant la chute de la pluie. Dès lors, le signifiant *liquide* pouvait se comprendre par le mouvement descensionnel (le liquide coulant de haut en bas), et le mouvement ascensionnel pour exprimer l'*eau* pouvant s'expliquer, en revanche, par l'idée de jaillissement d'une source.

Il est certain que, dans cette série d'objets, il peut y avoir des gesticulations dont la référence avec la réalité nous échappe mais si l'on considère que la majorité des gestes employés est plus ou moins clairement, mais avec certitude, référentielle, il semble possible de postuler que la plupart des gestes ayant un rapport avec une réalité concrète tendront à reproduire ou à suggérer l'ensemble ou une partie caractéristique de cette réalité.

6. Les déictiques.

C'est lorsque la réalité n'a pas un aspect concret, pour les déictiques temporels ou quantitatifs par exemple, que l'on peut chercher à déterminer une cohérence artificielle dans les éléments constitutifs minimaux.

6.1. Déictiques temporels.

Les déictiques temporels apparaissent sous deux formes :

a) celle de lexèmes représentant des unités de temps telles que *an*, *heure*, *matin*, *mois*, *soir*, *nuit*.

Dans ce cas, un appel est fait à la potentialité descriptive de ces lexèmes et ils semblent devoir être exprimés, dans la mesure du possible, par des gesticulations référentielles. *Heure* s'exprime en « joignant les poings à sa hauteur et bougeant les petits doigts » ce qui pourrait assez bien suggérer le tic tac d'une pendule. « Soir » s'exprime en pressant l'index sur l'œil, « nuit » en pressant le pouce et l'index sur les deux yeux.