

FIGURES ET LOGIQUE DU SERMENT

Nello ZAGNOLI

« Je jure sur toute la terre, que le soleil me tombe sur la tête et que je meure demain si ce n'est pas vrai ».

Dans ce rapport concernant le discours du serment, j'ai plus particulièrement porté mon attention sur ce que l'on peut désigner comme figures et propositions, ce dernier terme étant à prendre dans son sens logique. Il est en effet tout à fait remarquable de trouver dans les différentes cultures qui nous ont été présentées ici, un ensemble de figures – que ce soient ou non des tropes proprement dits – et de propositions, qui reviennent de manière récurrente. Naturellement, notre réflexion n'a pu se faire qu'à partir des traductions proposées par les différents auteurs; elles ont semblé cependant dans l'ensemble suffisamment explicites pour qu'on puisse s'y fonder.

L'étude des figures et propositions constitue un essai pour décrire attentivement, et donc pour comprendre, le fonctionnement du serment d'un point de vue sémiotique et rhétorique en tant que technique de persuasion. A partir de là, on est naturellement conduit à s'efforcer de donner une définition de « l'objet de notre réflexion », en le dégagant des « concepts qui l'englobent, qui s'y insèrent ou qui le recourent : ordalie, sacrifice, sacrement... jurement-juron... alliance-pacte... promesse... vœu... », selon un souhait émis lors de la préparation de ce colloque dans un texte à valeur programmatique (Billacois, Ser. : VII).

S'efforcer de définir le serment au sein du paradigme des catégories qui lui sont apparentées constituera donc en dernière analyse l'objectif de ce travail¹.

LA DOUBLE IMPLICATION LOGIQUE

Une première forme qui se détache dans le serment, c'est l'implication logique, ou proposition conditionnelle, ayant la forme : *si... alors*. Dans ce cas, le serment s'identifie à la malédiction conditionnelle : « Si j'ai volé, alors que mes morts s'enrichissent, soient abreuvés de sang de chas et nourris de reptiles » (Charachidzé, George, Ser. : 67).

* Serment prononcé au téléphone en avril 1989 à Paris par Hélène Co., ancienne ouvrière du textile, âgée de 83 ans.

1. « La définition, écrit Austin, devrait occuper une place prépondérante parmi nos visées : il ne suffit pas de montrer combien nous sommes malins en faisant ressortir combien tout est obscur » (Cf. in introd. Austin 1970 : 10).

Concernant la présence d'une condition, certaines traductions sont explicites : pour l'ancien Israël (Lemaire, Ser. : 168) comme pour les Ghaya de République Centrafricaine (Roulon/Doko), ce qui est traduit par « si » en français est bien un terme ayant valeur hypothétique. Dans l'expression de ces malédictions, on peut avoir quatre formes distinctes, en combinant affirmation et négation. Au niveau de la structure superficielle la formulation positive ou négative de l'antécédent varie souvent selon le verbe employé pour indiquer la non-exécution de la promesse ou la fausseté de l'assertion, comme on le voit dans un exemple Svane (Charachidzé, Ser. : 62) : « S'ils m'abaissent » est équivalent de « S'ils ne m'ont pas traité comme leur égal ». Cependant, au niveau de la structure profonde, selon qu'il s'agit plutôt de la débâissance à une prescription, ou de la transgression d'une interdiction (ne pas faire ce que l'on doit faire, ou faire ce qu'on ne doit pas faire), ou des valeurs d'être ou de non être qualifiant un fait, son sens sera négatif ou positif.

Lorsqu'il s'agit du conséquent, au delà du choix de vocabulaire, et de la forme positive ou négative qui s'ensuit, le sens, au plan de la structure profonde, sera lui aussi positif ou négatif, du fait que la malédiction peut réaliser un choix entre l'agression, ou don de ce qui n'est pas désiré, et la frustration, ou non don de ce qui est désiré : « Que je devienne aveugle », ou « Que Dieu m'enlève toute chance d'avoir un seul de ces animaux » (Tubiana, M.J./J. : Béti, 1981 : 304)².

Des formulations différentes peuvent se ramener à l'implication, comme cette forme optative : « Que soit ainsi enterré celui de nous... qui révélerait

2. Ces termes, ou modalités (gratification, agression...) proviennent de trois matrices. Les modalités sont construites à partir du croisement de deux sèmes de base et de leurs négations. Ici la deuxième matrice constitue une extension de la première. On notera que l'articulation entre sème d'ordonné et sème d'absolue change d'une matrice à l'autre. Ainsi on a, pour M1 : devoir faire; pour M2 : prescription et faire; pour M3 : donner ce qui est désiré.

	faire	non-faire
devoir	prescription	interdiction
non-devoir	dispense	permission
	M1 Injonctions	
	faire	non-faire
prescription	obéissance	débâissance
interdiction	transgression	obtempération
	M2 Réponse aux injonctions d'obligation	
	désiré	non-désiré
donner	gratification	agression
non-donner	frustration	protection

M3 Attributions désirées
(cf. Breteau C.-H./Zagnoli N. 1980a: 4-5)

ce que nous avons dit ici ! », ce qui revient à dire : « Si je révèle, alors que je sois enterré ! » (Swanes, Ser. : 61).

L'alternative logique, ou disjonction exclusive, joue ici un rôle analogue à l'implication logique. Cependant, seulement dans une forme de malédiction, et non dans un serment, j'ai trouvé la disjonction exclusive : « Qu'ils me rendent mes canards, ou qu'ils tombent malades ! » (Dumas-Champion, Masa, Ser. : 119), c'est-à-dire p ou q (p w q). Cependant l'alternative logique est la négation de l'équivalence, qui elle-même s'analyse comme une double implication. Ceci n'est pas sans conséquences. L'implication $p \rightarrow q$, « si je mens, que je meure », est vraie si p et q sont vrais, et de même s'ils sont faux. Elle est par contre fausse si p est vrai et q est faux : « Si je mens, par ne mens pas ! ». Tout cela est congru avec la signification du serment. Par contre, la dernière variante, où p est faux et q est vrai, peut surprendre, puisque la logique exige que la proposition soit vraie, alors qu'elle signifie que « si je ne mens pas, je meurs ». Dans l'équivalence, au contraire, cette variante falsifie la proposition. Le contexte de croyances entourant le serment éclaire ce point. En effet, jurer n'est pas un gage d'immortalité, il faut donc que le châtiement annoncé ne soit pas excessivement éloigné de la prestation de serment, ou que l'énoncé du châtiement soit suffisamment circonstancié pour que sa réalisation puisse être identifiée (mais une grande latitude semble laissée à l'interprétation, cf. par ex. Chelchod). Et donc, l'absence de châtiement doit elle aussi être identifiée. C'est pourquoi la proposition « Je ne mens pas, et elle aussi être identifiée. C'est pourquoi la proposition « Je ne mens pas, et je meurs » ne peut être que fausse. Ce qui revient à dire que c'est la double implication, ou équivalence, qui est mise en œuvre dans le serment, l'implication simple étant éventuellement valable seulement pour le long terme, car dans celui-ci, qu'on ait été ou non parjure, on finit par tomber malade et par mourir. Quant à l'alternative, puisqu'elle est la négation de l'équivalence, la malédiction conditionnelle énoncée sous forme d'alternative exigera donc la négation d'un de ses termes pour devenir une équivalence : « Si je mens, que je meure » équivaut bien à « Ou je dis vrai, ou je meurs ».

LA BÉNÉDICTION

Par définition, l'inverse d'une double implication est toujours vrai. « Si je me parjure, que je périsse » implique : « Si je ne me parjure pas, que je ne périsse pas ». On peut donc dire que dans la malédiction conditionnelle, la suppression de l'agression conduit à une protection c'est-à-dire à ne pas donner ce qui n'est pas désiré, donc à ne pas être sanctionné négativement. En d'autres termes, celui qui n'est pas parjure peut être considéré comme protégé par la divinité, grâce à sa véracité, contre ce qui aurait pu lui arriver en cas de faux serment. Car on peut interpréter l'absence d'événement comme une protection, lorsqu'on se situe dans un contexte qui présuppose une agression, ce qui est bien le cas du serment puisque sa spécificité consiste à s'exposer à la colère de la divinité invoquée.

La protection implicite dont bénéficie le jureur fidèle a été nettement mise en lumière par Jean-Luc Chassel (Ser.) concernant les serments par les armes des Germains : être parjure, c'est à la fois perdre la protection des

dieux et la protection de ses propres armes; les dieux retirent toute aide et l'épée que l'on brandit « ne mord plus ». Si la protection retirée constitue une malédiction, la protection maintenue se comble, apparaît au contraire en plein jour lorsque le serment étant sans paroles, c'est l'automalédiction qui devient implicite : chez les Masasi (Rouméguère), en effet, seule la bénédiction est formulée verbalement, que l'on demande chaque matin à Dieu au lever du jour, tandis que la malédiction conditionnelle n'est pas exprimée, du fait que le serment se réalise par un rituel sans paroles : demander la bénédiction signifie dans ce contexte avoir été fidèle aux pactes et serments.

Dans les alliances du Proche-Orient ancien, on trouve « des malédiction et éventuellement des bénédictions pour ceux qui violeraient ou garderaient ce traité ». Parallelement, la liturgie de Sichem, qui aurait renouvelé l'alliance avec Dieu, comprenait des malédiction et des bénédictions (Lemaire). Il en va de même dans les serments de l'Égypte hellénistique (Helms) : « Que le bonheur m'advienne si je suis fidèle à ce serment, et le contraire si je suis parjure ! ».

Que malédiction et bénédiction ne soient pas, en règle générale, exprimés conjointement dans le serment, apparaît dès lors comme un effet synecdochique, puisqu'en fait elles se présupposent réciproquement.

Lorsqu'au contraire ce qui est supprimé ce n'est plus l'agression, mais la frustration, on peut alors dire que l'intéressé bénéficie d'une gratification puisqu'il se voit attribuer ce qu'il désire. Ainsi, dans l'ancien Israël, (Lemaire) pour la femme soupçonnée d'adultère, il était dit : « Que Yahweh fasse de toi un sujet de serment et de malédiction en faisant retomber tes entrailles », et la femme répondait « Amen, amen ». Suivant qu'elle dépréressait ou était féconde, la femme était jugée coupable ou innocente. Dans cette ordaie juratoire (cf. *infra* : p. 161), la fécondité constitue une non-frustration par rapport à ce qui est, ici, une attente normale de la femme comme de la culture en général.

Mais il y a en fait deux types de gratification : celle qui consiste simplement en une non-frustration, et celle qui consiste en une attribution supplémentaire : « Et si je suis fidèle à mon serment, puisse-je prospérer » (Mossé : Hélistes). Si ce verbe signifie bien être favorisé par la fortune, alors on est fondé à penser que ce qui est désiré ici, c'est une véritable récompense. De même, à Madagascar (Rouhette), après avoir annoncé agressions et frustrations pour l'éventuel parjure, on ajoutait : « Mais que celui qui sera fidèle, qu'il soit comblé par toutes sortes de biens ! » (Ser. : 202).

Il apparaît donc que selon les formules on peut distinguer dans le champ sémantique des rétributions positives du serment entre la protection, qui constituerait le degré zéro de la bénédiction, la gratification par non frustration (degré faible) et la gratification tout court (degré fort). Ces bénédictions sont tantôt implicites, tantôt explicites. Ainsi le serment, outre la malédiction, comprendrait toujours son contraire, la bénédiction, dont la fonction rétributive se trouve souvent occultée au bénéfice de la première, qui occupe le devant de la scène argumentative de façon menaçante.

LA MALEDICTION

La malédiction seule

La malédiction isolée peut aussi prendre la forme de la double implication : « Père, si c'est bien moi qui ai creusé le premier ta tombe, qu'un tel soit maudit en ton nom » (Dumas-Champion : Masa). Ici l'antécédent ne se réfère pas à l'acte repressible, mais bien au droit de maudire acquis par le creusement de la tombe, métonymie exprimant la filiation. Mais en général la malédiction isolée revêt la seule forme optative : « Que le glas puisse sonner pour toi » « Qu'on te ramène sur une échelle » (qui sert de brancard) (Zagnoli : Calabre). On remarquera le caractère métonymique de ces souhaits de mort.

Elle peut encore être lancée à la cantonnade lorsqu'on ignore le coupable : « Que celui qui a apporté le choléra périsse ! » (Masa). On notera que cette malédiction a valeur d'ordalie, puisque la mort désigne le coupable (cf. *infra*, p. 158).

On retrouve l'implication dans des formules qui lèvent la malédiction, et qui sont à la fois des abjurations et des conjurations : « Si c'est à cause de ce que j'ai dit que le sang ne vient pas, il ne faut pas que mes ancêtres paroles se réalisent maintenant » (Masa). Cette fois, l'antécédent se réfère à l'efficacité de la malédiction. La formule revient à dire : « si je t'ai maudite, alors que tu sois exempte de frustration, en ayant des enfants » (donc « que tu sois bénie »). Remarquons qu'on a affaire ici à l'implication simple, du fait qu'il s'agit de substituer une bénédiction à une malédiction (En effet, la proposition « Si je ne t'ai pas maudite, que tu sois bénie » est ici vraie).

Auto, allo et hétéromalédiction dans le serment et l'ordalie

Entre malédiction et bénédiction on peut trouver des combinaisons originales, souvent sous forme d'implication. Ainsi, voit-on, dans une malédiction Masa (Dumas-Champion, Ser. : 117), que, par rapport au serment canonique, à l'automalédiction se substitue une allobénédition, et à l'auto-bénédition, une allomalédiction : « Alors si c'est moi qui t'ai tué, que tu sois enceinte ! Si ce n'est pas moi qui t'ai tué, que tu n'enfantes plus jamais ! ». Autrement dit : « Si je suis coupable, que tu sois bénie, si je suis innocente, que tu sois maudite ». Ici, la double implication est entièrement explicite. Assertion disculpatoire pour la matrone qui la profère (cf. *infra*, p. 151), cette formule a valeur ordalique pour les deux acclans (puisque'elle doit révéler une culpabilité alternative : infanticide ou calomnie), mais c'est uniquement dans le corps de celle que l'on maudit que se manifestera la preuve ordalique. Cette forme peu commune où gratification et frustration sont entièrement du côté de l'accusateur, et non du présumé coupable, s'éclaire sans doute du fait que l'on est dans le cas où une quasi-fille accuse une quasi-mère.

Automalédiction et allomalédiction peuvent aussi se combiner, ici encore sous forme d'implication : « Si j'ai couché avec sa femme, il faut que je meure

aujourd'hui ! Mais si c'est faux, il faut qu'il meure, lui et sa famille ! » (Masa).
(La négation de l'antécédent implique l'inversion du sujet du conséquent, cf *infra*).

Selon Hastings, « Le serment est d'abord une malédiction, et le pouvoir magique inhérent aux paroles de la malédiction constitue son essence ». Ce n'est que par la suite qu'Hastings appelle essence, je préfère le désigner comme trait pertinent, mettant de distinguer au sein d'une opposition la promesse ou l'assertion du serment. Le serment apparaît comme la rencontre d'une promesse ou d'une assertion et d'une automalédiction : c'est l'intersection de l'ensemble des promesses et des assertions, avec l'ensemble des malédictions : « Si je mens, que je meure ! ». Mais, du fait que la malédiction peut exister indépendamment du serment, il est au fond bien normal qu'on assiste à une division du travail, si l'on peut dire, entre celui qui jure et celui qui maudit. Il revient alors au jurateur, ou bénéficiaire du serment, de prononcer la formule imprecatoire : c'est l'hétéromalédiction.

Cette division du travail entre deux locuteurs peut plus d'une fois se comprendre comme le fait que le bénéficiaire du serment manifeste dans l'imprecation l'intérêt qu'il a à ce que le serment soit tenu : ainsi chez les Swanes, (Charachidzé, Ser. : 62) où celui qui est partie prenante d'un confit maudit très longuement le juge qu'il s'est lui-même choisi, pour s'assurer qu'il jugera « selon la vérité du droit », comme s'y engage ce dernier. Il en va de même lorsqu'on a affaire à une personne ayant un pouvoir sacerdotal et devant qui le serment doit être prêté, ou qui préside à l'ordalie : c'est l'intérêt du pouvoir judiciaire que la vérité apparaisse, et celui qui prononce la malédiction est en position de vicairie de la divinité qui sanctionnera le parjure. C'est le cas du prêtre de Yahweh (Lemaire) qui maudit conditionnellement la femme accusée d'adultère. C'est le cas du chef de terre Masa (Dumas-Champion) lorsqu'il recherche le coupable d'un méfait. On peut y rattacher encore le cas de l'accusateur Béri (Tubiana M.J./J., cit. : 302) qui installe lui-même les objets persécuteurs sur lesquels l'accusé prêtera serment. Là où l'intérêt du bénéficiaire apparaît le plus clairement, c'est lorsqu'il lui revient, pas tant de prononcer la formule, que de la choisir : ainsi, en Sardaigne, « le défendeur est mis au serment par celui qui le suspecte. L'initiative du choix de la formule est à celui qui *demande* le serment, et non à celui qui le prête » (Carosso). De même, chez les Bédouins (Chéhod), c'est le plaignant qui dicte la formule du serment et indique le lieu où il doit être prêté. Ce même auteur rapporte qu'un prince rebelle contraind de se soumettre au calife, fait inclure dans l'acte de soumission de violentes anathèmes contre ce dernier s'il devait venir sur son pardon : « Si le prince des croyants renie son serment, ses femmes seront repudiées, lui-même déshérité et les musulmans libres de toute allégeance... ». Cette modalité peut être rapprochée du duel où l'offensé a le choix des armes : dans les deux cas on a affaire à une garantie en faveur de la victime (réelle ou potentielle).

On peut rapprocher de ces variantes le serment des Bashingantaba du Burundi (Gahama), bien que l'accent y soit déplacé : le notable qui accorde l'investiture à l'aspirant ne prononce pas d'imprecation, mais tient à sa place un véritable discours pédagogique explicitant le serment que l'aspirant vient de prononcer.

La complémentarité des deux locuteurs, le fait que chacun soit à la fois destinataire et destinataire, ne font que mettre en scène le lien qui les unit, tout en soulignant la place spécifique que chacun d'eux occupe dans cette complémentarité dissymétrique.

Dans cette perspective, la complémentarité symétrique se distingue de la première non seulement par sa forme, mais aussi par son sens. « Si ce n'est pas moi qui ai volé ton mouton, que Nagata te poursuive » dit l'accusé, et l'accusateur le maudit de façon similaire (Dumas-Champion : Masa). On peut dire ici que deux malédictions échangées forment un double serment. L'emploi d'une seule formule ne constituerait en effet qu'une malédiction contre un calomniateur. En fait, par rapport au serment canonique, (« Si j'ai volé, que Nagata me poursuive ») on voit que la négation de l'antécédent conduit à inverser le sujet du conséquent (cf *supra*, p. 139). De sorte que ce dialogue revient à dire : pour tout A (menteur), alors B (sanction), ou quelque soit A, alors B. C'est un cas particulier de la division du travail.

L'abjuration du lien ou l'équivalence malédiction-serment

Le Dieu garant de lui-même

Il est au moins un cas où il apparaît clairement que serment et malédiction se confondent : c'est lorsque le Dieu d'Israël affirme : « J'ai juré par moi-même que ce temple deviendra une ruine » (Lemaire Ser. : 166). Dans les serments faits par des simples mortels, on jure par Dieu. Mais lorsque c'est Yahweh lui-même qui parle, il ne peut jurer que par l'objet persécuteur qu'il est lui-même, c'est pourquoi il dira : « Par moi-même » ou « par ma sainteté ». Objet persécuteur et objet persécuté se confondent.

Mais en outre, du fait que Dieu est la cause principale de la malédiction proférée contre autrui (par opposition à la cause instrumentale), celle-ci ne peut être qu'assurée. On peut donc entendre son serment comme l'assurance qu'il ne retirera pas sa malédiction. En outre, étant lui-même la puissance qui sanctionne le parjure, il ne saurait se parjurer sans ne plus être ce qu'il est. Pour Dieu, la différence entre objet persécuteur et objet persécuté, entre dire et faire, entre serment et malédiction s'annule. Dans ce contexte, Dieu peut être défini comme le lieu de neutralisation des différences.

On trouve un cas comparable dans l'ancienne Egypte (Menu), lorsque le pharaon jure par lui-même : en effet, normalement on jure en son nom, tandis que lui-même jure au nom d'un Dieu. Etre parjure reviendrait en ce cas à se maudire soi-même, donc à s'annuler. L'opposition objet persécuteur-objet persécuté se trouve ici encore supprimée.

L'abjuration de l'engagement implicite

Dès lors se pose le problème de savoir si, en dehors de ce cas où serment et malédiction ne font qu'un, du fait du statut du locuteur, il existe d'autres

cas analogues où leur opposition se trouve neutralisée. En Calabre (Zagnoli), la malédiction que profère la mère, le sein nu, contre sa descendance, où elle retire symboliquement le lait qu'elle a donné, est désignée comme « serment du sein », alors que les malédictions en général sont désignées par le terme de *jastima*, mot qui vient de blasphème. Or on dit que cette malédiction maternelle est terrible, autrement dit particulièrement efficace. Ceci peut se comprendre en disant que la mère est investie d'un véritable droit de maudire, pour reprendre l'expression de Françoise Dumas-Champion, c'est-à-dire qu'on a affaire à une situation, un rituel ou un statut qui rend la malédiction automatiquement opérante.

Chez les Ghaya 'Bodoe (Roulon/Doko), il existe une malédiction analogue, qui est le privilège des parents ou des aînés à l'encontre des enfants ou des cadets (elle se profère aussi entre époux). Elle consiste à retirer sa fécondité à celui que l'on maudit, et ceci au nom d'une relation de fécondité (dont la capacité nourricière fait partie). Les auteurs classent cette malédiction parmi les serments, ce qui, bien que surprenant, est congru avec la dénomination autochtone calabraise de serment pour la malédiction maternelle. Dans ces cas calabrais ou africain, on voit que la malédiction constitue la négation du don précédemment accordé (vie, lait, nourriture, sexualité). Elle opère comme désengagement d'un engagement implicite résultant des liens de parenté. C'est une forme de reniement, de désaveu, d'*abjuration*, donc d'une sorte de serment négatif (mais qui n'est pas la négation d'un serment positif antérieur). Abandon solennel d'un engagement, il prend le contre-pied de l'orserment. La malédiction se fonde sur le fait que ce qui avait été engagé, c'est le corps propre du juré, en tant que source de vie. Le désengagement, c'est retirer la vie.

L'abjuration opère, en règle générale, comme inversion de l'engagement précédent; or c'est cette inversion qui est ici pertinente, car en retirant la vie précédemment engagée, elle réalise *de facto* la malédiction : dans ce cas, abjuration et malédiction se confondent, leur opposition se trouvant neutralisée.

Chez les Tallensi, on trouve une malédiction analogue : la mère prend ses seins en disant : « J'ai souffert en te mettant au monde — et voilà comment tu me traites ! » « C'est l'imprécation la plus terrible » (Schott, Ser. : 237).

Il n'en va pas différemment chez les Masa (Ser. : 116), où la malédiction est interne au groupe familial, prérogative de l'aîné sur le cadet, fondée sur la commensalité sacrificielle, tandis que le serment est externe. On retrouve une dichotomie analogue à celle qui existe dans les systèmes de l'honneur entre épuraton interne et vengeance externe. Le parallèle est net en particulier lorsque le serment est prêté par deux personnes : cette forme ressemble cependant plus au duel vindicatoire qu'à la vengeance proprement dite. Ce parallèle entre l'épuraton et la malédiction interne souligne qu'il s'agit là d'un pouvoir hiérarchique, émanant de l'organisation au sein d'une même substance commune (lait, sang...). En fait, tous ces imprécateurs de l'*in group* parental ont en commun avec Yahweh d'être, effectivement ou symboliquement, des donneurs de vie pour ceux-là mêmes qu'ils maudissent; il s'ensuit

de cette position toute puissante que la malédiction est particulièrement efficace.

Les autres cas où serment et malédiction vont de pair sont d'une nature différente. Ainsi, dans un exemple calabrais, on dit « Je jure que je te maudis jusqu'à la fin de mes jours », autrement dit le serment vient ici affirmer le caractère irrévocable de la malédiction. Ou encore « Je prends Dieu à témoin, que quelqu'un te tue ! ». Comme on voit, ces formules diffèrent des malédictions précédentes, puisqu'ici le serment ne se confond pas avec la malédiction, même si formellement la malédiction constitue le *dictum* du serment : ce dernier en effet joue seulement un rôle emphatique par rapport à la malédiction.

Tout milite donc dans le sens d'une dichotomie entre malédiction et serment, les éventuelles fusions de deux formes ne constituant qu'un cas d'espèce, l'abjuration du lien.

SERMENT ET PAROLE D'HONNEUR

Le don et le gage

La malédiction nous conduit à parler de la parole d'honneur, et ceci à partir de l'opposition en français entre « prêter serment » et « donner sa parole ». Sans préjuger des motivations historiques et linguistiques qui ont pu donner lieu à cette opposition (ceci mériterait une recherche spécifique), telle quelle, elle a le mérite d'exprimer (métonymiquement) une différence fondamentale entre les deux formes d'engagement.

Comme le serment, la parole d'honneur connaît deux dimensions : la promesse et l'assertion.

Lorsqu'on promet, on fait un acte de langage, on donne au destinataire un *dictum*, qu'il garde en mémoire, dans l'attente que la chose désignée par ce dernier lui soit à son tour donnée. Comme je pense l'avoir montré à propos de la Calabre (Zagnoli, 1987), la promesse joue le rôle d'un « commencement d'exécution », (mais dans un sens positif, non délictueux !), elle est ressentie moins comme un contrat que comme le don verbal qui anticipe le don matériel, et ceci parce que, si la promesse est garante de la réalisation du *dictum*, la personnalité du prometteur est elle-même garante de la valeur de la promesse (cf *infra*).

Lorsqu'il s'agit d'une parole d'honneur ayant valeur assertoire, elle est censée être la représentante de toute la personnalité, l'extérieur (la parole) étant l'image exacte de l'intérieur (le cœur). La parole est ici ce par quoi l'homme se lie socialement, elle n'a de valeur que si elle réalise cette correspondance entre l'intérieur et l'extérieur, autrement elle ne lierait pas des hommes, mais des faux semblants. Qu'elle soit assertoire ou promissoire, la parole d'honneur énonce ce qui est ou ce qui sera, c'est un don qui garantit le donataire : on ne saurait « remanger sa parole », car un don ne se reprend

pas. Métonymiquement, la parole donnée vaut le tour de la chose promise ou assurée.

Lorsqu'on jure, au contraire, outre l'énonciation d'une promesse ou d'une assertion, il y a un gage (soi-même, sa santé, ses enfants), qui est comme déposé auprès de la divinité, pour être pris par elle en cas de parjure, cf Pageard, Ser. : XI, qui lie justement cette notion à celle d'être supérieur) : en ce sens, le gage est donc bien un prêt, et c'est pourquoi l'expression « prêt serment » paraît bien éclairante. Ceci se soutient en particulier du fait que dans l'ancienne Égypte (Menu), à la suite d'une évolution vers la désacralisation du droit, « la prestation de serment est remplacée par la constitution de sûretés personnelles ou réelles, autrement dit, on ne met plus en jeu sa propre existence. On engage seulement son action et ses biens ». Au gage surnaturel de soi se substitue le gage tout court, ce qui met bien en valeur leur équivalence.

Le noble et le vil

Plusieurs auteurs ont souligné de manière tout à fait explicite la nécessité structurale d'un tiers dans le serment (Marcos; Goyard-Fabre; Garapon, Ser. : 138...). L'opposition dont il vient d'être question va clairement dans ce sens : le don met en évidence l'aspect dyadique de la promesse (et de l'assertion), le prêt-gage, l'intervention d'un tiers dans le serment. La forme triadique, où l'un des actants occupe une position hiérarchique, semble en effet une condition nécessaire au serment. Mais est-ce une condition suffisante ? On peut en effet légitimement se demander s'il y a encore serment lorsque ce qui en tient lieu est dépourvu de son *tremendum* surnaturel. Nous revenons sur ce point à propos du problème de la tromperie (cf *infra*, p. 196). Certes, dans le cas de la parole non tenue ou mensongère, il existe généralement une sanction sociale, qui prend la forme du mépris et du rejet. Mais, outre le fait d'être indépendante de l'acte de langage, elle est diffuse et égalitaire, comme est égalitaire la relation d'honneur et la parole qui l'engage. (Même dans une relation hiérarchique, si l'on donne sa parole, c'est en définitive sa « parole d'homme » que l'on donne à un autre homme)³. Le serment au contraire a une sanction ponctuelle et hiérarchique, déjà présente dans l'acte de langage. Ainsi les Cathares et les Vaudois refusent le serment, lui opposant la *fides*, « c'est-à-dire la parole d'honneur et l'échange de promesses réciproques entre égaux ». (Vauchez). L'honneur peut se définir dans ce contexte comme la place qu'occupe un homme dans la société et comme ce qui l'au-

3. Par exemple, ceci était clairement indiqué par Ange Mancini, alors « patron » du R.A.I.D., concernant les négociations qu'il pouvait avoir à mener en cas de prises d'otages : « Je tiens ma parole, tu tiens la tienne... lorsqu'on arrive au toutolement, ce n'est plus le policier qui parle au délinquant, mais l'homme qui parle à un autre homme... Dans la parole donnée, ce qui importe ce n'est pas votre position sociale ou institutionnelle, mais votre capacité à montrer que vous êtes un homme ». (Ancres, 1987, 9 : 65-66; interview réalisée par Marcel Roux et Nello Zagnoli).

torise à tenir cette place : il est « fiable », digne de confiance⁴. Le serment, au contraire, par son appel à la crainte et à un tiers surnaturel qu'on ne saurait rompre, est la marque d'une méfiance, d'un soupçon. L'exiger, c'est penser que le jureur pourrait usurper la place qu'il occupe, qu'il pourrait être un imposteur. Il en va ainsi au Japon (Hérai) où, « quand la fidélité d'un vassal ou d'un inférieur était soupçonnée, il pouvait lui être demandé de fournir un écrit dans lequel il affirmait solennellement sa loyauté sous la garantie des divinités et du buddha. Mais certains jugeaient qu'une telle exigence était atteinte à leur honneur ». La pensée anarchiste partage ce point de vue, qui voit dans le serment le témoignage « d'une méfiance insultante ». L'auteur

4. Il y a dans le serment un élément *d'en haut*, ce qui n'est pas le cas pour la parole d'honneur. Certes, dans l'honneur, l'homme se doit, par ses actes, de ressembler au modèle idéal de l'homme d'honneur, mais ce comportement qu'il met en œuvre dans l'existence, revêtu une essence, qui n'est pas au-dessus de lui, mais en lui, et plus précisément à mi-corps : l'honneur, c'est son sexe, en avoir ou pas. Là est la question ! En effet, dans le monde méditerranéen, c'est son sexe, force, courage et filiation en ligne paternelle forment un tout indissociable, que l'on appelle justement honneur pour autant qu'il s'impose dans les actes face aux autres. Mais cette conception ne se réduit certainement pas au monde méditerranéen, qu'il suffise pour s'en persuader de relire Cornette. Même conçu comme valeur, l'honneur reste *immanent*, si l'on entend par ce terme ce qui réside dans un sujet de façon permanente et foncière, et ce qui en procède comme l'expression de ce qu'il porte essentiellement en lui. S'il possède néanmoins une dimension *transcendante*, au sens où il dépasserait l'individu, c'est parce qu'il est une essence dont participent aussi bien les ascendants que les descendants. En se dés honorant, un homme déshonore aussi bien ses ancêtres que les générations à venir (ceux qui voient dans l'honneur quelque chose de transcendant confondent généralement valeur et fondement de la valeur, et cela parce que la valeur est liée à l'image de l'élevation et de l'aspiration, même lorsque ce qui la fonde n'est pas « au-dessus »). L'évolution moderne du terme, si elle s'est détachée de la conception proprement physique, en a conservé l'idée d'être identique à soi-même, d'avoir la *force* de résister à ce qui vous est imposé de l'extérieur, et donc d'être authentique par l'adéquation du dire et du faire. Ainsi on comprend bien ce dont parle Sakharov, lorsqu'il affirme que c'est son honneur de résister à l'oppression et que ce serait une honte d'y céder. Car en dépit de l'évolution moderne, il est remarquable qu'on pourrait bien rendre compte de l'attitude du dissident soviétique si, pour parler crûment, on disait « qu'il a vraiment des couilles au cul ! ». S'il y a donc continuité entre l'honneur des nobles peuples méditerranéens et celui d'un Sakharov, on peut se demander s'il en va de même lorsqu'on certifie sur l'honneur la véracité du contenu d'un formulaire. Ne faudrait-il pas y voir plutôt une mise en relief de l'importance de ce que l'on assure, du fait qu'on ne saurait faire valoir l'excuse de la légèreté ou de la négligence, pour échapper aux peines qui peuvent frapper les déclarations mensongères ? Car il n'est pas certain que le déclarant, même s'il possède ce qu'on pourrait appeler le sens de l'honneur, éprouve le sentiment de le mettre en cause par une fausse déclaration, ne serait-ce que du fait qu'il est dimensionnellement et anonymement sommé de l'y engager, ce qui est en contradiction avec la dimension du face-à-face propre à l'honneur. En fait, comme le note avec pertinence Beiguir, « on ne voit guère où peut être la sanction à la violation de la loi de l'honneur ». Ce qui est sanctionné, lorsqu'on assure sur l'honneur, c'est la fausse déclaration. De sorte que le terme « honneur » n'a plus dans ce cas qu'un sens métaphorique, celui sans doute de responsabilité, et que, s'il est vrai qu'il vise à « stimuler la conscience par un mécanisme métajuridique » (Beiguir), on peut dès lors dire qu'il opère à l'instar d'un signal adressé au signataire du formulaire, dont le sens serait : « Attention, danger de sanctions ! ». D'une certaine façon, puisque dans la vie courante on ne cesse d'attester et de promettre, le serment comme la parole d'honneur traditionnels peuvent se comprendre, entre autres dimensions, comme mettant en œuvre la fonction pliatique, c'est-à-dire comme vérifiant le canal de communication. Ainsi Dieu, dans le Coran, après avoir fait prêter serment à tout le genre humain, dit : « Nous requîmes ce témoignage pour que vous ne puissiez pas dire, au jour de la résurrection : — Nous n'y avons prêté attention, en vérité » (Chrab). Le *tremendum* surnaturel et l'honneur guerrier périmés, ces formules ne se réduisent-elles pas au rôle d'un signal pliatique, ayant pour vocation de provoquer implicitement la réponse : « Reçu cinq sur cinq » ?

de cohésion, par exemple parce qu'il est plus important démographiquement, le serment (surtout assertoire), de concert avec l'ordalie, pourraient assumer une véritable fonction de gouvernement, par entités surnaturelles interrogées, dans la mesure où la crainte des sanctions qu'elles inspirent couvreraient comme garante de l'observation des règles coutumières. Lorsque des formes de type étatique apparaissent, là encore, si ces formes garantissent l'intégration et le contrôle social, peu ou point de serment. Mais si la légitimité du pouvoir vient à être contestée, alors le recours au serment, pour refonder ce qui devrait l'être d'entrée de jeu, est fort probable. Comme le souligne Francine Héraïl « les hommes instruits savaient (que le serment) n'était qu'un pis aller imposé par les désordres et les malheurs du temps, ainsi que par l'oubli de la morale ».

Mais lorsque c'est le pouvoir qui utilise ces formes pour pallier aux incertitudes de sa légitimité, serment et ordalie n'opèrent que de façon incertaine, ils tendent à perdre eux aussi de leur légitimité.

Une parole identitaire

Si la parole d'honneur puise sa crédibilité dans l'identité du sujet de l'énonciation, alors on peut considérer que toute parole se fondant sur l'identité est apparentée à la parole d'honneur, même si la notion d'honneur proprement dite n'est pas présente de façon explicite dans la culture. Nous utiliserons le concept de *parole identitaire* pour désigner la classe dont la parole d'honneur serait un élément. On en trouve un exemple chez les Gbaya (Roulon/Doko) : ceux-ci soutiennent leurs affirmations en faisant appel aux souffrances de leur initiation. Or l'initiation, c'est justement l'épreuve qui assure l'identité de ceux qui l'ont surmontée (et qui attribue une identité négative à ceux qui ont échoué : « une réputation de faible » en l'occurrence). Lorsque l'initiation a laissé une marque corporelle (tatouage, cicatrice) les hommes touchent cet emblème de leur classe d'appartenance en même temps qu'ils affirment la véracité de leurs dires.

Il est à noter que ces affirmations solennelles ne s'accompagnent pas d'une auto-malediction conditionnelle, trait qui est indissociable du serment. Par ailleurs, cet exemple nous offre un parallélisme avec le système de l'honneur. Dans celui-ci, lorsque la parole du locuteur est mise en doute, ce dernier se doit de la soutenir au fil de l'épée ou à la pointe du couteau, donc d'affronter la mort pour montrer qu'il dit vrai. Pareillement, chez les Gbaya, Bodoé, celui dont la parole est mise en doute va affronter la mort en recourant à l'ordalie et, point essentiel, ce recours ne lui est pas imposé, c'est de lui-même qu'il le choisit puisque, comme dans l'honneur, c'est la honte qui le pousse à affronter l'épreuve.

Un exemple de parole identitaire est à signaler chez les Masa (Ser. : 117) : la malediction de la matrone, déjà citée (cf *supra*, p. 141) est précédée par l'assertion suivante : « J'ai accouché de nombreux enfants. Les enfants, nul ne peut leur vouloir du mal ! ». C'est bien au nom de son identité d'accouchée experte et même d'être humain que la matrone se disculpe.

On peut aussi se demander si chez les Mongols (qui ne pratiquent guère le serment-Beffa/Hamayon-), on ne trouve pas pareillement une parole de ce type. En effet, on y remet une flèche « emblème de puissance et d'autonomie militaire », comme garante de la parole : de même qu'en Calabre, chez les Mongols donner sa foi, revient à donner (symboliquement) sa force, représentée là par la main droite, ici par la flèche. Par ailleurs, si l'on peut changer d'allégeance en abandonnant un chef faible pour un chef fort, l'engagement ne doit pas abandonner à certaines règles de courage, par exemple on ne saurait abandonner son chef pendant le combat, car autrement quel chef pourrait avoir confiance en vous ? « Celui-ci n'est-il pas un brave, dit Gengis khan parlant d'un ennemi, qui lutte en disant : 'Je ne puis causer la perte du khan, mon maître légitime; qu'il sauve sa vie et parte au loin !' C'est un homme avec qui on peut lier compagnonnage ». Comme dans l'honneur, on le voit, le comportement fiable devant la mort est un gage de confiance. Et d'ailleurs, la mort est aussi ce qui permet de distinguer l'homme honorable de l'homme vil : « en effet, les Mongols considéraient comme funeste tout mort qui fait couler le sang et recourent à diverses pratiques — étouffement, noyade... — à l'égard de leurs ennemis nobles ou honorables; l'écoulement de sang est censé priver le mort d'une existence posthume normale ». Le traître, qui « tue ou livre son chef à l'ennemi », donc qui est infidèle à sa parole dans le cadre du combat, ne mérite pas que l'on respecte son identité, dans ce monde et dans l'autre.

En Guadeloupe (Rey-Hultman), il semble bien que l'on trouve également une parole identitaire. En effet, pas de serment, et celui qui jure selon le modèle français, est considéré comme menteur. En outre, Dieu persécute celui qui l'appelle, (ce qui est une inversion par rapport au serment canonique). « Dire 'je le ferai' comporte l'engagement de faire. La parole n'a nul besoin d'invoquer une divinité... les hommes d'âge poussaient leur discours de 'je dis comme ça'. Un jeune, au contraire, dira : 'Moi, fils de mon père, je dis comme ça'. On le voit, ce qui est mis en relief, c'est qu'on énonce une parole particulière (« je dis comme ça »), et que c'est le sujet de l'énonciation qui l'énonce. L'homme âgé se prévaut de son âge, autrement dit de son identité inscrite dans une histoire personnelle, l'homme jeune se prévaut de son identité génalogique, autrement dit de l'histoire de celui qui l'a engendré, en attendant d'avoir lui-même sa propre histoire.

SERMENT ET ORDALIE

L'ingestion de l'objet persécuteur

De nombreux auteurs ont depuis longtemps rapproché serment et ordalie. D'autres ont parfois contesté ce rapprochement. Chez les Masa du Tchad (Dumas-Champion) « avant d'absorber le breuvage ordalique, l'accusé doit prononcer la formule imprécatoire suivante : — Si je suis coupable, que l'eau de Mumunda, que le mil de Nagata, que le gawna de Lawna que je vais avaler,

m'enlèvent la vie ! ». Comme on voit, à l'exception de l'annonce de la libation mortifère, (mais nous verrons que des serments peuvent l'inclure), cette formule est en tout point semblable à un serment. Et, réciproquement, au Japon (Hérai) après qu'on ait mis le serment par écrit et dûment signé le document, celui-ci est brûlé et avalé avec du saké. Dans les deux cas, l'objet persécuteur est un objet avalé. Cependant le ciel que l'on indique de la main tendue, les reliques ou le Coran que l'on touche, et le *gawna* que l'on avale sont tous des objets persécuteurs avec lesquels le locuteur entre en contact, se désignant par là même comme objet persécuté.

L'avalément n'est donc qu'un cas particulier de la mise en contact. Par cette contiguïté, le locuteur souhaite que le malheur le frappe s'il ment. Il en va de même dans le duel judiciaire : tout se passe en effet comme si chacun des adversaires disait : Si je suis coupable, que je sois tué. Ou comme s'ils se disaient réciproquement : Si tu es coupable, que tu sois tué. Et c'est le contact des duellistes qui est décisif. On peut donc dire que l'ordalie comme le serment relève d'une même formule fondamentale, comprenant une condition, le mensonge, et une optation, le châtiement : la double implication logique est leur commun dénominateur.

Le miracle par inversion

Ces exemples conduisent à souligner un trait qui semble dans de nombreux cas distinguer serment et ordalie, et qui consiste dans le fait que le fonctionnement *naturel* d'une relique de saint, par exemple, (c'est-à-dire d'un ossement) n'est pas de tuer, alors que celui du feu est bien de brûler : donc, dans le serment, la relique tue, et dans l'ordalie, le feu ne brûle pas : le fonctionnement *naturel* se double d'un fonctionnement *surnaturel*. Lorsque, dans le serment, la fonction naturelle de l'objet est de tuer, le problème ne change pas en fait, car une lance normalement ne tue que mise en mouvement par une main humaine, non par la puissance d'un *dictum* opérant comme cause principale. — En effet, dans ce cas, l'événuel meurtrier n'est plus que cause instrumentale. — Cette opposition, pertinente dans la pratique, se trouve neutralisée au plan de la croyance car le pouvoir des reliques est aussi redoutable que celui du poison, et ce dernier d'ailleurs n'est pas un simple poison, il est animé par la divinité.

En fait, dans tous les cas le discours surnaturel se manifeste par inversion du fonctionnement naturel, comme « miracle », pourrait-on dire. En outre, l'état de santé étant conçu comme l'état normal, il s'ensuit que d'une façon générale la maladie apparaît comme une inversion qui joue le rôle d'indicateur d'une transgression. Cette commune neutralisation de l'opposition entre objet naturellement agressif et objet surnaturellement agressif, sous la forme d'un « miracle par inversion », vient compléter le fait que la double implication logique constitue le modèle commun au serment comme à l'ordalie. Elle rend à ce niveau ces deux formes équivalentes, puisque l'action d'un objet persé-

6. Gérard Courtois a fort justement noté que dans le serment, il y a une souffrance suscitée par le mensonge, tandis que dans l'ordalie, il y a une souffrance évitée par la vérité. (Ser. : 81). Ceci est en effet congru avec le fonctionnement naturel de l'objet persécuteur le plus couramment utilisé pour chacune de ces procédures.

cuteur est invoquée comme infirmation de la parole : serment et ordalie sont des sous-classes d'une même classe.

Si l'opposition entre deux types de fonctionnement naturel de l'objet persécuteur convient pour distinguer serment et ordalie dans un nombre sans doute important d'occurrences, on trouve cependant des fonctionnements inversés. C'est le cas du serment à lavage des Svanes (Charachidzé Ser. : 58), où une eau lustrale ayant baigné la divinité est ingérée par les jurés ; chez les hébreux (Lemaire Ser. : 170), où en Mésopotamie (Grégoire), où la femme soupçonnée d'adultère boit une eau amère préparée par le prêtre, ou femme en République centrafricaine (Roulon/Doko) on boit l'eau où a reposé le marteau de forge : dans ces occurrences, un liquide normalement inoffensif devient meurtrier pour le coupable. On s'aperçoit en fait qu'il ne s'agit donc pas d'une opposition entre serment et ordalie, mais d'une distinction qui permet de classer les ordales elles-mêmes en deux catégories : d'un côté les *ordales de protection*, lorsque le révélateur est naturellement agressif, de l'autre les *ordales d'agression*, lorsque le révélateur est naturellement inoffensif. On peut considérer en effet, que la protection et l'agression, lorsqu'elles se manifestent comme inversion du fonctionnement naturel du révélateur, constituent les termes marqués puisqu'elles sont les traits distinctifs qui permettent de passer d'un système de causalité naturelle (être empoisonné par un poison) à un système d'indices du surnaturel (être ou ne pas être empoisonné par un poison)⁷.

Le passage du normalement « unaire » au miraculeusement binaire revient à transformer la causalité manifeste (le feu brûle) en causalité cachée (c'est la culpabilité qui brûle, et l'innocence qui protège). Corrélativement, le sens de lecture s'inverse, puisque l'on passe du rapport cause-effet mis en œuvre (on avale un poison, on est empoisonné) à un rapport effet-cause (on est empoisonné parce qu'on est coupable), où l'effet joue le rôle d'indice de la cause, en tant que fait perceptible qui nous procure une information sur un autre fait qui ne l'est pas.

7. L'inversion du fonctionnement naturel de l'objet persécuteur peut se décrire dans la matrice suivante :

		culpabilité	
		1	0
activité naturelle de l'objet persécuteur	1	1	0
	0	1	0

Lorsque l'objet persécuteur est naturellement actif (1), son inactivité (0) est indice d'innocence (0). Lorsqu'au contraire il est naturellement inactif (0), son activité (1) est indice de culpabilité (1). (Il s'agit bien entendu ici d'activité agressive). Les formules homogènes (1-1-1 et 0-0-0) ne sauraient à elles seules fonctionner comme indices. C'est leur couplage avec les formules hétérogènes (1-0-0 et 0-1-1) qui leur garantissent cette propriété. Ce sont les termes indiqués en italique qui, en tant que miracles par inversion, constituent la marque pertinente à partir de laquelle le système se définit et peut fonctionner.

Dans cette perspective, alors que dans l'ordalie se manifeste une dichotomie, du point de vue du *medium*, entre ordalies d'agression et de protection, le serment apparaît, toujours du point de vue du *medium*, comme relevant exclusivement de l'agression, puisque l'agent persécuteur ne devient tel qu'en cas de parjure. Il est vrai qu'il y a quelques contre-exemples : des qu'il est convoqué, l'objet surnaturel se donne d'emblée comme persécuteur. Il en va ainsi en Guadeloupe, où le malheur et la mort sont à redouter pour celui qui prend Dieu à témoin de ses dires (Rey-Hulman). En Egypte, si le pharaon jurait par Banebdjed ou Tatenen, divinités chroniennes, il risquerait de déclencher des forces mystérieuses et incontrôlables (Menu). Chez les Massa (Dumas-Champion) jurer par la terre, Nagata, comme chez les Musey jurer par Ful Dani, c'est transgresser l'interdit de ne pas jurer par ces divinités. Dans ces cas, l'emprise du Dieu n'est pas conditionnelle, liée au parjure, elle est immédiate, et le jureur, possédé par la divinité, devient dangereux pour son entourage, et ceci indépendamment du fait qu'il soit coupable ou innocent. Ce n'est qu'en se faisant substituer par une victime sacrificielle qu'il se libère de l'emprise de la divinité. Un bédouin affirme, quant à lui : « Serais-je fausement accusé d'un meurtre que je refuserais de jurer sur le tombeau de notre Seigneur Chu'ayb » (Chelhod). Enfin, chez les hérétiques médévaux (Vauchez), puisque jurer est sévèrement interdit par Dieu, le faire ne peut qu'entraîner la sanction divine contre l'auteur de ce péché mortel, que le serment « soit véridique ou mensonger ». Les êtres invoqués sont généralement bénédiction, sinon ils ne seraient pas des divinités. Cependant, dans le cadre de la procédure du serment, ils œuvrent comme des objets naturellement persécuteurs, ils sont comme le feu dans l'ordalie. Or, dans ce cas, on ne constate pas la pratique de serments de protection, mais bien l'interdiction du serment. Les exceptions viennent donc confirmer la règle : les serments relèvent toujours de l'agression.

L'explication de cette contre-épreuve est la suivante : les divinités en question sont toujours *naturellement* inoffensives, car ce ne sont que pho- nèmes, ou pierres recouvrant des ossements. Elles ne peuvent être offensives que surnaturellement : c'est pourquoi, qu'on les déclare offensives en cas de parjure, ou en cas de simple prestation de serment, leur agressivité sera toujours surnaturelle. Donc, si on leur attribue une agressivité d'emblée, le miracle par inversion sera le même que celui que produit le parjure dans le cas du serment canonique. C'est pourquoi, qu'elles soient d'emblée offensives, cela ne crée pas une symétrie avec l'ordalie, mais cela interdit le serment.

Contraintes temporelles du *medium* ordalique

Comme pour la souffrance, il en va de même pour l'opposition immédiat/différé, indiquée par Gérard Courtois (Ser. 81), qui est statistiquement pertinente, mais qui ne recouvre pas l'ensemble des occurrences : ainsi, dans la malédiction à la cantonnade, proférée chez les Masa contre le voleur, ce n'est qu'ultérieurement que la maladie permettra d'identifier un coupable. Car, en dépit de sa forme de malédiction, son aspect anonyme en fait une ordalie.

Il en va de même encore chez les Masa, lorsque l'ensemble des administrés rempent leur pied dans le sang de la victime; ou lorsque le chef de terre fait le tour des cases en disant : « Si le voleur habite ici, que Nagata le fasse souffrir ». Le voleur sera atteint d'hydrotipisie. De même, chez les Gbaya 'Bodoe, dans l'ordalie où l'on boit une eau dans laquelle a trempé le marteau de forge, la maladie et la mort surviennent dans un délai maximum d'un an. Ces délais trouvent une explication dans la contrainte objective imposée soit par la dimension anonyme et conséquemment par le *medium*, soit par le *medium* seul. En effet, lorsque le coupable potentiel est tout membre de la collectivité, il paraît peu réaliste de faire boire à chacun le poison ou de lui faire tremper la main dans l'huile bouillante. L'absence de présumé coupable impose un *medium* normalement inoffensif (comme chez les Mofu, où tout le clan est contraint de « manger le *kuli* », où lorsque « plus de cent mille montagnards » se soumettent à l'ordalie en enjambant une chaîne - Vincen-). Lorsque, même dans le cas d'accusations personnalisées, le choix s'est porté sur un *medium* inoffensif, il va de soi que le délai s'impose. L'opposition entre immédiat et différé est en fait pertinente à l'intérieur de l'ordalie, comme conséquence des contraintes des modalités de celle-ci. Elle demeure valable pour opposer l'ordalie au serment, en ceci que la sanction du serment est par définition différée, alors que pour l'ordalie on aura l'une ou l'autre possibilité.

Il est intéressant de remarquer d'un point de vue épistémologique, que l'opposition immédiat/différé et l'opposition concernant les modalités de la souffrance s'expliquent par un même facteur : la nature du *medium* mis en œuvre⁸.

Enonciation juratoire et indice ordalique

Arrivés à ce point, nous pouvons proposer une définition de l'ordalie : l'ordalie serait une enquête expérimentale, à la recherche d'un *indice*, au sens de Pierce, afin de mettre un fait en évidence. Rappelons que l'*indice* est un « indiquant » qui se trouve lui-même en contiguïté avec l'objet « indiqué », par exemple l'apparition d'un symptôme de maladie ou les variations d'un thermomètre. Et nous prendrions ici expérimental dans son acception exacte : fait de provoquer, en partant de certaines conditions bien déterminées, une *observation* telle que le résultat de cette observation, qui ne peut être assigné

8. En posant, dans son étude d'orientation générale de la recherche (DC 18, 1989 : 81), la double opposition souffrance suscitées/souffrance évitée, et immédiat/différé, voire en soulignant la « bivalence de la souffrance comme langage et comme peine », Gérard Courtois, par ces distinctions décisives, a clairement ouvert la voie à la possibilité d'une définition rigoureuse du serment et de l'ordalie. En effet, le repérage de contre-exemples ne doit pas conduire à considérer comme nulle et non avenue la mise en lumière d'une première structure, mais au contraire inciter à identifier des facteurs supplémentaires qui rendraient compte précisément du fonctionnement divergent des deux groupes d'exemples et contre-exemples ainsi définis, puisque, dès lors qu'il y a des contre-exemples, le système d'opposition mis d'abord en place s'avère être un sous-ensemble d'un ensemble plus vaste. Ainsi, à l'opposition A/B vient se substituer l'opposition A/A w B, en même temps que se découvre le facteur générant ces différences.

d'avance, soit propre à faire connaître la nature du phénomène étudié (Lalande). Le serment, au contraire, serait une énonciation, verbale ou non, qui se suffit à elle-même. Là s'arrête le serment en tant que rituel, contrairement à l'ordalie qui ne prend fin qu'avec l'apparition de l'indice. L'éventuelle persécution à la suite d'un serment constitue à la fois la conséquence du parjure et une incitation à dire vrai, mais elle ne fait pas partie de la parole juratoire, alors que l'éventuelle persécution ordalique fait partie de l'épreuve ordalique, elle en est le but même. En d'autres termes, dans le serment, on fait crédit à la parole entendue, dans l'ordalie, à l'indice vu. On peut donc conclure que l'ordalie est un indice qui dévoile (comme le symptôme médical auquel il est apparenté) tandis que le serment est une parole qui affirme. Certes, normalement un indice met en œuvre une relation de contiguïté naturelle, liée à un fait d'expérience (la fumée, comme indice du feu). Cependant, on peut considérer que dans l'ordalie il s'agit bien d'un indice dans la mesure où l'on a affaire à un fait non linguistique *in praesentia* permettant d'établir une relation univoque avec un autre fait *in absentia*. En outre, au plan de la croyance, l'indice n'opère pas comme un signe arbitraire, mais au contraire il apparaît motivé, puisque la sanction est la conséquence de la transgression, et que cette relation est souvent explicitée dans la formule de malédiction accompagnant l'ordalie (c'est ce que Courtois désigne comme « la bivalence de la souffrance comme langage et comme peine », DC, 1989, 18 : 81). Car le monde surnaturel qui forme le contexte de ces pratiques opère bien à l'instar du monde naturel, selon des relations de cause à effet automatiques. Comme le souligne Robert Jacob, l'ordalie prétend dicter à Dieu les conditions d'une théophanie.

Le fonctionnement « unaire », univoque d'un élément, est transformé en système binaire par l'adjonction de son contraire (1, 0) : en ceci, l'ordalie diffère de la plupart des systèmes divinatoires du fait que dans ces derniers les occurrences ont généralement toutes le même caractère normal (A, B). Ainsi, en Calabre la chute d'une écorce d'orange côté interne ou externe permet de déterminer le sexe de l'enfant à venir.

Dans le serment, c'est la parole de l'homme que l'on entend, dans l'ordalie, c'est le message de Dieu qui se donne à voir. La fonction immédiate de ces deux formes c'est, pour le serment, de contraindre l'homme à dire vrai, et, pour l'ordalie, de contraindre Dieu à montrer le vrai. Dans chaque cas, la fonction complémentaire est bien présente, mais elle est subordonnée à la première : par sa sanction, Dieu montrera aussi le vrai dans le serment, tandis que la crainte de l'ordalie pourra inciter l'homme à dire le vrai. Mais la distinction essentielle, c'est bien que le serment relève de la vérification, l'automalédiction constituant la marque essentielle de cette argumentation véridictoire, ou affirmation que l'on dit vrai. On peut en effet voir dans le serment un syllogisme implicite : « Je ne veux pas mourir, or, je demande la mort si je mens, donc je ne mens pas » (cf. aussi *infra* p. 194. Simone Léconte a, de façon indépendante, identifié elle aussi la présence d'un syllogisme, cf. Rap.).

Botiveau remarque que lorsqu'on défère le serment, dans un procès, il y a là un pacte entre les deux plaideurs. Même remarque chez Charachidzé concernant le serment Svane (Ser. : 59). On pourrait dire que celui qui défère

fait confiance à la crainte de Dieu de son adversaire. Et qu'en tout cas il y a accord pour en rester là. Mais à mon sens, cette observation peut être généralisée : si l'on demande à quelqu'un de prêter serment, ou qu'on accepte qu'il le prête, c'est qu'on fait confiance à sa crainte du surnaturel et que donc on est d'accord pour le croire.

Dans l'ordalie au contraire, au dispositif véridictoire se substitue un dispositif vérificateur. On ne fait aucune confiance à l'accusé : on veut voir pour croire. La vérification consiste en effet à examiner, par une confrontation avec les faits, si une proposition est vraie ou fausse. Ici, le fait pris en considération n'est autre que l'indice ordalique⁹.

Le Japon en offre un bon exemple : dans la procédure *tempun kishōmon* ou *sarō kishōmon* on demande « le jugement du Ciel » (Hérait). La personne dont la parole est mise en doute signe un texte concernant le point litigieux. Après quoi elle est confinée dans un sanctuaire pour un délai précis (sept jours, par exemple). Si pendant ce laps de temps il se produit un certain type d'incident (qui sera l'objet d'une interprétation par un juge), l'assertion sera considérée comme mensongère. Les incidents sont du type : saignement de nez, maladie, contact avec fiente de milan ou de corbeau, vêtement mangé par les souris, mort d'un parent etc. Or le voit, il s'agit toujours d'un événement persécutif, dysphorique, qui, conventionnellement, opère comme signe pour « falsifier », comme dirait Popper, la déclaration première. Comme le remarque Hérait, celle-ci « ne suffit pas... il faut que les divinités donnent leur réponse ».

Il n'est pas inutile de donner un autre exemple, qui nous permettra de conforter la distinction. Il concerne les Moŋu, et nous est proposé par Jeanne-Françoise Vincent. L'accusée prononce la formule suivante : « Si je suis sorcière et que j'ai fait du mal aux habitants de mon quartier, que l'objet sacré, *kuli*, me tue ! ». Puis elle touche de la langue à une ordalie d'agression puisque la corne sacrée. Nous avons donc affaire à une ordalie d'agression puisque l'objet persécuteur est naturellement inoffensif. Qu'il s'agisse d'une ordalie s'éclaire par la suite de la séquence : « L'accusé peut fixer lui-même le délai à l'intérieur duquel le « *kuli* mangé » devra agir : dix jours, un an, trois ans. » Durant cette période l'entourage de l'accusé guettera les signes de détérioration dans lesquels chacun peut reconnaître l'action du *kuli* : maladie suspecte avec boutons sur le corps, chute du haut d'un rocher ou d'un arbre ». Donc

9. Le Moyen Age européen voyait dans l'ordalie un miracle judiciaire. Nous avons vu que dans la persécution du parjure au serment, il y a aussi un miracle, mais hors cadre, pourrait-on dire : le miracle persécutif du serment est extra-judiciaire. C'est le contexte de ce cadre judiciaire qui exige que la lecture du diagnostic de l'ordalie ne soit pas différée, et qui donc crée l'opposition immédiat-différé. Dès que l'on sort de ce contexte, on voit que le résultat de l'ordalie peut être différé (cf. *supra*, p. 155). Il ressort donc qu'en définissant l'ordalie comme « miracle judiciaire », la pensée européenne ne faisait qu'énoncer la théorie de sa pratique, dans la mesure où elle entendait le « judiciaire » comme le cadre étroitement circonscrit du procès. Car s'il est vrai que c'est au *medium* que l'on doit la différence temporelle, on se rend compte alors que le cadre judiciaire européen, exigeant une réponse immédiate, exigeait aussi un *medium* tel qu'il puisse la fournir rapidement, et donc un miracle de protection. Notons encore que cette ordalie judiciaire européenne permet de juger un présumé coupable alors que les ordalies à la cantonade ou collectives, ne constituent pas seulement un jugement, elles sont aussi l'équivalent de l'enquête policière et de l'instruction. Ceci éclaire aussi sans doute cela.

ici délai précis et symptomatologie circonscrite se complètent. Enfin, si l'accusé meurt dans ce cadre préétabli, son lignage devra demander pardon au prince, tandis que s'il survit, l'accusateur devra payer une forte amende. En fait, la procédure, dit-elle durer trois ans, ne prend fin qu'avec la lecture de l'indice, dont on attend l'apparition pendant ce laps de temps. Il est clair qu'on ne fait pas crédit aux paroles prononcées, mais bien à l'apparition (ou non) de l'indice. Ce n'est qu'alors que la procédure se clôt, par la demande de pardon ou le paiement d'une amende.

Mais il y a plus : « manger le *kuli* » peut constituer un engagement à ne plus recommencer, lorsqu'un sorcier a été démasqué, par exemple. Ici, la reconnaissance des faits, et le serment de renonciation à la sorcellerie mettent fin à la procédure. Ici encore il est clair que l'on fait crédit aux paroles du jureur, inspirées par la crainte du *kuli*, car l'objectif qu'on se propose, ce n'est pas de savoir s'il recommencera ou non, mais bien de le *contraindre* à ne pas recommencer. De sorte que la *même forme* initiale de procédure peut opérer comme ordalie ou comme serment promissoire; ce sont leurs modalités de clôture qui les distinguent et, d'un point de vue linguistique, leur but illocutoire comme leur destinataire : faire dire l'être surnaturel, faire ne pas faire l'être humain.

Formes simples et complexes de serment et d'ordalie

Cette définition une fois posée il nous faut passer en revue divers cas de figure que nous proposons différentes cultures.

Ordalie simple ou alloimprécatrice

En ce qui concerne la malédiction envoyée à la cantonnade (Dumas-Champion), aucun des voleurs potentiels n'a asserté quoi que ce soit, et la maladie sera l'indice qui désignera le voleur. Il en va de même lorsque, chez les Massa, le prêtre de la terre passe devant chaque habitation en disant « Si le voleur habite ici, que Nagata le fasse souffrir » : le coupable sera frappé d'hydrotipisie. Certes, on pourrait y voir une simple malédiction; cependant, il est clair qu'il existe du point de vue qui nous intéresse ici deux types de malédiction : celle qui s'adresse à un agresseur préalablement identifié, et celle qui permet au contraire d'identifier l'agresseur. La simple malédiction est donc une sanction exercée à l'encontre de l'auteur d'une transgression à la norme ou d'une agression. La malédiction ordalie au contraire, si elle comprend aussi la dimension sanction, se double d'une dimension cognitive, qui en constitue le trait pertinent par opposition à la malédiction tout court. C'est pourquoi la malédiction ordalie à un caractère conditionnel, explicite ou implicite.

Serments promissoires sans trait ordalie

Dans le serment promissoire, la sanction est précédée par la non exécution de la promesse; or cette non exécution dans de nombreux cas n'aura pas un caractère occulte : par exemple, si je m'engage vis-à-vis du jurataire à lui remettre un certain objet, celui-ci verra bien que je suis parjure si je m'abstiens de lui donner ce qui était convenu. Il s'ensuit que l'éventuelle sanction surnaturelle du parjure ne dévoile rien; et donc, corrélativement, que ce serment ne se caractérise par aucun trait ordalie. De sorte, que l'ordalie imprécatrice et ce serment promissoire réalisent l'opposition la plus claire entre ordalie et serment : pas d'engagement de l'éventuel coupable dans un cas, pas de fonction cognitive de la sanction dans l'autre.

Serments ordaliques

Cependant, il y a des serments promissoires qui portent sur une activité occulte : le juge qui promet de juger impartialement ou de ne pas recevoir de pots de vin, le sorcier qui jure de ne plus pratiquer la sorcellerie, s'engage à propos d'une activité occulte, et partant leur éventuelle transgression du serment ne pourra être qu'occultée. Dans ce cas le serment promissoire se trouve nanti d'un trait ordalie, puisque la sanction sera l'indice que le jureur a été parjure¹⁰.

10. C'est le facteur « secret », propre au serment assertoire qui, s'il vient affecter un serment promissoire, lui donne un trait ordalie. Il s'ensuit qu'au lieu d'avoir l'opposition A/B concernant le trait ordalie, pour distinguer les deux types de serments, nous avons encore une fois l'opposition A/A w B. Cet exemple constitue une bonne occasion pour souligner que les objets des sciences humaines ne sont pas des essences immuables, mais des structures. Ainsi, à partir du moment où un serment promissoire porte sur un objet latent, donc à partir du moment où un élément de la structure change (ou, si l'on préfère, un sème est modifié : ici manifeste — latent), un autre élément (ou sème) vient à changer (ici non ordalie — ordalie). Si l'on cherche des essences, on est donc vite dans l'obscurité et la confusion, puisqu'il peut suffire qu'un élément se modifie (ici le contenu du *diction*) pour qu'un autre élément se trouve lui-même modifié. Celui qui cherche des essences se heurtera constamment à des différences entre éléments d'une même classe, ou à des similitudes entre éléments de classes différentes, ce qui lui fait croire que la solution du problème est indéfiniment éloignée. Celui qui cherche des structures est au contraire amené à constater des transformations synchroniques et diachroniques, lesquelles au lieu de détruire la définition de l'objet, permettent de mieux cerner ce qui en constitue le trait pertinent comme les sèmes nécessaires et suffisants. Du même coup, tout nouveau contre exemple, au lieu de détruire le système définitionnel mis en place, ne fait qu'en affiner les articulations. Ainsi, chaque fois que l'on constate que dans une contre exemple, un des éléments de la description est absent (souvent remplacé par son contraire) cela ne signifie pas nécessairement que la définition soit fautive, mais tout aussi bien qu'un autre élément (éventuellement non pris en compte) a subi une variation. Ainsi, comme on l'a vu plus haut, le passage du *medium* l'ordalie du résultat immédiat au résultat différé peut être expliqué par le passage du *medium* naturellement agressif au *medium* surnaturellement agressif. Ce passage, à son tour, peut s'expliquer, dans un certain nombre de cas, par le passage de l'accusation personnalisée à l'accusation anonyme. Dès lors s'ouvre la question de savoir pourquoi dans des accusations personnalisées c'est le révélateur naturellement inoffensif qui est choisi...

D'un point de vue plus formel, on constate dans les formules des serments, qu'un changement dans l'antécédent par exemple, entraîne un changement dans le conséquent (les exemples Massa sont riches en transformations de ce type).

Pour ce qui est du serment assertoire ou probatoire, celui-ci atteste un fait, et cette attestation constitue une preuve en elle-même. Cependant lorsque, comme chez les bédouins (Chéhod), cinquante co-jureurs meurent dans l'année, lorsque, quelques semaines après le serment, le jureur se noie avec quatre membres de sa famille, ou lorsque quelques instants après, la vache dévorée se met à meugler dans le ventre du voleur, il y a là un indice qui dévoile leur parjure. On peut dès lors y reconnaître un trait ordalique (comme le signale Gérard Courtois, DC18, 1989 : 81). Il semble donc bien que si le serment promissoire entretient ou non selon les cas un lien avec l'ordalie, le serment assertoire comprend toujours un élément ordalique. Cette parenté se conçoit d'autant mieux que l'ordalie est toujours assertoire, jamais promissoire. Il ressort de ceci que le caractère latent ou manifeste du parjure est ce qui provoque ou non la présence d'un trait ordalique. Et que la séparation passe au cœur même des serments promissoires. On pourra donc définir le serment assertoire et certains serments promissoires comme serments ordaliques, pour indiquer la présence de ce trait.

Le caractère latent du parjure est lui-même la conséquence du caractère latent du référent du *dictum*, lequel confère le trait ordalique à une procédure, et le lui fait perdre en devenant manifeste. C'est pourquoi la présence du trait ordalique s'étend au-delà de l'ordalie. Mais ce qui permet de distinguer l'ordalie des serments, qu'ils aient ou non un trait ordalique, c'est que la raison même de celle-là, c'est de *faire savoir* à la faveur d'un indice ce qu'il en est du fait latent, tandis que la raison de ceux-ci consiste à *faire croire* quelque chose concernant le fait latent ou futur. L'ordalie se caractérise, du point de vue de l'accusé, par le primat procédural du patient, qui est agi physiquement pour faire savoir, le serment par le primat procédural de l'agent, qui agit verbalement pour faire croire.

D'où il s'ensuit logiquement que l'apparition de l'indice-sanction constitue la marque de l'échec du serment, dont l'objectif (juratoire) est de faire dire vrai, alors que son apparition (comme sa non-apparition) dans l'ordalie est une marque de réussite (puisque elle est une recherche de culpabilité ou d'innocence). Ou, si l'on préfère, alors qu'un serment peut être faux (échec du serment) une ordalie sera toujours vraie (et donc réussie) que le patient soit coupable ou innocent : s'il y a un faux serment, il n'y a pas de fausse ordalie. L'opposition serment/ordalie du point de vue de la réussite peut se formuler ainsi : *non Alnon A w A* (A étant l'assertion adverse que l'on nie).

Ordalie juratoire ou auto-imprécatoire

Réciproquement, dans l'ordalie, celui qui va avaler le poison, ou se saisir d'un fer rouge, commence souvent par affirmer son innocence. Cette assertion, dans ce contexte, sert d'abord à désigner l'objet de l'ordalie, et son patient. On pourrait même dire que cette formule constitue dans ce cas un véritable protocole d'expérience, comme il apparaît chez les Gbaya centrafricains (Rouillon/Doko) : « Cette chose-ci je ne l'ai pas faite, or on dit que je l'ai faite. C'est pourquoi je te bois, poison de ce mnanà. Si en vérité, j'ai fait cela, et

bien que je sois abattu. Si je n'ai rien fait, et bien que je te voisse, poison de ce mnanà, entièrement ». Car ici la formule, en dépit de son allure de serment, n'a pas pour objectif de persuader un juratoire, elle n'est donc pas un serment du point de vue argumentatif, elle n'est pas adressée aux hommes pour les convaincre, puisque seul ce véritable papier de tourmesol qu'est le poison saura persuader par son rôle de révélateur.

Elle conserve cependant sa dimension imprécatoire, tournée contre le sujet, car l'alternance de la malédictio est congrue avec l'ordalie. Or l'auto-malédiction est un trait qui n'apparaît que dans le serment. Et comme dans le serment, elle se double d'une assertion de non-culpabilité. Tout se passe donc comme si l'on avait affaire à un serment qui aurait perdu une de ses deux dimensions, la dimension persuasive de la parole, du fait de dénoter l'opération ordalique et d'embrayer sur elle, tandis que cette dernière, en tant que procédure persuasive, prend la place de la dimension argumentative perdue par le serment. Cependant, à cause du maintien de la forme juratoire, qui dénote l'engagement du patient dans le dispositif de vérification, il convient de définir cette ordalie comme ordalie juratoire¹¹.

Quand dire c'est punir

S'il semble bien que la distinction entre serment et ordalie soit maintenant clarifiée, du même coup cette dernière apparaît comme une espèce du genre divination, puisque celle-ci peut tout aussi bien se définir comme la lecture d'indices. Dès lors le problème se pose de distinguer la « simple divination » de cette divination particulière qu'est l'ordalie.

11. Que la formule introductive à l'ordalie ne soit pas un serment apparaît encore *a contrario* par le fait qu'on n'en trouve pas avec une automalédiction autonome, distincte de l'opération ordalique. On ne dit pas en effet : « Que je sois frappé par la foudre si je mens », pour ensuite boire le poison. Comme l'a justement souligné De Surgy, dans l'hypothèse qu'il s'agisse d'un serment, qu'est-ce donc que ce serment qui n'a pas de force par lui-même, et qui exige une vérification ordalique ? (Com. or.). Ajoutons que si la formule qui précède l'ordalie est un serment, alors il s'agit par définition d'un serment probatoire, puisque l'objectif recherché, c'est de prouver la culpabilité ou l'innocence. D'ailleurs, au sens large, tout serment assertoire est probatoire, il a pour vocation de prouver au juratoire ce qu'il asserte. D'ailleurs Colin et Capitain parlent de « serment affirmatif ou probatoire », cf. Pageard, Ser. : 181. Car le jureur affirme en substance : « La preuve que ce que j'affirme est vrai, c'est que je m'engage à mourir si je mens ». D'ailleurs, de ce point de vue, le serment promissoire est lui-même la preuve de la ferme intention de faire. Mais qu'il soit suivi d'une procédure ordalique montre que ce serment probatoire ne prouve rien par lui-même. Donc, à moins de sortir de la logique du tiers exclu (mais alors, il faut s'en expliquer) un serment ne saurait à la fois être et ne pas être probatoire. Donc la formule fait s'en expliquer) un serment ne saurait être que probatoire ou promissoire, puisqu'on ne promet rien. Or, un serment ne saurait être que probatoire ou promissoire, puisque l'opération d'assertion n'est ni probatoire ni promissoire, ce n'est donc pas un serment. Et puisque cette formule n'est ni probatoire ni promissoire, ce n'est donc pas un serment. D'ailleurs, le fait que dans un procès l'énonciation d'un serment puisse avoir valeur décisive montre que la procédure juratoire s'achève avec l'énonciation. Et réciproquement, on n'imagine pas une ordalie qui pourrait avoir valeur décisive avant la lecture de l'indice. Donc l'indice est *inclus* dans la procédure ordalique, et *exclu* dans la procédure juratoire.

En fait, il en va de la formule ordalique comme du Canada Dry : elle a la forme d'un serment, le contenu d'un serment, mais ce n'est pas un serment.

Pour ce qui est des ordales les plus dramatiques, celles où la vie du patient est en jeu, il n'y a pas de doute que la distinction est claire : l'ordalie est une divination où l'apparition de l'indice pertinent se confond avec le châtiement du coupable : dimension cognitive et dimension punitive fusionnées en une manifestation unique. Si nous évitons de nous égarer d'entrée de jeu dans les exemples obscurs et mettons à profit cette situation bien marquée, nous voyons que la puissance convoquée dans l'ordalie réagit selon deux modalités : elle accomplit un acte de langage illocutoire, (en utilisant un canal concret) puisqu'elle *asserte* de la culpabilité ou de l'innocence; elle accomplit un acte de nature pénale puisqu'elle sanctionne le coupable (ou épargne l'innocent). En somme, l'ordalie, c'est dire et punir.

Mais il y a une autre série de procédures, que beaucoup d'auteurs désignent spontanément comme ordales, où il y a séparation entre la lecture de l'indice ordalique, et l'application de la sanction. Divination, ou ordalie ? Du point de vue de ce problème le corpus d'exemples constitué par ce colloque est particulièrement réduit, et le temps manque pour une étude spécifique sur la question. Cependant, avec toutes les réserves d'usage, et sous bénéfice d'inventaire, nous allons prendre des maintenant le risque d'une définition.

Cette définition, nous l'établirons à partir des exemples où désignation et sanction fusionnent, tout en essayant de voir comment elle pourrait englober d'autres procédures dont le caractère ordalique n'est pas évident de prime d'abord.

1° L'indice ordalique permet de désigner un coupable à sanctionner (et non par exemple un ennemi à combattre). Pour qu'il y ait ordalie, la finalité de la sanction doit toujours être présente; dans la divination au contraire, la procédure en tant que telle se réduit à sa dimension cognitive.

Il y a une série de procédures où la sanction se manifeste sur le plan social, faisant suite à la désignation surmatérielle : nous les tiendrons provisoirement pour des ordales.

2° L'indice concerne le corps ou une extension du corps du patient. Cette extension du corps semble moins fréquente que dans le serment. Dans cette procédure, on jure volontiers sur la tête des « êtres chers », ascendants

On peut ajouter un argument d'ordre linguistique : on sait que le sens d'une phrase ne peut être compris que lorsque l'émission de celle-ci est achevée. Ce qui signifie que c'est à partir du dernier terme que le sens des termes précédents se dégage (Lacan désigne ce phénomène comme « point de capiton »). Pour imiter un exemple de Marinet, on peut dire : « Le cousin a succombé au Fly-Tox ». On voit que c'est à partir du terme « Fly-Tox » que peuvent être sélectionnées les dénominations pertinentes des termes « cousin » et « succomber ». Pareillement, la lecture ordalique de l'indice sélectionne la formule pré-ordalique comme un protocole, et non comme un serment. Car l'opération ordalique peut être à la fois décrite comme expérience, et non comme un canal concret (il y a la sans doute une articulation à élucider entre science et animisme), de protocole ordalique annonce l'interrogation et la réponse. En fait, la formule ordalique paraît bien en particulier s'expliquer comme *expression du non-aveu*, car s'il y avait aveu de la faute, l'ordalie ne serait plus nécessaire. Il s'ensuit que si dans le serment, c'est le juré qui prononce les paroles de vérité (ou du moins qui sont supposées l'être), dans l'ordalie, c'est l'expert qui annonce les paroles de vérité, en analysant le résultat de l'opération.

ou descendants. Ainsi à Alexandrie comme à Athènes, il semble que l'on jurait couramment sur la tête de ses enfants (Helmis). En outre l'extension de soi dans le serment apparaît le plus souvent comme une aggravation de l'ostension (perte d'un être particulièrement cher, mais aussi de la descendance, donc du nom, et du culte dû par les descendants, par exemple); dans l'ordalie au contraire, comme on le voit au Japon (Hérai) ou bien chez les Chaga (Möhl), elle apparaît comme une atténuation de l'ostension, ce qui est corrélatif de l'autonomisation de la peine : la mort du fils du juré dans un cas, d'un animal appartenant au patient dans l'autre.

S'opposant aussi bien au serment comme à l'ordalie, la divination met en jeu en règle générale des indices dissociés de la personne concernée : gouttes d'huile sur de l'eau, chute d'un objet, etc.

3° Dans l'ordalie plénière, si l'on peut dire, l'indice à un caractère fortement persécuteur et dysphorique, puisqu'il sert à punir le coupable. Je pense que c'est là un trait à conserver. Il peut être plus ou moins marqué, mais il maintient le lien avec l'idée de culpabilité et de sanction, et donc aussi avec la mise en jeu du corps même du patient ou d'une extension de celui-ci.

La divination, quant à elle, apparaît comme non persécutive, aphorique, du fait de la disjonction indice-patient, et de sa nature purement cognitive.

Ainsi en Calabre on peut pratiquer la divination à partir du sexe des personnes qui tournent au coin d'une maison; dans une ordalie japonaise (Hérai), le fait de s'étrangler en mangeant ou de renverser un bol d'eau parfumée constitue l'indice de culpabilité. Ces deux exemples, on le voit, s'opposent parfaitement en fonction des trois premiers points proposés.

4° L'indice ordalique constitue toujours un miracle par inversion. On voit qu'en dépit de leur banalité, certains indices peuvent néanmoins s'interpréter de cette façon : avaler de travers ou avoir son vêtement dévoré par les souris (Hérai), voilà des événements qui constituent une inversion du fonctionnement naturel des choses; on peut y voir le degré zéro du miracle, mais c'est néanmoins un miracle, au sens où c'est un événement anormal qui vient se produire dans le cadre temporel prévu pour l'observation de ces occurrences. Il est, du point de vue de l'inversion du cours naturel des choses, du même type que les malheurs, la maladie ou la mort qui font accuser le sorcier ou le mauvais œil. On voit la différence avec la divination : la personne qui tourne au coin de la rue est forcément du sexe masculin ou féminin, il n'y a absolument aucun miracle dans l'une ou l'autre occurrence. Si ce pendant, il y a des pratiques divinatoires où l'on empoisonne le poussin, comme chez les Azandé (Com. or. de Gérard Courtois), alors l'opposition portera sur l'alternative possible, dans la divination, entre système miraculeux ou système naturel, et l'usage exclusif du miracle dans l'ordalie.

5° La formule de l'ordalie se construit sur l'axe de la négation : *A w non A*, tandis que celle de la divination se construit en général sur l'axe de l'opposition : *A w B*. En effet, dans l'ordalie, le vêtement est *ou* n'est pas mangé par les rats, dans la divination c'est un homme *ou* une femme qui tourne au coin de la rue. La formule de la négation de l'ordalie se comprend à partir de la question posée : coupable ou non; de sa conséquence : sanction

ou non; de sa modalité : dysphorique ou non; de son fonctionnement sémiotique enfin : miracle ou non. On aurait alors la formule ordalie/divination : *A w non A/A w B*.

On le voit, ces cinq points qui distinguent l'ordalie de la divination ne sont pas juxtaposés, il constituent au contraire une structure où ils se trouvent dans un rapport de présupposition réciproque. Ces cinq points permettent de dire que même lorsque nous ne nous trouvons pas confrontés à des procédures où l'indice et sanction ne font qu'un, on peut néanmoins distinguer ce qui relève de l'ordalie de ce qui serait simple divination. L'ordalie, c'est la réunion d'un indice, c'est-à-dire d'un discours, produit par la puissance, et d'une sanction, si atténuée soit-elle, par laquelle s'énonce ce discours. Cette sanction doit bien entendu être orientée vers le sujet de l'énoncé de l'énonciation de la puissance. La divination n'est quant à elle qu'un simple discours de la puissance.

Si donc on peut distinguer d'une façon générale l'ordalie de la divination, il est vrai cependant que les ordalies se distinguent néanmoins entre elles par la modalité de la sanction. Le type d'ordalie qui nous a servi de référence, c'est l'*ordalie fusionnelle*, ou indice cognitif et sanction ne font qu'un. Ce que je propose de désigner comme *ordalies défusionnelles*, ce sont les procédures où la sanction est avant tout un fait social, que l'instance habilitée applique après le résultat divinatoire de l'ordalie. Cependant, si la définition précédente en cinq points est exacte, l'indice doit maintenant en particulier son caractère persécutif, qui constitue comme la métaphore agie de la sanction dans l'ordalie fusionnelle. Lorsque l'indice tend vers l'aphorie, on peut dire qu'on tend aussi vers le degré zéro de la sanction, comme on a vu que l'on tendait vers le degré zéro du miracle. Plus la défusion est grande, c'est-à-dire plus l'application de la sanction est assurée au plan social, plus il est normal que l'ordalie se rapproche de la divination. Cependant, si l'hypothèse ici proposée est exacte, l'indice doit toujours présenter un caractère persécutif, si faible soit-il.

Ce fait appelle tout naturellement certaines hypothèses. Les ordalies de fusion seraient plus archaïques, où l'on demanderait à Dieu d'appliquer la peine. Ceci serait conforté par l'exemple du Japon, où il existait, dans des périodes plus anciennes à celle ci-dessus évoquée, des ordalies de l'eau bouillante, du vase rempli de serpents ou des fers de hache portés au rouge (Macé). Ou par certaines pratiques africaines actuelles, où c'est un animal qui boit le poison à la place de l'homme, tandis que ce dernier paye une amende.

Voyons un peu en détail deux exemples dont nous disposons.

Dans le film d'Anne Rethel-Laurentin présenté au cours de ce colloque l'officiant, grâce à la manipulation d'un instrument rituel, détermine l'éventuelle culpabilité de l'accusé. D'après la définition proposée, il s'agirait là de simple divination, en dépit de son utilisation dans une procédure ordalique, du fait qu'il lui manque le caractère dysphorique, que l'instrument ne constitue pas une extension du corps de l'accusé, que l'indice est du type *A w B*, et que son usage n'est pas décisif... Cette opération semble jouer un rôle dissuasif, pour obtenir l'aveu. Ensuite un poulet avale le poison. Mais, nous

dit cet auteur, autrefois c'était l'accusé lui-même qui avalait le poison. On trouve donc ici à la fois une extension (métaphorique) du corps du patient, un indice dysphorique, une forme *A w non A*. C'est donc bien une ordalie. On est passé, comme on voit, d'une ordalie fusionnelle à une ordalie défusionnelle, du fait de l'intervention des lois de l'état moderne interdisant les pratiques antérieures.

Jeanne-Françoise Vincent nous propose un cas plus épineux. Chez les Mofu, il existe une ordalie effectuée grâce à un objet naturellement non persécutif, et qui exige de longs délais, le *kuli*. Il existe cependant un système plus rapide, où l'on utilise un poussin apporté par le coupable potentiel. La façon dont le poussin tombe en mourant permet de décider de la culpabilité ou de l'innocence. On remarquera qu'ici l'indice s'inscrit plutôt, dans l'axe de l'opposition, qu'il n'est pas dysphorique (car ce n'est pas la mort, mais la façon de tomber qui est en jeu), qu'il n'y a pas de sanction ni de miracle par inversion.

S'il est vrai qu'autrefois on exécutait selon un rituel très précis à la suite de cette épreuve celui que les modalités de la chute du poussin avaient désigné comme coupable, il semblerait que l'on se trouve ici dans une divination qu'on pourrait dire à finalité ordalique, du fait qu'il s'agit tout de même de trouver un coupable, mais non pas dans une ordalie véritable. Deux faits sont à noter : d'abord les modalités de lecture laissent une grande marge d'interprétation au lecteur ; ensuite, aujourd'hui (encore ?) on voit le prince sortir tout à fait exceptionnellement de son palais pour assister à cette procédure : ce sont peut-être là deux indices de son importance politique. En tout cas, il est frappant qu'aujourd'hui le patient que le poussin accuse, et qui nie, subisse l'ordalie par l'objet naturellement non agressif, le *kuli*. Ce dernier trait milite lui aussi dans le sens d'une procédure divinatoire, non ordalique, pratiquée par le poussin. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il faudrait vérifier ces distinctions concernant divination, ordalie, et fusion-défusion, sur un corpus élargi. Disons simplement qu'en attendant, elles paraissent opératoires, si l'on en croit ces deux exemples, et que, même inexactes, elles constituent un instrument pour questionner la réalité, ce qui est le propre de toute hypothèse.

Le refus de serment comme aveu

Le serment est une procédure véridictoire qui sert à persuader au moyen d'une énonciation. Le refus de cette énonciation peut être tenu pour une énonciation négative, pas seulement parce qu'il y a un refus de jurer qui peut être explicite verbalement, mais aussi parce que ce refus se situe sur l'axe de la parole; ce « silence » du serment opère comme un acte de langage. En effet, on peut d'abord noter que le fait d'ordonner à quelqu'un de prêter serment, ou encore de le lui demander, ou même simplement d'accepter qu'il le prête, fait que « le champ des actions possibles a été brusquement restreint ». Les cas de refus sont, quant à eux, consécutifs à une injonction. Or

« La personne qui a reçu un ordre se trouve devant une situation tout à fait nouvelle, devant une alternative — obéir ou désobéir — créée par l'énonciation » (Ducrot, in Searle, 1972 : 22). Ne pas produire l'énonciation persuasive du serment, cela revient tout de même à persuader de quelque chose, de sorte que le « silence » du serment revêt une fonction perlocutoire. C'est pourquoi ce refus est assimilé à un aveu. Pour l'inquisition à la poursuite des sectes, le refus de prêter serment constitue l'aveu de l'hérésie. Certes, ici ce refus se justifie de l'interdiction évangélique de prêter serment en général, tandis que dans d'autres cas, l'interdiction porte seulement sur le fait de prêter de faux serments. Dans les deux cas cependant, le refus s'explique comme refus de transgression et crainte de la sanction correspondante.

A Madagascar, lors de la prestation du serment d'allégeance au souverain, celui-ci ordonne : « Si quelqu'un se refuse au serment du *velirano*, mettez-le à mort sur place; ne le laissez pas en vie; faites-le passer à l'état de cadavre dans l'endroit où s'est effectué son refus; et donnez sa dépouille aux chiens » (Rouhette, Ser. : 217). Pour éviter une mort annoncée surnaturelle, le réfractaire au serment s'expose à une mort immédiate !

On trouve en Svanétie (Charachidzé, Ser. 65-66) une situation proche, mais à l'issue différente. Si un homme est victime d'un vol, il s'en va faire jurer les uns après les autres tous les habitants du village, voir de la région, sur un objet sacré qu'il leur présente. Pour éviter la double contrainte du parjure ou de l'aveu par refus de serment, le voleur s'arrangeait pour restituer anonymement la chose volée, dès l'annonce de la tournée juratoire.

L'utilisation du serment comme moyen d'aveu de sa trahison à la Nation au cours de la Révolution de 89 est un fait bien connu de notre histoire moderne (André, Bernet, Langlois). En refusant de prêter serment, les prêtres réfractaires se trouvent dans la même position que les sujets Imérina ou les présunés hérétiques : la preuve est faite, il ne reste plus qu'à poursuivre les ennemis de Dieu, de la Patrie ou du Roi.

D'ailleurs, d'une façon plus générale, dans le Code Civil français, lorsqu'on défère et réfère le serment, « le refus de jurer emporte la preuve du fait contesté » (Jacob, rap.).

Dans toutes ces occurrences, on voit que si le serment sert à prouver, le refus de le prêter sert lui aussi à prouver par ce qui dans l'ancien droit européen était considéré comme la reine des preuves : l'aveu.

Puissance relative du serment et de l'ordalie

On peut donc considérer, pour ce qui est de leur fonction rhétorique et cognitive, d'où découle leur usage social, que serments et ordalies constituent deux sous-ensembles distincts, exclusifs l'un de l'autre, sans intersection aucune, si l'on admet que le serment se définit comme parole véridictoire et l'ordalie comme action vérificatrice. Car, en dépit des formes apparemment

mixtes, on a affaire toujours respectivement d'abord à des serments ou à des ordalies, le trait second ne constituant qu'un trait accessoire, non pertinent¹².

S'il en était autrement, l'intersection des deux ensembles constituerait une catégorie comprenant des opérations qui seraient en même temps des serments et des ordalies. Or la parole véridictoire du serment constitue au fin en soi; si elle a besoin d'être vérifiée, elle perd sa valeur cognitive et profite de l'opération ordalique qui, du fait de l'intervention divine directe, est alors le vrai instrument de connaissance. Il pourrait arriver qu'une ordalie succède à un serment, soit pour trancher entre deux parties qui jurèrent en sens contraire, soit parce que le serment n'a pas opéré de façon suffisamment persuasive auprès du groupe. Mais il s'agirait alors de deux opérations qui, normalement séparées, se trouveraient occasionnellement enchaînées. Car ce qui fait qu'il ne saurait y avoir de terme complexe, que donc les deux opérations sont exclusives l'une de l'autre, c'est que du point de vue de la puissance de vérité elles se trouvent dans un rapport d'opposition, qui les hiérarchise. En effet, le serment trouve sa garantie dans une sanction potentielle, tandis que l'ordalie trouve sa garantie dans une désignation-sanction réelle. C'est pourquoi, même si dans l'ordalie l'indice-sanction est différé, il semble bien qu'il doive se manifester dans un délai préalable, pour que soit assurée la possibilité de lecture. Ainsi, chez les Gbaya, « au bout d'un certain temps, la maladie de l'un ou de l'autre n'est plus interprétée comme une réponse » à l'épreuve ordalique. Dans l'ordalie se manifeste une tendance, plus forte que dans le serment, à préciser et le délai, et la nature des sanctions : chez les Motu (Vincent), le châtimement doit se produire dans un temps limité, et

12. Parole d'honneur, serment et ordalie sont des instruments techniques dont la fonction est de produire une connaissance concernant un fait non immédiatement connaissable. Une définition qui appréhende clairement cette fonction, et partant qui dégage la différence qui sépare ces trois techniques, doit donc être considérée comme une définition satisfaisante. Il ne peut s'agir que d'une définition intrinsèque, les tentatives visant à une définition extrinsèque étant vouées à l'échec, comme on a pu le constater. (Définitions extrinsèques : absence ou présence de parole, imposé ou non par le pouvoir, causalité antérieure ou postérieure...). On peut résumer cette définition en disant que : la parole d'honneur est une procédure véridictoire reposant sur la non-peur des hommes du sujet de l'énonciation; l'ordalie est une procédure de vérification reposant sur l'abandon à « Dieu » du corps du sujet de l'énoncé, ou de l'extension (métonymique) de celui-ci. On a donc : non assujettissement psychique, assujettissement psychique, assujettissement physique. Si l'on s'inspire de François Jacob dans *La logique du vivant*, p. 98, lorsqu'il parle du rôle épistémologique des organes de fructification, on peut dire que les modalités de recherche de la vérité ne sont pas importantes parce qu'elles sont commandées pour la classification. Elles sont commandées par la classification parce qu'elles assurent la fonction même pour laquelle ces techniques ont été créées : elles sont en fait leur raison d'être.

La définition proposée, outre le fait d'être falsifiable, paraît encore satisfaisante parce qu'elle permet sa propre expansion non contradictoire lorsqu'on y ajoute d'autres traits, comme on peut le constater à plusieurs reprises dans cette étude. Les différents exemples fournis par ce colloque peuvent être considérés comme un corpus dont l'hétérogénéité joue le rôle d'un tirage aléatoire. Les définitions proposées semblent opératoires puisqu'elles, sans erreur, elles rendent compte de l'ensemble des exemples. Elles ne semblent pas réductrices, puisque les formes qui ne cadrent pas avec les principales définitions trouvent à s'inscrire dans d'autres catégories (adjuration, pacte, abjuration, veu, juron...) elles-mêmes à leur tour définies.

Ajoutons que la fonction technique doit être distinguée de la fonction sociale. L'identification de la fonction technique semble un préalable à toute analyse conséquente de la fonction sociale.

consistera en «maladie, accident, morsures de serpent ou attaque d'un animal sauvage». La sanction du parjure au contraire, comme chez les Masa, peut advenir après plusieurs années, sans délai précis, puisqu'elle ne concerne plus être des plus variées, comme chez les Bédouins (Chelhod). Et lorsque la sanction du parjure suit presque instantanément le faux serment (cf. la vache dévorée meuglant dans le ventre du voleur), il s'agit là d'un miracle inattendu, à valeur exemplaire, mais dont justement le caractère inattendu montre *contrario* la différence d'avec l'ordalie. La lecture de la sanction par le groupe même ajoutée que l'attente de la sanction de l'ordalie est d'abord un fait public et collectif alors que l'attente de la sanction du serment est surtout un fait privé et individuel, puisqu'elle concerne en premier lieu le parjure qui se sait tel. Ainsi, lorsque les patients de l'ordalie sont au nombre de deux, nous dit Jeanne-François Vincent, «on attendra le premier 'pris'». Il s'ensuit que d'une manière générale, la force probatoire de l'ordalie est supérieure à celle de serment. C'est pourquoi on n'imagine pas (et on ne trouve pas) d'ordalie suivie d'un serment qui l'emporterait sur elle (cette séquence aurait même quelque chose de comique, d'autant qu'elle est peu probable le patient de l'ordalie est décecié du fait de celle-ci), alors que la séquence inverse est théoriquement imaginable, comme l'indique Chelhod : «Le recours à l'ordalie n'est généralement envisagé que lorsque les autres moyens judiciaires, dont le serment, sont épuisés... De ce point de vue, l'ordalie serait plutôt le rejet du serment, sa négation».

En effet, si l'on considère que le serment tient sa force d'une intervention potentielle de la divinité, non réalisée dans l'opération du serment, tandis que l'ordalie tient sa force d'une intervention réalisée dans l'opération même de l'ordalie, alors la valeur probatoire de l'ordalie est supérieure à celle du serment, puisque celle-là exclut en principe la possibilité de mensonge à l'intérieur du cadre temporel assigné à l'opération ordalique alors que le mensonge est toujours possible dans le cadre du serment. Du point de vue de la réalisation de l'intervention surnaturelle (IS) et de la certitude qu'elle implique, on aura : ordalie/serment comme IS/non-IS, avec IS > non-IS, et donc ordalie > serment. Donc le terme inférieur ne saurait être plus décisif que le terme supérieur (absurdité de la séquence ordalie-serment), et le terme inférieur apparaît inutile si l'on a l'intention de faire appel au terme supérieur (improbabilité de la séquence serment-ordalie). On comprend mieux dès lors qu'avec l'affaiblissement des croyances, l'ordalie disparaît avant le serment, à cause de son *nécessaire* mécanisme d'inscription de l'action de l'au-delà dans le réel d'ici bas, alors que la sanction du serment va par contre pouvoir se déplacer vers l'au-delà, échappant par là même à la critique des faits. La forme forte, en somme, cède la place à la forme faible¹³.

13. Il est vrai que le mensonge est parfois possible avec l'ordalie, puisque, par exemple, dévaluation de l'ordalie. Néanmoins, même dans ce groupe le serment constitue «le moyen d'échapper à l'ordalie imposée par le prêtre de la terre», ce qui montre le caractère plus décisif dans celle-ci un *medium* naturellement agressif, ou que l'on se met à douter de la réalité de l'intervention de l'au-delà. L'ordalie paraît plus dissuasive que le serment.

LA COMPARAISON OU LA PROMESSE D'IDENTITÉ

La comparaison, figure dominante

Gérard Courtois a souligné le premier, dans cette recherche, l'importance de la comparaison, et sa dimension magique (DC 18, 1989 : 85). Ces comparaisons, très nombreuses, sont du type : «Si quelqu'un ose violer ce serment, qu'il soit traité comme ce veau, qu'il meure, lui, sa femme et ses enfants... que ses entrailles soient dispersées comme celles de cet animal !» (Rouhette, Imerina, Ser. : 202). Comme les serments s'inscrivent dans le surnaturel, il va de soi que ces formules ont une valeur magique. Or nous savons que la magie utilise en règle générale la ressemblance et la contiguïté, autrement dit la métaphore et la métonymie. Et que les mécanismes que Freud définit comme condensation et déplacement correspondent à ces deux figures. Ce n'est donc pas sans quelque surprise que l'on constate que la figure type des serments, c'est la comparaison. Les serments partagent ce trait avec de nombreuses formules magiques, comme celles poursuivant des objectifs thérapeutiques. Il nous faudra revenir sur ce privilège de la comparaison au détriment de la métaphore.

Trois modalités temporelles du phore

L'implication peut parfois cacher une comparaison. Au Rwanda, un père peut faire le serment suivant : «Si je fais cela, que je devête ma fille» métonymie qui indique le rapport incestueux. Ce serment signifie donc : «Si je mens, c'est comme si je commettais l'inceste, donc que je meure». Toujours au Rwanda, dans les serments judiciaires, on jure en disant : «Si je mens, que par ma main cette lance transperce le roi», où il faut entendre : «Si je mens, c'est comme si j'étais régicide, donc que je sois puni comme tel». Dans les deux cas, les transgressions demeurent potentielles. Ces deux comparaisons s'opposent au modèle canonique sur deux points : elles ne portent pas sur des violences sanctionnant des transgressions, mais au contraire sur des transgressions elles-mêmes; elles ne sont pas mises en scène mais évoquées.

La comparaison peut aussi porter sur des faits passés. Ainsi, chez les Béri (Tubiana M.J./J., cit. 305-306) on peut jurer sur les cendres d'une maison brûlée par la foudre, en disant : «Que la foudre me tue !», ou sur le sable pris dans un puits qui s'est effondré sur quelqu'un, en disant : «Que le puits m'engloutisse !». En Calabre, on pourra dire : «Que je meure comme est mort mon père !». Dans ces trois cas, il y a une comparaison avec un événement passé.

Enfin, lorsque le comparant est au présent, il est réalisé généralement à l'intérieur même du rituel : on tue un animal et l'on s'augure le même sort en cas de parjure. Il apparaît donc que, du point de vue des modalités temporelles de l'annonce, on rencontre trois types de comparaison en ce qui

concerne le phore, c'est-à-dire le comparant : un fait passé, réalisé, que l'on évoque, un fait réalisé dans le temps même du serment, un fait potentiel qui ne sera pas réalisé.

La comparaison cachée

Mais qu'en est-il lorsque la « parole de malheur », selon l'expression vigoureuse de Raymond Verdier, est prononcée sur des objets de malheur, tel un poignard, sans qu'aucune métaphore ou comparaison ne soit présente ? Choisissons deux types de formules d'une même culture, que nous désignerons par S1 et S2. Chez les Béris (Tubiana M.J./J., cit. : 301), on dit : « Que mon corps soit atteint par un fer mortel, qu'il soit consumé par un feu ardent si je ne reste pas fidèle à la parole jurée ». Ou encore : « Si je ne dis pas la vérité, que ce fusil me tue, que cette sagaie me tue, que Fada *manda* me tue » (S1). Or, dans la même culture, on peut enfoncer une lance dans le crâne d'une chèvre, et l'accusé en l'arrachant dira : « Que je sois blessé comme cette tête ! » (S2). La différence entre ces deux types de serments, (S1) et (S2), c'est que dans la comparaison, on se réfère à une opération particulière, due à la propriété de la lance, dans l'autre à l'ensemble des opérations dont cette même lance peut être l'instrument. Or, on peut considérer que dans (S2), la scène du crâne blessé, l'on a affaire à un ensemble de départ, comprenant deux coups, un destiné à la chèvre, et l'autre destiné au juré, et à son application vers un autre ensemble comprenant lui aussi deux éléments, une tête de chèvre et un juré. Les deux coups font partie de la même classe, comme chèvre et juré font partie de la classe des patients. La comparaison détermine donc deux ensembles.

Dans le cas du serment sur la lance et ses équivalents (S1), l'ensemble des coups que peut porter la lance constitue une classe, de même que l'ensemble des patients qui peuvent subir ces coups. On a donc affaire à une application d'un ensemble dans un autre. Le coup que le patient demande peut être considéré comme un élément de l'ensemble des coups, et par conséquent, lui-même, en tant que patient, constitue un élément de l'ensemble de patients. On se trouve donc ramené au cas précédent, celui de la comparaison.

En effet, un ensemble se constitue grâce à une comparaison, car tous les éléments d'un ensemble ont en commun une propriété au moins qui définit l'ensemble. Ils sont donc l'un comme l'autre. Donc, dans le cas (S1), l'inscription de ces deux éléments potentiels (le coup de lance invoqué et le juré comme patient), respectivement dans chacun des deux ensembles, et leur application l'un vers l'autre, implique une comparaison entre l'ensemble des coups et le coup potentiel porté au juré, de même qu'entre l'ensemble des patients et le patient potentiel qu'est le juré. Tout se passe comme si le juré disait : « Que je fasse partie de la classe des patients subissant la classe des coups que cet objet porte, c'est-à-dire que je sois comme un de ces patients qui subit un coup semblable à un de ces coups ! ».

Le serment des Quades, poignards dégainés (Chassel), celui sur la pointe du couteau ou sur la bouche du revolver de l'Honorable Société calabraise

(Zagnoli), font partie de la même catégorie. Et, d'une façon plus générale, tous les serments sur un objet porteur de malheur, dents de lion ou peau de serpent (Béri, cit. : 311). (Dans ces derniers cas, s'ajoute la synecdoque de la partie pour le tout). Il s'ensuit que le serment sur l'objet persécuteur, dans la mesure où il implique une comparaison, se rattache à son fonctionnement magique.

Mais si tous les serments impliquent un objet persécuteur, alors la motte de terre ou la divinité invoquée rentrent dans la même catégorie de la comparaison, puisqu'ils attestent l'application de ces coups sur des patients parjures, en particulier lorsque ces objets ne sont pas naturellement nocifs. Ces récits ont pour fonction de définir des ensembles, des classes surnaturelles, et leur caractère opératoire.

On voit à partir de la forme commune de la comparaison que la diversité phénoménale des serments est souvent le fruit de contraintes objectives externes : les modalités de la mort du père ne peuvent qu'être évoquées verbalement, de même qu'un acte qu'on n'a pas l'intention de commettre (inceste, réicide). On peut par contre se mettre physiquement en relation avec l'objet persécuteur lorsqu'il s'agit d'une lance, mais s'il s'agit de la foudre on ne saurait entrer en contact qu'avec l'objet persécuté (la maison brûlée). On peut réaliser le meurtre lorsque le juré est représenté par un animal, on ne peut que le mimer (épée sur la gorge, sur la tête) lorsqu'il est représenté par lui-même. Que ce soit au plan du discours verbal comme au plan du discours gestuel (cf *infra*, p. 175), il apparaît clairement qu'il importe de distinguer la structure superficielle de la structure profonde.

Blasphèmes et crimes dans le phore

Dans l'Égypte pharaonique, on prête des serments du type : « De même que le roi vit, je dis la vérité » (Menu). Dans cette comparaison, le thème, c'est ce qu'assure le juré, tandis que le phore, c'est la vie du roi (divinisé). En somme, la comparaison est ici, d'un point de vue logique, une équivalence (ou double implication) : la véracité de ce que j'assure est équivalente à la véracité de l'existence du roi-dieu. Puisque le juré pose cette équivalence en tant que serment, il affirme que sa proposition est vraie. Or, comme on a vu, une équivalence n'est vraie que si les deux propositions atomiques sont vraies, ou si elles sont fausses. L'assertion du juré est déterminante, puisque qu'elle constitue le thème, ce dont il est question. Si elle est fautive, puisque sa proposition est vraie, alors la deuxième partie de la proposition doit être considérée comme fautive. En d'autres termes, cela signifie que si le juré affirme, il affirme que le roi-dieu ne vit pas. Nous sommes dans une situation comparable à celle que Tarski illustre par cet exemple : « Si tu résous ce problème, je mangerai mon chapeau » (Tarski, 1971 : 24). Or le pharaon étant le « garant de la stabilité universelle et le dispensateur de vie », le parjure « se rejeterait lui-même de l'univers existant » (Menu) : en effet, en niant l'existence du Dieu-roi, le juré prononce un blasphème particulièrement

grave, puisqu'il injurie la divinité en la disant non-existante. Il y a donc bien ici une automalédiction conditionnelle, mais qui transite métonymiquement à travers un blasphème, puisque la sanction sera la conséquence de ce dernier.

Toujours en Egypte, on trouve encore la forme suivante : « Que vive le roi ! Je ferai que le droit soit accompli ». Le phore se trouve ici être constitué par un souhait, qui remplit la fonction d'une bénédiction. Cette construction paratactique doit à mon sens s'entendre elle aussi comme une comparaison, du type : « De même que j'accomplirai le droit, de même que le roi vive ». Nous nous trouvons donc ramenés au cas précédent, à ceci près qu'en cas de parjure, il ne s'agit plus d'un blasphème injurieux, mais d'un blasphème imprécatoire : « Que meure le roi ! ». (Concernant la distinction entre blasphème injurieux et blasphème imprécatoire, cf. Zagnoli, Calabre).

Il faut rapprocher de ces exemples les formules rwandaises que nous avons déjà rencontrées (Gatera, Ser : 146, 153) : « Si je fais cela, que je devête ma fille ! », ou « Si je mens, que ma lance transperce le roi ! » : on le voit, ces formules peuvent elles aussi s'analyser comme des équivalences, mais à la différence des deux précédentes, ce qui est énoncé c'est la possibilité qu'il s'agit d'exclure, alors que dans les deux premiers cas, c'est la possibilité qu'il s'agit d'affirmer. De ce renversement dans l'énoncé découle la différence de leurs formes. Nous avons vu qu'elles consistent à affirmer que le menteur est l'équivalent d'un incestueux ou d'un régicide. De sorte que métonymiquement le parjure appelle sur lui la sanction caractérisant ces deux crimes majeurs.

Chez les ethnies voltaïques (Schott) on trouve encore une forme analogue. Ces populations racontent que *in illo tempore* leur ancêtre fut sauvé par un animal (qui varie selon les groupes), en échange de quoi l'ancêtre s'engagea à ne jamais blesser, ni tuer, ni encore moins manger de cet animal bénéfique. Or c'est au nom de cet animal-totem que l'on jure. On peut dire, par exemple : « Tortue et dans ma bouche ». Cette formule conjonctive s'éclaire à partir d'une autre, plus développée. Un ancien atteste : « Nos grands-pères juraient par le *baluk* (singe)... Si cela est un mensonge, qu'on me donne à manger de la viande de *baluk* afin que je meure ! ». En somme, on peut dire que la formule elliptique comme la formule développée signifient : « Si je mens, alors je mange le *baluk* ! » (c'est presque l'exemple de Tarski). Or manger l'animal totem constitue la transgression d'un tabou, entraînant des sanctions graves. De sorte que l'automalédiction de ce serment signifie : « que je sois châtié comme si j'avais transgressé ce tabou alimentaire ». La métonymie de la cause pour l'effet est ici encore à l'œuvre. Ce qui montre que, chez les ethnies voltaïques, il existe bien des serments « au sens propre du mot ».

On peut rapprocher de ces serments une des formules par laquelle, en terre d'Islam, on répudie sa femme (Ghrab) : « Tu es pour moi comme le dos de ma mère ». Il s'agit là d'une « assimilation incestueuse » par laquelle on s'interdit tout commerce avec son épouse. La similitude avec le serment est frappante, puisqu'elle revient à dire : « Si je couchais avec toi, c'est comme si je commettais l'inceste ». Et qu'il s'ensuit logiquement que si le mari avait ultérieurement des rapports avec sa femme, il serait normalement passible

des sanctions frappant l'incestueux. C'est là la variante promissoire d'un modèle que nous avons jusqu'ici rencontré sous forme assertoire.

La visée métaphorique

Dans les exemples dont nous disposons, la comparaison l'emporte sur la métaphore (pour autant que dans les langues considérées cette distinction existe, et que les traductions en rendent compte). Pour les langues qui opposent les deux figures, on peut penser que ce choix n'est pas indifférent.

Car la comparaison est constitutive d'une classe, en tant qu'opération affirmant l'existence d'un sème commun entre thème et phore (c'est-à-dire affirmant le comparé et comparant), et donc d'une substitution potentielle. Dans la mesure où elle est créatrice de nouveauté, elle n'est pas inscrite dans le code, mais réalise au contraire une inscription dans le code. C'est une combinaison qui se projette de l'axe syntagmatique sur l'axe paradigmatique.

La métaphore au contraire présuppose une comparaison, la classe est donc préconstituée, et la métaphore est un retour sur l'axe syntagmatique de l'opération précédemment décrite. Comme le souligne Dupriez dans son *Gradedus*, l'interprétation dans la métaphore doit être revécue ou retrouvée par le destinataire. La comparaison fonde au contraire l'interprétation, et dans le serment, elle est promesse d'identité. En effet, l'imprécation comparative est promesse d'une prédication équationnelle entre le thème et le phore, elle assure conditionnellement que la comparaison deviendra métaphore, que le parjure sera un veau égorgé et dépêcé, ou un loup traqué par les chasseurs.

Il ressort donc de ce qui précède que la malédiction comparative constitue une promesse concernant une identité future. Si donc la comparaison, et non la métaphore, caractérise le serment, c'est que la comparaison est créatrice d'une classe, et que l'opération magique du serment consiste justement à créer cette classe, tout en maintenant sa potentialité, non à la supprimer créée, comme ce serait le cas de la métaphore. L'avantage de la comparaison sur la métaphore semble donc de maintenir l'écart entre le thème et le phore, soutenant de façon redondante la suspension de la condition : en cas de parjure, suspension et écart s'annulent, le patient du thème prenant la place du patient du phore pour être anéanti.

La comparaison, reproduite dans divers serments, devient comme un cliché, ce qui ici signifie qu'elle devient rite, mais ce dernier garde toujours sa créativité, le patient du phore et celui du thème étant généralement soumis à renouvellement.

Quoi qu'il en soit, ceci nous conduit à une nouvelle description du serment : considéré du point de vue des actants, il apparaît que tout serment contient une *promesse implicite* (et je ne parle pas ici de la promesse du serment promissoire), dont la puissance surnaturelle est le destinataire, et dont jureur et jurataire sont les destinataires. En effet, par une figure apparentée à la communication (au sens rhétorique du terme), où l'on fait autrui juge de la cause, on attribue à l'objet persécuteur la promesse d'une sanction conditionnelle à l'encontre du jureur.

La comparaison porte en règle générale sur le châtement que doit subir le jureur en tant que patient s'il est pajure. Plus rarement on trouve la comparaison portant sur l'activité du jureur en tant qu'agent. Nous en avons un exemple dans l'actuel serment des jurés français contemporains (Pageard, Ser. : 186, 197) : ceux-ci jurent de prendre leurs décisions « avec l'impartialité et la fermeté qui conviennent à un homme probe et libre ». De son côté, le magistrat fait serment de se « conduire en tout comme un digne et loyal magistrat ». Ici donc est proposé un modèle social que le jureur se doit d'imiter. Au surmoi persécuteur de la malediction vient se substituer l'idéal du moi, changement sans doute significatif de la modernité. Un autre exemple de comparaison va dans le même sens. Dans le serment des magistrats on jure « de garder religieusement le secret des délibérations ». Le dictionnaire nous indique que cet adjectif est pris au figuré, donc qu'il a valeur de comparaison, et qu'il signifie « scrupuleusement ». Et l'exemple donné par le dictionnaire se trouve être justement « garder religieusement un secret » (Quillet). Ainsi ce serment moderne injoint au jureur de se comporter *comme si* l'on continuait à être dans la sphère du sacré, qui devient dès lors un point de repère idéal, soulignant par là même le lieu d'origine du serment laïque et les difficultés qui lui sont inhérentes. La comparaison avec le surnaturel, on la retrouve chez Rousseau : « Seul, un être qui serait comme Dieu parmi les hommes, le législateur pourrait... ». (Scubla). Le fait que Rousseau veuille sacraliser les lois, les déclarer saintes, ne doit pas nous induire en erreur : le sacré de se décréte pas, il se vit, et c'est parce que la loi ou le serment ont perdu leur dimension surnaturelle qu'on s'efforce de persuader soi-même et autrui que tout se passe comme si on était dans le sacré. Ceci est d'ailleurs d'autant plus clair qu'il ne s'agit pas ici du constat d'un fait sociologique mais d'une injonction de nature déontique, de l'ordre du devoir être en revanche du législateur ou du théoricien de la loi, donc de celui qui veut en assurer le fonctionnement.

Mais cette forme moderne en réalité n'est pas nouvelle puisqu'on la trouve déjà dans le serment des Héliastes (Mossé) : ceux-ci s'engageaient à juger « en raison de l'opinion la plus juste ». Les juges de la charte de Soissons jureraient « de ne se laisser emporter ni par la crainte ni par la haine, de rendre un droit jugement », et ceux de Cambrai promettaient de ne favoriser personne, ni seigneur, ni parent, ni ami, ni par amour, ni par crainte. On ne trouve pas ici de comparaison explicite, mais cependant c'est bien un modèle qui nous est proposé, celui d'un homme sans passions, sans intérêts et sans peurs, comme le souligne Robert Jacob. Cependant ce serment déjà moderne « par lequel s'instaure — je cite toujours Jacob — la suprématie de la raison sur le rite » doit, pour se garantir des faiblesses humaines, mettre le jureur sous la coupe de la divinité, tandis que dans les exemples contemporains, le serment se déseclavise du divin, pour ne conserver que le modèle idéal. Ainsi, dans le même temps où le signifiant du serment se déplace d'un rang vers le haut, des justiciables vers le juge, son signifié comparatif se déplace du modèle menaçant à éviter vers le modèle stimulant à imiter, de l'emprise magique vers l'idéal social. Ainsi un déplacement « vertical » de la formule, conjoint

à un déplacement du point d'application du phore ou, plus généralement, du modèle, sert d'indice aussi bien des changements survenus dans l'histoire que des changements dans les instances psychiques mises en jeu¹⁴.

COMMENT FAIRE POUR FAIRE, OU LES SEPT ACTES DU SERMENT

Le point de vue du jureur

Le serment, comme chacun sait, est un acte de langage : en prononçant une formule, on ne décrit pas un fait, mais on accomplit un acte. Cet acte peut être réalisé grâce à l'emploi d'un performatif qui le décrit : c'est parce que je dis « je jure » que mon interlocuteur est informé que le *dictum* ne constitue pas une phrase quelconque, mais un serment. Par là, la relation du jureur et du jurataire est transformée, puisque le jureur s'est ainsi engagé personnellement vis-à-vis du jurataire, comme celui qui dit vrai, ou qui fera

14. Une transformation comparable concerne l'ordalie. Notons d'abord que dans le récit fait par François Tricaud (Com. or.) du dernier jugement de Dieu pratiqué en France, dont l'habilité du vainqueur est devenue proverbiale sous le nom de « coup de Jarnac », nous assistons à une série de manipulations précédant le duel où sans doute les contemporains ne voyaient guère d'intervention divine, et surtout nous voyons le roi n'en croyant pas ses yeux et n'acceptant que le verdict des armes lorsqu'il constate que, contre toute attente, le chéif Jarnac a réussi à vaincre le redoutable champion qu'on lui opposait : les réalités terrestres semblent plus décisives dans l'esprit des contemporains pour garantir l'issue du combat que les interventions divines. C'est pourquoi d'autres preuves viendront remplacer l'ordalie.

Mais lorsque de nos jours on pratique par exemple l'épreuve du gant de paraffine, pour rechercher sur la main d'un présumé coupable des traces de poudre d'arme à feu, on peut certes y trouver une parenté avec l'ordalie : recherche d'un indice dichotomique, manifestation de l'infusion indice-sanction sont cependant absents. Pourquoi néanmoins cette parenté formelle n'infuse-t-elle pas à parler d'ordalie, en arguant par exemple d'une « sacralisation » de la science, qui viendrait se substituer à la divinité ? C'est que l'opposition nature/surnature est ici par trop patente, en particulier dans ses modalités juratoire marquée une continuité manifeste qui tend à masquer la discontinuité profonde produite par la disparition de la sanction surnaturelle, sanction qui à mon sens constitue un trait décisif pour distinguer ce qui relève du serment et ce qui relève de l'engagement, quelque solennel que ce dernier puisse être. Car si tout serment est un engagement, tout engagement n'est pas un serment, de même que si toute ordalie est recherche d'un indice, toute recherche d'un indice n'est pas une ordalie.

D'ailleurs Beignier a montré grâce à une documentation riche et précise que pour la pensée juridique française post-révolutionnaire (Code Civil, Cour de cassation...) « l'existence du serment comme moyen juridique de preuve, présuppose nécessairement l'existence de Dieu ». Les remarques non dénuées d'humour de Carbonnier vont dans le même sens : « Sans les dieux, il n'est pas de serment... l'impossible laïcisation du serment... ce dérisoire et décevant serment qui ne fait plus peur à personne ». Concernant « l'invalidation de l'institution du serment » chez les théoriciens de l'École du droit naturel, cf Courtois, DC 1989, 18 : 77-80.

ce qu'il a dit. Le juréur en jurant a effectivement « modifié l'état du monde par le langage » (Courtois, DC 1989, 18 : 86).

Cependant, les cas où l'on prête serment en utilisant un performatif sont somme toute assez exceptionnels, comme le montre la documentation. Néanmoins, même sans performatif, le juréur a bien accompli un acte de langage, et le jurataire ne s'y trompe pas. Est-ce seulement parce qu'il reconnaît une formule stéréotypée, propre à sa culture ? Ou bien, même si ceci est vrai, n'est-ce pas aussi parce qu'il y reconnaît l'acte de prêter serment ? Mais alors, en quoi cet acte est-il reconnaissable, et est-il le même d'une culture à l'autre ? Après les analyses qui viennent d'être faites, il semble bien que l'on puisse répondre par l'affirmative. En effet, il ne saurait y avoir encore de doute sur le fait que le serment implique nécessairement une malédiction conditionnelle, dont une puissance surnaturelle sera l'agent. Juré, cela consiste donc à pratiquer l'ostension de soi aux coups potentiels de l'objet persécuté. Le jurataire reconnaît qu'un acte a été accompli qui le lie au juréur, parce qu'il constate qu'un autre acte a été accompli, qui consiste à établir un lien entre le juréur et l'objet persécuté. En informant le jurataire de la constitution de ce lien au surnaturel, le juréur crée le lien terrestre. Les formes linguistiques spécifiques à l'effectuation de l'acte de serment, ce sont donc tout simplement celles qui permettent d'établir ce lien en l'énonçant. Comme on a vu, l'implication logique et la comparaison jouent ici un rôle privilégié. Mais en fait, toute formule apte à énoncer ce lien peut remplir cette fonction. Le seul problème pour le chercheur, confronté à des formules « exotiques », c'est de comprendre ce qu'énonce la formule, afin de déterminer quel lien elle établit (pour éviter de confondre le serment avec l'adjuration ou la simple malédiction par exemple). L'acte de langage premier apparaît en toute clarté dans certaines figures agies. Ainsi au Japon (Hérait) avant de prononcer un serment, « on pouvait faire résonner cloche ou gong pour attirer l'attention des divinités » : on reconnaît là, la fonction phatique qui consiste à vérifier le canal de communication. En outre, le serment était effectué dans un sanctuaire, lieu qui peut se comprendre comme « poste émetteur », par sa situation de contiguïté avec la divinité. Enfin, le texte du serment était brûlé, car « la fumée de combustion portait la promesse aux divinités » : la fumée, sorte de télex surnaturel, est donc le canal qui véhicule le message.

Avant de poursuivre, je tiens à signaler que Gérard Courtois a été le premier à proposer une définition pragmatique du serment, en y discernant trois actes illocutoires; cet auteur a eu en particulier le mérite d'y déceler la présence d'un déclaratif. (De 1989, 18 : 86-87). J'ai pris ici le relais de cette approche en m'efforçant de la développer ou d'en préciser certains points.

Donc, cet exemple japonais illustre clairement que la première dimension pragmatique du serment est constituée par un acte illocutoire *directif* (donc de l'ordre de « faire faire ») adressé à la divinité; c'est là l'acte illocutoire pertinent du « complexe serment », qui permet de le distinguer des simples assertions et promesses. Le directif fonde le serment. On identifie ensuite un *promissif* ou un *assertif* suivant le *dicum* du serment : ces actes explicitent le serment.

Enfin, il y a la présence d'un *déclaratif*, dans la mesure où, du fait même de prononcer le serment, on indique quelque chose au jurataire, à savoir

que vient de se réaliser « une exposition du juréur aux coups de la puissance supérieure, ... une levée des protections qui assuraient sa sauvegarde », comme le note avec raison Gérard Courtois. A première vue, la présence d'un déclaratif ne paraît pas forcément évidente. Mais on remarquera qu'ici, comme pour les déclaratifs, il n'y a pas de condition de sincérité, puisque c'est la « mise sous séquestre » de l'objet persécuté qui sert de garantie. Et « l'accomplissement d'une déclaration crée un ajustement [des mots au monde et du monde aux mots] du seul fait de l'accomplissement réussi » (Searle, 1982 : 58). En outre, on peut dire de quelqu'un qu'il a juré, sans savoir s'il s'agit d'un serment assertoire ou promissoire. Cela montre bien qu'il se passe pour le jurataire quelque chose en dehors du *dicum* : ça ne peut être que l'effet du directif adressé à la divinité. Ce déclaratif semble rentrer dans la catégorie des actes de langage indirects définie par Searle (1982). Ceci est confirmé par le fait que la phrase : « Que la foudre me tue si je ne le fais pas ! » peut être décrite, du point de vue du jurataire, par la phrase : « Il m'a juré qu'il le ferait ».

Le déclaratif est donc ce qui fait le pont entre le directif et le *dicum*, il note le serment.

Ajoutons encore que, comme dans la parole d'honneur ou l'ordalie, il importe de souligner la réalisation d'un acte perlocutoire à savoir l'acte de *persuader*. Or l'effectuation de ce dernier acte présuppose le premier, l'acte illocutoire directif.

En somme, ce qui est *constitutif* (au sens de Searle) de l'acte de langage qu'est le serment, c'est d'abord l'opération linguistique par laquelle on établit un lien avec le surnaturel, et c'est ce premier acte illocutoire qui commande tout le reste, et qui permet à son tour de constituer le lien avec le jurataire. Contrairement à d'autres actes de langage, le serment a ceci de particulier d'être au moins quadruple, puisque tous ces actes s'impliquent nécessairement les uns les autres (nous allons voir qu'en fait le juréur effectue encore un cinquième acte de langage, cf *infra* p. 178). La transformation du rapport le jurataire est la conséquence automatique de la transformation du rapport avec la divinité. Encore faut-il préciser que l'expression « prendre la divinité à témoin » est une métonymie, que donc on commet une erreur (fréquente !) si on la prend au pied de la lettre. Car en fait, il faudrait dire « prendre la divinité comme bourreau » : être témoin n'est que la condition de devenir bourreau pour le parjure. C'est là, semble-t-il, que réside le secret du serment d'un point de vue pragmatique : c'est qu'un acte en cache ici nécessairement trois autres, indispensables à sa réalisation. Et le performatif est particulièrement indiqué pour cette occultation, puisque « je jure », nous dit-on, constitue l'acte par lequel on s'engage vis-à-vis de la divinité. La malédiction d'abord un acte par lequel on s'engage vis-à-vis de la divinité. La malédiction conditionnelle se trouve ainsi masquée. Ce qui expliquerait que l'on utilise, de nos jours dans les tribunaux le serment sous sa seule forme performative, puisqu'elle permet d'ignorer son sens premier, à savoir la constitution d'un lien avec le surnaturel. D'où l'illusion qu'il suffit de dire « je jure » pour que l'on ait prêté serment, oubliant du fait que le serment est par définition un *sacramentum*, acte (de langage) par lequel on se rend *sacer*, on se livre aux dieux.

Nous avons vu que le jurataire peut être extrêmement actif dans la procédure de prestation du serment : il peut décider de la formule (et tout particulièrement des malédictions), la prononcer, choisir les objets persécuteurs, le lieu, etc. Mais il peut aussi se taire. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, il est le destinataire du serment comme procédure argumentative. C'est lui qu'il s'agit de convaincre, le serment qu'on lui fait présuppose une assertion en sens contraire, qui va de l'accusation au simple doute, et qu'il s'agit de nier. Ce fait a été clairement souligné par Robert Jacob (Rap.) à propos du serment décisoire, où il voit « un mode de destruction d'une proposition contraire », mais cette observation peut à mon sens être généralisée, y compris au serment promissoire, qui constituerait la réponse à un doute implicite, sinon explicite car, comme le dit Alain Testart, le serment est un « acte toujours sollicité, souhaité ou exigé ». Sinon, à quoi bon mettre en mouvement cette machine argumentative ? Mais alors, il apparaît que tout serment implique une *assertif* de la part du jurataire, et que le serment constitue la *négation illocutoire de cet assertif*. Ainsi apparaît un cinquième acte de langage, réalisé par le jureur, effet lui aussi du premier directif visant le surmaturel, résultant de l'énonciation du serment.

Qu'il demande ou qu'il accepte le serment, le jurataire est de fait celui qui le provoque. S'il est destinataire, c'est qu'il a été, explicitement ou non, le destinataire d'un acte de langage qu'il s'agit de nier. La position de jurataire présuppose un acte de langage *directif* à l'égard du jureur : il s'agit de contraindre ce dernier à dire (le vrai) ou à faire (ce qu'il promet). Ce directif peut être illocutoire, lorsque le jurataire injoint à l'autre de jurer, ou perlocutoire, lorsqu'il apparaît comme la visée implicite de l'assertif.

Ainsi les cinq actes de langage effectués par le jureur s'articulent aux deux actes de langage effectués par le jurataire : le serment est un faisceau de sept actes de langage produit par l'interaction de trois locuteurs.

DES FIGURES EN ACTE OU QUAND FAIRE, C'EST DIRE

La métaphore analogique

Avec la mise en scène de la persécution annoncée, on se trouve dans une situation analogue à celle de la sorcellerie en acte : dans celle-ci, par exemple, la victime se meurt en même temps que pourrit une orange entourée d'un ruban noir en croix, signe de mort, et transpercée d'épingles (Calabre). Il s'agit là d'une métaphore agie.

Il importe de noter que dans les serments étudiés, la comparaison est d'ordre verbal, et le phore, grâce à un embrayeur (tel le pronom démonstratif qui indique l'animal tué dont on parle) se rattache à la scène jouée. Or celle-ci, à mon sens, n'est pas le phore d'une comparaison, mais d'une métaphore

agie. Car, en tant que spectacle (distinct du discours oral), elle se substitue au châtimeur du parjure, et donc elle vaut pour ce châtimeur. C'est bien la coalescence entre le thème et phore qui fait que dans la métaphore magique, ce qui est fait au phore est fait au thème. Ce qui fait la différence entre l'attaque magique décrite plus haut et le serment, c'est que dans la première, le discours confirme la coalescence, tandis que dans le second, il l'infirme conditionnellement. Il y a métaphore, car la mise en scène signifie « Voilà le parjure ! », tandis que le discours en limite la portée : « Oui, mais le jureur n'est pas encore (ou n'est peut-être pas) parjure ! ». C'est donc uniquement le discours qui maintient la distinction entre thème et phore, distinction qui automatiquement s'annule en cas de parjure.

Dans les formes étudiées, on peut dire que l'on rencontre les deux tropes fondamentaux : métaphore et métonymie. Pour ce qui est du premier, on vient d'évoquer l'exemple de l'animal tué, comme chez les Imériens. On retrouve aussi dans les serments l'utilisation de figurines, à l'instar de ce qui se passe dans la magie telle qu'elle se pratique dans les cultures les plus diverses. En Grèce, on jetait à la mer des « colossoi » de cire, en disant : « Que celui qui sera infidèle à ce serment se liquéfie et disparaisse, lui, sa race et ses biens ! » (Mossé). Chez les Béri (Tubiana M.J./I., cit. : 302), un jureur devant une figurine au ventre gonflé, ou au corps transpercé par un javelot, en disant : « Que Mani me fasse gonfler le ventre, (ou ou me fasse transpercer par un javelot), tout comme cette figurine, si je jure faussement ». On voit que l'événement matériel, la persécution des figurines, est métaphore d'un autre événement matériel, la persécution du patient.

La métaphore mimétique

De plus le jureur peut se mettre directement en contact avec l'événement métaphorique. Ceci apparaît clairement dans le rituel Masa où l'on immole un animal, et où le responsable est censé mourir comme l'animal qui vient d'être égorgé : or ici chaque présumé responsable vient poser son pied dans le sang de la victime répandu à terre. Ou encore, dans l'ancien Israël, « les contractants passaient entre les parties coupées de la victime en appelant sur eux le même sort... au cas où ils transgresseraient l'alliance » (Lemaire). Cette mise en contact peut se comprendre au sens de Pierce comme index, car elle désigne ce dont il est question dans l'imprécation. Il y a bien une relation existentielle, selon l'expression de Jakobson (p. 179), entre l'index et ce qu'il représente, au point que le jureur peut être l'auteur de la mise en scène. Des embrayeurs, qui sont eux-mêmes des index-symboles viennent en appui de l'index. Ainsi, dans le serment d'Hannibal (Courtois, DC 1989, 18 : 85) : « Que je sois rejeté dans l'isolement, de même que je jette *maintenant* cette pierre ! », où « je » « maintenant » et « cette » sont les embrayeurs qui viennent doubler les index de tenir la pierre dans la main et de la lancer. Mais l'index ne se réduit pas à désigner le contexte de l'énonciation ou le référent de la comparaison. Ce contact *corporaliter* que souligne François Billacois me semble constituer un trope en acte. En trempant ses pieds dans le sang de la victime, le jureur mime le saignement, en se mettant entre les parties de

l'animal dépeché, il se situe au lieu même où l'instrument a produit la blessure du quercetionneur, en jurant dans la maison démolie par la foudre, il se met au lieu même de l'impact fulgurant, ce touchant les reliques, le pain ou les évangiles, il réalise la conjonction à venir avec l'objet persécuteur : le contact *corporel* n'est pas seulement un index, il est aussi une métaphore agie. Les Masa (Dumas-Champion) jurant la main dans un trou creusé en terre en disant : « C'est la tombe qui voit », ou encore juchés sur une tamboire, togis de l'esprit de la mort, chez les Béri du Cameroun (Laburthe-Jolès), l'on pose la main sur des sachets magiques, les crânes de ancêtres, le tambour initiatique du So, en disant : « Si j'ai fait ceci, que le ngid, ou le mevungu, ou le So, me tue ». Dans tous ces cas, on se met en contact avec ce qui sera l'agent à venir du coup. Cela est tout à fait explicite lorsque, par exemple, chez les Béri (Tubiana M.J./J., cit. : 304) le juréur appuyant le fer d'un javicot sur son côté, à l'endroit du foie, dit : « si j'ai pris telle chose, que mon foie soit traversé par ce javicot ! ». La contiguïté méronymique autotexte la substitution métaphorique.

On peut en fait distinguer dans l'action métaphorique deux formes de réalisation différentes. Dans la première est mis en scène un *antidote* de la persécution à venir mais distinct de cette dernière : par exemple on tue un animal. Dans l'autre au contraire, où l'on se met en contact avec l'objet persécuteur, on figure directement la persécution même : dans le premier cas, le patient est un vicaire du juréur, dans le deuxième c'est le juréur lui-même. Les deux formes peuvent naturellement s'enchaîner.

Antiphrase et métonymie

Dans le cas de celui qui lance la pierre, ou qui casse un objet ou tue un animal, on peut sans doute lire une autre figure agie qui s'apparente à l'antiphrase, puisque cet acte annonce son contraire, par l'inversion de l'agent en patient. Que cet acte connote l'inversion n'est pas seulement congru avec l'énoncé de l'impécation, mais aussi avec son inscription sur un axe d'opposition avec la métaphore agie qui figure explicitement la position de patient du juréur. De plus, nous savons qu'il existe un magie des contraires qui, au plan verbal, utilisera précisément l'antiphrase.

Naturellement, la métonymie ne saurait être absente parmi ces figures agies : l'impécation se fait sur la longe de l'animal volé : contiguïté du voleur avec l'animal, contiguïté de l'animal avec sa longe, contiguïté enfin de celle-ci avec l'imprécateur propriétaire : il y a là une série de substitutions. De même on maudit les voleurs sur la terre où ils ont uriné : la métonymie de la partie pour le tout soutient la malédiction (Dumas-Champion : Masa).

Chez les Béri (Tubiana M.J./J., cit. : 302), la langue du juréur, métonymie de la parole en général, et ici plus particulièrement du serment qu'il vient de prononcer, heche le fer de lance qui doit tuer le parjure, réalisant par antiphrase la persécution à venir.

Statut de la métaphore agie

Quand le parjure aura juré que l'offense, entraînant le malheur, est due à Dieu, son serment est un pacte en invitant ou engageant le dieu, on pense que le contact agie est celui qui concerne les dieux éternels, tel la récolte que le juréur garde, et celui qui concerne les dieux éphémères, tel la métonymie fonctionnelle précipitée : par contiguïté, la sensibilité instinctive élargie par le contact avec le dieu se répand. Augustin argumente en disant qu'Athènes était souillée par le culte de dieux païens, Saint Paul n'aurait dû consacrer aucune nourriture que la fumée des sacrifices idolâtres se répandant dans l'air, il ne faudrait plus respirer, que les païens utilisant pour leurs rites l'eau de toutes les fontaines et de toutes les puits, il ne faudrait plus se laver. Cette démonstration par l'absurde offre l'intérêt de mettre en valeur un fonctionnement théoriquement possible de la métonymie, mais de fait récusé par l'usage magique de celle-ci. Si tout contact faisait l'affaire pour que puisse fonctionner la métonymie magique, la présence d'un seul patient sur terre souillant de proche en proche toute la planète, voire l'univers entier, Le fonctionnement magique de la métonymie semble donc exiger quelque chose de plus, pour s'inscrire dans le monde en fait que tel, tout en se différenciant du monde. Il exige une distinction préalable, généralement liée à un fait qui met en évidence la contiguïté. Dans le découpage qui est réalisé dans le monde, certains objets se détachent comme ayant un lien plus spécifique avec le référent. Ainsi on ne maudit pas sur la terre foulée par la chèvre volée, ou sur l'air qu'elle respire, mais sur sa longe. Ainsi une relique représentative doit avoir touché les os du saint, et non en lieu quelconque du sol forcément en contact avec les os, directement ou indirectement. Ainsi on maudit les voleurs sur la terre baignée de leur urine, etc. On voit donc que la métonymie, dans son fonctionnement magique, implique un élément de réalité, qui réside dans la particularisation du lien entre signe et référent, s'opposant à la généralisation augustiniennne, où toute distinction est abolie et où l'on pourrait dire en toute vérité, selon la boutade : « Tout est dans tout, et réciproquement ». La rhétorique augustiniennne opère en dominant sa compréhension. C'est le même mouvement que l'on trouve dans le signe magique de type métaphorique à la recherche de son référent, puisque le monde est dichotomisé en événements positifs ou négatifs, du moins dans son fonctionnement limité. La métonymie magique au contraire aurait une orientation inverse, puisqu'elle chercherait à réduire l'extension au profit d'une plus grande compréhension.

Figures sans paroles

Le problème des métaphores ou des métonymies en acte nous introduit à une sémiotique du geste. Chez les Maasai, la commensalité rituelle crée une alliance entre deux partenaires, et seul cet acte métaphorique, qui se passe de paroles, crée le lien juratoire. La lanière en peau de bœuf provenant du sacrifice de l'animal que possède chaque homme à valeur métonymique de participation au rituel et valeur métaphorique du lien qui unit l'homme à sa

chasse d'âge et la chasse d'âge complémentaire. Lorsque les pères quittent le village en une longue file silencieuse, la portée métaphorique de leur geste a la valeur d'une malédiction¹⁵.

Sans doute peut-on rattacher à cette sémiologie des tropes mis en scène ce que Testart définit comme le liant : ainsi, dans l'échange de sangs ou de salives, peut-on lire la mise en acte de ces tropes : ton sang vaut ta pensée, et en avalant ton sang, par cette chose que nous avons en commun, vous devenons équivalents. De même, ce que cet auteur définit comme liant se joue comme discours gestuel : au geste établissant un contact avec les plaisances du serment correspond le geste établissant un contact avec le gage du serment. A partir de la similitude du geste il ne faudrait cependant pas conclure à l'équivalence de ces deux séries. Dans un cas, le contact est pris avec l'objet persécuté, dans l'autre avec l'objet persécuté. D'ailleurs l'objet persécuté, lorsque ce n'est pas le juré lui-même, n'est généralement qu'une extension de ce dernier. Car l'extension de l'objet persécuté se fait généralement par le simple embrayeur désignant le sujet de l'énonciation, et c'est bien là une forme de contact : les autres contacts n'en sont en fait que des variantes. Mais, lorsqu'on rentre en contact avec l'objet persécuté, on fait l'index opère dans les deux sens. Car en touchant la pointe de la lance, par exemple, on désigne à la fois l'instrument qui doit tuer et celui qui doit être tué. Il y a donc là une dissymétrie remarquable : le contact ostensif ne désigne signe à la fois agent et patient, le contact avec l'objet ostensif ne désigne que le patient. Dans ce dernier cas, pas de figure, mais seulement un index¹⁶.

15. Notons à ce propos qu'il y a dans les exemples donnés un cas d'ordalie, à savoir lorsque la femme doit planter des piquets autour de la peau du bœuf sacrifié : si elle a été infidèle à sa classe d'âge, son enfant mourra. Même si l'on admettrait que la fidélité a pu faire l'objet d'un serment implicite, il n'en demeure pas moins vrai que ce n'est pas l'acte parjure qui est directement sanctionné, mais bien l'introduction des piquets par un parjure : cet acte rituel a donc fonction d'ordalie du fait de révéler qu'un adulateur a été commis. C'est une ordalie d'agression par extension de l'objet persécuté.

16. La thèse d'Alain Testart frappe par son originalité et je dirais même par son étonnement quelque peu détonante. Elle mérite donc qu'on la considère avec attention. C'est pourquoi je vais m'efforcer de la résumer en espérant ne pas trahir la pensée de l'auteur. 1° Les objets invoqués dans le serment (divinités, parents...) sont équivalents. 2° C'est leur lien avec le juré qui les rend équivalents. 3° Ce lien c'est le lien de sang, dont le pacte de sang est le modèle. 4° Le sang rend tous les acteurs homologues. 5° Le serment consiste à établir un lien entre le juré et lui-même (donc entre deux homologues). 6° Le lien s'établit par homologie avec le lien précédent (il y a rapport entre deux rapports : la parole du serment s'engue dans la substance liante qu'est le sang ; un rapport était l'autre). 7° Le transfert du pouvoir liant du lien préexistant au lien créé se fait par contact matériel. 8° Si le juré est parjure, le pouvoir de la substance liante se dégage vers l'extérieur suivant une modalité négative. 9° L'humain compromis par le serment sera anéanti par la force dégagee ; ou bien la divinité compromise plus résistante, renverra vers le juré la force négative, qui anéantira ce dernier.

Comme on le voit, c'est là une machine théorique d'une grande cohérence interne, cohérence qui est fournie par le concept d'homologie... Tous les points mériteraient d'être discutés, mais comme toute la démonstration repose sur les deux premiers, on se contentera d'analyser ceux-ci. Testart n'ignore pas la sanction surnaturelle du parjure, caractéristique du serment. Mais le propre de son système, c'est que cette sanction, au lieu d'en constituer le point de départ, devient le point d'arrivée. En d'autres termes, ce qui de mon point de vue explique le système se trouve chez Testart être expliqué par le système. Il y a donc là un renversement complet de perspective.

Y a-t-il des serments implicites ?

Jacqueline Roumeguère-Eberhardt par sa notion de serment implicite pose un problème tout à fait stimulant, mais qui exige beaucoup de prudence, car le risque de glissement métaphorique est évident. Ce serment, dit-elle, se reconnaît par la sanction surnaturelle frappant le transgresseur : nous sommes donc bien dans le cadre du serment. Cependant, elle inclut sous cette appellation trois ordres de faits fort différents : 1) un engagement sans paroles,

En fait, on pourrait dire « Le juré est lié à deux personnages : l'objet persécuté et l'objet persécuté ». Or tout se passe comme si cette phrase avait été coupée en deux : la première partie maintient en 1°, la deuxième renvoyée en 9°. Car ce renversement n'est possible que dans la mesure où l'opposition entre objet persécuté et objet persécuté est neutralisée ou dommée comme contingente (points 1° & 9°). Ceci à partir du fait que les expressions « jurer par » et « jurer sur » ne permettent pas de distinguer les deux classes. Le même argument est utilisé pour le geste, qui peut toucher de façon similaire la divinité du serment ou la tête d'une personne chère. L'usage équivoque de deux prépositions, ou la similitude d'un geste servant ici à constituer une classe. C'est procéder de façon inversée, car ce ne saurait être un élément qui donne son sens à la totalité, mais bien la totalité qui permet de préciser le sens d'un élément. En d'autres termes, c'est l'ensemble de l'énoncé (verbal ou gestuel) qui permet d'attribuer son sens à une préposition ou à un atouchement. Je suis libre de construire la classe des choses que je touche avant la même fonction du seul fait que je les touche, qu'ils soient « substituables, susceptibles de jouer le même rôle et passibles du même sort ». (Notons ici encore l'opération-coupage : je tape sur le clavier, je me gratte le nez, je serre la main d'un ami... tout cela devient « je touche », tape sur le clavier d'un sème, certes présent, mais non pertinent dans la détermination du sens de chaque acte). Car cet auteur n'a pas vu que le juré et l'extension de ce dernier font partie de la même classe. Par contre, il constitue une classe à partir d'un sème non opératoire, autrement dit, il procède grâce à une métaphore, ce qui est tout à fait illicite, ce que nous savons au moins depuis Bachetard.

Un autre argument, c'est que l'invocation « des dieux et des personnes chères » serait alternatif, en d'autres termes il y aurait disjonction exclusive dans leurs occurrences. Il s'agit là d'une distorsion qui est la conséquence du premier point de vue. En effet, il y a chez le juré ostension de l'objet potentiellement persécuté : « Si je mens, que je meure ! ». Ici, la « personne chère » que le juré expose n'est autre que lui-même (mais il ne se touche pas en prononçant ce serment. Du moins on le suppose...). Par extension, il peut aussi exposer au danger un être « qu'il aime plus que lui-même », comme on dit parfois. Il n'y a donc pas disjonction exclusive entre « divinités et êtres chères » il y a au contraire toujours conjonction, puisque êtres chères et juré sont strictement équivalents, et que par définition le juré est toujours présent dans les serments.

Concernant le lien qui unirait le juré à cette catégorie d'êtres, lien qui est lui aussi censé, comme le geste et les prépositions, unifier leur classe, il est vrai que son existence constitue une condition nécessaire à la validité du serment. Mais encore faut-il préciser la nature de ce lien. Car le serment serait vidé de tout sens si l'on invoquait le châtiment d'un être surnaturel que le juré considère comme inexistant (et c'est pourtant le serment contemporain en évacuait Dieu s'est vidé de sa substance) ; mais, réciproquement, il ne faut pas que le lien à l'objet persécuté soit trop intime comme dans le cas de ce dieu de la terre où vit le juré, et qui « manifiestera toujours à son égard une partialité à tout épreuve et ne le punira jamais même [s'il] ment » (De Surgy, Ser. : 254). Le serment perdrait aussi tout son sens si l'objet exposé aux coups était indifférent au juré, voire son ennemi : « Que la Conneffidouille antanaisse un chnois de Pékin si je mens ! ». Ainsi le Père Ubu pourrait jurer efficacement contre le « péril jaune » ! Plaisanterie mise à part, on voit bien que le juré doit être nécessairement lié aux deux objets, d'autant plus que l'objet persécuté ce n'est le plus souvent que lui-même ! Ces deux liens opposés et complémentaires ne sont pas choisis pour créer une homologie avec le lien que l'on constitue par le serment, ils sont intrinsèquement constitutifs de tout serment, puisque cette procédure exige la présence d'un juré, et la menace d'une puissance hostile au parjure.

effectué par un certain nombre de comportements rituels; 2) tout rituel de passage qui confère un statut; 3) le fait de vivre en société. Voyons successivement ces trois ordres de fait (sans perdre de vue que le serment dont il est question ici est toujours promissoire).

1) Prenons un exemple de serment sans paroles : chez les Maasai, la chaux blanche étant signe de paix, s'asseoir sur une pierre fraîche recouverte de chaux blanche pour « rafraîchir les esprits échauffés » constitue un « serment de paix ». Or ici, métaphores et métonymies sont « parlantes » (et l'on aimerait savoir si les Maasai considèrent que l'anus est le lieu de l'échauffement colérique). — Ainsi en Calabre, se mordre la main devant l'adversaire constitue une promesse de vengeance (« Je te mangerai comme cette main »). On trouve un geste analogue chez les Mongols (Betta/Hamyon) : se mordre les doigts, briser une flèche et s'en aller —. On aimerait cependant connaître quelle est la sanction surnaturelle de la transgression de ce « serment de paix ». En tout cas, il ressort de cet exemple que le « faire » est un « dire », que la gestualité a une dénotation précise. Le rituel constitue ici un *énoncé* dépourvu d'ambiguïté, il est tout à fait *explicite*, il n'est pas sous-entendu. S'il y a quelque chose d'implicite, c'est plutôt l'énoncé de la sanction. Il me semble donc essentiel de distinguer énoncé implicite et énoncé sans paroles. Les serments sans paroles sont des serments explicites, car ils relèvent d'un code non linguistique, d'une sémiologie du geste. (Un certain nombre d'exemples est rapporté par Carrin-Bouez, chez les Santal). Comme le souligne fort opportunément Ducrot : « Même le théorème de Gödel peut être signifié par un geste, si l'on convient d'abord que ce geste signifie le théorème de Gödel » (in Searle, préf. : 23).

2) Concernant les rites de passage, l'auteur écrit : « assumé, ce statut implique un certain comportement, et l'action rituelle qu'il entreprend scelle le serment implicite ». On peut regretter que l'auteur ne donne pas d'exemple pris dans la culture étudiée, rendant ainsi son affirmation infaisable *in loco*. Une seule allusion cependant : parlant de la circoncision, elle dit que le garçon offre « le sang de son enfance pour renaitre en devenant guerrier ». Mourir et renaitre, fut-ce symboliquement, ne constitue pas un serment, mais bien une procédure par laquelle l'être de l'individu même se trouve transformé. Il va de soi que les attentes du groupe vis-à-vis d'un guerrier ne seront pas les mêmes que vis-à-vis d'un garçonnet. L'initié ne promet pas qu'il s'efforcera de faire ce que fait un guerrier, il est devenu un guerrier (c'est d'ailleurs largement suffisant pour qu'il s'efforce de faire coïncider son paraître et son être !). Le serment promissoire peut être une procédure de passage, mais toute procédure de passage n'est pas un serment promissoire.

3) « Le fait d'être une créature de Dieu entraîne *ipso facto* une alliance entre l'homme et Dieu ». Il s'ensuit que « l'homme doit respecter les lois de Dieu qui sont explicitées pour chacune des phases de sa vie par le statut qu'il assume ». Il résulte de cette définition que toutes les normes sociales font l'objet d'un serment implicite. On le voit, ceci est soutenu par deux affirmations : du fait de naître, on est impliqué dans une alliance avec Dieu, et celle-ci se manifeste par des lois auxquelles on se lie par serment (implicite) au moment des rites de passage. Si on transgresse les normes, « on déclenche

les forces néfastes qui nuisent aux malfaiteurs ». Il semble donc que la sanction surnaturelle joue le rôle d'indice de l'existence d'un serment.

Mais si c'était suffisant, alors commettre un sacrilège, comme pour le chrétien profaner l'hostie, ce serait être parjure. En fait, il n'y a serment que lorsqu'un rituel particulier introduit à une situation nouvelle. Mais ce n'est pas encore suffisant, puisque l'initiation rentre dans cette définition. C'est pourquoi le serment doit être un engagement distinctif qui particularise le joueur de trois points de vue : par l'assujettissement à une norme que l'on crée dans l'acte même du serment; par la corrélatrice création d'une sanction qui correspond à l'engagement nouveau, sanction nouvelle; enfin par la désignation du joueur comme individu (potentiellement punissable), même lorsque le serment est prêté collectivement. Dans le serment, c'est au moment où le joueur s'engage qu'il suscite le danger, alors que dans la conception proposée, la norme de conduite et sa sanction préexistent même à la naissance du supposé joueur : dans un cas il s'engage, dans l'autre il se trouve engagé. On s'aperçoit donc que de ce point de vue, le « vivre en société » n'est pas un serment implicite, mais bien son contraire, puisque dans un cas l'homme se trouve en position de sujet d'un énoncé déontique (« le guerrier ne doit pas boire de lait en solitaire sous peine de... »), dans l'autre de sujet de l'énonciation (« Je jure de ne pas boire... »). Ceci est d'ailleurs tout à fait congru avec ce que l'on peut observer par ailleurs : le serment promissoire tend à se multiplier dans les sociétés où les normes sociales sont en crise (cf. p. 149).

On peut donc conclure qu'un énoncé déontique, s'il est implicite, ne constitue pas un serment, et s'il constitue un serment, il ne saurait être implicite.

QUELQUES OUBLIÉS : PACTE, ADJURATION, JURON, VŒU

Le pacte

Le pacte lait

Trois termes sont parfois utilisés indifféremment par les auteurs, à savoir : pacte, alliance, serment. (Le même phénomène peut être relevé pour serment et ordalie, voire serment et parole d'honneur, ou encore pour serment et adjuration. Si l'on applique la loi de transitivité, on aboutirait à des équivalences pour le moins surprenantes). Il est intéressant cependant de noter que si ces termes deviennent globalement synonymes, ceci cesse d'être vrai si l'on considère attentivement le contexte de leurs diverses occurrences. De sorte que l'utilisation spontanée des termes s'avère avoir une valeur plus distinctive que leur utilisation comme notion, celle de serment ayant exercé une sorte d'attraction généralisée (De Surgy, Ser. : 252, a noté, à propos de la littérature concernant son terrain, qu'on « range sous cette appellation des pratiques qui... n'en relèvent pas »).

Tout serment, on l'a vu, constitue un argument opposé à quelque'un. Or il ne semble pas qu'il y ait rien de tel dans le pacte, qu'il soit ou non assermenté. Même si ce qui motive le pacte peut se décrire en termes d'accusation ou de doute concernant le partenaire. Mais ces raisons sont « hors pacte ». Car le pacte est un échange. Prenons le pacte laïc, de non agression par exemple. En fait, mon non-faire est un argument pour le non-faire de l'autre : on passe ici au plan des actes. Par contre, dans le serment, si je m'engage à ne pas faire, c'est la position où je me suis mis par rapport à la divinité qui constitue la garantie. Dans le pacte, c'est mon désir ou mon intérêt à bénéficier du don de l'autre qui me contraint. Par exemple, dans l'aide mutuelle, c'est le fait que j'ai besoin de son aide qui m'oblige à tout moment à aider le partenaire. C'est pourquoi, alors qu'on ne voit pas quel pourrait être le comportement de l'autre qui me tiendrait quitte de mon serment (sauf si des clauses résolutoires avaient été spécifiquement stipulées), je suis quitte de tenir mon pacte si l'autre ne tient pas le sien (c'est une cause normale de résolution). Donc dans le pacte, je ne suis pas lié par ma parole, mais bien par l'acte de l'autre. Naturellement, il faut bien un discours pour décrire ce lien. La garantie, ce n'est pas un serment, ce n'est pas une crainte surnaturelle, c'est la nécessité où se trouve l'autre de vouloir ma contribution active. Le pacte est une équivalence du point de vue logique : si *p* alors *q*, et si *q* alors *p*. Comme le serment. La différence avec le serment, c'est que dans celui-ci l'équivalence concerne un échange de prestations négatives avec le surnaturel, dont est exclu le jurataire, tandis qu'ici elle concerne un échange de prestations positives avec l'autre partie.

Définir les modalités du pacte, c'est lier l'exécution de mes engagements à l'exécution de ceux de l'autre. D'où l'importance de préciser les engagements de chacun. On y retrouve la même interdépendance qui, dans les contrats synallagmatiques, fait de l'engagement de chaque contractant la cause de l'engagement de l'autre. De ce point de vue, le serment promissoire se présente comme un contrat unilatéral. Tandis que dans le serment, la garantie réside dans la peur du châtiement en cas de non exécution, dans le pacte, elle réside dans le désir de l'exécution par l'autre (ou, si l'on préfère, dans la peur que si je ne m'exécute pas, l'autre ne s'exécute pas non plus). L'argument persuasif, l'acte perlocutionnaire du pacte, c'est celui qui lie les deux « faire » positifs (comme dans le serment, c'est celui qui lie les deux « faire » négatifs). Mais une autre différence est d'importance : c'est que l'acte perlocutionnaire du jurateur se réduit à un « faire croire », alors que dans le pacte il y a un « faire croire » doublé d'un « faire faire », de la part de chacune des parties et que c'est ce dernier qui prime. Et ce « faire faire », on ne le fait pas en disant, mais bien en faisant.

Ce qui semble caractériser le pacte dans les exemples fournis, c'est son caractère itératif (il tend à créer un rapport statutaire durable) alors qu'en droit il connote plutôt un accord conclu en dehors de la norme, voire contre celle-ci. Mais les pactes ici évoqués semblent souvent présenter aussi ce caractère. Dans ce corpus, il y a sans doute lieu de distinguer les pactes entre humains, qui peuvent être garantis de surcroît par une puissance tierce, surnaturelle, et les pactes avec la puissance même, qui n'ont de garantie que formelle, ce qui en fait le cadre de toutes sortes de ruses de part et d'autre.

Le pacte avec le diable

Diana Rey-Hulman nous parle de ce pacte : « L'argent 'gagé', l'âme 'gagée' ne le sont pas dans un commerce avec Dieu mais avec le Diable ou un Esprit, comme on se troque l'âme et l'argent ». On doit donner au Diable « l'âme d'un parent 'de même sang', c'est-à-dire un descendant direct ». Il est difficile de voir dans ce pacte un serment, d'abord parce qu'on ne pratique pas le serment en Guadeloupe, ensuite parce que Dieu pourrait difficilement être le garant d'un pacte avec le Diable. Les partenaires y sont à égalité, en ce sens que l'homme peut accepter ou refuser cet échange (malgré la tentation). Il semble plutôt qu'ici la parole ait un pouvoir magique (de fonctionner automatiquement) du fait du contexte d'énonciation, le rêve : « Je dis que je te donnerai un enfant ». Dans ce contexte magique, le signe vaut pour le référent (variante de la parole pour le tout).

Dans les pactes européens avec le Diable, du clerc Théophile à Magister Faustus, même relation d'échange : l'âme contre des bienfaits terrestres. Dans ce cas, c'est avec son sang que l'on écrit ou que l'on signe le pacte. « Le sang est la substance qui résume l'être au plus près et au plus profond » (Oliviero). Ici encore la partie vaut pour le tout. Et comme cette partie qu'est le sang est le siège de l'âme, en donnant un peu de son sang, on a bien donné son âme.

Chez les Santal (Carrin-Bouez) on trouve aussi un pacte avec des divinités malveillantes, les *bongga*. Ceux-ci, par exemple, fournissent du paddy en abondance, mais exigent en échange un culte secret comportant des sacrifices humains. Celui qui ne satisfait pas à ces conditions est emmené dans l'autre monde. Concernant les femmes, le *bongga* exige aussi un culte en échange de paddy, lequel implique de ne jamais prononcer son nom. Comme la femme finit par le prononcer, le *bongga* l'emène dans la mort. En somme, ici aussi, à travers des modalités particulières, on trouve la relation d'échange : richesse contre être humain. Ce qui est « gagé », c'est soi-même, une partie de soi ou une extension de soi. Ceci n'est possible qu'en vertu d'un échange différé dans le temps : « aujourd'hui je satisfais mes désirs, en échange de quoi je renonce pour demain à tout désir. Ces pactes sont étrangers à tout serment, puisque la puissance de la partie offrande (et/ou le mécanisme magique) sont suffisants pour contraindre l'humain à tenir son engagement. En fait, il n'y a pas à proprement parler de résolution possible de ces pactes pour non exécution d'un des engagements : la puissance maléfique tient toujours le sien, et l'être humain aussi, y compris à son corps défendant.

Le pacte de sang

Dans un exemple proposé par Oliviero, des jeunes s'entaillaient la main ou le poignet et appliquaient les plaies l'une contre l'autre, « afin que les sangs se mêlent » et ne deviennent plus « qu'un seul et même sang », cette cérémonie étant désignée comme « faire frère de sang ». (Une variante consistant à absorber le sang). Des paroles, nous dit-on, peuvent relater les raisons et le

sens de l'acte. En principe il n'y a aucune raison de voir dans ce pacte un serment. Comme dans le pacte laïc qui nous sert de point de repère, on souscrit par ce rituel des engagements réciproques d'amitié et de solidarité. Aucune pénalité surnaturelle ne vient sanctionner la défaillance d'une des parties. En fait, il s'agit de s'engager à avoir les relations qu'ont les personnes de même sang, c'est-à-dire en l'occurrence les frères. C'est là une façon symbolico-magique de transformer les amis en parents, de même que dans les sociétés secrètes on transforme les compagnons en frères. Comme on l'a vu plus haut (p. 184), les droits et devoirs découlant d'un statut ne relèvent d'aucun serment, implicite ou non. Il s'agit dans le pacte de sang de reproduire magiquement le statut en question, de sanctionner un état de fait (l'amitié) non par une promesse assermentée, mais par l'entrée dans un statut qui rende compte en quelque sorte de cet état de fait. On voit dans cet exemple le triomphe de la réciprocité des désirs, et le désir de rendre cette réciprocité insensible aux atteintes du temps, en l'ancrant dans le biologique.

On aura compris qu'il importe de distinguer clairement le pacte avec le Diable et le pacte de sang, car la fonction du sang n'y est pas du tout la même. Dans le premier cas, le sang représente l'individu dans son entier, et c'est pourquoi le Diable peut s'en emparer. Dans le deuxième cas, le sang représente le groupe, dont les individus sont les membres. La première figure, c'est la synecdoque de la partie pour le tout, tandis que la deuxième, c'est une métaphore permettant d'opérer un classement.

Les pactes assermentés

Cependant mêmes les frères véritablement consanguins peuvent en définitive se comporter en faux-frères. Devant une telle possibilité, il existe un recours : doubler le pacte d'un serment (à l'instar d'un contrat qui est assorti de peines en cas de non exécution des engagements souscrits par une des parties). Ainsi au Rwanda (Gatera, Ser. : 147 ss) deux hommes font un pacte d'aide mutuelle en buvant une mixture désignée comme sang, qui en fait des frères de sang. Un témoin à la fonction comminatoire et imprécatoire énumère les obligations résultant de ce pacte, essentiellement l'aide mutuelle; il ajoute « Si tu ne lui viens pas en aide, puisse cette mixture te tuer ». Il est clair que le discours comminatoire (comme chez les Bashungantaha) doublé d'une hétéromalédiction, produit un serment par son articulation au « faire des buveurs. En même temps pacte et serment demeurent bien distincts : « Celui qui viole les engagements résultant du pacte libère de ce fait même son partenaire de ses propres engagements, et à l'amitié à toute épreuve qui caractérise l'alliance succède une inimitié souvent farouche ». Mais en même temps va opérer la sanction surnaturelle frappant le parjure. C'est pourquoi on peut désigner ce pacte comme pacte assermenté.

Sans doute faut-il voir une configuration analogue quand les initiés Béti (Laburthe-Tolra, Ser. : 159) font le serment sur le *So*, ou herbe à éléphants, et qu'ils mangent ensemble une antilope du même nom. C'était un « pacte par serment entre plusieurs personnes » impliquant d'éventuelles implications contre l'ennemi, et pouvant conduire à la conjuration. On y retrouve les

mêmes métaphores et métonymies, et puisque ce serment était considéré comme absolument inviolable, sans doute peut-on penser que le parjure était puni par le *So* ingéré.

Chez les Nyanwewi (Tcherkézoïf) l'amitié jurée transforme en frères ceux qui avalent leur sang, tandis qu'un pacte de fidélité inviolable unit l'homme et la femme qui mangent le pois introduit auparavant dans le sexe.

Chez les Bulsa (Schott, Ser. : 239) il y a un pacte de non-agression conclu entre ennemis, qui consiste à piétiner ensemble l'estomac d'une vache sacrifiée, de sorte qu'ils deviennent « d'une seule bouche » (c'est-à-dire qu'ils ont passé contrat), leurs estomacs aussi ne formant qu'un seul estomac. Ce pacte est aussi assermenté, car il est précédé d'un sacrifice à la terre, qui tuera le parjure.

Plusieurs pactes assermentés nous sont décrits par Chélnod : « Les contractants plongeaient les mains dans une coupe pleine de sang qu'ils goûtaient ensuite en s'échantant les doigts ». (Le sang va de droit à la divinité, donc elle est garante). Une victime est brûlée, et les parties plongent les mains dans ses cendres; on fait de même avec des parfums que l'on essuie ensuite sur les murs de la Ka'ba; ou bien on boit une eau sacrée, en partie répandue dans la maison sainte; si enfin il s'agit d'un pacte écrit, il est suspendu à l'intérieur de la Ka'ba. Dans tout ces cas, on voit que la divinité est garante du pacte. Il est intéressant de noter que ce n'est pas le jureur qui est mis en contact avec l'objet persécuteur, comme c'est le cas dans le serment, mais bien la substance qui unit les jureurs, sans doute à la fois pour qu'elle témoigne du pacte, mais aussi pour qu'elle s'empreigne métonymiquement des propriétés de l'objet persécuteur.

Qu'ils soient assermentés ou non, les pactes qui créent une fraternité ont tous ceci en commun de faire participer les parties contractantes d'une même substance, de sorte que ces parties deviennent un tout, des variantes du même. Le discours unanime du pacte (avoir « une seule bouche ») se projette sur la substance unanime désignant le groupe unanime.

L'adjuration

D'une façon générale, on peut définir l'adjuration comme le fait de sommer quelqu'un, au nom de la divinité, de faire ou de dire quelque chose. Par exemple : « De même que le roi vit pour vous, vous récitez pour moi l'invocation d'offrandes » (Menu). Si l'on compare cette formule avec celles tirées du même corpus : (« De même que le roi vit pour moi, je... »), on voit tout de suite la différence : dans l'adjuration, celui qui est engagé n'est plus le sujet de l'énonciation, comme dans le serment. De ce point de vue, l'adjuration ressemble à l'allomalédiction : destinataire et destinataire sont distincts. Cependant, comme dans le serment, le schéma développé plus haut. En effet, cette adjuration implique, selon le schéma développé plus haut (p. 171) : « si tu ne récites pas l'invocation, alors le roi ne vit pas pour toi ». On a donc affaire à une allomalédiction conditionnelle, dont la force comminatoire doit permettre d'obtenir ce qui est demandé par l'adjureur. Ce qui

fait ressortir une autre différence capitale avec le serment : l'acte perlocutionnaire mis en œuvre n'a pas pour but de persuader l'adjuré, mais bien de lui faire faire quelque chose. De ce point de vue, l'adjureur occupe la place du jurataire dans le serment : prononcer une adjuration, cela ne s'apparente donc pas au fait de prêter serment, mais bien plutôt au fait de *faire* prêter serment. Et comme l'adjuration a la forme d'une malédiction conditionnelle, il apparaît dès lors clairement que lorsque dans la prestation de serment, c'est le jurataire qui prononce la malédiction, celle-ci devient de fait une adjuration. En somme, lorsque l'automalédiction devient une hétéromalédiction, elle se transforme par là même en adjuration. Mais c'est une adjuration consentie, voire sollicitée. Cependant, il convient de remarquer que si l'hétéromalédiction est une adjuration (consentie) l'adjuration n'est normalement qu'une allomalédiction conditionnelle.

Un autre exemple, particulièrement efficace, d'adjuration, se rencontre chez les Anyi de Côte d'Ivoire. L'objectif visé, c'est de saisir une instance judiciaire pour se faire rendre justice. La technique consiste à évoquer métonymiquement un « événement malheureux et néfaste dont a été victime... jour de la semaine où il s'est produit, est perçu comme une menace très grave pour la descendance de ce personnage, et en particulier par le chef de lignage qui est son héritier » (Perrot). Ce *nda* prononcé, l'adjureur est conduit devant le chef pour que sa cause soit aussitôt traitée. Il est cependant soumis à une amende pour son évocation dangereuse. On le voit, le *nda* opère comme une allomalédiction conditionnelle. En disant « Samedi », on signifie « Si l'on ne me rend pas justice, que se produise à nouveau l'événement funeste qui s'est produit un samedi ». La dimension conditionnelle semblerait ici remplacée par le caractère très allusif de la métonymie.

Chez les Ewhé, on trouve une technique analogue (De Surgy, Ser. : 253). On rappelle au chef « des événements dramatiques, devenus tabous, de son passé » pour qu'il résolve le conflit.

Chez les Beiti (Ser. : 129), celui qui veut faire agir un chef puissant en sa faveur, pour obtenir justice, fait appel aux morts de celui-ci, ce qui constitue, nous dit Laburthe-Folra, une « mise en demeure » : le demandeur casse sa lance devant le chef, en disant : « Je retourne la terre de la tombe de tes ancêtres pour que tu ailles [faire ceci] ». Les ancêtres étant les « garants de la justice », leur convocation doit contraindre leur descendant à agir dans ce sens.

Chez les Bédouins (Chelhod), on adjurait sur les organes génitaux, « symbole de prospérité et de vie » : « Je la place dans le pan de ta robe et ce qui vient de ton sexe, dans ton épiderme et ce qui vient de ta verge ; je t'adjure par celles qui traitent et par la femme et ce qu'elle met au monde, de dire la vérité ». Cette adjuration convoque l'identité de l'adjuré en tant que puissance génésique, donc en tant que descendance. Si elle ne se rattache pas simplement à l'honneur, mais que, comme il est probable, elle revêt un caractère magique, cela revient à dire : « Si tu mens, que ta descendance soit anéantie ».

Parallèlement, dans l'Ancien Israël, on adjure au nom du Dieu vivant (Lemaire, Ser. : 170). On adjure de dire la vérité, de dénoncer le coupable. Le péché consiste à avoir « entendu la formule d'adjuration » et à se faire. Celui-là « se hait lui-même », nous dit-on. On le voit, le silence de l'adjuré apparaît comme l'équivalent de la parole du parjure. De ce point de vue, serment et adjuration sont en miroir : l'automalédiction devient allomalédiction, la parole mensongère devient silence, le destinataire devient destinataire : l'adjuration met l'adjuré dans la position d'un jureur malgré lui.

Le juron

Le juron n'a pas été vraiment oublié, puisqu'il en est question dans deux communications (Maertens, Zagnoli), et que surtout il a fait l'objet d'une étude spécifique (Largueche). Il a en commun avec le serment et d'autres formes apparentées (malédiction, adjuration...) d'interpeller la divinité. Mais, lorsque l'euphémie ne l'emporte pas sur la blasphémie, il est utilisé pour la mandre ou pour l'insulter, comme il ressort des exemples calabrais et canadiens. Largueche souligne une parenté intéressante avec le serment : en effet, un jurament, c'est un serment fait « sans nécessité ni obligation ». Cela revient en fait à invoquer le nom de Dieu en vain, donc à l'injurier. C'est pourquoi, du point de vue de Dieu, jurament et juron blasphématoire tendent à devenir synonymes : ce sont des offenses à l'égard de sa divinité.

Le vœu

Le vœu est un échange, comme le souligne une informatrice calabraise. La description du vœu calabrais (Zagnoli), correspond parfaitement aux vœux d'Afrique occidentale (Schott). L'homme en difficulté promet à la divinité « une vache, une chèvre, un mouton », qu'il lui apportera lorsqu'il aura reçu ce qu'il désire. Les vœux « *fondateurs* » sont quelque peu différents, en ceci qu'un animal aide un homme en détresse, et que ce n'est qu'après que celui-ci promet de toujours respecter cet animal, en particulier en s'abstenant de le manger. Dans les deux cas, le désir de l'homme est initial, mais, dans la situation originelle, il ne sait qu'après coup que l'animal peut le satisfaire.

En suivant les descriptions de Schott, on pourrait distinguer le vœu de ce qu'on appellera « *offrande* ». Ainsi, dans les sacrifices faits aux ancêtres, on peut dire « Mon père, lève toi et reçois cette eau, afin que tu nous donnes, la santé ». Dans l'*offrande*, l'homme ne promet rien, mais il donne d'entrée de jeu. Il attend en échange la protection de l'être surnaturel. Il en va de même en Calabre, où le culte des saints implique des offrandes de cierges ou d'argent déposé dans le tronc. A partir de ces deux cultures on peut dire que l'*offrande* gère l'échange quotidien avec le surnaturel, alors que le *vœu* gère l'échange exceptionnel, pour obtenir un bienfait spécifique. Dans les deux cas encore, celui qui ne tient pas sa promesse est durement puni par la divinité (maladie, mort).

Chez les Santal (Carrin-Bouez), la divinité dont on réclame le bienfait est aussi celle qui a causé le trouble. On lui fait une promesse de sacrifice, où le discours se double du don métonymique d'une plume de la volaille à sacrifier.

L'être surnaturel peut aussi être sanctionné s'il ne se conforme pas à son rôle de bienfaiteur. Comme dans le culte des saints au Moyen Âge, il peut être insulté (Schott). A Sandema, si les pluies ne viennent pas, on peut aller au sanctuaire, en offrant de la farine de mil sans eau (ce qui est une offrande incorrecte) et en disant en substance : « Si tu veux de l'eau, tu n'as qu'à faire pleuvoir ! ». Pareillement en Calabre, le Saint faiseur de pluie est conduit en procession avec la menace suivante : « Ou tu nous mouilles, ou l'on te mouille ». Si la pluie se fait attendre, on le jette à la mer. Nous retrouvons donc ici les deux variantes pour lesquelles se vérifie l'équivalence : si Dieu me gratifie, je le gratifie, et s'il me frustre ou m'agresse, je le frustre ou je l'agresse. Cette façon de maltraiter les êtres surnaturels est isomorphe au juron blasphématoire, puisque ce dernier est une offense adressée à des êtres qui vous maltraitent, volontairement ou par négligence.

Le vœu s'oppose donc au juron blasphématoire comme l'échange positif s'oppose à l'échange négatif. Le serment, pour sa part, neutralise cette opposition puisqu'il inclut un échange positif (bénédiction) et un échange négatif (malédiction). En fait, l'ensemble des formes que nous avons passées en revue, et que nous nous sommes efforcés de définir, se présentent comme une combinaison d'éléments constituant un inventaire restreint, et décrivant un univers d'échanges garantissant le fonctionnement social et surnaturel à la fois.

DIMENSIONS ARGUMENTATIVES DU SERMENT

Le choix des persécutions

Le caractère ostensif du serment, c'est-à-dire le fait de désigner l'objet persécuté en cas de parjure, que ce soit la personne totale du jureur, une partie de celui-ci, ses familiers, ses biens, son honneur, etc., a une valeur argumentative. Il en va de même dans la sélection éventuelle des persécutions. Il y a là en effet, un choix qui permet de réduire le châtiement, ou au contraire de le rendre particulièrement terrible, et qui semble jouer un rôle important dans la rhétorique persuasive du serment. En effet, si le serment tient son efficacité de la mise en œuvre du surnaturel, il n'en demeure pas moins vrai que le jureur s'adresse à des jurataires et que l'on peut analyser le serment comme relevant de stratégies argumentatives, ce qui apparaît clairement lorsque le jureur ou jurataire peuvent exercer des choix dans les formules employées ou dans les types de serments choisis. Il y a là assurément la possibilité de déterminer des échelles argumentatives dans la démarche persuasive.

Imaginaire et symbolique dans la persuasion

En fait, l'ensemble du rituel peut être lui-même considéré comme une argumentation, dont la force provient de la concatenation en un seul discours des actes et des paroles. On a vu qu'en règle générale il comprend une double implication logique. Or, comme l'a montré Ducrot, l'implication est argumentative, puisque cette formulation conduit à un mouvement rhétorique qui amène à « interpréter toute affirmation restreinte comme l'affirmation d'une restriction », autrement dit « je ne peux pas affirmer B sans me placer d'abord dans la condition A » (p. 186). D'où il résulte que l'affirmation est convertie en sa réciproque, et que non A est un argument pour non B, d'où il serait paradoxal que l'on ait non A et B : « Si je n'ai pas volé, alors que je meure ». Il s'ensuit que l'implication du serment, par son caractère argumentatif, laisse entendre son inverse, ce qui vient confirmer par une autre voie, d'ordre rhétorique, ce que nous avons déterminé d'un point de vue logique, à savoir qu'il s'agit d'une double implication ou équivalence, et qu'une bénédiction est présente (cf *supra*, p. 139).

Pour mieux saisir le mouvement argumentatif, je voudrais analyser un exemple de serment de façon quelque peu détaillée. A Madagascar (Rouhette, Ser. : 209), on tue un veau, et l'on souhaite une mort semblable au parjure (c'est-à-dire à celui qui se révolterait contre le souverain). En même temps, les jureurs enfoncent dans le cadavre une lance dont la pointe est retournée contre eux-mêmes, tandis que l'officiant augure qu'il en soit ainsi si jamais ils attaquent leur souverain. C'est à dessein que je ne prends que ces deux aspects d'un serment par ailleurs d'une richesse extrême : ils suffiront amplement à mon propos.

Le conséquent verbal, se déploie en deux phores (le veau dépecé et la lance inversée); quant au thème (le jureur) il est lui-même dédoublé, en correspondance aux deux images. Ces phores verbales ont comme référents deux phores agis, à savoir une métaphore analogique (le veau dépecé) et une métaphore mimétique (la lance pointée sur le jureur). Phores et thèmes verbaux et phores agis se trouvent les uns par rapport aux autres dans une relation de contiguïté positionnelle et de similarité sémantique (ils sont tous ensemble et veulent dire la même chose). En outre, les phores agis ne sont pas seulement un événement référent du phore verbal, ils sont un spectacle montré, une narration mise en scène et métaphorique. (Bel exemple de ces « images sensibles » du serment que critiquaient les Encyclopédistes ! (Scubla)). De sorte que le discours du serment apparaît ici comme un ensemble de six éléments reliés entre eux et formant l'expansion prédicative du conséquent. Quant au thème agi, autrement dit la persécution invoquée, la transformation du parjure en cadavre dépecé et transpercé, s'il se trouve lui aussi dans une relation de similarité sémantique avec ces éléments, du point de vue positionnel, il est aussi en position de similarité et non de contiguïté : dit plus simplement, l'homme qui a commis réellement le parjure est équivalent de tout le « paquet » d'éléments qui précèdent, seulement, il n'est pas (encore) là. En d'autres termes, tout ce dont parle cet imposant appareil du serment est à la fois absent, mais incessamment substituable à celui-ci.

Car ce thème agi, absent, non actualisé, est en même temps rendu éminemment présent à l'esprit par cette mise en scène, qui, s'inscrivant dans le registre de l'imaginaire, appelle à la coalescence du signifiant et du signifié. Et ceci d'autant plus que si le thème agi est absent, il est tout de même métonymiquement présent, puisqu'il est là en tant que juré. En fait, le parjure est déjà là, en chair et en os, la lance sur la gorge, prête à s'enfoncer mais, arrêtez !, il n'a pas encore commis le parjure ! La réalisation de la coalescence complète se trouve ici soumise à l'agencement d'ordre symbolique que constitue l'implication logique, celle-ci se référant pour sa part au réel du parjure : c'est là la mécanique par laquelle dans le serment un fait produit de la signification dans le registre de l'imaginaire, le parjure produit la sanction.

Cette construction est éminemment argumentative, puisqu'elle est entièrement tendue vers le thème absent, lequel se trouve lui-même en relation de disjonction exclusive avec le fait dont l'absence (c'est-à-dire l'invéridité) produit justement le serment, et dont la vérité ou la fausseté entraînera inversement la fausseté ou la vérité du thème. Tout est orienté vers le surissement d'une présence (la sanction), présence qui ne peut être évitée que par une autre présence (la réalisation du *dictum* : *p w q !*). La rhétorique consiste ici à rendre par avance présent quelque chose de si terrible qu'on ne saurait que le vouloir absent. On retrouve bien la théorie argumentative, qui veut que le sens d'un énoncé contienne une allusion à son éventuelle continuation. Comme l'indique Ducrot, la suite de l'énoncé argumentatif apparaît comme sa véritable raison d'être.

Comme la présence de la persécution est nécessairement liée à l'absence du référent du *dictum* (le fait asserté ou promis) et réciproquement, mettre en scène le *tremendum* du serment revient à une sorte de « communication » implicite, comme si le juré disait aux jurataires : « Comment pourriez-vous croire que je puisse désirer une chose aussi horrible ? Puis-je vouloir autre chose que son absence ? ». En somme, la visée pragmatique réside en ceci que, plus il évoque des maheurs terribles, plus le juré affirme leur improbabilité, le maintien de leur absence, et donc la vérité du *dictum*.

Orientations argumentatives

Lorsque le serment est imposé, ou lorsque l'imprécateur se distingue du juré, il faut alors entendre dans l'énonciation ou la mise en scène de la persécution une commination faisant pression sur le juré, liée à une adjuration consentie (l'hétéromalédiction) de dire la vérité. Dans ce cas, plus les maheurs sont grands, plus la pression de l'imprécateur et/ou du jurataire est forte à l'égard du juré. Ainsi, dans le serment des Svanes, « Les deux parties s'ingénient à détailler les maux qui s'abattraient, sur les 'mauvais' juges et l'ensemble des leurs jusqu'à la fin des temps » (Charachidzé, Ser. : 61). On voit donc que la malédiction du serment peut avoir deux orientations argumentatives opposées : l'une du juré vers le jurataire, l'autre du jurataire vers le juré. Leur opposition consiste en ceci que dans un cas l'argumen-

tation prétend que l'identité entre *dictum* et référent est ou sera réalisée, dans l'autre elle prétend que cette identité soit réalisée. Tandis que le juré veut supprimer le doute chez l'autre, le jurataire veut supprimer le doute en lui-même. Ainsi, alors que l'argumentation persuasive du juré est d'ordre véridicatoire, celle du jurataire relève de l'ordre de la factitivité (faire dire ou faire faire). D'un point de vue pragmatique, on l'a vu (cf *supra*, p. 178), on peut dire que l'acte perlocutionnaire persuasif du juré est provoqué par un acte perlocutionnaire du jurataire pour amener le juré à faire ou à dire.

D'autres argumentations peuvent entrer en jeu, en particulier une argumentation réflexive, de l'ordre du faire faire, (ou peut-être, éventuellement, de l'ordre du faire dire), appliquée par le juré sur lui-même, et qu'on exprime bien, me semble-t-il, le terme d'engagement, (lorsqu'il s'agit de la promesse) dans son sens de donner un gage sans doute, mais surtout de commencer et de se mettre en mouvement, dans un cheminement. On peut dire que le juré, en jurant, accomplit un acte perlocutionnaire réflexif pour s'amener à dire ou à faire. Cette réflexivité se comprend mieux si l'on se rappelle que la malédiction peut être auto ou hétéronome. Et la visée factitive de l'hétéromalédiction est hors de doute. D'ailleurs, cette argumentation réflexive, on en trouve un exemple épuré dans le serment solitaire du Comte de Monte-Christo (Reuter). En fait, en acceptant de jurer, le juré use comme argument de vérité de ce qui est pour lui-même un argument de crainte, la promesse de châtiement qu'il suscite.

Mais, en dernière instance, la persuasion que doit réaliser le serment tient sa force d'une autre persuasion, préalablement inscrite dans le code culturel, à savoir la certitude de l'action surnaturelle qui viendra châtier le coupable. L'assertion ou la promesse du serment, en effet, ne trouve son efficacité, comme on l'a vu, que de s'appuyer sur une autre promesse, d'ordre surnaturel : l'argument persuasif dyadique du serment n'opère qu'à travers l'argument persuasif surnaturel, faisant du rapport dyadique un rapport triadique.

Lorsque est à l'œuvre le désenchantement du monde, et que de surcroît, et sans doute corrélativement, s'instaure la critique sociale, la persuasion préalable inscrite dans le code se dissout; alors la persuasion rhétorique cède le pas à la démonstration, le serment, à la preuve ou au contrat, et même lorsque certaines de ses formes demeurent, il faut plutôt y lire l'expression d'un simple engagement, lequel tire sa force de la reconnaissance par celui qui s'engage d'une nécessité à laquelle il convient de se soumettre, ce par quoi l'engagement s'identifie sans doute avec la raison¹⁷.

17. On peut sans doute déterminer, du moins au plan logique, si ce n'est toujours au plan diachronique, des étapes du dépassement du serment : dans un premier temps, la sanction du serment est surnaturelle et terrestre à la fois (maladie par exemple, ainsi chez les Romains le *serment* est surnaturel et terrestre ; Scheid) puis la sanction surnaturelle se manifeste uniquement dans l'au-delà, tandis que la sanction terrestre serait d'ordre social, autrement dit le fait du pouvoir (cf le cas Mamlik, par exemple). Enfin, la sanction ne serait plus que le fait du pouvoir à ce stade, le serment tendrait à tomber en désuétude, et même lorsque la forme juratoire se maintient, et qu'il y a parjure, on ne poursuivrait pas tant le parjure lui-même, que la faute commise à l'égard de laquelle le serment avait une fonction dissuasive (faux témoignage). (Robert Pageard - Ser. : XI - propose une hypothèse en ce sens).

L'argument de l'impossible erreur

Tout cela ne peut manquer de poser la question : pourquoi donc le serment, pourquoi donc l'ordalie ? L'homme, parce qu'il est un manipulateur de signes, est un animal de tromperie, susceptible de tromper et d'être trompé. Or il a fait de vérité, car ce n'est qu'en sachant ce qu'il en est des faits qu'il peut s'orienter dans le monde, prévoir et décider. C'est pourquoi il a posé des êtres surnaturels qui ne sauraient ni nous induire en erreur, ni être induits en erreur. Véridiques dans leur discours, ils seraient parfaitement lucides face au discours mensonger. Ce trait a été parfaitement mis en évidence pour ce qui est des morts Beiti, qui « sont conçus comme inhumains et par conséquent implacables : chez eux, un pacte est un pacte, et aucune composition ou compromission n'est concevable » (Laburthe-Tolra, Ser. : 161)¹⁸.

On a donc affaire là à un point de référence, un invariant, organisant le monde, et qui doit permettre que lumière soit faite. La crainte de l'objet persécuteur est d'autant plus marquée que celui-ci peut intervenir dans ce

18. On peut ruser dans les serments, mais ce ne sont pas les dieux que l'on trompe, ce sont les hommes. L'exemple donné par Laburthe-Tolra est le suivant : « Si j'ai seulement vu ou touché de mes mains ce gibier, que le paquet m'arrête », jure l'homme qui a mangé le gibier les yeux fermés, les morceaux étant mis dans sa bouche par sa femme (Ser. : 162). Comme on voit, il ne ment pas, ce que sa phrase dénote est véridique. Les dieux reçoivent les messages au pied de la lettre, ce que les Beiti expriment en disant que « tel le tranchant d'un couteau, un paquet magique ne blesse que là où il s'applique ». Cette métaphore est particulièrement éclairante. Lorsque le discours du serment et son référent sont congrus, lorsqu'ils s'appliquent bien l'un à l'autre, ils forment, pourrait-on dire, comme une couche protectrice s'imposant entre le jureur et le couteau persécuteur. Lorsqu'au contraire il y a un écart, discordance, entre le discours du serment et le référent, tout se passe comme si la lame du couteau pénétrait dans cet interstice pour blesser le paillard.

Le serment dont il est ici question, et qu'on pourrait qualifier de *serment trompeur*, puisqu'il abuse les hommes, n'est pas un faux serment, puisqu'il dit vrai. Les dieux en entendent la vérité dans la mesure où, bons grammairiens, ils sont attentifs à la structure signifiante; ils sont d'ailleurs aidés dans leur tâche par le fait de connaître le référent. Les hommes sont au contraire victimes de l'effet rhétorique, qui opère ici grâce aux métonymies : lorsqu'on mange, on voit et on touche la nourriture. L'interprétation, s'opposant à la lettre, est source d'imaginaire, et l'on peut bien ici redire, avec Lacan, que l'imaginaire est voué à l'erreur. On trouvera deux exemples de même type dans ma communication *Jurari e jastinari*.

Ici, c'est d'être perçue comme déplacement qui fait de la métonymie un leurre, et c'est bien parce qu'il n'ignore pas cette possibilité que le sujet de l'énonciation jure de la sorte. Le serment étant effet de vérité du dire de l'énoncé, et non d'intention du sujet de l'énonciation, il est véridique, absolument. D'où les serments longuement élaborés, par les Mamliks, par exemple, afin d'éviter toute échappatoire, eux-mêmes ne manquant pas de ruse pour obtenir les avantages du serment en se soustrayant aux conséquences, tel ce monarque qui se fait remplacer par un comparse qui jure à sa place; ainsi il n'aura pas à tenir un serment... qu'il n'a pas prêté ! A l'instar de la métaphore qui se réalise par la substitution d'un signifiant par un autre au même point de la chaîne signifiante, ici c'est un autre homme qui vient se substituer au monarque au lieu même de son trône, ce par quoi il se désigne pour ce qu'il n'est pas (dans cet exemple le sultan est en campagne, sur son trône de voyage - Com. or. de Mounira Chapoutot-Remadi). La ruse, pour celui qui en est la victime, semble fonctionner à l'inverse du chat d'esprit, puisque la figure de rhétorique, loin de dévoiler un sens nouveau, sert à voiler le sens véritable. Si ces récits font rire l'auditeur, c'est que connaissant le contexte, il voit surgir le sens leurrant, et attendre son but de tromperie. Si l'objet persécuteur se satisfait de l'adéquation du signe et du référent, perçoit-il aussi les figures de la ruse et leur portée ? Et, auditeur « au parfum » de la duplicité du sens, Dieu éclate-t-il de rire en entendant ce qui pour lui opère comme un trait d'esprit ?

monde même, pour opérer d'un même mouvement comme punition du mensonge et révélateur de vérité.

Si le Dieu qui ne saurait tromper est bien le fondement du serment, cela permet de distinguer de manière radicale le serment de la parole d'honneur. En effet, comme l'a remarqué François Tricaud (Com. or.) : « On ne saurait feindre le courage ». Et de rappeler Stendhal selon lequel, lorsqu'on marche au combat sur le champ de bataille, il ne saurait y avoir d'hypocrisie. Ce fait n'est pas seulement éclairant, mais à mon sens tout à fait décisif. En effet, dans les sociétés d'honneur, la parole se soutient au prix de la vie. En Calabre, *se fare la ragiune ccu lle manu sue*, « se faire raison avec ses propres mains » signifie se venger des offenses reçues. Et *ragiunari a chiedditi*, « rassonner à coups de couteau » désigne le combat à l'arme blanche, où l'on demande raison, et où l'on fait entendre ses raisons. Ainsi le combat vindicatoire est le substitut qui vient remplacer les paroles, lorsque celles-ci n'ont plus cours, c'est le raisonnement, l'argumentation s'appuyant sur la force du sang, sur l'essence de l'individu, lorsque la force du raisonnement, du logos, n'atteint plus son but. Dans le même ordre d'idées il est à noter que dans la noblesse française, comme l'indique François Billacois (Com. or.) l'injure canonique par laquelle on provoquait en duel était « menteur ». Ces exemples montrent que la vérité des armes, c'est-à-dire le fait que l'on ne saurait feindre le courage, opère comme preuve lorsque quelqu'un est accusé d'avoir une parole trompeuse ou, d'une façon plus générale, une attitude trompeuse, une paraitre qui ne correspondrait pas à son être (car l'insulte classe l'insulté dans une catégorie qu'il refuse). En d'autres termes l'honneur, qui est fondamentalement une valeur guerrière, a comme critère décisif la manifestation du courage, c'est-à-dire de quelque chose qui ne saurait leurrer, comme soutien de la vérité de ce qui est asserté. Il apparaît donc que l'honneur, en tant que courage, capacité d'affronter la mort, a ceci de commun avec Dieu que l'un comme l'autre ignorent la feinte, qu'ils échappent à la tromperie. Mais tandis que Dieu est un garant au dessus de l'homme, le courage est un garant dans l'homme, il est l'homme même. C'est pourquoi serment et parole d'honneur s'opposent radicalement, puisque l'un se fonde sur la peur et l'autre sur le courage, et puisque la garantie, tout en conservant le même trait pertinent, d'être étrangère à la tromperie, se déplace du surnaturel à l'humain, de Dieu à l'homme. La fonction tierce se trouve ainsi intériorisée¹⁹.

19. Il en va de même pour la puissance sexuelle : l'érection échappe à la tromperie, en tant que capacité de relation avec l'autre sexe, puisqu'on ne saurait la simuler. Elle est le paradigme de l'honneur en tant qu'épiphante, puisqu'il ne suffit pas de paraître un homme dont la puissance sexuelle est hors de discussion, tandis que l'impuissance est une honte, et peut constituer un des rares motifs de suicide. Penris et couéau, autrement dit puissance sexuelle et courage, sont les deux instruments non leurrants relevant de la corporalité, qui définissent l'homme en tant qu'il est capable de rentrer en relation avec l'autre sexe comme avec son propre sexe. Ils sont le soutien de la parole, ce qui la vérifie en dernière instance.

Et puisque l'érection ne saurait être un leurre, qu'on ne saurait la feindre, elle se situe donc sur le même plan que le courage, elle est manifestation de vérité. Il n'est donc pas surprenant que dans la culture calabraise de l'honneur, un homme d'honneur soit aussi un homme dont la puissance sexuelle est hors de discussion, tandis que l'impuissance est une honte, et peut constituer un des rares motifs de suicide. Penris et couéau, autrement dit puissance sexuelle et courage, sont les deux instruments non leurrants relevant de la corporalité, qui définissent l'homme en tant qu'il est capable de rentrer en relation avec l'autre sexe comme avec son propre sexe. Ils sont le soutien de la parole, ce qui la vérifie en dernière instance.

Si c'est bien là, la fonction sémiotique décisive du serment et de l'ordalie, à savoir la subordination de l'homme trompeur à une puissance radicalement étrangère à la tromperie, alors apparaît clairement que ce n'est pas tant du sacré en général que se soutiennent serment et ordalie, mais bien plus précisément de cet élément surnaturel ni leurra ni leurré. Ce qui veut dire que promesses ou assertions prenant la forme du serment, si elles se situent en dehors de cette puissance intrompable, ou si elles ne se soumettent plus à l'affrontement mortifère de l'honneur, auront beau évoquer garants, honneur, juge, loi, société assemblée, en proclamer la sacralité, ce ne seront qu'engagements solennels, en définitive étrangers au serment comme à l'ordalie, voire même à l'honneur.

Et ceci apparaît *a contrario* par le fait qu'à l'époque moderne, ce point de repère étranger à toute tromperie n'a pas disparu, bien au contraire, mais cependant sa nature a subi un métamorphose radicale. Car il ne s'agit plus de Dieu, ni même du courage face à la mort, mais bien de la réalité en tant qu'objet dont s'occupe la science²⁰. L'homme de science peut se tromper, mais son objet restera toujours irrémédiablement étranger à toute tromperie. C'est pourquoi le sacré peut se perpétuer, et les guerriers continuer leurs combats, mais le serment, l'ordalie et la parole d'honneur néanmoins s'effacent, car à l'objet persécuteur tout puissant ou à l'homme en armes garants de vérité s'est substituée la figure de Sherlock Holmes, chez qui l'effort constant vers la connaissance est d'abord question de méthode²¹.

20. Jacques Lacan, à propos du délire paranoïaque du président Schreber, souligne fortement l'importance de la méditation de Descartes, concernant Dieu « en tant qu'il ne peut nous tromper », et indique son rôle de médiation vers la conception moderne de la démarche scientifique. (Lacan, J. 1981 : 71 et ss.). Cependant, en dépit des dieux et des esprits qui trompent (Zeus rend fous ceux qu'il veut perdre, autrement dit il les fait se leurrer), il semble bien que la figure du Dieu non trompeur soit présente, au moins dans le serment ou l'ordalie, avant son énonciation par Descartes.

21. L'importance de la figure de l'enquêteur est certainement polysémique. S'il y a des groupes où l'on pense que toute mort prématurée est imputable à la sorcellerie, ce qui revient à dire qu'en dehors de la vieillesse la mort ne devrait pas exister, alors la recherche du sorcier trouve son équivalent moderne dans l'enquête policière, puisque cette dernière nous montre que la mort est toujours le fait d'un être maléfisant. Réduire sans cesse à merci, d'un roman à l'autre, le porteur de mort, constitue sans doute un réassurance, un éphémère triomphe sur la mort, qui cependant ne peut nous convaincre que le temps d'un récit, et c'est pourquoi son rôle conjuratoire doit sans cesse être renouvelé.

Mais le rôle épistémologique de l'enquêteur est d'une toute autre portée, qui a été fortement illustrée dans le roman d'Umberto Eco, *Le nom de la rose*. Le héros, le moine de Baskerville, allusion méronymique à l'auteur du *Chien des Baskerville*, poursuit sa quête policière en prenant constamment appui sur les théories épistémologiques de la philosophie scholastique, dans ce qu'elle a de plus moderne (ainsi l'évocation du « rasoir d'Ockham », pour écarter les peu économes explications surnaturelles). Son adversaire maléfique, le moine aveugle Jorge de Burgos, enfermé dans sa bibliothèque-labyrinthe, constitue une claire allusion à l'écrivain Jorge Luis Borges, dont les nouvelles sont une puissante et récurrente mise en œuvre, sous forme de récit philosophique, des « techniques de méconnaissance ».

On trouvera dans l'ouvrage de Narcejac (*Une machine à lire : le roman policier*), une étude détaillée des relations des développements scientifiques du XIX^e siècle et l'apparition du roman policier sous sa forme classique dans son double aspect d'analyse scientifique (analyses en laboratoire, etc.) et de mise en œuvre du raisonnement logico-déductif.

REFERENCES

- ANDRÉ J., 1988. — « L'assemblée des frères; aux commencements de la Révolution française » in *Psychanalyse à l'université*, n° 52 : 537-574.
- AUSTIN J.L., 1970. — *Quand dire, c'est faire*, Ed. du Seuil, Paris.
- BRETEAU C.H./ZAGNOLI N., 1980. — « Recherches sur la théorie du récit : les modalités des moments dyadiques » in *Littérature Orale Arabe-Berber*, n° 11, Paris.
- DUCCROT O., 1984. — *Le dire et le dit*, Ed. de Minuit, Paris.
- DUPRIEZ B., 1980. — *Gradus. Les procédés littéraires (Dictionnaire)*. Union Générale d'Éditions, Paris.
- JACOB F., 1970. — *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Paris.
- JAKOBSON R., 1963. — *Essais de linguistique générale*, t. 1, Ed. de Minuit, Paris.
- LALANDE A., 1972. — *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F. Paris.
- PIERCE C.S., 1980. — *Semiotica. I fondamenti della semantica cognitiva*, Einaudi, Turin.
- SEARLE J.R., 1972. — *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris.
- SEARLE J.R., 1982. — *Sens et expression. Etude de théorie des actes de langage*, Ed. de Minuit, Paris.
- TARSKI A., 1971. — *Introduction à la logique*, Gauthiers-Villars, Paris.
- TUBIANA M.-J. & J., 1981. — « L'acte de serment et la notion de 'mani' chez les *pēkri* » in *Hinérances*, II, 299-319.
- ZAGNOLI N., 1987. — « La parole et les mots » in *Ancres* n° 9, Paris : 97-111.