

Chapitre 4

Ce que jurer veut dire : les conditions rituelles de l'efficacité du discours

Julien BONHOMME

La théorie des actes de parole et sa critique anthropologique

La théorie des énoncés performatifs et des actes de parole, formulée par John Austin (*How to Do Things With Words*, 1962) puis développée par John Searle (*Speech Acts*, 1969), a contribué de manière décisive au succès de la notion de performance dans les sciences du langage et, plus largement, dans les sciences sociales, à partir des années 60 et 70. Il était logique – et même inévitable – que les anthropologues se montrent tout particulièrement intéressés par une approche qui s'écarte de la conception référentielle du langage et appréhende plutôt la langue comme une forme d'action. Une telle approche pragmatique avait déjà été esquissée dès les années 1930 par Bronislaw Malinowski qui proposait en annexe des *Jardins de corail* une « théorie ethnographique du langage » et notamment du « mot magique ». Les incantations magiques, prétendant accomplir ce qu'elles énoncent, se prêtent en effet bien à une analyse en termes d'énoncés performatifs, comme Stanley Tambiah (1968, 1985) l'a démontré à la suite de Malinowski. John Du Bois note d'ailleurs que « la théorie des actes de parole semble avoir été expressément conçue

pour les ethnographes de la parole rituelle » (1993 : 49)¹. En mettant l'accent sur le pouvoir des mots, cette théorie rejoint en outre bien souvent l'idéologie linguistique indigène elle-même². Ruth Finnegan est l'une des premières à avoir insisté sur ce point dans un article séminal paru en 1969 et dont le titre s'inspire directement d'Austin : « How to do things with words. Performative utterances among the Limba of Sierra Leone ». Étudiant les usages vernaculaires d'un corpus de verbes à valeur performative (tels que « plaider », « remercier », « saluer »), elle souligne que « la théorie austinienne des énoncés performatifs et des actes illocutoires correspond mieux à la pratique réelle des Limba et à leur propre théorie du langage » (1969 : 549) que les conceptions symboliques jusque-là en vigueur en anthropologie.

Si elle a suscité l'intérêt des anthropologues, la théorie des actes de parole a cependant également été rapidement soumise à leur critique. Dans un article souvent cité, Michelle Rosaldo adopte une position ambivalente que nombre d'anthropologues pourraient faire leur : « la théorie des actes de paroles est à la fois la source de mon inspiration et la cible de ma critique » (1982 : 203). À partir d'un examen minutieux de la manière dont les Ilongot des Philippines expriment des ordres, elle reproche aux théoriciens des actes de parole de minorer l'importance de l'ancrage socioculturel des pratiques linguistiques et, partant, de ne pas reconnaître que l'indexicalité sociale est une dimension constitutive de l'acte de parole et non pas simplement l'un de ses aspects résiduels. La critique est moins adressée à Austin lui-même qu'à Searle. Le premier souligne clairement que les énoncés performatifs reposent sur des conventions sociales. Ce sont des actes institutionnels qui incluent en outre souvent une dimension extralinguistique, des gestes et des artefacts notamment. Austin note cependant que le degré de conventionalité des énoncés performatifs varie selon les cas. Certains, comme le baptême, sont des actes institutionnels très ritualisés, tandis que d'autres, comme le conseil ou l'excuse, passent par des actes de parole plus ordinaires. Or, souligne Rosaldo, Searle évacue la question, laissée ouverte par Austin, de la nature conventionnelle des actes de parole. Ainsi, le serment, acte rituel qui fait office d'exemple paradigmatique chez Austin, laisse la place chez Searle à la promesse, acte de parole qui relève davantage du langage ordinaire. Les conditions de félicité des actes de parole, selon Searle, dépendent

1. Sur cette question, cf. également Severi et Bonhomme (2009).

2. Sur la notion d'idéologie linguistique, cf. Schieffelin, Woolard et Koskrity (1998).

moins de conventions sociales que de conventions purement linguistiques auxquels s'ajoutent des critères psychologiques tels que l'intention du locuteur ou sa sincérité. La théorie des actes de parole implique ainsi une théorie de la communication qui prétend à l'universalité, mais dont Rosaldo montre qu'elle est en réalité ethnocentriste, dans la mesure où elle est adossée à des conceptions individualistes de la personne et du langage qui sont propres aux sociétés occidentales contemporaines³. De ce fait, la théorie des actes de parole ne peut être dissociée de l'idéologie linguistique qui la sous-tend. On ne peut rendre compte des actes de parole dans une langue et une société données – que cela soit parmi une population lointaine et exotique ou au sein de la communauté académique britannique – sans s'intéresser du même tenant aux théories vernaculaires concernant les rapports entre la pensée, la parole et l'action ou encore entre le langage et l'autorité.

Quelques années avant Rosaldo, Pierre Bourdieu avait lui aussi formulé une critique en règle de la théorie des actes de parole dans un article intitulé « Le langage autorisé : les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », publié pour la première fois en 1975, puis repris en 1982 dans *Ce que parler veut dire*. Bien qu'une traduction anglaise du recueil soit parue en 1991 sous le titre *Language and Symbolic Power*, la critique de Bourdieu est moins souvent citée par l'anthropologie linguistique anglo-saxonne que celle de Rosaldo, alors qu'elle la rejoint pourtant sur plusieurs points. C'est pourquoi je voudrais m'y arrêter un instant, afin de souligner la force de la charge bourdieusienne contre Austin, tout en pointant l'un des points aveugles qui la rend à mes yeux insuffisante. Pour reprendre à mon compte la formule de Rosaldo, la critique de la théorie des actes de parole par Bourdieu sera à la fois la source de mon inspiration et la cible de ma propre critique. On aura d'ailleurs reconnu dans le titre et le sous-titre du présent chapitre un écho des titres de Bourdieu lui-même (avec toutefois une inversion des épithètes « social » et « rituel » par rapport au titre original – choix qui s'éclairera par la suite).

La critique de Bourdieu à Austin, comme celle de Rosaldo mais sur un versant moins culturaliste et plus sociologique, tourne autour de la notion de convention. Reprochant au philosophe d'Oxford de s'en tenir

3. Sur la critique anti-personnaliste de la théorie des actes de parole, cf. également Duranti (1993). Michael Silverstein (1979 : 209 *sq.*) s'était déjà livré, un peu avant Rosaldo, à une critique serrée de l'idéologie linguistique sous-jacente à la théorie des actes de parole.

à une acception trop vague et abstraite de cette notion, Bourdieu critique la soi-disant autonomie linguistique de la théorie des actes de parole : « L'enquête austinienne sur les énoncés performatifs ne peut se conclure dans les limites de la linguistique » (1982 : 69). De là procède, selon lui, « l'ampleur de l'erreur d'Austin » (*ibid.* : 113) – nous avons vu que le reproche s'adressait en réalité davantage à Searle qu'à Austin, mais, étrangement, Bourdieu ne cite pas le premier auteur, alors que *Speech Acts* a pourtant été traduit en français dès 1972. En traitant le langage comme un fait autonome, « on se condamne à chercher le pouvoir des mots dans les mots, c'est-à-dire là où il n'est pas » (*ibid.* : 103). Puisque la valeur illocutoire d'un énoncé constitue « une prétention affichée à lui donner tel ou tel pouvoir », selon une formule du linguiste Oswald Ducrot (1980 : 292) citée par Bourdieu, l'acte de parole ne peut être accompli avec succès si cette prétention n'est pas socialement reconnue par les allocutaires. Les conditions de félicité des actes de parole sont d'abord et avant tout sociales, c'est-à-dire, selon Bourdieu, extralinguistiques. Le pouvoir des mots n'est que « représenté » dans les mots, mais, en réalité, « l'autorité advient au langage du dehors » (Bourdieu, 1982 : 105). Ce pouvoir dépend de l'autorité du locuteur, qui dépend elle-même de l'autorité de l'institution qu'il représente officiellement et au nom de laquelle il parle (par exemple l'Église dans le cas du baptême chrétien ou l'État dans le cas du mariage civil). En somme, « le pouvoir des paroles n'est autre chose que le pouvoir délégué du porte-parole » (*ibid.* : 105).

Pour illustrer son propos, Bourdieu reprend l'analyse par Émile Benveniste du rôle du sceptre royal dans la Grèce ancienne :

« Ce *skeptron* est chez Homère l'attribut du roi, des hérauts, des messagers, des juges, tous personnages qui, par nature et par occasion, sont revêtus d'autorité. On passe le *skeptron* à l'orateur avant qu'il commence son discours et pour lui permettre de parler avec autorité » (Benveniste, 1969 : 30).

C'est le sceptre, et non la parole elle-même, qui confère au discours son autorité. Et cet artefact n'est lui-même qu'un insigne représentant l'autorité royale, du « capital symbolique objectivé » selon la formule de Bourdieu (2001 : 210). De manière similaire, chez les Mitsɔgɔ du Gabon (dont il sera davantage question plus loin), un orateur ne saurait

se lancer dans un discours sans brandir le chasse-mouches (*kombo*) qui symbolise aux yeux de tous l'autorité de la parole⁴. La canne (*motunga*) représente une forme encore supérieure de capital symbolique objectivé, car elle est réservée à l'ordre des *evovi*, les juges coutumiers qui excellent dans l'art oratoire (leur titre dérive précisément du verbe *vovogɔ*, « parler »).

L'accomplissement d'un acte de parole ne dépend donc pas de la compétence linguistique abstraite d'un locuteur idéal, mais d'une compétence sociale plus large. Bien qu'il ne le cite pas, Bourdieu s'accorde sur ce point avec Dell Hymes (1972) contre Noam Chomsky. Pour Bourdieu, cependant, cette compétence désigne moins une forme de savoir qu'une forme de pouvoir. Elle n'est pas tant un savoir-dire socialement approprié qu'un pouvoir-dire socialement reconnu, le premier étant subordonné au second (c'est pourquoi un discours n'a pas besoin d'être compris pour faire autorité, il suffit qu'il soit reconnu comme tel). Bourdieu entend la notion de compétence dans son acception juridique (qui est d'ailleurs la première attestée dans le dictionnaire) : elle est une aptitude reconnue légalement à une autorité d'accomplir tel ou tel acte. La compétence de communication renvoie à un « droit à la parole et au pouvoir par la parole » (Bourdieu, 1982 : 74). C'est alors un « rite d'institution » (ce que les anthropologues, à la suite d'Arnold van Gennep, appellent plus classiquement un rite de passage) qui confère et légitime aux yeux du groupe cette aptitude statutaire à exercer un pouvoir par la parole. Il faut ainsi, selon Bourdieu, toute la « magie sociale » du rite d'institution pour que puisse opérer « la magie des mots », celle-ci étant définie comme la « prétention à agir sur le monde social par les mots » (*ibid.* : 72).

Cette critique sociologique de la théorie des actes de parole, aussi efficace soit-elle, me semble néanmoins elle-même critiquable par certains aspects. On peut notamment lui reprocher de céder à un certain sociologisme. En arguant que « l'autorité advient au langage du dehors », Bourdieu place le « social » dans un rapport d'extériorité au langage, au lieu de penser leur circularité. Si tout ce qui est linguistique est irréductiblement social, de manière réciproque, le monde social est en bonne partie *constitué* par le langage. En se contentant

4. Pour la transcription de la langue des Mitsɔgɔ, le *getsɔgɔ* (langue bantoue faisant partie du groupe B30 selon la classification de Guthrie), les voyelles sont notées : i, e, ε, a, ɔ, o, u. Les consonnes sont notées : b, d, g [ɣ], k, m, mb, n, nd, ng [ŋg], ny [ɲ], nz, p, s, t, ts, v [β], w, y. Les tons (haut, bas) sont omis. Je remercie Guy-Serge Mogomba pour ses précisions linguistiques.

d'affirmer que les actes de parole sont indexés sur le statut social du locuteur, on n'a guère fait que parcourir la moitié du chemin. Il faut encore ajouter que le rite d'institution qui conditionne l'accès à ce statut social repose lui-même sur des actes de parole qui ont une valeur fondatrice. En ce sens, Bourdieu n'accorde sans doute pas toute la place qu'elle mérite à la dimension linguistique des rites d'institution.

Le jurement du Mwiri

Afin de ne pas en rester à des considérations générales, je propose de revenir sur la théorie des actes de parole et d'explicitier ma critique de la critique bourdieusienne à partir d'un exemple ethnographique précis : une forme de jurement masculin en usage chez les Mitsɔŋɔ, une population du Gabon qui vit majoritairement dans la province de la Ngounié (mais la même forme de jurement se retrouve parmi d'autres groupes ethniques dans toute la moitié sud du pays au moins). Je choisis à dessein le terme de jurement plutôt que celui de serment, pourtant plus usité, mais à la signification plus restreinte, car, chez les Mitsɔŋɔ, le spectre des usages de cet acte de parole n'inclut pas seulement la promesse solennelle, mais aussi l'imprécation et le juron⁵. Je commencerai par décrire le jurement et ses divers contextes d'usage chez les Mitsɔŋɔ, avant d'examiner ce qui fonde la compétence juratoire des locuteurs.

Ce jurement associe le geste et la parole. Le jureur claque violemment avec la paume de sa main droite sur les scarifications initiatiques qu'il porte à son bras gauche, d'abord sur celles du coude, puis sur celles du poignet⁶. Une variante consiste à frotter son index droit le long de son avant-bras gauche, du coude vers la main, avant de claquer sur la marque du poignet. En même temps, le jureur profère avec emphase une formule (qui ne possède aucune signification hors de ce contexte d'usage spécifique) : *mangɔngɔ* !, *diboko* ! ou *kiivi* ! Le jurement ajoute une force illocutoire décisive aux propos qui le précèdent ou le suivent immédiatement. Il indique que les propos tenus

5. Sur le serment et ses différentes formes, cf. les deux volumes dirigés par Raymond Verdier (1991).

6. Ce même geste juratoire était en usage chez les Gbaya de Centrafrique jusqu'au milieu du xx^e siècle (Roulon et Doko, 1991 : 277).

ne relèvent plus du bavardage, mais sont des paroles qui « pèsent lourd » (*mavɔvɔ me a dita*, « les paroles pèsent »), dans la mesure où elles peuvent entraîner des conséquences graves. De ce point de vue, le geste est aussi important que la formule : la violence sonore et visuelle de la claqué contribue directement à la force illocutoire de l'acte. Le concept d'acte de parole ne s'applique donc qu'imparfaitement au jurement, puisque l'acte de jurer est accompli par la combinaison d'un geste et d'une parole. Ce jurement claqué est d'ailleurs désigné par un verbe spécifique (*kindaga*) et diffère des formes plus simples de jurement (*mosɔngea*, du verbe *sɔngea*, « jurer ») qui ne passent que par la parole.

Ce jurement tient à la fois du serment assertoire et du serment promissoire, pour reprendre une terminologie juridique qui distingue entre le serment qui porte sur un état de fait passé ou présent sur lequel le jureur s'engage à dire la vérité et celui qui porte sur une action future que le jureur s'engage à accomplir. Comme le serment assertoire, le jurement en usage chez les Mitsɔgɔ atteste de la véracité de ce qui est dit. Il s'agit par conséquent d'un assertif selon la typologie de Searle (1979 : 1-29), c'est-à-dire un acte de parole qui engage le locuteur du point de vue de la vérité de ses assertions. Mais le jurement tient également du serment promissoire, car il implique que les propos tenus seront lourds de conséquences et que les actes évoqués dans le discours seront effectivement accomplis. Il s'agit en ce sens d'un promissif (*commissive*) au sens de Searle, acte de parole qui engage le locuteur à une action future⁷. Le jurement sert en définitive à affirmer ou à promettre, c'est-à-dire à engager la responsabilité du jureur dans ses paroles et dans ses actes⁸. Mais – et c'est là essentiel – il sert autant à engager la responsabilité des jurataires (les personnes devant lesquelles le jureur jure). On peut en effet obliger autrui par cet acte de parole (ou du moins tenter de le faire). Il s'agit donc d'un directif au sens de Searle, acte de parole qui constitue une tentative du locuteur pour obtenir de l'allocutaire qu'il fasse quelque chose. Dans la mesure où le jurement peut servir à obliger le jurataire soit à dire le vrai, soit à promettre, il faudrait encore raffiner la typologie des actes de parole en distinguant un directif à visée assertive et un directif à visée promissive.

7. La congruence entre les terminologies juridique et linguistique atteste de la solidarité constitutive entre l'institution et l'acte de parole – ce qui est précisément la thèse que défend cet article.

8. Sur la responsabilité et ses expressions linguistiques, cf. Hill et Irvine (1993).

Le jurement est une manière d'engager la responsabilité du jureur et du jurataire, en les liant à leurs paroles et en liant ces paroles à des actes. Il les oblige en outre à respecter cet engagement, car le parjure s'expose à la menace d'une sanction surnaturelle. Ce châtime est attribué au Mwiri, esprit violent et monstrueux qui est associé à la terre et donc à la mort (puisque la terre accueille les cadavres en son sein). Il s'agit de l'esprit tutélaire de l'une des principales sociétés initiatiques masculines qui est répandue dans tout le sud du pays (les Mitsogo disent Mwei plutôt que Mwiri, mais c'est ce second terme qui est popularisé au Gabon⁹). Le Mwiri – nom donné aussi bien à la société initiatique qu'à l'esprit lui-même – est un rite de passage à l'âge adulte auquel tous les garçons sont en principe initiés (parfois dès six ans). C'est au cours de cette initiation qu'ils reçoivent les scarifications sur lesquelles ils pourront ensuite jurer. La société initiatique du Mwiri exerce en outre une fonction de police et de justice. Elle est chargée d'assurer l'ordre social en faisant respecter les interdits (par exemple des interdits concernant des zones de pêche ou de chasse) et en punissant les transgressions (que cela soit un larcin ordinaire ou une affaire de sorcellerie). Quand une infraction a été constatée, les initiés compétents appellent le Mwiri qui se manifeste alors par ses grondements rauques (il s'agit d'un esprit que l'on entend mais que l'on ne voit jamais, contrairement à d'autres catégories d'esprits chez les Mitsogo). Le Mwiri punira alors le coupable en lui infligeant une maladie, précisément appelée la « maladie du Mwiri » (*ebea a Mwei*), dont le principal symptôme est un soudain gonflement du ventre et des jambes, œdème qui peut entraîner la mort à court terme. On dit alors du coupable qu'il a été « avalé » ou « attrapé » par le Mwiri (*a minio* [ou *tsopio*] *na Iya Mwei*, de *minaga*, « avaler », ou *tsopaga*, « attraper »). Seul un rituel d'expiation permet de « détacher » le coupable et de lever la malédiction du Mwiri, après aveux publics et réparation (Gollnhofer et Sillans 1978).

Le jurement constitue alors un rite individuel particulièrement simple et accessible pour en appeler à la puissance justicière du Mwiri : la formule proférée, tout comme la claque sur les scarifications, servent en effet à invoquer le Mwiri pour qu'il soit le garant du serment (on dit ainsi *kinda Mwei*, « jurer le Mwiri »). C'est une façon d'exposer sa responsabilité, mais aussi celle des jurataires, à la menace d'un châtime surnaturel. En prenant à témoin le Mwiri, le

9. Pour de plus amples détails sur le Mwiri, cf. Bonhomme, 2006a : 161-175.

jureur se voue lui-même et voue ses interlocuteurs à la malédiction en cas de parjure. En effet, comme le soulignait Benveniste, « s'engager par un serment, c'est toujours se vouer par avance à la vengeance divine » (1969 : 175). Cet usage imprécatoire du jurement est en réalité déjà visible dans la forme même de la cicatrice du coude sur laquelle les hommes tapent en jurant : celle-ci dessine une vulve stylisée. Or, pour une femme, jurer en montrant son sexe ou ses fesses constitue une malédiction réputée particulièrement dangereuse. D'une certaine manière, grâce à leurs scarifications, les initiés du Mwiri se sont donné le moyen de maudire comme les femmes. Invoquer le Mwiri, c'est invoquer du même tenant le pouvoir excrétoire du sexe féminin (et plus précisément du sexe maternel). En effet, le Mwiri est perçu comme un esprit féminin ou, du moins, associé aux femmes. Les Mitsõgõ le surnomment d'ailleurs *Iya Mwei*, « Mère Mwiri ».

En définitive, une paraphrase acceptable du jurement consisterait à modaliser tous les énoncés par « Je jure le Mwiri que... » ou bien à les assortir d'une formule d'implication conditionnelle telle que « Que le Mwiri m'avale si je mens (ou si je ne tiens pas promesse) », « Que le Mwiri t'avale si tu mens (ou si tu ne tiens pas promesse) ». Le jurement du Mwiri représente en ce sens une malédiction ou auto-malédiction conditionnelle, comme cela a été dit du serment d'une manière plus générale (Lévy-Bruhl 1964 : 85). Le jureur ne peut s'engager vis-à-vis des jurataires et les engager vis-à-vis de lui qu'en s'engageant et en les engageant vis-à-vis du Mwiri. La force de l'engagement ne tient donc pas aux intentions supposées du jureur, à la sincérité ou à la confiance que les jurataires lui prêtent, mais à la puissance vindicatoire du Mwiri, seule à même de garantir efficacement le serment. C'est précisément pour cette raison que cet acte de parole peut également engager la responsabilité des allocutaires et pas uniquement celle du locuteur.

Les contextes d'usage de ce jurement – et donc ses significations – sont pluriels. Ils vont du serment le plus solennel à un simple juron ou une banale formule emphatique dans une conversation ordinaire. Dans un article consacré aux serments, bénédictions et malédiction chez les Okiek du Kenya, Corinne Kratz (1989) distingue entre deux variantes de chacun de ces trois types d'acte de parole – un usage « formel » et un usage « conversationnel » – selon qu'ils sont proférés en contexte cérémoniel, fortement ritualisé, ou dans une conversation ordinaire. Le degré de formalité ne tient pas nécessairement au code linguistique lui-même (les formules utilisées peuvent rester identiques), mais, plus largement, à la situation de communication et à l'attitude des prota-

gonistes à son égard (Irvine, 1979). La distinction porte également sur la force illocutoire attachée à ces énoncés, et donc sur leur efficacité supposée : elle est maximale dans le cas des usages formels, moindre dans celui des usages conversationnels. Cette opposition rejoint en bonne partie celle proposée par Emily Ahern (1979) entre des actes illocutoires « forts » et « faibles », selon que leurs conséquences sont vraiment voulues ou non par le locuteur et qu'il s'attend à ce qu'elles se produisent réellement ou pas. Cette distinction entre des usages cérémoniels forts et des usages conversationnels plus faibles se retrouve à propos du jurement chez les Mitsogo.

L'usage le plus ritualisé et donc le plus fort du jurement en fait l'équivalent d'un serment ordalique. La justice exercée par la société initiatique du Mwiri passe en effet par diverses ordales qui permettent d'identifier et de punir les coupables, notamment dans les affaires de sorcellerie. Les deux principales ordales judiciaires associées au Mwiri sont le poison d'épreuve et l'épreuve du marteau de forge (la première étant jugée plus efficace que la seconde). La première forme d'épreuve consiste à administrer aux parties en litige un poison obtenu par décoction des racines de la liane appelée *mbondo* ou *mwea* (*Strychnos icaja*). Cette ordalie est clairement liée au Mwiri : avant l'épreuve, l'officiant frappe violemment à terre, ce qui représente l'une des façons d'invoquer cet esprit chtonien. Autrefois, le poison d'épreuve était administré directement aux suspects : la mort de l'un d'entre eux prouvait sa culpabilité et le punissait du même tenant. Cette pratique ordalique a cependant été interdite par la justice coloniale dès le début du XX^e siècle, ce qui ne l'a pas empêchée de perdurer de manière clandestine. Depuis lors, le poison est plutôt administré à des volailles qui représentent les différentes parties. Preuve de la culpabilité et exécution de la sanction sont donc désormais dissociées.

La seconde forme d'ordalie, encore très fréquemment employée aujourd'hui, consiste à battre une masse-enclume (*motendo*). Ce rituel, lié au pouvoir ordalique de la forge (largement attesté dans la région), s'appelle « taper le *motendo* » ou encore « taper le Mwiri¹⁰ ». L'officiant frappe une enclume chauffée au feu, après y avoir déposé une mixture comprenant entre autres de la canne à sucre préalablement mâchée par chacune des parties en litige, tout en invoquant le Mwiri et

10. On dit aussi « taper le *mbondo* ou le *bika* » (*bokeda mbondo* ou *iyogeda bika*), ces deux termes synonymes renvoyant à la procédure rituelle dans son ensemble plutôt qu'à l'instrument employé (le *motendo*) ou l'esprit invoqué (le Mwiri).

en lui demandant de punir le coupable. Cette ordalie du marteau de forge se retrouve en des termes similaires chez les Gbaya de Centrafrique (Roulon et Doko 1991 : 279), dont nous avons mentionné qu'ils pratiquaient aussi le jurement sur les scarifications initiatiques. Même la sanction surnaturelle prend une forme identique dans les deux sociétés (un œdème du ventre et des jambes). Ceci laisse penser que le complexe culturel qui lie jurement, ordalie et initiation masculine en les associant à un esprit de la terre, lui-même associé à la forge, a (ou, du moins, avait) une distribution plus large en Afrique centrale. D'une façon plus générale, l'association entre serment, ordalie et esprit chtonien se retrouve jusqu'en Afrique de l'Ouest (Dumas-Champion 1985 ; Schott 1987).

Ces deux formes d'ordalie liées au Mwiri diffèrent du point de vue de la sanction : le poison d'épreuve entraîne une sanction immédiate, tandis que celle de l'épreuve du marteau de forge n'est censée se manifester qu'à plus long terme. Dans les deux cas cependant, la parole joue un rôle crucial. Il faut que les parties en présence s'engagent préalablement vis-à-vis du Mwiri par un serment probatoire pour que la justice ordalique puisse trancher le litige. C'est le serment qui confère à l'ordalie une valeur décisive et permet à l'épreuve de faire la preuve. Le serment probatoire représente en ce sens une « ordalie anticipée », selon la formule suggestive de Benveniste (1969 : 164). Il est habituellement formulé de la manière suivante : « si c'est moi, que Mère Mwiri m'avale » (*oko mbe te me, Iya Mwei o mina me*). Il s'agit, selon la terminologie juridique, d'un serment purgatoire, c'est-à-dire un serment prêté par un accusé pour se disculper. Une telle auto-malédiction conditionnelle est plus efficace qu'une simple prétention d'innocence. Il ne suffit pas de protester de son innocence pour être reconnu comme tel, encore faut-il la prouver. C'est alors l'absence de sanction surnaturelle qui constitue cette preuve : le suspect n'est pas puni par le Mwiri, donc il n'est pas coupable.

L'idéologie linguistique qui, en conférant un pouvoir singulier au serment, sous-tend l'efficacité attribuée à ces rituels, doit être replacée dans une perspective historique (même si ses racines culturelles remontent indubitablement au passé précolonial). À partir du moment où le poison d'épreuve a été marginalisé du fait de son interdiction, le

rôle de la parole est encore plus nettement passé au premier plan des rites ordaliques et s'est en quelque sorte autonomisé¹¹.

Il est ainsi notable que dans le cas du poison d'épreuve, le serment est exclusivement de nature purgatoire, tandis que dans celui de l'épreuve du marteau de forge, il assume des formes et des fonctions plus variées. L'épreuve du *motendo* ne sert pas seulement à disculper, mais aussi à maudire. Le cas le plus typique est celui d'une victime d'un vol qui s'adresse à un initié du Mwiri pour qu'il tape le *motendo* afin de vouer à la malédiction le coupable, quel qu'il soit. Le rituel peut également être accompli de manière dissuasive, afin de se prémunir contre un vol futur. Contrairement à la situation classique de l'ordalie judiciaire, ce genre de rituel ne se tient pas en présence de toutes les parties, mais seulement de la personne lésée ou qui redoute de l'être. Le serment proféré est alors de nature vindicatoire et non plus purgatoire : « La personne qui a volé [ou volera] dans mes plantations, que Mère Mwiri l'avale » (*ti moma ne a iswi [ou nga iswa] go tsaga ami, Iya Mwei o mina ango*). En toute rigueur, il ne s'agit même plus d'un serment (car le jureur ne s'engage à rien), mais plutôt d'une imprécation par le biais d'une formule d'adjuration au Mwiri. Poussé à l'extrême, ce genre de recours au Mwiri peut être perçu comme une agression sorcellaire pure et simple : un individu s'adresse clandestinement à un initié du Mwiri peu scrupuleux pour qu'il tape le *motendo* afin de maudire une personne innocente (le risque étant toutefois que le Mwiri se retourne contre l'officiant et le commanditaire). Au lieu que l'épreuve ordalique serve à régler les litiges, elle devient une arme magique dans un cycle de vengeance. En outre, alors que le serment judiciaire classique est de type assertoire, le serment de l'épreuve du marteau de forge peut également revêtir une valeur promissoire. Il s'agit pour le jureur de s'engager non plus à dire le vrai sur un état de fait le concernant, mais à respecter une promesse ou un interdit personnel. Le cas le plus typique est celui d'une personne portée sur la boisson que ses proches contraignent à aller taper le *motendo*, afin qu'elle s'engage solennellement devant le Mwiri à ne plus boire d'alcool sous peine de sanction surnaturelle. Dans le cadre de l'épreuve du marteau de forge, la parole peut en définitive servir à accomplir toute une gamme d'actions différentes, parmi lesquelles se disculper, maudire ou promettre.

11. L'essor des ordalies par la parole, de la divination orale et des rites de confession dans nombre de sociétés africaines à l'époque coloniale corrobore cette hypothèse.

Jurer en tapant sur ses propres scarifications initiatiques représente alors une version affaiblie du rituel qui consiste à taper sur la masse-enclume, tout comme la brève formule d’invocation du Mwiri représente une version condensée de la formule plus développée du serment ordalique. Le jurement est la façon la plus simple de « taper le Mwiri ». Tandis que l’épreuve du marteau de forge nécessite un initié qui possède la compétence statutaire, le savoir procédural et les artefacts nécessaires à l’accomplissement du rituel, tout initié – c’est-à-dire virtuellement n’importe quel homme – peut jurer sur ses propres scarifications. En revanche, l’épreuve du marteau de forge permet à des non-initiés de s’engager rituellement vis-à-vis du Mwiri à travers la médiation de l’officiant, alors qu’il faut être soi-même initié pour accomplir le même acte en jurant. Si le jurement peut assumer toutes les valeurs du serment ordalique (probatoire ou non, assertoire ou promissoire, purgatoire ou vindicatoire), on lui prête cependant une efficacité moindre, au sens où le lien causal entre l’engagement par la parole et la sanction en cas de parjure est jugé plus lâche et moins immédiat. Cela explique la gradation des recours rituels lors d’un litige : les protagonistes commenceront par un simple jurement, iront ensuite taper le *motendo* et ne s’en remettront au poison d’épreuve qu’en dernière instance.

En dehors de ces contextes ordaliques ou para-ordaliques, le jurement du Mwiri joue également un rôle crucial dans l’enseignement initiatique. Les Mitsogo, comme la plupart des autres populations de la région, possèdent un grand nombre de sociétés initiatiques (en sus du Mwiri) qui reposent toutes sur la transmission d’un savoir secret¹². La divulgation des secrets aux initiés dépend alors de la garantie qu’ils ne les trahiront pas en les révélant aux profanes. Dans ce contexte, le recours au jurement est très fréquent et revêt une valeur aussi bien promissive que directive et assertive. Les aînés initiatiques jurent en s’adressant à leurs cadets, pour leur signifier qu’ils leur confient des connaissances importantes et souligner qu’ils leur disent le vrai, mais aussi et surtout pour les obliger à promettre de ne pas trahir les secrets qu’ils sont en train de leur révéler, sous peine d’être punis par le Mwiri. Les cadets répondent habituellement à ce jurement (assertif et directif) par un autre jurement (promissif), ratifiant ainsi la malédiction conditionnelle de leurs aînés par une auto-malédiction conditionnelle.

12. Sur le secret initiatique, cf. Bonhomme (2006b) et plus largement Barth (1975).

L'ordalie judiciaire et l'enseignement initiatique sont les deux principaux contextes cérémoniels dans lesquels il est fait un usage fort du jurement (c'est-à-dire dont jureurs et jurataires attendent qu'il soit réellement suivi d'effets, même si ceux-ci ne sont pas immédiats). Hors de ces contextes fortement ritualisés, le jurement donne également lieu à des usages conversationnels plus faibles. Il abonde en effet dans les conversations quotidiennes entre hommes. On peut jurer pour formuler les promesses les plus ordinaires qui, chez les Mitsogo comme partout ailleurs, sont souvent faites pour être trahies. Plus souvent encore, le jurement sert de simple formule emphatique pour souligner un élément d'un récit en insistant sur son authenticité, notamment dans le cas d'un événement rapporté à un interlocuteur qui n'y a pas assisté. Cet acte de parole à valeur assertive équivaut alors à un « je te jure » bien anodin. De même, dans leurs disputes, les hommes usent et abusent du jurement sous le coup de la colère. Le jurement s'infléchit alors en menace ou en injure. Parfois, le recours au jurement est poussé jusqu'à une telle outrance que sa force illocutoire s'en trouve annulée, par exemple lorsqu'un homme ivre de vin de palme invective tout le monde à la cantonade en enchaînant les claques sonores et les *kiivi* ! de manière exagérée. Le jurement se fait alors juron d'ivrogne.

Ce qui sépare les usages forts du jurement de ses usages faibles, le serment solennel de la promesse ordinaire ou la malédiction du juron, tient à l'efficacité supposée de ces actes de parole. Dans le cas des usages les plus faibles, locuteurs et allocutaires n'attendent pas du jurement qu'il soit réellement suivi d'effets et ne se sentent donc pas autant engagés par leurs paroles. En dehors de tout contexte cérémoniel, le geste et la formule d'invocation fonctionnent en quelque sorte à vide, au sens où l'on n'attend pas du Mwiri qu'il inflige une sanction aux parjures ou aux personnes visées par les imprécations. Les usages forts du jurement reposent sur une relation triadique qui implique le jureur, le jurataire et le Mwiri, ce dernier représentant un tiers sacré qui garantit la force de l'engagement entre les deux interlocuteurs. Par contraste, les usages faibles ne supposent plus qu'une relation dyadique entre les interlocuteurs. En somme, la valeur d'un serment est garantie par une puissance surnaturelle, tandis que celle d'une promesse n'est garantie que par l'engagement du locuteur. Les usages faibles du jurement ne sont pas dépourvus de toute force illocutoire ou de tout effet perlocutoire, mais ceux-ci ne reposent que sur les interlocuteurs, comme c'est habituellement le cas dans une conversation ordinaire. À l'inverse, les usages forts du jurement

s'écartent du langage ordinaire et des inférences standard sur lesquelles il repose, car ils tirent leur force non pas des interlocuteurs eux-mêmes, mais d'un agent surnaturel doté d'un pouvoir de sanction. C'est précisément ce qui fait de cet acte de parole un acte rituel au sens fort.

L'assermentation de la parole masculine

Les contextes d'usage du jurement vont en définitive des situations les plus ritualisées aux conversations les plus ordinaires. Cependant, dans tous les cas, même ceux qui sont les moins ritualisés, les conditions de félicité de cet acte de parole ne reposent pas uniquement sur le contenu des énoncés proférés (et les gestes qui leur sont associés), mais s'enracinent dans une compétence associée au statut d'homme initié. Cette compétence juratoire relève moins d'une aptitude technique que statutaire. Il ne s'agit pas tant de savoir jurer que de pouvoir le faire. Il faut en effet être initié pour en appeler à la puissance du Mwiri, ce que manifestent clairement les claques sur les scarifications initiatiques. N'importe qui n'est pas apte à jurer, promettre ou maudire, du moins sous cette forme. Certes, tous les hommes sont normalement initiés au Mwiri avant leur adolescence ; mais, dans les faits, ce n'est pas ou plus toujours le cas, notamment en milieu urbain (ce qui pose la question – encore sans réponse faute de données ethnographiques suffisantes – des jurements proférés par des hommes non initiés et donc en principe non compétents).

On ne peut en outre jurer seul. Il faut être au moins deux pour le faire : un jureur et un jurataire. Or, le jureur n'est pas le seul qui doit être initié au Mwiri, le jurataire doit en principe l'être également, du moins dans le cas des jurements directifs (qui constituent des tentatives du jureur pour obliger le jurataire à s'engager). Le jurataire ne peut être lié par l'acte de parole du jureur que pour autant que sa responsabilité peut être engagée vis-à-vis du Mwiri, parce qu'il est lui-même initié. C'est pourquoi il ne s'agit pas seulement d'un jurement réservé aux locuteurs masculins, mais, plus fondamentalement, d'un jurement entre hommes. Cette réciprocité est manifeste dans le cadre de la transmission du savoir initiatique. Si un initié d'une société initiatique donnée divulgue des secrets à un coreligionnaire qui, contrairement à lui, n'est pas encore « entré » dans le Mwiri et que ce dernier les trahit, le châtiment du Mwiri touchera celui qui a révélé les informations en

premier lieu et non celui qui les a ensuite trahies. L'initiation au Mwiri sert précisément à garantir le respect du secret en engageant la responsabilité de ses dépositaires : une fois initiés, les garçons ne peuvent plus trahir le savoir religieux que leurs aînés leur ont transmis, sous peine d'être eux-mêmes avalés par le Mwiri. C'est ce qui fait de cette initiation une condition préalable pour accéder aux secrets religieux les plus importants et, par conséquent, une étape incontournable dans la carrière de tout initié (le Mwiri étant en principe la première initiation par laquelle passe un jeune homme).

Les hommes n'accèdent à la pleine responsabilité linguistique qu'à travers l'initiation au Mwiri. Tant qu'ils ne sont pas initiés, les garçons sont assimilés aux femmes et leur parole n'est pas jugée fiable, comme celle des femmes selon les hommes. Cette idéologie linguistique qui oppose la parole masculine, forte et influente car garantie par le secret initiatique, à la parole féminine, reléguée du côté du bavardage inconséquent, est légitimée par une théorie de la personne transmise de façon explicite par les hommes au cours de l'enseignement initiatique. Le cœur (*motema*) est l'instance de la personne d'où proviennent les pensées. Il s'agit d'une pulsion psychique : un individu ne peut s'empêcher d'avoir les pensées que son cœur lui envoie et il est irrésistiblement poussé à les exprimer verbalement. La pomme d'Adam (*gevegeo*) constitue alors un filtre entre le cœur et la bouche qui permet de retenir ces paroles qui ne demandent qu'à sortir (le terme dérive d'ailleurs du verbe *vegaga*, « garder, réserver »). Elle confère aux hommes une capacité de rétention verbale qui fait d'eux des locuteurs responsables, alors que les femmes, qui en sont dépourvues, seraient incapables de ne pas se répandre en commérages, si bien qu'on ne peut leur confier des secrets qu'elles ne sauraient garder. En réalité, cette capacité masculine est moins une affaire d'anatomie que d'initiation, seule à même de conférer la pleine masculinité. La pomme d'Adam ne devient saillante et donc apparente qu'à la puberté des garçons, c'est-à-dire peu ou prou à l'époque où ils sont initiés au Mwiri. L'idéologie linguistique, formulée du point de vue des hommes, essentialise l'inégalité des sexes devant la parole en enracinant dans la nature ce qui fait en réalité l'objet d'une acquisition initiatique¹³. Cela confirme la

13. L'idéologie linguistique masculine implique en réalité un paradoxe : les femmes sont reléguées du côté du bavardage, mais leurs malédictiones sont réputées particulièrement dangereuses ; les jurements des hommes y renvoient d'ailleurs directement par le biais du motif vulvaire des scarifications. Cette idéologie (typique des initiations masculines) est donc plus complexe qu'il n'y paraît : le sexe

critique de Rosaldo à Searle et Austin : les actes de parole ne peuvent être dissociés de théories indigènes concernant les liens entre pensée, parole et action et, dans le cas présent, engageant les rapports entre les sexes quant à la responsabilité linguistique. Chez les Mitsogo, l'idéologie linguistique qui légitime le pouvoir auquel prétend la parole masculine (et que le jurement porte à son comble) dépend étroitement de l'institution initiatique.

Pour le dire à la manière de Bourdieu, le pouvoir du jurement de l'initié dérive du pouvoir de l'institution initiatique qui lui est délégué et dont il est le porte-parole. Cela fait du jurement un véritable acte institutionnel et non un acte de parole ordinaire. La puissance « mystique » du Mwiri sur laquelle repose le pouvoir de cette parole n'est en effet rien d'autre qu'une transposition symbolique du pouvoir légitime de l'institution, la forme spécifique d'*illusio* produite par cette institution¹⁴. Cette fiction sociale sur laquelle repose le pouvoir de l'institution initiatique transparait d'ailleurs dans le fait que l'exécution de la sanction à l'encontre d'un transgresseur est parfois directement prise en charge par les initiés eux-mêmes (ce dont ils ne font pas mystère). On ne saurait toutefois s'arrêter au seuil du rite d'institution. Nous sommes remontés de la performance du jurement à la compétence initiatique qui la fonde (ainsi qu'à l'idéologie linguistique qui la légitime). Il nous reste encore à élucider ce qui fonde la compétence initiatique elle-même. Par quelle opération de « magie sociale » les hommes parviennent-ils à mettre la puissance du Mwiri de leur côté et acquièrent-ils ainsi le pouvoir de jurer ? Cette compétence juratoire repose sur un épisode crucial du rite initiatique qui implique un autre acte de parole à valeur performative : un serment secret qui fonde la prétention des hommes à exprimer une parole efficace.

Nous nous en tiendrons ici, faute de place, aux grandes lignes des rites de passage du Mwiri. Les novices (*mbuna*) sont conduits en forêt jusqu'au seuil de l'enclos initiatique (*nzanga*) représentant l'ancre du Mwiri, à l'intérieur duquel se font entendre les grondements rauques du monstre. Là, ils sont copieusement bastonnés par les initiateurs. Puis, ils doivent passer leur bras gauche à travers la cloison de feuillage de l'enclos pour recevoir les scarifications (*makemba*) qui

féminin se révèle au fondement du pouvoir auquel prétend la parole masculine. Malheureusement, aucune ethnographie sérieuse n'a encore été menée au Gabon sur les malédictions féminines, ni même sur la parole des femmes.

14. Le concept d'*illusio* désigne chez Bourdieu le rapport enchanté des acteurs aux jeux sociaux dans lesquels ils sont pris.

sont censément faites par la morsure du monstre. Ils sont ensuite poussés à l'intérieur de l'enclos pour, leur dit-on, être avalés par le Mwiri. Ils découvrent alors (ou feignent en tout cas de découvrir) que ce dernier n'est en fait qu'un initié grimé dont la voix déformée par une plante irritante imite les grondements du monstre. Sitôt cette révélation faite, les novices doivent prêter serment de ne jamais divulguer cette supercherie sous peine de sanction fatale. À l'égard des femmes et des garçons non encore initiés, ils doivent maintenir la fiction que le Mwiri n'est pas une personne humaine (*moma*), mais une « chose » (*soma*) ou un esprit (*mogesi*). La nature de la sanction (surnaturelle ou humaine) en cas de parjure reste toutefois ambiguë. En effet, les initiateurs ne disent pas que le Mwiri n'existe pas du tout, mais seulement que, *dans le cadre du rite*, sa manifestation repose sur une mystification. Le rite initiatique confère ainsi une certaine réalité à la fiction sociale du Mwiri en l'arrimant à une dynamique relationnelle complexe qui articule les points de vue asymétriques des initiateurs (qui mettent en scène la supercherie), des novices (qui la subissent avant d'en être complices) et des profanes (qui en sont les destinataires exclus¹⁵). Après la prestation de serment, les initiateurs révèlent aux novices le mythe d'origine du Mwiri (Gollnhofer et Sillans 1981). Ils leur racontent comment des femmes ont découvert le monstre dans un marigot au cours d'une partie de pêche ; comment les hommes s'en sont emparés à leur seul profit après avoir sacrifié ces femmes ; comment le monstre est mort asséché ; et enfin comment les hommes ont appris à contrefaire sa voix pour maintenir l'illusion de sa présence dans le cadre du rite. Le motif vulvaire scarifié sur le coude des initiés sert alors précisément à évoquer cette origine féminine du Mwiri.

Les scarifications établissent un lien manifeste entre le serment initiatique des novices et leur aptitude à jurer en invoquant le Mwiri. Elles rappellent aux initiés leur serment. Il s'agit d'une promesse inscrite dans la chair. Mais, du même tenant, elles rendent possible le jurement. Jurer en tapant sur ses scarifications est une façon de réitérer le serment inaugural pour s'obliger à nouveau soi-même et obliger autrui. La compétence juratoire s'appuie ainsi sur la performance d'un serment inaugural qui constitue le prototype des jurements futurs. Parce qu'il est prêté de manière solennelle en contexte initiatique et qu'il est pris dans une chaîne d'actions rituelles complexes, le serment

15. Sur l'approche relationnelle de l'initiation et de ses illusions conventionnelles, cf. Houseman (2002).

représente le jurement à son plus haut degré (sa version la plus ritualisée, la plus forte et la plus efficace). L'initiation constitue en ce sens une procédure d'assermentation de la parole masculine. Elle établit une relation de circularité causale entre une performance (centrée sur l'accomplissement d'un acte de parole) et la compétence (associée à un statut social) qui la fonde *tout en étant fondée par elle*¹⁶. On peut résumer par une formule en chiasme cette relation de circularité instaurée par le rite d'institution entre compétence (sociale) et performance (langagière) : *on ne peut jurer que parce qu'on est initié ; mais on n'est initié que parce qu'on a prêté serment*.

Ce lien entre jurement et serment initiatique est en réalité paradoxal. Le jurement est l'expression portée à son comble du pouvoir auquel prétend la parole masculine. Ce pouvoir de la parole dérive directement de la puissance du Mwiri et de la capacité des hommes à la manipuler. Or, cette puissance s'avère être une fiction sociale, ce que met en scène l'événement fondateur du serment initiatique. Il s'agit en effet d'un serment de silence consistant à taire un secret en recourant au mensonge : les initiés doivent jurer de maintenir la fiction du Mwiri en racontant aux profanes qu'il s'agit d'un esprit et non d'un homme. Le serment révèle de manière inaugurale que le pouvoir de la parole masculine repose sur une fiction sociale et le jurement ne fait ensuite que répéter cet acte fondateur. En somme, pour pouvoir jurer, il faut savoir taire un secret et mentir. Le rite d'institution consiste pour les initiés masculins à faire croire aux profanes, mais aussi à se faire croire à eux-mêmes, au pouvoir de leur parole et, par conséquent, à conférer une certaine forme de réalité efficace à cette idéologie linguistique dès lors qu'elle fait l'objet d'une croyance partagée.

En remontant du jurement rituel au serment initiatique, de la compétence statutaire à la performance qui la fonde, nous sommes finalement parvenus au cœur même de la « magie sociale » du rite qui institue de manière performative le pouvoir de la parole, tout en s'appuyant déjà sur lui à travers un acte de parole inaugural. Nous avons mis ainsi l'accent sur la circularité constitutive entre l'acte de parole et l'institution, la performance linguistique et la compétence sociale, en nous focalisant sur les procédures rituelles qui les nouent ensemble. Une telle analyse dessine la voie d'un usage anthropo-

16. Sur les compétences acquises par initiation, cf. Boyer (1990), notamment le chapitre 6 (« Customised persons: initiation, competence and position »). L'auteur montre que l'initiation établit un lien causal entre un statut social et la capacité à dire le vrai (une compétence que l'on pourrait qualifier d'épistémique).

logique possible de la théorie des actes de parole, avec Bourdieu et au-delà de lui.

Références bibliographiques

- AHERN Emily M., 1979, « The problem of efficacy: Strong and weak illocutionary acts », *Man* (N.S.) n° 14 (1), p. 1-17.
- AUSTIN John L., 1962, *How to Do Things With Words*, Oxford, Oxford University Press.
- BARTH Fredrik, 1975, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.
- BENVENISTE Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit.
- BONHOMME Julien, 2006a, *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS - MSH.
- 2006b, « La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers gabonais d'anthropologie* n° 17, p. 1938-1953.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.
- BOYER Pascal, 1990, *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DU BOIS John W., 1993, « Meaning without intention: lessons from divination », in Jane Hill, Judith Irvine (éd.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 48-71.
- DUCROT Oswald, 1980, « Illocutoire et performatif » (1977), in *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, p. 279-305.
- DUMAS-CHAMPION Françoise, 1985, « Le droit de maudire. Malédiction et serment chez les Masa du Tchad », *Droit et cultures* n° 9-10, p. 81-93.
- DURANTI Alessandro, 1993, « Intentions, self, and responsibility: An essay in Samoan ethnopragmatics », in Jane Hill, Judith Irvine (éd.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 24-47.
- FINNEGAN Ruth, 1969, « How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone », *Man* (N. S.) n° 4 (4), p. 537-552.

- GOLLNHOFFER Otto, SILLANS Roger, 1978, « Tsâmbo, texte rituel de guérison chez les Mitsogho », *L'Ethnographie* n° 76, p. 45-53.
- 1981, « Le mythe de la découverte du génie de l'eau chez les Mitsogho », *L'Ethnographie* n° 84, p. 37-46.
- HILL Jane, IRVINE Judith (éd.), 1993, *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOUSEMAN Michael, 2002, « Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity », *Social Anthropology* n° 10 (1-2), p. 77-89.
- HYMES Dell, 1972, « On communicative competence », in John Pride, Janet Holmes (éd.), *Sociolinguistics*, Harmondsworth, Penguin, p. 269-293.
- IRVINE Judith T., 1979, « Formality and informality in communicative events », *American Anthropologist* n° 81 (4), p. 773-790.
- KRATZ Corinne A., 1989, « Genres of power: A comparative analysis of Okiek blessings, curses and oaths », *Man* (N.S.) n° 24 (4), p. 636-656.
- LÉVY-BRUHL Henri, 1964, *La Preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique*, Paris, Rivière.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1974, *Jardins de corail* (1^{re} éd. anglaise 1935), Paris, Maspero.
- ROSALDO Michelle Z., 1982, « The things we do with words: Ilongot speech acts and Speech Act Theory in philosophy », *Language in Society* n° 11 (2), p. 203-237.
- ROULON Paulette, DOKO Raymond, 1991, « Jurer, maudire et promettre : expressions et conception du serment chez les Gbaya 'Bodoe (République centrafricaine) », in Raymond Verdier (éd.), *Le Serment*, vol. 2, Paris, CNRS, p. 273-288.
- SCHIEFFELIN Bambi, WOOLARD Kathryn, KROSKRITY Paul (éd.), 1998, *Language Ideologies: Practice and theory*, New York, Oxford University Press.
- SCHOTT Rüdiger, 1987, « Serment et vœux chez des ethnies voltaïques (Lyela, Balsa, Tallensi) en Afrique occidentale », *Droit et cultures* n° 14, p. 29-56.
- SEARLE John R., 1969, *Speech Acts: An essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1979, *Expression and Meaning: Studies in the theory of speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEVERI Carlo, BONHOMME Julien (éd.), 2009, *Paroles en actes*, Paris, L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale 5).

- SILVERSTEIN Michael, 1979, « Language structure and linguistic ideology », in Paul Clyne, William Hanks, Carol Hofbauer (éd.), *The Elements: A parasession on linguistic units and levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, p. 193-247.
- TAMBIAH Stanley J., 1968, « The magical power of words », *Man* (N.S.) n° 3 (2), p. 175-208.
- 1985, « Form and meaning of magical acts » (1973), in *Culture, Thought, and Social Action*, Harvard, Harvard University Press, p. 60-86.
- VERDIER Raymond (éd.), 1991, *Le Serment* (2 vol.), Paris, CNRS.