“Le nom, c’est l’homme”

Données africaines d’anthroponymie

“The Name is the Person” African Data on Personal Names

Jacques Fédry

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22195>

DOI : 10.4000/lhomme.22195

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 77-106

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jacques Fédry, « “Le nom, c’est l’homme” », *L'Homme* [En ligne], 191 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22195> ; DOI : 10.4000/lhomme.22195

“Le nom, c'est l'homme”
Données africaines d'anthroponymie

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

2009/3 - n° 191

pages 77 à 106

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2009-3-page-77.htm>

Pour citer cet article :

“Le nom, c'est l'homme” Données africaines d'anthroponymie, *L'Homme*, 2009/3 n° 191, p. 77-106.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

“Le nom, c’est l’homme”

Données africaines d’anthroponymie

Jacques Fédry

*Personne ne peut répondre au nom qui lui est donné
s’il n’est pas accueilli par le visage qui le nomme*
(Vasse 2004 : 281).

DÉPUIS LA PARUTION de *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, le thème du nom de personne a fait l’objet de nombreuses études, en référence avec l’Afrique comme avec d’autres continents, sur sa signification sociale et anthropologique. La revue *Langages* avait consacré un numéro entier en 1982, dont un article méthodologique de Christian Bromberger, se demandant « dans quelle mesure l’anthroponymie peut être un outil heuristique pour l’anthropologie sociale » (1982), et plus proche de nous, un numéro thématique des *Cahiers de Littérature Orale* portait sur *Des noms et des personnes* (2006)*. De notre côté, après quelque trente-cinq années consacrées en Afrique à différentes tâches d’éducation et de recherche, il nous a été donné de recueillir, soit par des enquêtes, lectures ou observations personnelles, soit par des travaux d’étudiants que nous avons eus à guider, un certain nombre de faits sur l’anthroponymie en Afrique ou, si l’on préfère, sur « l’homme, être nommé ». Notre but ici n’est pas de présenter, à partir de toutes ces sources, une synthèse sur le contenu des noms de personne en Afrique. Un ouvrage entier n’y suffirait pas. Nous tenterons plutôt, à partir d’un rappel des faits significatifs d’anthroponymie en Afrique, d’amorcer une réflexion anthropologique

* Voir dans le même volume (pp. 279-283), le compte-rendu d’Évelyne Larguèche [Ndlr].

— Nous remercions ici pour leur aide les collègues et amis qui nous ont aidé de leurs remarques constructives : Séverin-Cécile Abega, Paul Béré, Arnaud Blanchard, Albert Doufissa, François Marty, Pierre Palayer, Éric de Rosny, Denis Vasse, Jeanne Françoise Vincent. Nous mentionnons sous le sigle TP UCAC (travaux pratiques d’étudiants de l’Université catholique d’Afrique centrale, Yaoundé) des textes manuscrits (notes brèves ou études plus développées) réalisés à la Faculté de sciences sociales et de gestion, entre 2000 et 2005. Le titre de l’article est la traduction d’un proverbe kirundi (*Izina ni ryo muntu*, Burundi).

sur la fonction sociale de l'anthroponyme, en regardant plus du côté de l'acte de nommer que du côté de son produit, le nom. Les faits rapportés ici proviennent principalement du Tchad et du Cameroun, avec cependant un certain nombre de références à d'autres pays d'Afrique centrale, d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique de l'Est.

Nous prendrons acte au départ d'un paradoxe : d'un côté, le lien étroit entre le nom et la personne dont plusieurs langues africaines témoignent, et de l'autre côté, la déconcertante facilité à changer de nom, par superposition ou par substitution. Cette particularité nous amènera à considérer d'abord les différentes formes de la première imposition du nom à la naissance, puis celles qui peuvent jalonner l'existence d'un individu tout au long de son histoire personnelle. Une fois donnés et reçus, sélectionnés et confirmés par l'individu et par la communauté, comment les noms sont-ils maniés au quotidien ? Quelles précautions observe-t-on dans leur emploi ? Le nom exerce-t-il une influence sur celui qui le porte, et comment ce dernier gère-t-il cette « imposition » ? Nous nous risquerons enfin à une réflexion anthropologique sur l'acte de nommer une personne, de l'appeler par son nom, et en retour de répondre au nom reçu.

Le nom : un attribut personnel et volatile

Mon nom, tout comme mon corps, c'est moi !

Le nom, c'est le *moi social*, le *moi relationnel* : l'être reconnu, appelé, désigné, cité, loué ou dénigré, béni ou maudit, célébré et chanté. Il est significatif de noter que dans plusieurs langues du Tchad, un même terme de la langue exprime à la fois le moi visible, globalement manifesté, très approximativement rendu en français par le terme « corps », et le moi social qu'est le « nom » : en kenga (langue du groupe sar-bongo-baguirmi parlée au Guéra, au centre du Tchad), *röö-ma* (« être manifesté, moi » signifie à la fois « mon corps » et « mon nom ». Il est étonnant de retrouver les deux concepts réunis de nouveau dans un même terme dans deux autres langues situées à plusieurs centaines de kilomètres au sud du Tchad¹.

On relève d'autres cas curieux d'homonymie (s'il faut parler d'homonymie, et non pas de différentes couches sémantiques d'une même réalité) entre les termes désignant le nom et une partie du corps, principalement du visage (et non plus le « corps » dans son ensemble) : ainsi, en banganté, au Cameroun, *zezai* signifie « mon nom » et « mon œil » ; en ewondo et

1. En nancere (langue tchadique de Tandjilé, au sud-ouest du Tchad), *kuse-ng* signifie « mon corps » et « mon nom ». Même chose en gabri, langue voisine du nancere. À rapprocher d'une donnée analogue en *kasim* (langue du sud du Burkina et du nord du Ghana, le terme *yiri* signifie « nom », et au pluriel (*yira*) il signifie « corps ») (Bonvini 2004 : 287).

autres langues du même groupe, *zue dama* : « mon nom » et « mon nez »². On découvre encore avec étonnement dans d'autres langues un même terme pour signifier à la fois : « mon nom » et « ma dent »³, « mon nom » et « mon oreille »⁴, « mon nom » et « mon pied »⁵ ! Au Burkina, en lyela (groupe gurunsi), le même terme *yile* désigne le « sein » (pour allaiter), le « lait », et le « nom »... Tous ces faits, et leur portée anthropologique, ont été développés dans une autre publication (Fédry 2006), où nous avons essayé de montrer comment il s'agit non d'une homonymie fortuite mais bien d'une relation essentielle du nom au corps.

On comprend alors comment « abîmer le nom » de quelqu'un, en le dénigrant ou en le calomniant, c'est porter atteinte à la personne, autant qu'à son être corporel : le nom, ou la réputation, est l'extension sociale de la personne. Inversement, la gloire, l'honneur, la réussite sont perçus comme *renommée*, « nom qui résonne » : *Rim'barngây*. « Mon nom résonne beaucoup », dit un nom sar d'initié qui, parmi beaucoup d'autres du même genre, exprime l'ambition de tout homme sar (Hallaire 1977 : 97).

Le rapport étroit entre le nom et la personne physique, corporelle, tire peut-être son origine du fait que le nom n'est, en sa face signifiante, rien d'autre qu'une vibration sonore émise par une bouche et perçue par des oreilles. Sans cet enracinement corporel, le nom n'est plus rien, tout comme la parole, désignée dans maintes langues africaines du même terme que la « bouche ». Les conséquences de ce rapport étroit entre le nom et la personne se manifesteront plus loin dans les précautions dont fait l'objet le maniement du nom.

Izina ni ryo muntu, « le nom, c'est l'homme », disent à juste titre les Burundais.

Le nom, attribut volatile : cumulable ou permutable

Après ce qui a été souligné précédemment sur le lien étroit du nom et de la personne, on pourrait croire au caractère immuable ou inamovible du nom. Or, l'une des caractéristiques des systèmes de nomination en usage en Afrique, par rapport à celui que nous connaissons en Europe aujourd'hui, est le fait que la personne n'est pas nommée uniquement à sa naissance, mais reçoit une série de noms tout au long de son existence.

2. Même double signification en 'basaa (*jol jem*).

3. En banen (Cameroun centre), *niñ* : « mon nom » et « ma dent » ; même phénomène en tikar (Cameroun) : *zin shem* et au Congo Brazzaville, en mboshi : *dina*.

4. *Slime* en ma'da et mounyang ; en mafa, *zlëmbad* (ton haut haut) signifie « oreille » ; *zlëmbad* (ton bas haut) signifie « mon nom » (langues du Nord Cameroun).

5. En masa (sud-ouest du Tchad et nord-est du Cameroun).

L'anthropologue kényan John Mbiti note :

« There is no stop to the giving of names in African societies, so that a person can acquire a sizeable collection of names by the times he becomes an old man [...]. It is to be noted that Africans change names without any formalities about it, and a person may be "registered" (for example in school, university and tax office) under one name today and under another name "tomorrow". This practice causes not only confusion but irritation at times » (1970 : 154-155).

Le nouveau nom « s'empile » au-dessus des précédents (comme un « sur-nom »), ou s'y substitue en les rendant caducs, dans le cas d'un nouveau statut social (initiation). Le changement de nom peut aussi faire partie de stratégies employées pour l'inscription à des concours ou à un emploi, en profitant de la confusion créée par l'intrusion d'un nouveau système d'enregistrement des noms à l'état civil, tout en obéissant à des réflexes plus profonds que l'on comprendra mieux plus loin : dans la mesure où le nom révèle l'intime de la personne, on ne le livre pas facilement à un étranger. C'est ce qui peut expliquer que « beaucoup d'émigrants portent à la ville un nom différent de leur nom au village » (Cauvin & Klejye 1981 : 23). L'attrait pour les noms étrangers peut relever, dans la même ligne, d'une stratégie de camouflage « car le nom ne sert pas seulement à révéler, il sert aussi et surtout à couvrir » (*Id.*). Et, plus profondément, la substitution ou « l'empilement » des noms peut faire partie d'une stratégie pour ne pas rester enfermé dans ce qu'il peut avoir de trop « programmé ».

Nous allons survoler les différentes étapes de la nomination d'un individu, d'abord à sa naissance, ensuite tout au long de sa vie.

La première imposition du nom à la naissance

Rites d'imposition du nom à la naissance

Dans les sociétés africaines d'autrefois, l'imposition du nom du nouveau-né était un moment important, réunissant les familles du père et de la mère, et se déroulant selon un rituel déterminé. Chez les Akamba de Tanzanie, ce rituel est désigné par le terme *kuimithya*, qu'on peut traduire par « humanisation »⁶ : c'est dire l'importance capitale de ce moment dans

6. John Mbiti (1971 : 94). Ailleurs on trouve d'autres désignations tout aussi significatives : *kenda ri*, en sar : « établir le nom » (le verbe employé exprime une manière de poser un objet sur sa base, d'où poser durablement sur son assise, fonder ; en kasim (Burkina Faso, [voir Bonvini 2004 : 287]) : dénommer se dit *pa yiri* (« clouer un nom ») ; en gula (sud-est du Tchad, Pairault 1998 : 482) « attacher un nom » (en lien avec le rite d'un liane attachée au bras du nouveau-né) ; en gbara (RCA) soit *'a ñin* « poser une pluralité de noms », soit *gbar ñin* « prolonger le nom » (« le nom donné est en général un ensemble de noms dont chacun obtient en quelque sorte une prolongation, le maintien d'une actualité qui le sauve de l'oubli et donc l'empêche de disparaître », cf. Paulette Roulon-Doko [2004 : 306]).

la vie de l'enfant, de sa naissance sociale. Même si l'imposition du nom a été bouleversée par la diffusion de l'islam et du christianisme, ainsi que par l'introduction de l'état civil des pays colonisateurs, elle demeure aujourd'hui un moment important. Nous ne pouvons citer en détail ces rituels sans dépasser les limites d'un article. Relevons-en seulement quelques caractéristiques, communes à plusieurs d'entre eux, à nos yeux particulièrement significatives.

La proclamation du nom de l'enfant

Chez les Teda du nord du Tchad, en milieu musulman, une femme âgée vient dire à l'oreille du nouveau-né, le jour même de sa naissance : « Ton nom est X ». On proclame alors ce nom qui a été choisi par la mère ou la grand-mère, c'est le nom du côté maternel (*aye lao*). Sept jours plus tard, le père tuera une chèvre pour une fête avec sa parenté, pour une nouvelle proclamation du nom : soit celui donné à la naissance, surtout s'il est tiré du Coran, soit un nom choisi et proclamé par un marabout présent ; c'est le nom du côté paternel (*abba lao*) (Le Cœur 1950 : 100).

Observons chez les Zonghay Zarma du Niger, la manière de choisir le nom :

« Le plus souvent, le marabout demande à la mère de choisir entre deux objets (cha-pelets, etc.) dont l'un représente un nom pris dans la famille du père, l'autre un nom pris dans la famille de la mère. Parfois, c'est la sœur du père qui propose au marabout le choix entre deux bagues dont chacune symbolise un nom. Fréquemment enfin, c'est le père ou le marabout qui choisit directement un nom, le jour de naissance déterminant diverses possibilités [...]. Parfois c'est au moment du sacrifice que le nom est proclamé ; parfois le nom sera crié à l'oreille du bébé (trois fois pour un garçon, quatre fois pour une fille) ; parfois au contraire on se gardera de dire le nom du nourrisson » (Olivier de Sardan 1982 : 28).

Chez les Kera, population non musulmane du sud-ouest du Tchad, le rituel d'imposition du nom consiste, quelques semaines après la naissance, à faire sortir l'enfant de la cour maternelle pour l'introduire dans la cour paternelle :

« Ainsi, de très bon matin, en présence de quelques aînés du clan, le père se présente devant la cour maternelle. Il appelle le nouveau-né par son nom, trois fois s'il s'agit d'un garçon, quatre fois s'il s'agit d'une fille. La mère ne répond qu'au dernier appel (le troisième pour le garçon, le quatrième pour la fille), puis elle sort avec l'enfant. Arrivée au seuil de la véranda, elle tend l'enfant à son mari, le père de l'enfant. Celui-ci prononce quelques prières. Il invoque les ancêtres, les dieux et les génies... » (Jean-Paul Abba cité in Fédry 2004 : 21).

Profond symbolisme que cet appel paternel répété de l'enfant par son nom devant la cour maternelle, auquel répond la remise au géniteur du nouveau-né porté par sa génitrice. Vivant échange que l'on peut rapprocher, comme

Robert Jaulin le fait pour les Sar, de celui du mil que le mari sort du grenier pour le confier à sa femme : celle-ci le lui restituera sous forme de nourriture cuisinée (la « boule »).

Chez les Mafa du Nord Cameroun, « la première personne à donner le nom prend un peu de boule de mil, la mâche pour l'imprégner de sa salive, puis la recrache en postillonnant sur l'enfant tout en lui soufflant le nom » (Boisseau 1974 : 195)⁷.

De ces différents rituels ressort un trait anthropologique significatif : le nom proclamé à la communauté l'est d'abord aux oreilles du nouveau-né⁸. Comment mieux signifier que recevoir un nom, c'est être appelé à vivre dans une communauté humaine ?

L'imposition du nom liée à une marque sur le corps

En plusieurs endroits, par exemple chez les Bamiléké, le nom du garçon est donné après la circoncision (comme chez les juifs et les musulmans, ces derniers pouvant de plus ajouter le rasage du crâne), tandis que le nom de la fille est lié au perçage des oreilles. Le rite est appelé *shu tese* « envoyer le nom ». Le nom est mission et message.

Le nouveau-né accueilli dans les bras d'une personne "porte-bonheur"

Au sud-ouest du Tchad, chez les Mbum, lors de la présentation de l'enfant quelque temps après sa naissance et après l'imposition du nom, le nouveau-né sera confié à un enfant d'une huitaine d'années, réputé pour sa bonne conduite, qui dansera en portant l'enfant dans ses bras : c'est une sorte de gage, de vœu ou de promesse d'une ressemblance morale de l'enfant avec celui qui le reçoit le premier dans ses bras.

Inversement mais avec la même visée, chez les Banen (Cameroun), c'est à la doyenne de la famille paternelle (ou maternelle si la mère qui est banen a épousé un non Banen) qu'est remis le nouveau-né avant de lui imposer son nom, choisi par ses parents.

Ce rituel exprime la dimension de vœu et de promesse du nom.

Signalons que le devin joue souvent un rôle important pour révéler le nom à donner à l'enfant. Chez les Kasim du Burkina, les noms de naissance se répartissent en deux catégories : le nom avec lequel l'enfant « est venu (avec) » et le nom à « choix libre ». Les noms de la première catégorie

7. Même geste chez les Wolof du Sénégal : « Une personne âgée frotte ses mains sur la tête du nouveau-né, prie et crache dans ses oreilles pour implanter le nom dans la tête du bébé » (Mbiti 1970 : 155). Le jet de salive est souvent signe de bénédiction en Afrique.

8. Dans cette même ligne, chez les Gbaya de Centrafrique, « la liste des noms reçus dès la naissance est récitée par sa mère aux creux de l'oreille de l'enfant chaque fois qu'il pleure » (Roulon-Doko 2004 : 307).

sont révélés par divination : venant des ancêtres, le père de famille à qui revient d'imposer le nom n'aura plus qu'à le respecter à la lettre (Bonvini 2004 : 286).

Typologie des noms de naissance

Les anthroponymes africains font l'objet d'un soin particulier et d'une grande créativité. Une présentation détaillée est impossible ici : nous nous limiterons à dresser une typologie mettant en valeur les différentes logiques de nomination, parfois les intentions qui les inspirent, sans malheureusement pouvoir fournir tous les exemples susceptibles de les illustrer.

On peut regrouper les noms de naissance en trois grandes catégories : nom reprenant celui d'une autre personne, décédée ou vivante ; noms de circonstance en référence à une « donnée » de la naissance ; noms-messages, adressés à un destinataire invisible et/ou à l'entourage.

Les noms reprenant celui d'une autre personne

Donner au nouveau-né le nom d'un ancêtre, en établissant ainsi une relation entre l'un et l'autre, est probablement le procédé de nomination le plus fréquent⁹. Le nom peut reprendre aussi le nom d'un grand-parent vivant, ou celui de l'un des géniteurs, ou d'un ami du père de l'enfant, pour renforcer leur amitié. On note aussi la reprise de personnages célèbres, allant de Ramsès à De Gaulle.

Les noms de circonstance

Sous cette appellation « de circonstance » nous regroupons les noms obéissant à une attribution automatique (jumeaux, ordre de naissance, correspondance au jour de la semaine) ou donnés en référence à une circonstance de la naissance.

La naissance de jumeaux est généralement, en Afrique, un événement singulier nécessitant rites et précautions ; elle est marquée par l'imposition d'un nom spécial, fixé d'avance, pour chacun des jumeaux, peut-être en lien avec les précautions qu'on doit prendre à leur égard. Les enfants puînés auront eux aussi un nom spécial. La naissance de jumeaux entraîne parfois un nom nouveau de leurs parents, souvent de leurs frères aînés.

L'ordre de naissance fournit chez certains groupes (par exemple, les Guidar, Kapsiki, Hina, Daba, au Nord Cameroun) un système de nomination préétabli de « noms-numéros » : ainsi, chez les Guidar, l'aîné portera le nom de *Tizi*, le second de *Zourmba*, le troisième de *Toumba*,

9. Chez les Douala du Cameroun, on commence par s'assurer que le nom du défunt est bien attribué à un enfant avant d'envisager toute autre appellation (Éric de Rosny, communication orale).

avec une série fixe jusqu'au dixième (et une autre série pour les filles). Ce système de nomination correspond à une hiérarchisation stricte des relations entre frères et sœurs d'une même mère, chacun devant obéissance et respect aux aînés, et aux règles de partage de la nourriture ou de l'héritage (Collard 1973 : 48). On trouve un système analogue selon le rang de naissance, distinct selon le sexe, chez les Coniagui de Guinée (Cauvin & Klejye 1981 : 4)¹⁰.

Le jour de la semaine correspondant à celui de la naissance fournit un autre principe de nomination : ainsi chez les musulmans, on a souvent soit un nom de chiffre (par exemple *Khamis*, dérivé de *khamisa* « cinq », chiffre correspondant au jeudi) soit un nom de personne vénérée par l'islam correspondant à un jour donné de la semaine (*Ahmad* pour le lundi, *Moussa* pour le mardi, etc.). En Afrique de l'Ouest, on a un système analogue, en lien avec les jours de la semaine traditionnelle : ainsi, chez les Akebu au sud-ouest du Togo, selon Kokou Benjamin Akotia, chaque enfant vient au monde avec deux noms « apportés », selon deux références l'une et l'autre importées : nom akan (groupe de Côte-d'Ivoire et du Ghana voisin) correspondant au jour de la semaine traditionnelle akan, nom du saint correspondant à l'un des jours du calendrier chrétien. Ainsi, « un garçon qui est né un jeudi 1^{er} mai s'appellera *Yao* et Joseph, une fille s'appellera *Yaa* et Joséphine » (Akotia 2006 : 32). À chaque jour de la semaine correspond un nom attribué automatiquement. Il en va de même en Côte-d'Ivoire, avec un décalage d'un jour ; au Togo, au Bénin et au Ghana, *Kosi* désignera un garçon né le dimanche, *Akosia* une fille ; mais en Côte-d'Ivoire, ces noms ou leur variante désigneront des enfants nés le lundi ; *Kuadio* le mardi, etc. On trouve également un peu partout en Afrique francophone des *Lundi*, *Mardi*, *Jeudi*, *Samedi*. Dans les milieux catholiques, comme on l'a vu plus haut, selon une tradition séculaire et largement répandue dans le monde mais correspondant à une motivation profonde en Afrique, on aime donner au nouveau-né le nom d'un saint fêté le jour de la naissance de l'enfant, pour mettre ce dernier sous sa protection. Les cultures africaines sont particulièrement attentives aux signes perçus dans le cosmos : « Ces noms dits “apportés”, d'où proviennent-ils ? », se demande Kokou Benjamin Akotia. « Les noms “apportés” semblent provenir du monde invisible, et arriver avec les nouveaux-nés ; ces noms qui viennent de l'autre monde peuvent être perçus comme des messages pour les vivants » (*Id.*).

10. Ce type de nom est à rapprocher de certains *prenomen* des Romains, donnés selon l'ordre de naissance : *Secundus*, *Septimus*, *Octavus*.

Les circonstances de la naissance peuvent encore déterminer le nom : ce peut être le lieu où l'enfant est né, un événement coïncidant avec sa naissance (par exemple *Mbakanjè* [« Voyage poisson »], pour une fille sar née un jour de pêche, *Bitomo* pour une fille ewondo née en période de conflit), la manière dont il est né (*Tatchum*, masculin, ou *Matchum*, féminin, pour un enfant né par les pieds chez les Bamiléké de Bandjoun), ou telle particularité physique de l'enfant (*Zugbeelle*, « Tête chauve », en moore, langue du Burkina), avec son équivalent rwandais *Serubuga*, sont des noms renvoyant au physique, alors que d'autres renvoient au comportement de l'enfant : *Paguen* « Qui ne dort pas » (il pleure dès la naissance ; *moore*).

En tous ces exemples, il y a la volonté de relever et de retenir une coïncidence, dans l'espace ou le temps, entre l'arrivée de ce nouveau venu et le monde qui l'accueille, l'histoire humaine dans laquelle il entre. « Le nom est le souvenir de l'acte historique par lequel je suis devenu homme en étant reconnu », dit Paul Beauchamp (1971 : 21). Telle une stèle commémorative, le nom garde la trace de cette irruption d'un être dans le monde. Les noms de circonstance, se référant à un « donné » événementiel (le jour, la date ou une circonstance de la naissance), sont d'une certaine façon reçus avant d'être donnés. Ils attestent du don de la vie, suspendue à Dieu comme par un fil fragile.

Les noms messages

À côté des noms conditionnés, d'une manière ou de l'autre, par une donnée extérieure, et donc en quelque manière « reçus », il existe une autre catégorie de noms où la liberté du donneur de nom est plus grande : il compose le nom sous la forme d'un message, exprimant ce qu'il a dans le cœur ou sur le cœur, en l'adressant à divers destinataires possibles. En bien des endroits en Afrique, le nom est un énoncé de trois ou quatre syllabes, très concis, avec une construction syntaxique particulière, des caractéristiques distinctes selon le genre, faisant allusion à une situation précise :

« Le nom », écrit Philippe Ntahombaye, « est le support matériel d'un message transmis par les parents ou par un autre donneur, à l'adresse d'un tiers : l'enfant lui-même, par exemple dans les noms de souhait, la divinité du Burundi, Imâna, pour la remercier d'un bienfait dont le plus grand est l'enfant, la mort pour essayer de la conjurer. Le message peut aussi être social et adressé au voisin, à l'épouse, à la famille alliée, aux chefs traditionnels, etc. "qu'il traduise une opinion laudative ou critique" » (Maurice Houis [1963 : 17-18] cité par Ntahombaye [1983 : 257]).

Noms adressés à des êtres invisibles

Le destinataire du message peut être Dieu ou une Force invisible, à la fois pour remercier d'avoir permis la naissance de l'enfant et pour le confier à sa protection : ainsi, en pays sar, *Nëbaadem* (« Dieu m'a donné »)

ou *Mbör* (« arbuste *Annona senegalensis* »), dont les branches sont utilisées pour un rite adressé à une Force de fécondité portant le nom de l'arbuste¹¹. Parfois, le nom restera secret, tel le « nom du marigot » conféré à l'initiation chez les Bwa du Mali : ce nom secret identifie la personne qui le porte auprès des ancêtres, il ne sera ensuite plus énoncé que le jour de sa mort, par le forgeron fossoyeur qui l'invitera par ce nom à rejoindre sans peine le monde des ancêtres (Leguy 2005 : 112). Une mention spéciale doit être faite ici des noms pour conjurer la mort, ou « noms antinomiques de la mort », selon l'expression de Maurice Houis, très répandus en Afrique¹² : il s'agit de tromper la mort, ou certaines forces maléfiques responsables du décès de plusieurs enfants précédents, en dévalorisant l'enfant, nommé par exemple « excrément », « déchet », « tas de fumier » (*Dofio* en boomu, langue des Bwa du Mali [*Ibid.* : 115]), ou *Döbu* (« Sur la cendre »), chez les Sar du Tchad (bébé de sexe féminin déposé sur un tas de cendre, et récupéré ensuite [Hallaire 1977 : 11-12]). Chez les Akebu du Togo, la stratégie de camouflage va même plus loin : l'enfant né après les décès successifs de ses aînés sera déposé sur un dépotoir, et appelé « Dépotoir » (*Donton*) : on s'arrange à ce que la première personne qui le trouvera et le recueillera soit justement celle qui est soupçonnée d'avoir provoqué la mort des autres ; il rapportera l'enfant à ses parents, mais deviendra lui-même le véritable parent, et sera bien obligé alors de veiller sur l'enfant au lieu de lui nuire (Akotia 2006 : 48), etc. À quoi bon vouloir supprimer un être aussi méprisable ? Telle est la ruse employée dans la nomination pour préserver un enfant du sort funeste qu'ont connu ses aînés.

Chez les Tikar (Adamoua, Cameroun), l'enfant né après le décès de plusieurs enfants précédents peut porter le nom de *Zinban* qui signifie « Il n'a pas de nom » (pour le protéger de l'emprise des êtres qui voudraient le tuer ?). À rapprocher du *Yenu-mana* (« Sans nom ») des Bwa du Mali « dont le nom manifeste la ruse d'un parent excédé de voir la mort appeler (par leur nom ?) systématiquement les enfants de la fratrie » (Leguy 2005 : 115).

11. On voit donc ici une métonymie en cascade : *mbör* signifie d'abord un arbuste, puis une puissance invisible liée à cet arbuste, et enfin une personne redevable de sa naissance à l'action de cette force.

12. Beaucoup d'études ont relevé le phénomène, citons entre autres ceux dont on trouvera les ouvrages en bibliographie : Maurice Houis, Benjamin Kokou Akotia, Junzo Kawada, Cécile Leguy... Il est intéressant de noter une stratégie analogue dans l'Europe de jadis où l'on confiait le parrainage d'un enfant né après des décès antérieurs de ses aînés à une femme de condition modeste, qui lui attribuait son nom.

Les « noms-messages » les plus fréquents touchent aux relations entre conjoints et voisins. Ces noms, note Emilio Bonvini, sont « potentiellement dialogiques. Ils peuvent en effet faire l'objet d'une réplique. Celle-ci se fera par le truchement aussi bien d'un nom individuel de personne, que d'un nom individuel donné à un chiot ». L'auteur donne plus loin un exemple :

« Un père mécontent de la désobéissance d'un de ses fils donne comme nom, à l'occasion de la naissance d'un enfant de la maison, *wε-wu-bana-nu* "Dieu est dans les réflexions", c'est-à-dire "Dieu est en train de réfléchir sur la façon de te punir". À son tour, le fils, à l'occasion de la naissance de son propre enfant, peut lui donner comme nom *wε-ban-di-te*, "Dieu a cessé de réfléchir", c'est-à-dire, puisqu'il vient d'avoir un enfant, cela signifie clairement que Dieu approuve son comportement » (Bonvini 2004 : 296).

Chez les Sar du sud du Tchad, le dialogue instauré par les noms porte d'abord sur les relations entre les deux conjoints et leurs familles. Ainsi, *Bôôyai* (« Ma dette envers toi ») est un nom de garçon donné par la mère, s'adressant à son mari, père de l'enfant : en mettant cet enfant au monde, elle s'est acquittée de sa dette à l'égard de l'homme qui avait pris tant de peine et tant dépensé pour elle. *Hörmö* (« La bienveillance ») est un nom de fille donné par le père s'adressant à la mère de son épouse : la bienveillance dont tu as fait preuve en me donnant ta fille a porté ses fruits (Hallaire 1977 : 17). Mais chez les Sar, c'est plutôt lors de l'imposition du nom à l'initiation (masculine et féminine) que hommes et femmes exprimeront ce qu'ils ont dans le cœur. Ainsi, les noms féminins donnés lors de l'initiation par la mère ou la marraine d'initiation présentent, pour une grande part, la plainte des femmes sur leur condition dans la famille : message envoyé au mari, à la belle-famille, ou à la communauté villageoise révélant sa souffrance de n'être pas aimée, acceptée, respectée ou sa peur d'être renvoyée. C'est le cas des noms comme *Ngaasëm* (« J'en ai assez de mon mari »), *Mâidâ* (« Je suis une bête » [pour mon époux]), *Mëjambaam* (« Je me coupe les seins » [et je te les laisse, à toi, père de l'enfant, pour que tu l'allaites : amertume devant la règle sociale obligeant la mère de l'enfant, en cas de divorce, à le rendre à la famille du père après l'allaitement]). Les noms de personne constituent ainsi un lieu de dialogue autorisé pour gérer les conflits. Parfois, l'enfant peut recevoir des noms exprimant des points de vue opposés, l'un donné par le côté paternel, l'autre par le côté maternel. Tel est le cas, chez les Bwa, d'une personne ayant reçu les noms de *Da-bù* (« Est-capable ») du côté paternel et de *Nyin-zin* (« Provocation ») donné par la famille de la mère, jugeant que le nom donné par le côté paternel était une usurpation, ce nom étant celui de l'un

des ancêtres de leur côté à eux, maternel. « Les deux lignages habitant le même village, le jeune homme s'entend chaque jour saluer *Da-bu* par les uns, *Nyin-zin* par les autres, chacun revendiquant son point de vue sur la nomination » (Leguy 2005 : 113). Comme le souligne Cécile Leguy à propos des noms-proverbes chez les Bwa du Burkina Faso (2006 : 172), « dans un contexte où la parole métaphorique est valorisée, où bien parler consiste à être le plus allusif possible, la nomination des enfants est ainsi une stratégie de discours visant à faire entendre un avis, une désapprobation, un mécontentement, sans risquer le conflit ouvert ». La société africaine répute profondément au conflit ouvert et fait tout pour l'éviter.

Les noms reçus tout au long de l'existence

À la naissance même, et pendant les premiers mois de son existence, l'enfant reçoit souvent, en maintes régions d'Afrique, plusieurs noms, venant de différents parents, du côté paternel et du côté maternel, parfois selon des règles précises d'alternance¹³. L'usage va privilégier tel ou tel nom : c'est donc très tôt que les noms peuvent s'empiler les uns sur les autres ou se substituer les uns aux autres. Chez les Kasim du Burkina, une série de maladies graves peut amener à changer le nom de l'enfant :

« C'est, dit-on, l'enfant lui-même qui proteste et clame, par ses pleurs, sa mauvaise santé et son dépérissement, un changement de nom : il menace alors de mourir à cause du nom inadéquat qu'on lui a donné et de retourner à l'endroit d'où il est originaire, c'est-à-dire chez Dieu. Si on ne lui donne pas son véritable nom, nom qui coïncide en fait avec son "projet de vie" établi préalablement devant Dieu avant sa naissance, il retournera d'où il est venu. Dans ces conditions, il suffira alors de donner un autre nom à l'enfant, adéquat cette fois, pour que l'enfant retrouve sa santé et son épanouissement » (Bonvini 2004 : 295)¹⁴.

Dans les sociétés pratiquant une initiation marquant le passage à l'âge adulte, l'imposition d'un nouveau nom marque le nouveau statut : c'est le cas, par exemple, des populations du sud du Tchad pratiquant l'initiation masculine (et dans une moindre mesure féminine) comme les Sar. L'ancien nom est frappé d'interdit (ce qui pose souvent des problèmes avec l'état civil). C'est le nom d'initié qui seul compte :

13. Ainsi, chez les Goula Iro du sud-est du Tchad, « un premier-né est régulièrement nommé par un aïeul paternel, tandis que le second enfant reçoit son nom de la ligne maternelle ». C'est dans un ordre inverse que le nom d'initié sera plus tard donné : « un aîné de famille reçoit le nom d'un "grand-père" maternel décédé, tandis que les cadets seront appelés comme l'étaient jadis tels ancêtres paternels » (cf. Pairault 1966).

14. On note la même pratique chez les Gun du Bénin (Saulnier 2002 : 17). On peut la rapprocher de celle de l'Europe de jadis « consistant à rebaptiser un enfant qui avait du mal à vivre : en changeant son nom, on espérait tromper les puissances maléfiques qui le menaçaient » (Zonabend 1980 : 15).

« L'imposition du nom à l'initiation signifie la nouvelle mise au monde : ce changement du nom signifie un changement dans la réalité de l'être. Le nom reçu à l'initiation fait passer celui qui le porte dans le monde des adultes [...]. L'imposition du nom d'initié est précédé d'une cérémonie pendant laquelle, dans les camps des initiés en brousse, chaque parent ou parrain du jeune initié doit tenir un petit discours pour expliquer le nom et les causes qui l'ont amené à le "poser" sur l'initié » (Alladoubaye, in Fédry 2004 : 17-18).

Les noms d'initiation sont constitués parfois d'une courte phrase, exprimant les aspirations ou les plaintes du donateur : en pays sar, les thèmes abordés par les noms sont spécifiques aux noms d'hommes (travail, politique) ou aux noms de femmes (famille, conflits conjugaux). L'étude de ces noms permet, par une démarche *émique*, de découvrir de l'intérieur les préoccupations, les souffrances des hommes et des femmes d'une communauté (Hallaire 1977).

Le nom d'initiation dans une confrérie religieuse marque l'accès à un statut nouveau qui rend caduc l'usage du nom de naissance¹⁵ ; chez les Fon du Bénin, les adeptes du *vodun* reçoivent un nom nouveau lors de leur initiation, noms rattachés à des divinités, comme le nom féminin *Dansi*, la femme du dieu *Dan* (serpent)¹⁶.

Dans certains groupes, c'est à la mort du père qu'un jeune reçoit un nom nouveau (chez les Bafut, ouest du Cameroun).

L'accession au statut de chef est souvent marqué par un nom nouveau :

« Un Mossi, une fois qu'il est nommé chef, voit son *yure* [nom] commun frappé d'un interdit absolu d'énonciation. Il ne sera plus désormais nommé que par le "nom de guerre" qu'il s'est choisi et il ne sera connu par les générations plus jeunes que par celui-ci. S'adresser à un chef en employant son *yure* commun revient à ne pas reconnaître son statut de chef » (Houis 1963 : 11)¹⁷.

Le nom royal peut parfois être développé en une *devise*, comme celle des empereurs et grands personnages chez les Mossi (les tambourinaires royaux « jouent » sur le tambour d'aisselle ces devises en reproduisant la suite des tons de la devise).

Les sociétés hiérarchisées connaissant divers statuts de « notables » marquent l'accès à un nouveau statut par un changement de nom. Ainsi, chez les Tikar (Adamaoua, Cameroun) :

15. À comparer avec les « noms de religion » pratiqués dans les ordres et congrégations religieuses (cf. Leguy 2006 : 172).

16. Henri Elphège Quenum, TP UCAC, 2002. En gun, parler voisin du fon, on a le nom de *Dansi* (« Divinité *Dan* femelle ») comme nom de naissance féminin (pendant au nom masculin *Dansu* (« *Dan* mâle ») donné à un enfant né d'une femme dédiée au Vodun *Dan* (Saulnier 2002 : 151).

17. Nous comprenons cela sans peine : qui oserait demander au Vatican de rencontrer le cardinal Ratzinger maintenant qu'il est pape, avec un nouveau nom (Benoît XVI), marque de son changement de statut ?

« [...] les hommes ou les femmes qui changent de nom doivent subir une réclusion sociale de trois jours pour les hommes, quatre jours pour les femmes [selon une symbolique du “genre” pour les chiffres largement répandue], pour accéder à un poste de notable. Les hommes commencent par le nom de *Dji* pour devenir *Ki* avant d’aboutir au statut de *Nbgé*. Ce dernier statut est déjà à l’échelon du chef qu’on appelle *Tchimi*, c’est-à-dire “Propriétaire du village”. Les femmes, elles, n’ont qu’un seul grade : elles passent de leur nom de naissance au nom de *Houn*. Après cette réclusion sociale, qu’il s’agisse des hommes ou des femmes, on ne peut plus les appeler par leur nom de naissance. Même le conjoint appellera son conjoint ayant changé de statut par son nouveau nom de notable, en utilisant un signe de respect (vouvoiement) »¹⁸.

Il existe aussi des noms de *stigmatisation sociale*, pour sanctionner un comportement gravement déviant : chez les Day du sud du Tchad, une personne ayant commis une tentative incestueuse sera désignée du nom de *duundere* (« Ignore la parenté ») ; ce genre de surnom pouvant rester attaché à la personne jusqu’à sa mort¹⁹. Chez les Lyela du Burkina :

« Lorsqu’une personne est bannie de la société, pour faute grave, on lui retire son nom²⁰. On ne l’appelle plus par son nom, mais l’on dira par exemple : “l’homme qui a brûlé la case ancestrale telle année”. La personne bannie doit quitter le village, et pour s’intégrer dans un autre village et dans une autre famille, il y a une cérémonie d’imposition d’un nouveau nom. Ainsi, chez les Lyela, le nom est une façon de s’intégrer socialement dans un groupe donné. Le groupe te reconnaît comme étant l’un des leurs.

« Il faut noter aussi que lorsqu’un étranger arrive dans le village et qu’il s’y est bien intégré, le village peut lui donner un nouveau nom. Ainsi, beaucoup de missionnaires (Pères Blancs) en pays lyélé ont reçu un nouveau nom, signe de leur adoption dans le village »²¹.

Chez les Teda, au nord du Tchad, l’accession au statut d’homme libre était, pour un esclave affranchi, marqué par l’imposition d’un nom nouveau. Inversement, au sud du Tchad aujourd’hui, les fils d’agriculteurs devenus bouviers auprès d’éleveurs musulmans se voient imposer de force un nom musulman²².

Le *nom de louange* (comme celui reçu par le grand chef des Beti et des Bene, Charles Antagana, *Meyong me yeme* (« le connu des nations » en raison de ses voyages en Afrique et en Europe) ; le *nom de plaisanterie* (par exemple, chez les Beti, *Me-köl-abe* (« Jambes-laidess ») ou chez les Bassa, *Sou-ma-tonn* (« Visage-taches-de-rousseur ») pour les personnes ayant des taches de rousseur sur le visage ; en certains cas, le surnom est donné par la

18. Béatrice Gangouap, communication UCAC, 2001.

19. Olivier Kouollo Ndena, TP UCAC, 2002.

20. Cf. le « Sans-nom », nom « trompe-la-mort » mentionné précédemment, et les camps de concentration nazis où le nom des victimes était remplacé par un numéro.

21. Brice Bado, TP UCAC, 2002.

22. On sait qu’au temps de l’esclavage, en Amérique ou en Afrique du Sud, la personne devenant esclave perdait son nom pour en prendre un nouveau, notamment celui de son maître.

communauté à la suite d'un incident plaisant ou d'une expression devenue célèbre. Ainsi tel ancien ministre camerounais a été surnommé « Zéro-mort » parce qu'il avait prétendu contre l'évidence qu'il y avait eu, lors de soulèvements universitaires, « zéro-mort ». Le surnom, dont la place est si importante dans le groupe familial, ou toute communauté réduite (école, association, groupe d'amis, tontine, etc.) a une forte valeur d'intégration sociale. L'emploi de ces surnoms est réservé à un groupe donné ; il n'est utilisé qu'entre membres du groupe dont ils renforcent la cohésion.

Signalons-en un exemple significatif dans le Cameroun d'aujourd'hui : les surnoms que se donnent les clients d'un bar renommé de Yaoundé, au quartier Essos, *Élise bar*. Au cours d'un petit rituel spontané autour d'une table, un « nouveau » va recevoir, après avoir offert une tournée générale, un nom valorisant proposé par un ancien²³. Il s'agit d'une forme moderne de l'initiation traditionnelle, avec parrainage et nom nouveau, témoin de la vitalité dans le contexte contemporain de cet opérateur de relation qu'est le nom.

Enfin et surtout, phénomène très répandu en Afrique et marquant l'existence de presque tous les adultes, la « renomination » du géniteur (ou de la génitrice) par le nom de son enfant : l'appellation de « Père de Untel » ou de « Mère de Untel » supprime habituellement le nom de naissance, et marque ainsi l'importance de la paternité et de la maternité, étapes décisives dans l'existence humaine. Le nom du premier fils, ou du premier enfant, est donné en retour à ses géniteurs sous la forme de « Père de Untel, Mère de Untel ». Souvent, c'est le nom du fils aîné ou de la fille aînée qui est gardé, en d'autres endroits le nom du dernier enfant né. Le nom de l'enfant reflue donc sur ses géniteurs. Chez les Bamiléké comme chez beaucoup d'autres, la naissance des jumeaux donne en retour un nom aux géniteurs : *Tagne* pour le père, *Magne* pour la mère (l'aîné des jumeaux sera aussi renommé *mbekep*). Chez les Tikar, si l'enfant qui est né a reçu le nom du père ou de la mère de l'un des conjoints, le mari peut appeler son épouse « grand-mère », et l'épouse peut appeler son époux « grand-père », puisque le conjoint a donné naissance à son « père » ou à sa « mère »²⁴. Le nom nouveau, en rendant présent un aïeul dans la personne du nouveau-né, provoque donc une restructuration symbolique des relations familiales.

23. Par exemple : *Mebe Maton* (« Mamelle nourricière du Mfoundi ») pour une revendeuse du marché de Mfoundi, ou *Abobfoe* (« L'Araignée de la nouvelle ») pour un technicien des Postes et Télécommunication). Cf. Étienne Njeundam, « Les noms à Elise bar », TP UCAC, 2002.

24. À rapprocher d'une autre pratique attestée notamment chez les Guidar : « J'appelle *Afiwa* ou *Mamwa*, c'est-à-dire "mon papa" ou "ma maman" une personne dont l'enfant porte le même nom que moi » (Douffisa 2004 : 155).

Deux exemples des « péripéties » de la nomination d'un individu selon les étapes de son existence seront éclairants, pour clore ce développement :

« L'un de mes fidèles amis avait été initialement nommé *Aaré* ("Dans l'herbe"), parce que sa mère, en revenant d'un marché, avait accouché de lui en brousse. Plus tard, initié selon la coutume, il avait reçu le nom d'un grand-père, *Maasa Kaango*. Puis, curieux de découvrir le monde, il avait migré temporairement au Soudan, et là-bas, devenu musulman, il fut nommé *Abdallah*, transformé le plus souvent en *Abdulay*. Il travailla un moment à l'aéroport de Khartoum, où on l'appela *Kilo*, parce qu'il pesait des bagages sur une bascule. Outre ce surnom, il en gagna encore un autre de circonstance, *Pèga*. Quand je l'ai connu, chacun de ces noms était utilisable, à l'exception du premier (complètement oublié en principe) : son identité nominale, essentiellement variable, traduisait le cheminement varié d'une même vie » (Pairault 1998 : 483)²⁵.

Voici maintenant le témoignage d'un universitaire camerounais :

« Mon nom, reçu à la naissance, est *Abega*, c'était le nom de mon grand-père paternel, pour marquer la continuité de la lignée familiale. De lui j'ai aussi hérité de son surnom *Osan-miban* ("Estomac d'amandes de palmistes", surnom faisant allusion au mauvais entretien de ce grand-père par ses épouses, censé le réduire à se nourrir d'amandes de palmiste). J'ai reçu aussi de ma mère un *mētaman* (surnom de louanges) : *Piti-Zambë* "Aie espoir en Dieu". Je tiens aussi du même grand-père chrétien un nom joué au tam-tam (*ndan*), trop long pour être cité ici. Le prénom de *Séverin* me vient aussi de mon grand-père, auquel s'est ajouté celui de Cécile (puisque je suis né le jour de sa fête, le 22 novembre) et de Michel pour me différencier d'autres cousins et frères portant aussi le nom de Séverin »²⁶.

Ces deux exemples montrent bien comment peuvent se combiner les différents procédés de nomination.

Ainsi, tout moment de l'existence, toute étape franchie (accès à un nouveau statut social du non-initié intégré dans la communauté des initiés, accès à un pouvoir politique, et surtout expérience fondatrice de la paternité ou de la maternité), peuvent être marqués par l'imposition d'un nom nouveau, se substituant ou s'ajoutant, selon les cas, au nom de naissance. Ce trait nous semble très significatif, révélateur de la fonction d'intégration sociale jouée par le nom.

Précautions dans l'emploi du nom

« Le maniement du nom propre est soumis à une régulation, mais surtout à une sensibilité, et comporte des dangers : disons qu'il relève de la phénoménologie du respect » (Beauchamp 1971 : 22). Le respect

25. Il s'agit d'un villageois de Boum-Kebir, en pays gula-iro, au sud-est du Tchad, entre les années 1960-1970.

26. Communication orale personnelle. Nous rendons hommage à ce grand chercheur et enseignant camerounais disparu, en 2008, à Yaoundé.

se manifestera souvent dans l'évitement du nom à l'égard d'un plus grand, compréhensible dans la mesure où le nom est lié à un certain pouvoir ; les dangers, eux, proviennent de l'utilisation maléfique que l'on peut faire du nom. L'homonymie est un cas à part.

Respect de la hiérarchie sociale dans l'emploi du nom

De manière très générale en Afrique, on observe un interdit, d'ailleurs encore largement respecté également en France : l'enfant n'appelle pas son père ou sa mère par son nom. En bien des endroits, cet interdit vaut également pour les beaux-parents (chez les Guidar du Cameroun, et au Rwanda notamment), ou pour les personnes âgées. Chez les Kasim, « on n'a pas le droit d'appeler quelqu'un de rang supérieur à haute voix lorsqu'il se trouve dans un lieu public, au marché ou dans une foule, par exemple. Pour l'appeler par son nom, il faut d'abord s'approcher de lui et l'appeler de très près » (Bonvini 2004 : 295)²⁷. Chez les Tupuri (Cameroun et Tchad), après l'initiation, le garçon peut appeler ses parents par leur nom.

En bien des endroits, il y a une marque linguistique de respect pour appeler un frère aîné : par exemple, au Congo, en faisant précéder le nom de l'aîné par le préfixe *ya*, diminutif de *yaya* (« grand frère ou grande sœur »)²⁸.

Chez les Mafa, et sans doute ailleurs, on ne s'adresse pas au chef par son nom. Bien plus, même en parlant de lui, on n'utilise pas son nom, mais un titre : ainsi, les Mafa parlent-ils du Président de la République comme *Togolai*.

Autre interdit assez répandu (chez les Sar au sud du Tchad, et dans d'autres sociétés africaines) : une femme n'appelle pas son mari par son nom, alors que lui peut l'appeler par son nom à elle ; chez les Féfé, au Cameroun, la femme appelle son mari « mon père », alors que lui l'appelle par son nom. Cependant, on peut trouver des endroits, comme au centre du Cameroun (pays ewondo, eton, manguissa, bassa) où la réciprocité d'appellation existe : influence moderne, notamment du christianisme²⁹ ?

On a indiqué plus haut l'interdit d'énoncer l'ancien nom d'un initié, d'un chef.

27. Cet interdit nous semble pratiqué aussi en France.

28. De même, chez les Bafut, au Cameroun, si l'aîné porte le nom de *Ngwa*, le cadet s'adressera à lui en disant : *Ndigha Ngwa*. Chez les Bamiléké de Banganté, la marque de respect préfixée au nom de l'aîné(e) est *nza* ; en ewondo, c'est *sita* pour le frère aîné, et *memma* pour la sœur aînée. Chez les Bamoun, le nom de l'aîné sera précédé du terme *monguè* ; l'omettre sera considéré comme une injure.

29. Au Burkina, chez les Kasim, « mari et femme s'appellent toujours par leur propre nom à la maison, mais dans un lieu public, éloignés l'un de l'autre, ils ne s'appellent pas » (Bonvini 2004 : 295).

Interdit d'énonciation du nom par crainte d'agressions

94

De peur qu'une personne ou une force mal intentionnée ne s'empare du nom pour nuire au porteur, on n'appelle pas quelqu'un par son nom la nuit, ni à la chasse (d'où les appels à la corne, en reproduisant le schème tonal du nom, au Tchad), ni en forêt (où l'on pourra utiliser un nom codé abrégé, *ekiga*, en pays ewondo), ni lorsque quelqu'un se trouve au milieu du fleuve, moments et lieux où l'on côtoie les esprits. Si l'on vous appelle par votre nom dans l'un des cas que nous venons de mentionner, il est conseillé de ne pas répondre : vous risqueriez d'être emporté par la voix inconnue...

La même crainte des mauvais esprits fait que, chez les Mafa du Nord Cameroun, on s'abstient de demander à une maman le nom de son enfant nouveau-né, ou de la féliciter en lui disant qu'il est beau : les mauvais esprits seraient informés de l'existence du nouveau-né et pourraient tenter de lui nuire (Boisseau 1974 : 208). On observe le même interdit chez les Kasim du Burkina (Bonvini 2004 : 295). C'est aussi pour cette raison qu'on ne donnera pas volontiers son nom à un étranger (Mafa du Cameroun, Gun du Bénin). En toutes ces précautions, le nom se révèle comme une émanation de la personne dont on peut s'emparer pour agir sur elle, au même titre que l'ombre, la trace des pas, des parties du corps (ongles, cheveux, sang menstruel, excréments), un habit porté : toutes choses pouvant, dans la symbolique métonymique de la magie, être utilisées pour attaquer quelqu'un de manière occulte. En pays ewondo, selon Séverin Cécile Abega³⁰, on ne peut « manger quelqu'un en sorcellerie » (*di angbel*) que si l'on connaît son vrai nom. Et au Bénin, d'après Pierre Saulnier, « une cérémonie d'envoûtement devra, pour obtenir son plein effet, se terminer par l'appel du ou des *jö-nyi* (noms de naissance) de la personne visée, même si elle a changé de nom » (2002 : 18). On peut rapprocher ces conceptions de celles de l'ancien Orient, dont la Bible porte maint témoignage, où « le nom manifeste le secret de l'individu, il en détient une sorte de présence active, et constitue par là un moyen d'en capter la puissance » (Besnard 1962 : 30).

La relation d'homonymie

La *relation d'homonymie* est bien présente partout en Afrique. Elle est marquée par un interdit général : je n'appelle pas un homonyme par le nom dont je suis moi-même appelé, mais par un terme spécial : « mon homonyme » (*ndoyi* au Congo, *mbômbo* en ewondo, etc.) ou, chez les Mossi *m-yuure* (« mon nom »)³¹. En français, on entend souvent l'appellation

30. Communication personnelle orale.

31. Même pratique chez les Kasim, voisins des Mossi, qui interpellent également celui qui porte le même nom par l'expression *a yiri* « mon nom », mais uniquement à l'extérieur de la maison ; à l'intérieur de la maison, des personnes homonymes peuvent s'appeler par leur nom (Bonvini 2004 : 294).

familière et réciproque : « homo ! ». Dans tous les cas, la relation consiste bien plus que dans la substitution langagière d'un terme remplaçant mon propre nom : « elle crée une parenté symbolique nouvelle entre les deux personnes porteuses d'un même nom »³². Lors des guerres de jadis en pays ewondo, selon Séverin Cécile Abega³³, on ne pouvait tuer quelqu'un portant le même nom que soi : cela serait revenu à tuer quelqu'un de sa parentèle, et aurait exigé le même rite de purification (*tsò*). D'où le réflexe, en cas de guerre, de chercher refuge auprès de quelqu'un portant le même nom que soi. Aujourd'hui, un voyageur passant dans un village inconnu pourra se trouver en confiance avec une personne portant le même nom que lui.

Au Rwanda, on ne dit pas son propre nom avant la fin de la croissance physique, vers 15 ans (*ntaw'igura agikura*) : cela fait partie de l'éducation à la modestie et à la discrétion³⁴.

Influence du nom sur la personne

Une influence du nom sur son porteur souvent reconnue

« Le nom est une chose qui fait la personne », dit un proverbe sar du Tchad³⁵, écho de l'adage latin *Nomen omen* : « le nom est oracle et présage » (Armengaud 1985 : 62). Le nom peut être lié à la mission ou au comportement, comme la Bible en fournit maints exemples³⁶.

Nombreux sont les cas rapportés où l'on constate une relation manifeste entre le nom d'une personne et ce qu'elle a réalisé. C'est donc que le nom comporte un aspect de « programme » ou de « projet » à réaliser, disons mieux : de promesse. Ainsi, la reprise du nom d'un aïeul peut être comprise comme l'annonce d'une sorte de vocation à réaliser ce qu'a vécu cet aïeul, comme en témoigne ce chef coutumier camerounais :

32. Michèle Ondo Meyo, TP UCAC, 2005.

33. Communication orale personnelle. Ce fait est à rapprocher de pratiques d'autrefois en Europe : « en certaines régions [il s'agit des Balkans selon l'étude de Stahl, de l'Andalousie selon Pitt-Rivers], le port d'un même prénom créait entre homonymes une quasi-parenté et, en certaines régions, ils constituaient des groupes de fraternité, de solidarité » (Zonabend 1980 : 15).

34. Jean-Baptiste Ganza, TP UCAC, 2002 ; Mbonimpa Wellars, communication personnelle.

35. *Ri i yâ kë a ra dee*. Riminger Moundo, *Recueil de proverbes sar du Moyen-Chari*, N'Djaména, Université du Tchad, 1974.

36. Nom d'*Abram* changé en *Abraham*, « père du peuple » des croyants ; nom donné par Jésus à Simon fils de Jonas : Kephass, « pierre », « car sur cette pierre je bâtirai mon Église » ; ou le cas de Nabal, dont l'épouse parle à David en ces termes : « Que Monseigneur ne fasse pas attention à ce vaurien, à ce Nabal, car il porte bien son nom : il s'appelle la Brute, et vraiment il est abruti » (1 Sam 25, 25).

« Un grand chef ne laisse pas le pouvoir à n'importe qui. Pour parler de moi, je suis né le 22 juillet 1952 pendant que mon papa se trouvait en voyage avec des notables en Europe. Avant son départ, ma maman étant grosse, il avait laissé les consignes que, si je naissais avant son retour, on devait me donner le nom d'*Alimé* qui était celui de son grand frère auquel il avait succédé et qui était chef. *Et par le nom, j'étais déjà chef dans le ventre* » (Alimé Yéné, cité in de Rosny 2006 : 261 ; mes italiques).

Chez les San, au Burkina Faso :

« [...] pour le porteur du nom, le nom est tout un symbole. En effet, traditionnellement, le porteur du nom se devait de correspondre de son mieux au message véhiculé par son nom en le valorisant par des actes, paroles et attitudes dignes. Le nom est un programme de vie, "le viatique de l'identité de l'être qui le porte" (Maurice Houis). C'est un aspect très important : aujourd'hui encore au pays san, il n'est pas rare d'entendre les gens prononcer leur nom à haute voix dans des situations difficiles ou inquiétantes. Le plus courant, c'est quand ils éternuent... Les gens vivent le message de leur nom »³⁷.

Au Tchad, chez les Mbum :

« [...] on évite de donner des noms de mauvaise augure aux enfants, parce que l'on a constaté nombre de cas de personnes réalisant ce que leur nom annonçait. Ainsi, *Salngana*, "la corde qui attache", est le nom du fils du chef qui se dit capable de mettre qui que ce soit en prison, à tout moment, parce qu'il est chef. Or le dénommé *Salngana*, son fils, a justement été mis en prison plus de dix fois à Baïbokoum... Le nom de *Nderkanzuku* "faire de grandes choses avec une personne" est un nom donné à un garçon pour souhaiter la naissance des garçons qui puissent fournir une main d'œuvre abondante dans une famille. Or, nous connaissons un *Ndèrkànzùkù* qui a donné quatorze enfants, filles et garçons, avec sa seule épouse. La plupart de ceux qui portent le nom de *Lawmör* "épouseur de toute main", un séducteur, ont toujours brillé à l'âge adulte par la polygamie, mais vieillissent finalement sans aucune femme à leurs côtés. Notre oncle paternel portant ce nom a eu sept femmes, mais il est seul maintenant »³⁸.

De plus, toujours selon les mêmes sources :

« [...] le nom encourage valablement une personne dans la réalisation de ses projets. On se dit par exemple : "Si je ne gagne pas 100 000 F avec mon coton cette année, je ne suis pas *Gamakpâ*". Cette décision prise au nom du nom de naissance suffit à donner courage et ténacité durant les travaux champêtres ».

Même si le nom a été donné sans penser à celui qui allait le porter ni à son avenir, mais en référence à une affaire passée, il va souvent l'influencer. Telle cette femme banen (Cameroun) qui avait reçu le nom de *Bessomen* « Accusations », étant née au moment où son père se trouvait en procès ; or, il s'est trouvé que cette personne s'est montrée pendant toute sa vie particulièrement « chicanière »³⁹.

37. Jean-Paulin Ki, *Le Message des noms théophores chez les Sanan du Burkina Faso*, TP UCAC, 1999.

38. Michel Nderkanzoukou, TP UCAC, 1999.

39. Communication orale de Pélagie Noudjag.

Un chrétien camerounais a rendu compte de manière éclairante d'une expérience douloureuse de double nomination, très mal vécue pendant des années : il était en quelque sorte écartelé entre un nom le rattachant au côté paternel, et un autre nom le rattachant au côté maternel. C'est au terme de tout un « travail » spirituel qu'a pu s'opérer en lui une réconciliation avec les deux familles, et qu'il a retrouvé la paix par une régularisation juridique normalisant cette double nomination auparavant source de trouble. Cet exemple est révélateur de l'importance du nom et de son influence sur la personne⁴⁰.

Donneur du nom et porteur du nom : deux pôles en tension

Le *nom-message* est un lieu autorisé pour s'exprimer, souvent de manière voilée et allusive, pour éviter les conflits. Si ce nom est porté par un descendant, il n'est pas rare que celui-ci ignore le sens véritable de son nom (la visée du message à l'égard d'un destinataire précis dans un contexte bien déterminé), même s'il en connaît la *signification* littérale (le signifié de surface)⁴¹. Bien souvent ni lui ni son entourage ne prêtent grande attention à l'origine de son nom. Le principe de reprise du nom brouille le contenu conceptuel du « nom-message »⁴². Cela ne veut pourtant pas dire que ce nom n'ait pas une influence sur lui, comme on l'a vu.

40. Cf. Thomas Théophile Nug : « Mon histoire familiale cachait une zone douloureuse : un double nom à la naissance, une ambiguïté inconsciente, qui me laissait mal à l'aise. Sur l'acte d'état civil avec lequel je faisais mes études, j'étais désigné Bissohong Théophile, alors que dans le milieu familial, on m'avait toujours appelé Thomas Nouck. Mon interrogation de fond, "qui suis-je ?", restait encore inexprimée, et pour cause. J'étais dans une zone de révolte muette et de suspicion radicale à l'égard de mon entourage familial. Des aspects essentiels de mon histoire m'étaient inconnus et je me sentais frustré. On m'avait sûrement caché quelque chose sur moi-même, pensais-je. Que s'était-il passé pour que je m'entende appeler Thomas ou Nouck par ci, Théophile ou Bissohong par là ? [Après un long travail intérieur], le jour de la fête de la Pentecôte en 1994, j'ai fait dire une messe sur les tombes de mon frère et de ma mère, puis j'ai demandé la normalisation civile de mon nom. Celle-ci s'est finalement faite non par suppression mais par adjonction, exprimant ainsi mon désir d'être profondément tout à tous. Depuis le 3 août 1998, un décret signé du Premier Ministre du Cameroun m'autorise à m'appeler désormais Nug Bissohong Thomas Théophile que je traduis, en commençant par le prénom chrétien : jumeau/aimé de Dieu/(appelé à) s'épanouir/(sur) les tombes... L'écho d'une résurrection programmée dans le Seigneur, en somme » (*CVX-Cameroun. Bulletin de liaison et de formation de la Communauté de Vie chrétienne au Cameroun*, mai 2002 : 7-8).

41. Nous empruntons cette éclairante distinction à Jean-Louis Siran (1987).

42. La chose était déjà notable dans l'Orient ancien : « Les noms transmis par héritage ou par une sorte de routine risquent fort de ne plus correspondre, dans la suite des temps, ou de ne correspondre que vaguement, aux idées et aux sentiments tant des personnes qui les portent que de celles qui les ont imposés » (Charles-François Jean, *Sumer et Akkad. Contribution à l'histoire de la Basse-Mésopotamie*, Paris, Geutner, 1923 : 9).

Le nom se trouve ainsi pris entre deux dynamiques de sens opposé : vers le passé du côté du donneur, vers l'avenir pour le porteur. Conscients de cela, certains aujourd'hui contrôlent leur désir de s'exprimer par le nom du nouveau-né pour ne pas faire peser sur lui un nom risquant de l'influencer de manière négative⁴³.

Quoi qu'il en soit, le nom reçu ne saurait être considéré comme un destin imposé, une fatalité agissant de manière automatique. En effet, si le nom est bien pour chaque sujet le socle indispensable auquel il arrimera sa personnalité, le sujet garde sa liberté dans la manière d'accepter son nom, de le réorienter éventuellement, de le charger d'un sens nouveau. Quelqu'un peut modifier son nom : ainsi, nous avons connu en pays sar une personne dont le nom d'initié était *Këmanujë'be* (« Le sorcier détruit le village »), que l'intéressé a transformé, en respectant le schème tonal, en *Sarmajë'be* (« Le Sar rend bon le village »). À chacun de gérer son nom !⁴⁴ Il est fort possible que la pratique du changement de nom évoquée au début de cet article réponde, plus ou moins consciemment, au désir de ne pas se laisser enfermer dans le « programme » ou « l'étiquette » du nom⁴⁵.

Réflexion inchoative sur l'acte de nommer

L'homme, un être nommé

« Je réponds au nom de... », entend-on souvent, au sud du Tchad, dans la bouche de celui qui se présente. Manière de parler significative et, à la réflexion, bien plus exacte que le « je m'appelle... » du français. En rigueur de termes, je ne m'appelle pas, mais *je suis appelé* : « Donner son nom n'est pas exactement se nommer : c'est plutôt reconnaître qu'on a été nommé » (Beauchamp 1971). Ainsi comprend-on mieux divers traits ou interdits présentés plus haut, notamment celui concernant l'homonyme.

43. Cf. Samuel Remi Zambo Mveng (1998). L'auteur conclut son ouvrage par ces recommandations pratiques : « Adopter des noms positifs, car le nom influence la personne. On doit aussi pouvoir rappeler les noms des personnes pour les pousser à l'action » (p. 123) ; « le fait de ne pas aimer son nom est une attitude très négative sur soi-même ! Il revient au reniement de soi. Aussi paradoxal que cela paraisse, c'est une réalité dans les sociétés africaines. Les parents devraient donc veiller scrupuleusement sur les noms qu'ils attribuent aux enfants, car leur avenir en dépend » (p. 124).

44. La même remarque pourrait être faite à propos des noms d'appartenance à un groupe, qui n'entrent pas dans l'objet de notre étude : « Nègres », « Kirdi », « Coloured » en Afrique du Sud. Ces appellations reçues sont réinterprétées par les intéressés : voir à ce sujet Denis-Constant Martin (1998).

45. Le célèbre champion de boxe Cassius Clay a changé son nom en Mohammad Ali pour briser le lien d'appartenance au maître d'esclaves qui avait donné son nom à ses ancêtres. Mais à l'inverse, dans un tout autre contexte, le 20 janvier 2009, Barack Obama tiendra à intégrer son nom de Hussein lors de sa prestation de serment de président des États-Unis.

L'enfant n'est reconnu psychologiquement et socialement qu'en recevant un nom. Anthropologie et psychanalyse se rejoignent pour révéler l'importance de cette expérience fondatrice de la personne *reconnue* par son nom. Le droit le confirme : le géniteur d'un enfant qui refuse d'en assumer la paternité sociale refusera de lui donner son nom⁴⁶.

Le petit être de chair qui naît n'existe comme personne qu'en étant reconnu, c'est-à-dire nommé. Si « un enfant à sa naissance est socialement inexistant, c'est qu'il n'est pas encore reconnu par la société, qu'il n'a pas reçu son nom : tant que les noms ne sont pas donnés [chez les Mossi du Burkina Faso], c'est un *bipelga*, un "bébé", littéralement un "enfant blanc" ou sana "l'étranger" » (Houis 1963). Ce qui nous rappelle que l'homme ne naît pas immédiatement sujet ; il le devient par un acte de reconnaissance sociale : le nom rappelle ce surgissement (Beauchamp 1971).

Anthroponyme ou nom de personne plutôt que "nom propre" ?

L'analyse classique range d'un côté les « noms communs », correspondant à des termes généraux se disant de plusieurs, et d'un autre côté les « noms propres », renvoyant à un être unique. Or, l'anthroponyme se révèle n'être pas si « propre » qu'on le dit. Nous avons vu qu'il reprend souvent le nom d'un ancêtre (nom d'un aïeul défunt, nom d'un personnage important de l'islam ou d'un saint chrétien, patronyme) ou d'une personne vivante que l'on veut honorer, voire d'un objet par le jeu de la métaphore ou de la métonymie. Certains anthroponymes sont même tout ce qu'il y a de plus commun dans le cas des « noms-muméros » ou des noms dérivés des jours de la semaine. L'anthroponyme, à moins d'être combiné avec d'autres, est bien loin de correspondre à un être unique.

La vérification pratique, c'est que le nom dit « propre » ne l'est réellement et à coup sûr que dans une relation de dialogue *je/tu* en présence de la personne nommée, qu'il s'agisse de la première dation du nom, ou de son rappel dans l'interpellation. Mais quand il s'agit de parler de quelqu'un, un seul nom réussira rarement à assurer la « coréférence » sans risque de quiproquo, il faudra multiplier les références : Mahamat fils de Ali et père de Habib... Sinon l'interlocuteur demandera : quel Mahamat ?

Trois façons de nommer à bien distinguer

Qu'est-ce que nommer ? Il importe de distinguer nettement trois façons bien distinctes de « nommer »⁴⁷ :

46. Quand l'usage du *patronyme*, ou nom de famille à transmission patrilinéaire, s'est généralisé en France, vers l'an 1000, l'enfant non reconnu (« bâtard ») était simplement appelé par un nom de saint ; il ne portait pas de patronyme le rattachant à une lignée (cf. Nicole Lapierre 1998).

47. Pour tout ce développement, nous nous inspirons de Françoise Armengaud (1985).

• « nommer » en « imposant un nom » : cet acte relève du langage « performatif », au sens où il crée une situation nouvelle ; le nom une fois imposé et proclamé publiquement, voici que le petit être de chair nommé devient « quelqu'un » de reconnu : il est intégré dans la famille et la société. Les rites d'imposition du nom décrits précédemment le montrent à suffisance. Cet acte originel de nomination est le fondement des deux formes qui suivent :

« Le nom assure à la fois pour l'individu l'identité personnelle et la conscience d'appartenance, tant à une lignée qu'à une communauté. Plutôt que d'adopter une conception *cumulative* de l'identité personnelle comme celle que soutient F. Zonabend ("l'identité de la personne est faite de tous ses noms"), on peut suggérer que l'identité personnelle relève d'une compétence *substitutive* : aptitude à se reconnaître le même, non seulement dans les trois positions de la communication – à répondre de tous ses noms. Mais il est, pour tout sujet, un nom initial qui produit la capacité identificatoire par un "effet de nomination". Pour qu'il y ait identité, est nécessaire et suffisant *un* nom *reçu*, par lequel on a été *appelé*, et dans lequel on s'est reconnu. Le reste vient par surcroît, affaire de registre ou de jeu. C'est pour toutes ces raisons qu'un nom ne peut jamais être dépourvu de sens pour les anthropologues. Le nom est un message » (Armengaud 1985 : 61).

La pertinence de cette dernière remarque est bien confirmée par l'expression citée plus haut « je réponds au nom de » :

• « nommer » en « appelant quelqu'un par son nom » (fonction allocutive) : cet acte renouvelle en quelque sorte l'acte de nomination originelle, mais d'une manière seconde. Cet acte d'appellation crée une relation singulière avec l'appelé, au même titre que le pronom « tu », qui renvoie lui aussi à un être unique et irremplaçable, celui à qui je m'adresse maintenant. Cette deuxième forme de nomination est régulée par le respect ;

• « nommer » en « parlant de quelqu'un » à la « troisième personne » (fonction « délocutive »). Je parle de quelqu'un : qu'il soit présent ou non, il est hors de la relation d'interlocution entre le « je » et le « tu », il est un « tiers absent ». Dans ce cas, avons-nous vu, l'anthroponyme ne pourra renvoyer à un être unique que si le contexte le permet ; le plus souvent de multiples autres références seront nécessaires. Cette dernière façon de nommer n'a pas la même force que les deux précédentes : elle revient à « montrer », à « désigner », à classer. Elle a une valeur utilitaire de référence (valeur « déictique »), elle n'opère pas une relation comme dans les deux façons précédentes.

Fonctions du nom

À partir de la distinction qui vient d'être établie précédemment, il est possible de déterminer les principales fonctions de l'anthroponyme :

• fonction *d'intégration sociale* : le nom reçu marque la reconnaissance sociale, une renaissance ; par lui, l'être nommé est *appelé* à devenir

membre d'une communauté, et à s'insérer dans son histoire : qu'il s'agisse de l'imposition d'un nom à la naissance, à l'initiation marquant le passage à la vie adulte ou l'entrée dans un groupe spécifique, ou qu'il s'agisse du surnom dont l'usage se limitera à un cercle restreint, on retrouve bien la même fonction. Le confirme *a contrario* le cas extrême d'exclusion sociale marqué par différentes manières d'effacer le nom ;

- fonction *interpellative* : le nom sert comme *opérateur de relation*. Comme terme d'adresse, le nom sert à « interpeller autrui, l'appeler, l'interroger, l'invoquer, l'intimer, le héler ou le saluer » (Bonvini in Motte-Florac & Guarisma 2004 : 282), et aussi le bénir ou le maudire. Mais, même si nous n'en sommes pas habituellement conscients, cet *appel* est toujours un *rappel* de la nomination originelle. Il établit l'interpellant et l'interpellé dans une relation unique de *je* à *tu* : dans ce contexte du dialogue, à lui seul et immédiatement, le nom correspond à son référent, un être de chair, irréductible à une définition conceptuelle, un sujet avec qui je suis en relation. Appeler quelqu'un par son nom m'introduit au cœur de son être : c'est pourquoi il est un recours essentiel dans la demande, l'ordre, la promesse... et, dans le domaine de la relation avec l'Autre invisible, de la prière⁴⁸ ;

- fonction *référentielle* : quand je parle *de* quelqu'un en le désignant par son nom, c'est la fonction utilitaire de référence qui prime : il s'agit de bien s'entendre avec mon interlocuteur de qui nous parlons. La combinaison d'une série de noms sera nécessaire pour « coréférer » à la même personne sans risque de *quiproquo*. Un numéro ferait aussi bien, et même mieux. L'emploi du nom des personnes rejoint ici celui du nom des choses, on est dans le registre du « il » interchangeable ;

- fonction de *porteur de message* : la personne nommée devient un message vivant, en maints endroits sous la forme d'un énoncé ramassé et allusif, adressé à des destinataires divers. Le porteur sera sans doute influencé par le message imposé sur lui, sans pour autant y être enfermé, gardant la possibilité de réorienter le sens de son nom, ou d'en prendre un autre.

Ainsi, ce sont des actes bien différents que d'imposer un nom à quelqu'un pour la première fois, d'interpeller quelqu'un par son nom et de parler de quelqu'un en indiquant son nom : trois actes correspondant à trois fonctions différentes. La fonction d'envoi de message peut se combiner avec les fonctions précédentes.

48. Concernant Dieu, la seule parole juste n'est peut-être que celle-ci : « Toi ! » Car ce pronom renvoie à l'interlocuteur sans l'enfermer dans aucun concept. « O Toi, l'au-delà de tout, comment t'appeler d'un autre nom ? » (Grégoire de Naziance, IV^e siècle).

Tout cela nous amène à conclure qu'il ne faut pas *substantifier* ou *chosifier* le nom comme un « en-soi » en dehors de l'acte de nommer. Nous rejoignons là un souci des anthropologues de l'interlocution (Masquelier & Siran 2000). La symbolique des rituels d'imposition du nom nous révèle la nature performative non pas dans le nom, mais dans la nomination⁴⁹.

L'anthroponyme : un vocable lié à un référent non conceptualisable

Dans l'acte de la communication, les anthroponymes ont quelque chose de « propre » par rapport aux autres éléments de la langue et du discours, qui les rapproche de la *deixis*, cette dimension de la subjectivité inscrite dans le langage, dont témoignent notamment les indicateurs personnels de l'interlocution *je* et *tu* : « tout comme *je* renvoie à la personne qui dit *je*, *Paul* renvoie à la personne qui s'appelle *Paul* » (Leroy 2004 : 35). Pour tout nom commun, le signifiant vocal correspond à un signifié que je puis bien définir dans un dictionnaire. Mais quand j'appelle quelqu'un par son nom, « Pierre ! », quel est le « signifié » de mon vocable ? Tout comme le pronom « tu », il renvoie à une personne unique, que je ne puis réduire à une définition. Je puis bien le décrire, dire comment il est ou ce qu'il fait : aussi utiles que soient ces indications pour aider à référer à la personne sans confusion, elles ne le définissent pas. C'est là une caractéristique de tout nom propre, catégorie plus large que celle des anthroponymes, puisqu'elle inclut les toponymes. « Les noms propres [...] désignent des individus et des réalités individuelles. Celles-ci ne sauraient être définies ; on peut seulement les décrire. En effet, elles ne correspondent pas à une idée générale, à un concept » (*Ibid.* : 42). Cela nous semble plus vrai encore, si l'on peut dire, de l'anthroponyme que du toponyme, aucune réalité n'étant plus « individuelle » et non réductible à un concept qu'un être humain, doué de liberté. Le nom de personne renvoie donc à cette source de la relation et de la parole, à l'interaction vivante des libertés. « Il ne renvoie à aucun signifié, mais signifie le sujet de la chair humaine : s'il

49. La même chose serait à dire à propos de « l'énoncé performatif » : ce n'est pas l'énoncé en lui-même qui est performatif, mais l'acte de le prononcer dans certaines conditions précises. La phrase « Je déclare la guerre à l'Irak » n'est pas performative en elle-même : pour être efficace, réaliser ce qu'elle dit et créer une situation nouvelle, il faut qu'elle soit prononcée par le chef de l'État devant les caméras dans un ensemble de conditions bien précises, et non en plaisantant en famille ou avec des amis... De même, selon la conception catholique du « sacrement », type de geste-parole performatif, prononcer la formule du baptême sur une personne endormie en versant l'eau sur son front ne fera pas d'elle une personne baptisée... La « performativité » n'est pas dans les mots (tentation ou tentative de la magie ?), mais dans l'acte de leur énonciation dans un contexte bien précis.

ne renvoie à aucun signifié, il s'inscrit dans l'arbre généalogique qui, à travers la parentalité, réfère celui "qui est" un Tel à l'origine de la parole qui s'engendre ou s'accomplit dans la chair »⁵⁰.

Au début de cette étude, un paradoxe nous avait retenu : comment le nom, si étroitement uni à la personne dans les sociétés africaines, pouvait-il être en même temps une réalité aussi sujette au changement, aussi « cumulable » et « permutable » ? Cette apparente contradiction s'éclaire quand on considère le nom de personne comme le mémorial d'une histoire : non seulement celle qu'ont vécue les géniteurs du porteur du nom, mais celle du porteur lui-même, tout au long des étapes de son existence. Le nom, ou la multiplicité des noms, révèle alors son identité la plus profonde, dynamique et non figée.

Pour mettre un terme à cette réflexion sans la clore, nous laisserons notre lecteur sur le texte donné en épigraphe, mais en citant maintenant le passage en son entier :

« En apparaissant à la lumière, le visage en appelle au nom. Le nom entendu devient chair envisagée. Être engendré, n'est-ce pas apparaître à la lumière ? La lumière du visage se traduit par son illumination intérieure, et cette illumination témoigne de l'obéissance à la parole. La douceur des yeux et la promesse du sourire, la détente des muscles et l'apaisement de la peau font rayonner le visage dans la proximité de la rencontre. Une attente sans tension, un tissu de paix, voilà autant de sensations qui renvoient à autre chose qu'à elles-mêmes : à ce qui parle en l'homme et dont il cherche le visage. Personne ne peut répondre au nom qui lui est donné s'il n'est pas accueilli par le visage qui le nomme » (Vasse 2004 : 281).

Ouagadougou, Burkina Faso
jacquesfedry@yahoo.fr

MOTS CLÉS /KEYWORDS: Afrique/*Africa* – anthroponymie/*anthroponymy* – nom/*name* – nommer/*naming practices* – onomastique/*onomastic*.

50. Denis Vasse, communication personnelle.

BIBLIOGRAPHIE

Akotia, Kokou Benjamin

2006 « Les noms "sculptés": l'art de communiquer avec l'inconnu », *Cahiers de Littérature Orale* 59-60 : 31-55.

Armengaud, Françoise

1985 « Nom », in *Encyclopaedia Universalis*. Paris : XIII, 61-63.

Beauchamp, Paul

1971 « Réflexions sur la nomination de Dieu dans l'Ancien Testament », *Afrique et Parole* 33-34 : 21-29.

Benveniste, Émile

1966 [1993] *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard.

Besnard, Albert Marie

1962 *Le Mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé, Joël III*, 5. Paris, Le Cerf (« Lectio divina » 35).

Boisseau, Jean & Monique Soula

1974 *La Femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos mafa, Cameroun septentrional*. Paris, EPHE, mémoire.

Bonvini, Emilio

2004 « Les noms individuels chez les Kasina du Burkina Faso », in Élisabeth Motte-Florac & Gladys Guarisma, eds, *Du terrain au cognitif...* : 281-298.

Bromberger, Christian

1982 « Pour une analyse anthropologique des noms de personne », *Langages* 66 : 103-124.

Cahiers de Littérature Orale

2006 *Cahiers de Littérature Orale* 59-60 : *Des noms et des personnes*. Cécile Leguy & Micheline Lebarbier, eds. Paris, Publications Langues'O.

Cauvin, Jean & Klejye Dembélé

1981 « Les noms africains, sens, valeur, avenir », *Pirogue* 41.

Collard, Chantal

1973 « Les "noms-numéros" chez les Guidar », *L'Homme* 3 : 45-99.

Doufissa, Albert

2004 *Le Nom chez les Diy Ka Ká'da*. Yaoundé, Saagraph.

Fédry, Jacques

1971 « Indications anthropologiques autour du nom », *Afrique et Parole* 33-34 : 7-11.

1976 « Le corps comme structure du langage, essai sur la langue sar (sud du Tchad) », *L'Homme* 16 (1) : 65-107.

2006 « Le nom, moi vocal, et le corps, moi visible, deux manifestations de la personne une », *Cahiers de Littérature Orale* 59-60 : 347-361.

2009 *Anthropologie de la parole en Afrique. L'homme, c'est la parole*. Paris, Karthala [à paraître].

Fédry, Jacques, ed.

2004 *Richesse culturelle du Tchad par trente-deux étudiants du Grand Séminaire de N'Djaména*. Yaoundé, Presses de l'UCAC.

Hallaire, Jacques

1977 *Des noms qui parlent. Hommes et femmes dans la société sar d'après les noms d'initiation*. Sarh, Collège Charles Lwanga-Centre d'études linguistiques. [Polycopié A4.]

Houis, Maurice

1963 *Les Noms individuels chez les Mossi*. Dakar, IFAN.

Jaulin, Robert

1975 *La Mort sara*. Paris, Union générale des Éditions (« 10/18 »).

Kawada, Junzo

1998 *La Voix. Étude d'ethnolinguistique comparative*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Lapierre, Nicole

1998 « Nommer, classer, reclasser », *Études* 388 (4) : 49-71.

Le Cœur, Charles

1950 *Dictionnaire ethnographique tédà*. Paris, Larose (« Mémoires de l'IFAN » 9).

Leguy, Cécile

2005 « Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali », *Journal des Africanistes* 75 (2) : 107-128.

2006 « Des noms cités dans les proverbes : au sujet d'une modalité du reproche indirect en contexte africain », *Cahiers de Littérature Orale* 59-60 : 165-183.

Leroy, Sarah

2004 *Le Nom propre en français*. Paris, Ophrys.

Martin, Denis-Constant

1998 « Le poids du nom, culture populaire et constructions identitaires chez les "Métis" du Cap », *Critique internationale* 1 : 74-100.

Masquelier, Bertrand & Jean-Louis Siran, eds

2000 *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*. Paris-Montréal, L'Harmattan.

Mbiti, John S.

1970 *African Religions and Philosophy*. New York, Anchor Books.

1971 *New Testament Eschatology in an African Background*. Oxford, Oxford University Press.

Motte-Florac, Élisabeth & Gladys Guarisma, eds

2004 *Du terrain au cognitif : linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences. À Jacqueline M. C. Thomas*. Leuven-Paris-Dudley, Peeters (« Sela » 417).

Ntahombaye, Philippe

1983 *Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi*. Paris, Karthala.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1982 *Concepts et conceptions songhay-zarma*. Paris, Nubia.

Pairault, Claude

1966 « Parenté d'origine et parenté initiatique chez les Goula Iro », *L'Homme* 6 (1) : 5-99.

1998 « Péripétie de noms propres », *Études* 388 (4) : 482-484.

Rosny, Éric de, ed.

2006 *Justice et Sorcellerie. Colloque international de Yaoundé, 17-19 mars 2005*. Paris, Karthala/Yaoundé, Presses de l'UCAC.

Roulon-Doko, Paulette

2004 « Faire vivre ses noms propres (anthroponymie gbaya) », in Élisabeth Motte-Florac & Gladys Guarisma, eds, *Du terrain au cognitif...* : 299-318.

Saulnier, Pierre

2002 *Noms de naissance. Conception du monde et système de valeurs chez les Gun au Sud-Bénin*. Paris, Société des Missions africaines.

Siran, Jean-Louis

1987 « Signification, sens, valeur. Proverbes et noms propres en pays vouté (Cameroun) », *Poétique* 72 : 403-429.

Thomas, Louis Vincent & René Luneau

1986 *La Terre africaine et ses religions*. Paris, L'Harmattan.

Tiérou, Alphonse

1975 *Le Nom africain ou langage des traditions*. Paris, Maisonneuve & Larose.

Vasse, Denis

2004 *La Grande Menace. La psychanalyse et l'enfant*. Paris, Le Seuil.

Zambo Mveng, Samuel Remi

1998 *Le Mystère du nom. Indices bibliques et réalités africaines*. Yaoundé, Éd. CLE.

Zonabend, Françoise

1980 « Le nom de personne », *L'Homme* 20 (4) : 7-23.

Jacques Fédry, *“Le nom, c’est l’homme” : données africaines d’anthroponymie*. — L’acte de nommer et d’être nommé se révèle d’une importance fondamentale dans les sociétés africaines. Pour tenter d’en saisir le sens, l’auteur présente d’abord le lien étroit entre le nom et le corps, à partir d’une série de données linguistiques, puis certains rites d’imposition du nom d’une grande signification anthropologique. Suivent les différentes formes de nomination de l’enfant à la naissance, et de « renomination » au cours de son itinéraire d’adulte. Sont ensuite abordées les précautions dans l’emploi du nom, régulé par le respect, et l’influence du nom sur son porteur. Ce parcours sur l’anthroponymie africaine rassemble un certain nombre de données éparses et tente d’en dégager la fonction sociale et la signification anthropologique. Il débouche ainsi sur une réflexion plus générale sur la nécessaire distinction à faire dans les façons de « nommer », la fonction d’opérateur de relation dans l’imposition du nom et dans l’interpellation étant bien distincte de celle de désignation en parlant de quelqu’un.

Jacques Fédry, *“The Name is the Person” African Data on Personal Names*. — The act of giving a name and being named carries fundamental importance in African societies. To show this act’s significance, linguistic data on the close association of name and body are presented, and anthropologically significant name-giving rites are discussed. The various ways children are named at birth are described as well as the « renaming » that occurs during adulthood. The precautions, based on a sense of respect, taken when using a name are mentioned along with a name’s sway over the person bearing it. This review of African naming practices assembles scattered data in order to shed light on the social function and anthropological significance of names. It leads to broader considerations having to do with the necessary distinction to be made in ways of « naming » : the function of an operator of relation in the giving of a name and in calling someone by name is quite distinct from the act of merely referring to someone when talking about him/her.