



HAL
open science

Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso)

Cécile Leguy

► **To cite this version:**

Cécile Leguy. Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso) . Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie. Nomination et organisation sociale, Armand Colin, pp.323-352, 2012, 9782200280437. hal-01396708

HAL Id: hal-01396708

<https://hal.science/hal-01396708>

Submitted on 14 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Texte extrait de *Nomination et organisation sociale*, ouvrage collectif sous la direction de Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie, p. 323-352 (Paris, Armand Colin, « Recherches »).

Chapitre 11

Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso)

Cécile Leguy

À la question que posait Françoise Zonabend, « Pourquoi nommer ? » (1977), différents types de réponses peuvent être envisagés, tant les systèmes de nomination sont divers. Précisons la question ainsi : nomme-t-on un individu pour l'inscrire dans une histoire, avec une perspective diachronique, ou bien pour dire quelque chose de précis dans un contexte actuel, la nomination étant alors à comprendre dans sa dimension synchronique ? Christian Bromberger a montré combien le choix d'un prénom pouvait répondre à des motivations différentes. « Leur attribution peut recouvrir, outre les fonctions générales que l'on a dégagées plus haut, des enjeux, des stratégies, des sens bien différents d'un cas à l'autre » (1982 : 117). Différentes stratégies de sens peuvent d'ailleurs coexister : en donnant à un enfant le prénom de son grand-père (exemple français de Bromberger, *Ibid.*), on peut en même temps vouloir transmettre un prénom familial et inscrire l'individu dans une lignée tout en signifiant ainsi, en choisissant délibérément un prénom désuet, l'origine aristocratique de la famille. Peuvent alors se combiner, dans l'acte même de nommer, la volonté d'inscrire la personne dans une histoire familiale ou sociale et une manifestation de signification à comprendre en lien avec un contexte donné.

Cependant, l'une ou l'autre dimension peut prendre le dessus en fonction de la société dans laquelle on se situe et de la manière dont, dans cette société, on fait jouer les relations entre les noms individuels et l'organisation sociale. Dans ce chapitre, je m'interrogerai plus précisément sur la dimension temporelle inscrite dans le nom de personne, à partir du cas bien connu en contexte africain de l'attribution de noms-messages circonstanciels (*proverbial names*). Je m'appuierai sur des données ethnographiques recueillies auprès des Bwa¹, peuple d'agriculteurs présent au Mali et au Burkina Faso.

Jean Capron définit le mode d'organisation des Bwa comme « société de type villageois sans pouvoir centralisé » (1973 : 65) : contrairement aux sociétés lignagères, la parenté n'est pas chez les Bwa le seul principe de l'organisation sociale. Les villages sont généralement constitués de plusieurs lignages. Chaque village présente une organisation propre, en fonction de son histoire et de sa situation vis-à-vis des villages voisins, certains pouvant dépendre d'un autre village (plus ancien, plus important en taille, ou plus important du point de vue religieux par exemple). Il ne s'agit donc pas ici de proposer une présentation générale de l'organisation sociale, mais d'en donner certaines caractéristiques. Le lignage fondateur du village garde généralement une certaine prééminence sur les autres, notamment pour les questions religieuses et rituelles. L'aîné du lignage

¹ Les Bwa (*sing.* : Boo) sont des agriculteurs sédentaires vivant en communautés villageoises au sud-est du Mali (Cercles de San et de Tominian) et à l'ouest du Burkina Faso où ils sont plus couramment appelés Bwaba ou Bwawa (Provinces du Mounhoun, de la Kossi et du Houet). La population totale est estimée à 300 000 individus. Les données ethnographiques utilisées ici ont été recueillies auprès des Bwa depuis 1992, lors d'enquêtes d'anthropologie linguistique portant sur le discours proverbial et, plus largement, les modalités de la communication orale.

fondateur joue donc le plus souvent – on trouve des exceptions – le rôle de chef de village¹, mais chaque lignage a également son représentant et le groupe des anciens forme un conseil, les décisions étant prises collégialement. Cependant, un lignage tient son autorité non seulement de son antériorité, mais aussi de sa prospérité et celle-ci est essentiellement liée à sa capacité à s'étendre en voyant naître de nombreux enfants à chaque génération. Sans enfant, un lignage perd vite tout moyen de se développer, ses greniers restent vides et il lui est difficile de trouver de bons partis pour le mariage de ses jeunes. La parole du représentant d'un tel lignage n'a pas de poids vis-à-vis de ceux qui, grâce à une nombreuse progéniture, remplissent leurs greniers et élargissent leur réseau d'alliance. Influencés par la culture mandingue voisine, les Bwa accueillent parfois dans leurs villages des lignages de griots et de forgerons, deux groupes d'artisans endogames distincts, qui ne sont pas à proprement parler considérés comme membres du village et ne prennent pas part aux décisions. Les forgerons² jouent un rôle important, dans la mesure où le culte de Do³ leur est généralement confié. Les griots⁴ ne sont pas toujours appréciés et de nombreux villages refusent leur présence. Au sein des lignages, on trouve également toujours trace d'anciennes relations de dépendance (du type « descendant de captif de case » comme on en trouve dans les sociétés voisines du monde mandingue), l'origine servile d'un segment de lignage se révélant plus précisément lors des unions matrimoniales⁵.

Il est important de noter le caractère « anarchique » revendiqué des communautés villageoises bwa, qui se traduit par une certaine dissolution des pouvoirs. Chaque aîné de lignage ou de segment de lignage a sa propre autorité sur les siens, les décisions ne sont jamais prises par une seule personne, le principal culte villageois est confié à un « étranger » forgeron, etc. Dans ce contexte, on perçoit donc combien l'organisation sociale est souple, ce qui sera mis ici en parallèle avec les modalités de la nomination.

Il faut distinguer chez les Bwa, comme dans d'autres sociétés africaines⁶, deux principaux types de nomination. L'un inscrit l'enfant dans l'ensemble de la communauté en le reliant au monde des ancêtres, mais reste du domaine du secret, par mesure de protection. L'autre rassemble les noms

¹ On distingue le chef coutumier du village du chef administratif imposé depuis l'époque de la colonisation, choisi pour la plupart dans un autre lignage. Les deux rôles sont généralement joués par des personnes différentes, d'âge différent (le premier étant toujours l'aîné de la plus vieille génération, le second pouvant être beaucoup plus jeune, son rôle étant de collecter les impôts et de jouer l'intermédiaire entre l'administration et les villageois).

² Les forgerons sont traditionnellement les extracteurs et artisans du fer (Coulibaly 2006), même si aujourd'hui ils travaillent plutôt à partir de métaux de récupération. Ils fabriquent les outils des cultivateurs et les charrettes ; ils réparent également les motocyclettes et les postes de radio. Les femmes se chargent de la fabrication des poteries. On les craint du fait de leur maîtrise des éléments : la terre qu'ils sont les seuls autorisés à creuser profondément, le feu qui gronde en permanence dans la forge, l'air qu'ils produisent par leurs soufflets, l'eau en tant que puisatiers.

³ Le Do est une entité religieuse présente au village et en brousse ; c'est le principe d'unité des Bwa. Représenté par différents autels, il l'est également plus précisément par un rhombe : tige de fer forgé que l'on fait tourner pour faire entendre le cri du Do. Le Do fédère les cultes villageois (sorties de masques, purification du village, initiations des enfants, puis des jeunes...), tandis que de nombreux autres autels sont plus familiaux ou même individuels. Le culte du Do est souvent confié à un forgeron, même si le chef du village en garde la responsabilité. (Capron 1957)

⁴ Les griots ont pour fonction principale l'animation musicale (les instruments à percussion leurs sont réservés) et la médiation (en tant que porte-parole du chef, lors des tractations en vue d'un mariage, en cas de litige...). Du point de vue artisanal, ils prennent en charge le tissage, la couture, le travail du cuir et, pour les femmes, le tressage des cheveux. Leur comportement de quémandeurs, vivants de la générosité des paysans auprès desquels ils s'installent, fait qu'ils ne sont pas toujours très appréciés.

⁵ D'une part, parce qu'on peut remarquer des unions qui peuvent sembler endogamiques (Hertrich 1996 : 62), d'autre part, parce que les descendants d'esclaves rencontrent toujours aujourd'hui des difficultés à faire de bons mariages (généralement pauvres, ils ne peuvent souvent épouser que des personnes aussi misérables qu'eux, ou bien des fils uniques, des jeunes infirmes ou porteur d'une tare quelconque...). Sur l'organisation sociale plus générale de la zone d'influence mandingue, voir Tamari 1997.

⁶ Voir par exemple les Moose ou Mosi du Burkina Faso (Houis 1963), les Dogon du Mali (Lifchitz et Paulme 1953, Paulme 1988 : 443 et suivantes), les Serer du Sénégal (Dupire 1982, 1994) ou encore les Batâmmariba du Togo (Sewane 2003, 2004).

d'usage (qui peuvent être plus ou moins nombreux selon les personnes, changer au cours de la vie, etc.) et semble beaucoup plus circonstanciel, voire anecdotique.

L'individu reçoit en effet, peu après sa naissance, un nom – *vún-yènú*, « nom du marigot »¹ – lors d'un rituel qui marque son entrée dans la communauté et qui est considéré comme une première initiation². Ces noms sont généralement choisis au sein du lignage paternel (non au hasard, mais souvent après consultation du devin), parmi les noms usuels portés à la génération des grands-parents ou d'aïeux plus anciens, inscrivant l'individu dans celui-ci en le reliant à ses ancêtres agnatiques. Le plus souvent choisis par le grand-père paternel de l'enfant ou le responsable lignager (parfois par le responsable du Do), ces noms du marigot sont conservés en mémoire par les forgerons liés au lignage et/ou par les anciens de la famille³. Le nom du marigot doit rester non usité, inconnu de l'individu lui-même et tenu secret, par mesure de protection envers toute malversation. Il est d'ordinaire tu durant toute la vie du donataire et c'est seulement le jour de ses funérailles, s'il est parvenu à un âge honorable et a acquis des responsabilités (en tant qu'homme ou bien en tant que femme), qu'on s'adressera à lui par ce nom, quand lors de l'enterrement le forgeron fossoyeur lui demandera d'intercéder auprès des ancêtres (Diarra 1989). Ce nom du marigot est plus précisément un moyen de protection, en relation avec la puissance du Do. Il reste de l'ordre du non-dit pour les vivants, mais désigne celui à qui il est attribué au regard de la communauté dans son ensemble, comprenant les personnes visibles ainsi que celles qui, de l'autre monde, continuent de participer à la vie villageoise.

Sans négliger ce type de nomination dont on perçoit l'importance, je m'intéresserai plus précisément ici à la nomination d'usage, dont je montrerai qu'elle est d'abord circonstancielle, dans la mesure où la plupart des noms donnés aux enfants sont des messages à comprendre dans un contexte particulier. Je discuterai cependant cette inscription dans le présent contextuel, en m'attardant plus précisément sur le sens des messages eux-mêmes, envisagés dans leur performativité, et sur ce qu'ils peuvent signifier du point de vue non plus synchronique, mais diachronique.

En contexte africain, on a souvent relevé la dimension messagère du nom de personne (par exemple Lallemand 1970, Obeng 2001 : chapitre 3, Bonvini 2004), dimension qui peut être décrite par les traditions islamiques ou chrétiennes (protestantes surtout) qui incitent à renoncer à ce type de nomination⁴. Mentionner l'aspect circonstanciel des noms de personne a pu parfois suffire à en négliger l'étude. Dans certaines publications, l'onomastique est présentée comme une porte d'entrée vers la connaissance du milieu, les noms étant compris comme des indicateurs de situations ou de préoccupations sociales (voir par exemple Retel-Laurentin et Horvath 1972, Madubuike 1974). Peu de travaux ont réellement pris la mesure de ce que pouvait impliquer la contextualisation du nom (font exception quelques textes comme ceux de Akotia 2006, Bonvini, 1987, Kawada 1998). D'autres auteurs ont mentionné l'aspect essentiellement performatif et significatif de la nomination, sans pour autant en tirer d'autres conclusions que de mettre en valeur un moyen allusif et bien éprouvé de communication (Siran 1987, Obeng 2001). En questionnant le rapport entre nomination et organisation sociale, je cherche à interroger la relation entre la

¹ C'est-à-dire : /cours d'eau non pérenne, marigot/nom/. Le boomu (ou bwamu) parlé par les Bwa au Mali et au Burkina Faso est une langue gur (voltaïque), langue à tons comprenant dix-sept dialectes. Les termes cités le sont dans le dialecte dit « de Mandiakuy » du boomu, dialecte véhiculaire au Mali. Dans ma transcription, l'absence de ton sur un phonème indique un ton moyen. La nasalisation est notée par l'ajout d'un « n » en fin de syllabe.

² Il s'agit d'une présentation des enfants au Do. Le rituel a lieu tous les trois ou quatre ans et concerne tous les enfants nés depuis la précédente présentation au Do. Les enfants des chrétiens ou les citoyens, non initiés par leurs parents, peuvent être présentés par d'autres personnes du lignage qui tiennent devant le prêtre de Do autant de brins de paille qu'il y a d'enfants absents à nommer.

³ Quand il n'y a plus personne pour se souvenir du nom de quelqu'un, on fait appel à un devin afin de le retrouver, notamment lors des funérailles d'une personne âgée qui a survécu à tous ceux qui étaient présents lors de sa présentation au Do et qui auraient pu se souvenir de son nom.

⁴ Voir par exemple la mention que fait Le Marçais (2006 : 276) du sermon d'un pasteur demandant de renoncer aux coutumes traditionnelles du nom-message en Afrique australe.

dimension synchronique imposée par la qualité messagère et circonstancielle du nom et la dimension diachronique qui peut être révélée dans la signification des messages à lire en lien avec le contexte de leur énonciation.

UNE NOMINATION A COMPRENDRE DANS SA DIMENSION SYNCHRONIQUE : DES NOMS-MESSAGES

En plus du nom du marigot inusité et tenu secret, chacun reçoit un ou plusieurs autres noms, ordinairement utilisés. À la naissance d'un enfant, un nom lui est généralement donné par son lignage paternel (souvent le grand-père ou un aîné du lignage), un autre par le lignage de sa mère (généralement la grand-mère maternelle). Puis d'autres noms peuvent encore être proposés par un autre parent (une sœur du père, le père ou la mère), par un forgeron, un griot ou un parent à plaisanterie – si la naissance a eu lieu dans leur maison par exemple – ou bien encore par quelqu'un qui est lié d'une manière ou d'une autre à la famille. Une même personne peut ainsi recevoir plusieurs noms dès sa naissance¹, ou durant sa vie².

On trouve aussi dans ce contexte des noms chrétiens, en français pour la plupart. Les premiers missionnaires³ se sont installés à Mandiakuy, au centre du pays boo malien, en 1922. Les Bwa, qui ont toujours refusé l'islam pourtant présent dans la région depuis plusieurs siècles, se sont convertis en assez grand nombre au christianisme⁴, même si les adeptes de la religion traditionnelle demeurent les plus nombreux. Certaines personnes sont ainsi désignées par un prénom chrétien, que souvent elles ont choisi elles-mêmes à l'occasion de leur baptême. D'autres, enfants des premiers chrétiens militants, n'ont pour seul nom usuel que leur prénom chrétien. Actuellement, les chrétiens donnent généralement un nom du calendrier chrétien (nom de saint) et un ou plusieurs noms dits traditionnels à leurs enfants à la naissance. La tendance, au Mali comme au Burkina Faso, est aujourd'hui de baptiser l'enfant à l'église en prononçant à la suite son nom chrétien et son ou ses noms traditionnels. Les noms chrétiens peuvent être choisis en fonction de leur signification, même si peuvent entrer en compte dans le choix d'autres considérations, comme la consonance, la circonstance (on nomme l'enfant selon le calendrier) ou l'histoire du saint. Il est intéressant de remarquer que, même quand il s'agit de choisir un nom chrétien et qu'on prend de manière circonstancielle celui du saint du jour (ou d'un saint du mois dont le nom plaît), il importe de savoir ce que signifie le nom choisi. Certains cherchent même à retrouver dans ce nouveau nom chrétien le sens de leur nom traditionnel⁵. Pour répondre à cet intérêt pour le sens des noms donnés, des missionnaires salésiens espagnols installés au sud du pays boo malien ont produit, en 1994, une petite plaquette sur les noms chrétiens⁶ visant à donner la signification en boomu de chaque nom

¹ Le nom est généralement donné trois jours après la naissance pour un garçon, quatre pour une fille, ce délai pouvant être plus long si l'enfant naît loin de sa famille ou de la famille de sa mère.

² Surnom de jeunesse, nom chrétien ou nom étranger emprunté lors d'un exode temporaire, teknonyme (notamment pour les femmes, généralement renommées après la naissance de leur premier enfant)...

³ Catholiques de la congrégation des Missionnaires d'Afrique, appelés aussi Pères Blancs.

⁴ Le nombre de Chrétiens bwa (surtout catholiques, quelques Protestants sont présents dans certains villages en fonction de l'installation des missionnaires) est estimé, selon les sources, à entre 10% et 40% de la population du pays boo malien (préfectures de San et de Tominian) ; il est bien difficile d'obtenir des chiffres fiables.

⁵ Exemple : le père de *Ló'a-ló* (le fait de plaire/est sorti) : « Ça ne nous plaît plus » – nom donné comme repoussoir après plusieurs décès d'enfants – s'est vu refusé par les prêtres le choix de « Judas » pour son fils, qu'il pensait avoir une signification proche. Autre exemple : *Tan'-éré* (contraction de *tanu-éré* : voix, parole/une seule : « Une seule parole ») a choisi comme nom chrétien Fidèle, qu'il considère comme équivalent du point de vue sémantique.

⁶ *O yenu we ? Les noms de personnes*, Touba, 1994.

chrétien français. Il est ainsi possible au lecteur de rechercher des équivalences¹, mais aussi de choisir en connaissance de cause un nom pour un enfant ou pour lui-même.

Dans quelle mesure la nomination usuelle est-elle à comprendre dans sa dimension synchronique ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de regarder d'abord comment se présentent les noms de personne dans ce contexte, à partir des noms notés lors d'enquêtes de terrain². Dans leur grande majorité, les noms usuels des Bwa sont des noms porteurs de messages, auxquels on attribue une certaine valeur performative. Pour les besoins de l'analyse, il est cependant possible de distinguer différentes catégories de noms usuels, selon la portée du message d'une part, le type de performativité qui en est attendu d'autre part. Dans un premier temps, seront présentés différents types de messages propitiatoires qui sont plus précisément adressés aux ancêtres ou au monde invisible, aux puissances spirituelles qui participent à la vie des vivants et sont considérées comme étant en interaction avec eux, pouvant agir en bien comme en mal sur leur quotidien. Ensuite, sera exposée une série de noms-messages adressés à une tierce personne vivante, à un membre de la communauté ou bien à la communauté elle-même.

Peuvent être mis à part quelques noms fortement codifiés (qui relèvent plus de la catégorisation que de l'individualisation) qui s'imposent à certains enfants, au point qu'ils n'en porteront généralement pas d'autres. Il s'agit des noms de jumeaux³, qui sont systématiquement donnés lors de naissances gémellaires : *Sina* (m.)⁴, le cadet – qui naît le premier – et *Pàssani* (m.), l'aîné – qui pousse son frère⁵ – pour des jumeaux garçons, *Farani* (f.) la cadette et *Nésiné* (f.) l'aînée pour des jumelles, *Bóbá* (m.) et *Sámá* (f.) pour une paire garçon-fille. Le nom de l'enfant qui suit immédiatement une naissance de jumeaux s'impose également (*Dàasó* (f.) ou '*Usè* (m.), dit « esclave des jumeaux »), tout comme le nom des enfants posthumes, '*Ua'uá* (m.) ou *So'ó* (f.) (enfants nés après la mort de leur père). Dans ces différents cas, l'enfant naît avec son nom⁶. Le nom peut alors être entendu comme un constat, marquant une relation (d'aîné à cadet dans le cas des jumeaux, avec ses aînés dans le cas de l'enfant qui les suit, au père dans le cas des enfants posthumes).

Il arrive également, même si le fait est assez peu répandu en milieu boou, que l'on reconnaisse en l'enfant qui naît l'un de ses aïeux. En ce cas, ce n'est pas le nom de l'ancien qui est énoncé, mais l'enfant est appelé « Papa », « Notre père », « Notre mère », « Vieil homme », « Grand-père »⁷... Il

¹ Ex. : Euloge = *Dubá*, « Bénédiction » ; Barbara = *Nuhúnu*, « Etranger » ; Martin = *Maciré*, « Marteau » ; Richard = *Pà'á*, « Force » ou *Dabè*, « Qui peut quelque chose ». Le livret est généralement utilisé aujourd'hui par des pères qui, soit ont fait quelques années d'école, soit ont seulement appris à lire le boou (pour chanter à la messe par exemple). On rencontre également la pratique inverse : à la naissance d'un enfant, le nom chrétien est choisi en fonction du calendrier et un nom en boou équivalent est donné en deuxième prénom (ex. les enfants de Jacques Diarra (de Sialo), 45 ans, qu'il a nommés lui-même Aimée '*Anú* (Aimer) et Donat *Sanmù* (Cadeau)). Les noms « traditionnels » ne sont pas donnés alors pour leur qualité messagère, mais parce qu'ils semblent dire, en boou, ce que signifie étymologiquement le nom chrétien choisi en fonction du calendrier.

² Lors des enquêtes sur le terrain, chaque nom a été noté avec, quand cela était possible, les circonstances de la nomination, les raisons du choix, le sens du message et l'identité du donneur du nom. Le corpus compte actuellement un peu moins de 200 noms, certains comprenant plusieurs occurrences.

³ Les jumeaux, surtout les filles, sont en même temps craints et vénérés, considérés comme possédant des pouvoirs mystiques importants (ils auraient par exemple la possibilité d'envoyer un scorpion mordre quelqu'un). On attribue plus de pouvoirs encore à la fille qui naît après des jumeaux (« esclave des jumeaux »).

⁴ J'indique (m.) quand un nom est explicitement masculin ou a été rencontré porté par un homme, (f.) quand un nom est féminin ou porté par une femme. Certains noms peuvent indifféremment être donnés à un garçon ou à une fille, surtout quand il s'agit de noms-messages.

⁵ Chez les Bwa, comme chez les Mosi du Burkina Faso (Houis 1963 : 88) et d'autres populations africaines comme les Yoruba par exemple, on dit que l'aîné pousse son frère pour qu'il expérimente le monde avant lui. Le premier né est donc considéré comme le cadet, celui qui sort le deuxième comme l'aîné.

⁶ On rencontre trois ou quatre autres possibilités pour nommer les cadets et les aînés jumeaux, mais *Sina* et *Pàssani* sont les noms que j'ai le plus fréquemment entendus.

⁷ *Bábá* (m.) ; *Wamián* (m.) (notre/père) ; *Wánu* (f.) (notre/mère) ; *Báden* (m.) (homme/vieux) ; *Ma'in* (m.) (père/aîné). Ces désignations, qui ne sont en fait que des formes de politesse permettant de ne pas prononcer le nom du parent, sont

ne sied pas de prononcer le nom de son propre père, mais en nommant l'enfant « Papa » ou « Notre père », on peut honorer celui-ci sans déroger à cette règle de bienséance. Ici également, c'est la relation qui est marquée dans l'attribution d'un nom. Cette catégorie de noms ou de désignations peut être mise en parallèle avec le nom du marigot, qui est également puisé dans le corpus familial et demeure non-énoncé.

Noms propitiatoires

Dans cette première catégorie sont rassemblés des noms porteurs de messages adressés explicitement au monde invisible¹, qu'il s'agisse des ancêtres, des enfants à naître ou d'entités spirituelles qui peuvent résider dans des lieux sacrés, en brousse ou au village.

Noms d'enfants « revenants »

Lors des enquêtes de terrain, j'ai pu relever toute une série de noms réservés aux enfants désignés comme *híbwè* : /mourir/revenir/, c'est-à-dire aux enfants nés après le décès d'au moins deux aînés, *in utero* ou en bas-âge. Comme dans d'autres sociétés africaines (voir Bonnet 1994), un enfant qui naît après de tels décès est considéré comme un « revenant » chez les Bwa. On pense en effet qu'il s'agit toujours du même enfant, qui cherche à vivre mais en est empêché, soit parce qu'il est retenu par le monde dont il vient, soit parce que la situation dans laquelle se trouvent ceux qui espèrent le voir naître ne lui est pas favorable, par exemple s'il y a des conflits, des problèmes non réglés qui rendent l'ambiance délétère et ne l'incitent pas à rester. La mort répétée de l'enfant est alors interprétée comme le signe des troubles qui empoisonnent la vie de famille. Comme on l'observe ailleurs, certaines marques peuvent être inscrites sur le corps de l'enfant décédé, comme une entaille dans le lobe de l'oreille par exemple, afin de pouvoir le reconnaître quand il reviendra.

On donne alors à ce revenant un nom de mépris, nom repoussoir que Maurice Houis qualifie de « nom antinomique de la mort » (1963) et Samuel Obeng de « death-prevention name » (1998). Comme le précise Obeng, « The names are created to help members of a society to speak the unspeakable »² (1998 : 170). Les noms du corpus qui ont été donnés dans ces conditions forment une liste assez importante, certains s'adressant à l'enfant lui-même, d'autres aux ancêtres insatisfaits, à la mort ou plutôt aux jaloux qui pourraient la provoquer, d'autres enfin trahissant plutôt l'état d'esprit dans lequel sont les parents face à l'éventualité que ce nouveau-né suive la funeste voie de ses aînés. Selon B. de Rasilly (1994 : 200), le premier enfant qui naît après deux décès pourra porter le nom de 'É'á ('É'ánùu si c'est un garçon), du verbe 'è'á signifiant « tromper, faire une farce » : cet enfant, qui ne cesse de venir et de repartir, serait-il simplement un farceur ? Ou bien sont-ce les parents nommeurs qui se désignent eux-mêmes ainsi, cherchant à tromper les malfaisants en énonçant pour l'enfant une parole censée l'en protéger ?

On s'adresse parfois à l'enfant lui-même, en le nommant *Bìníbwó* (de nouveau/rentre) « Rentre de nouveau » par exemple, comme pour l'inviter par provocation à retourner chez les ancêtres, ou encore *Nùu-mámi* pour un garçon ou *Mámi* pour une fille (quelqu'un/nég./vouloir) « Personne ne te veut ». D'autres enfants reçoivent des noms qui sont de véritables messages de provocation, sous forme d'inversion : c'est le cas de *Ló'a-ló* (le fait de plaire/est sorti) « Ça ne nous plaît plus ».

Les parents expriment ce qu'ils ressentent face à ces décès à répétition : *Wàázùn* (nous/nég./savoir) « Nous ne savons pas », *Bèzun* (nég./savoir) « Sans savoir », 'Unzun (je/

cependant données de manière unique (*Bàbá* ne sera jamais appelé *Wàmián*) et peuvent figurer sur les papiers officiels (ce qui n'est généralement pas le cas du nom effectif du grand-père).

¹ Les ancêtres sont conçus comme résidant sous la terre, et y vivant une vie « ordinaire » (inversée comme en miroir par rapport à la vie visible). Les trous sont des lieux de communication avec eux, et seul le forgeron est habilité à creuser profondément la terre (extraction du minerai, puits...). Les porcs-épics, qui creusent des galeries profondes, sont des animaux dont on craint le pouvoir du fait de leur proximité avec le monde invisible ; leur chasse est particulièrement codifiée.

² “Thus, in Akan society it is considered rude to speak in a command form to the ancestors and the members of the spirit world because they have a higher status than the living. However, through death-prevention names, the name-givers are able to communicate with them in a command form as evidenced by the verbs' being in the imperative mood” (Obeng 1998: 170).

nég./savoir) « Je ne sais pas » : qui sait si cet enfant ne partira pas lui aussi ? Ils sont dans l'angoisse et l'expriment comme pour mieux la surmonter, en nommant leur enfant *Dèènú* (nous/regardons/cela/main) « Regardons dans la main de cela », *Lomú* (regarder (*variante dialectale*)/cela) « Regardons cela » ou même *Yirasémudèré*¹ « Regardons-bien » : vivra-t-il ? Et si l'enfant partait parce que la situation qu'il trouve en naissant ne lui paraissait pas intéressante ? On l'appelle alors *Sábéré* « Pardon »...

Ceux qui choisissent le nom du revenant tentent de tromper l'ennemi à leur tour, en nommant l'enfant *Yènúmana* (nom/n'existe pas) « Sans-Nom », pour qu'aucun esprit malfaisant ne puisse l'appeler, ou encore *Húmúpan* (mort/a refusé) « La mort l'a refusé », pour s'en convaincre eux-mêmes... Ou bien ils lui donnent un de ces noms dépréciatifs si souvent portés (car, comme me le faisait remarquer un informateur, c'est efficace et les enfants ainsi nommés survivent !)² : *Dòfíó* « Fumier »³, *Ánsin-'ó* (panier/mauvais) « Vieux panier », *Sunló* (odeur forte/agent) « Qui sent mauvais », *Súbwézo* (chiffon/petit) « Petit chiffon », *Tun'uí* (terre/boule) « Boule de terre », *Birí* « Rouler »⁴ ou encore *Na'an* « Ordures »⁵. Cette liste de noms, propitiatoires par antiphrase, n'est bien entendu pas limitative.

Noms descriptifs

On peut rapprocher de ces noms spécifiques, qui ne sont donnés qu'après le décès d'au moins deux enfants, des noms qui peuvent paraître plus anodins, descriptifs, et être assimilés au surnom ou au sobriquet. Il s'agit de noms mettant en valeur une spécificité physique remarquée du bébé, en général sa maigreur. Quand on nomme un enfant particulièrement maigre et petit *Bwémà* (m. ou f.) « Brindilles », *Fáramizo* (f.) ou *Fárázo* (m.) « Petit Peul »⁶ ou encore *Còcí*⁷ « Petit oiseau », il s'agit non seulement de relever les caractéristiques remarquables de l'enfant, mais surtout de signaler, non sans espoir, qu'on a pris acte de sa faiblesse mais qu'on lui donne quand même un nom, comme pour lui assurer un futur. La dimension propitiatoire de ce type de nom, par une sorte d'antiphrase, est également à noter.

Noms de circonstance

Viennent ensuite les noms donnés en fonction des circonstances de la naissance, souvent par les parents eux-mêmes. Dans ce type de noms, on trouve d'abord les noms donnés en référence à une puissance spirituelle ou à un lieu considéré comme sacré. De tels noms sont très fréquemment choisis. Il s'agit, pour celui qui donne le nom, de placer l'enfant sous la protection de la puissance en question, ou de la remercier. La vertu de ces noms, donnés en signe de propitiation⁸, est reconnue dans de nombreuses sociétés ouest-africaines (*cf.* Houis 1963).

Les parents en mal d'enfant peuvent ainsi se rendre auprès de la mare de Ouan, un village du pays boo burkinabé où l'on vient de loin, afin d'invoquer les crocodiles sacrés aux pouvoirs féconds. À la naissance de l'enfant, il sera nommé *'Uábé* « Chef de Ouan » si c'est un garçon,

¹ (yeux/sont bien/cela/regarder + *suff. de lieu*).

² "The communicative strategy employed by this kind of naming involves some indirectness, – especially sarcasm and satire. On the surface, the names given by the biological parents or birth-attendants may insult, ridicule, question, or reprimand the child. The name may even suggest that the child is not wanted. In reality, however, the names are meant to show how much the child is wanted and loved". (Obeng 1998: 169)

³ C'est le nom de la zone riche en fumier qui entoure le village.

⁴ *Birí* : rouler quelque chose (pour mettre dans la tombe).

⁵ La dation d'un nom de ce type peut s'accompagner d'une simulation d'abandon. L'enfant né après plusieurs décès est pris par un parent à plaisanterie qui va le déposer sur le tas d'ordure, à la lisière du village. Une personne de la famille se précipite pour aller le chercher, et il garde le souvenir de cet événement et de ce qu'il signifie dans le nom qu'on lui donne désormais. Si la pratique ne se fait généralement plus en milieu chrétien, on continue cependant de donner de tels noms, tout comme on donnera au baptême les noms de Désiré(e), Aimé(e) ou Dieudonné pour les mêmes raisons.

⁶ *Fáramizo* /Peul+fém./petit/ pour une petite fille ; *Fárázo* /Peul+petit/ pour un garçon. Les Peul, généralement grands et élancés, sont présents dans toute la région. On leur confie la garde des bovins.

⁷ *còcí* : oiseau très petit (*non identifié*).

⁸ « Le nom apparaît ici comme une réponse à l'injonction des puissances, garantissant que leur message a été reconnu et visant, par là, une alliance propitiatoire avec elles » (Bromberger 1982 : 120). Voir aussi Houis 1963 : 22-23.

'*Uáhán* « Femme de Ouan » si c'est une fille, et chacun pourra comprendre face à cet enfant qu'il est le fruit du pèlerinage effectué par ses parents¹. D'autres portent le nom attribué aux divers autels, sur lesquels peuvent avoir également été prononcées des demandes d'intercession. Ainsi, on rencontre des *Bàzuru*, du nom d'un autel lignager, et des *Sonú*, du nom de la « poterie » (*tín-sonú* : /remède/poterie/) qui sert généralement d'autel lignager, sur laquelle sont régulièrement fait les sacrifices concernant les affaires familiales. De même, *Nàzún* réfère au *nàzúnbwé*, autel familial constitué d'une queue de bœuf ou de taureau (du même type que celles qui servent de chasse-mouches) que l'on entoure de cuir ou de tissu recouvert des cordes et du sang séché des animaux sacrifiés et qui demeure en général dans la maison des ancêtres du lignage ou dans le vestibule à l'entrée de la maison. *Màndu* (pour une fille) et *Màndubé* (pour un garçon) sont des noms donnés en référence à la maison des ancêtres, telle qu'on la désigne dans certains villages.

Le nom d'une puissance surnaturelle peut également être donné à l'enfant né le jour où l'on honore plus précisément l'entité en question ou le jour d'un culte particulier. Par exemple, un jeune homme du nom de *Mòani* m'a dit avoir reçu ce nom parce qu'il est né au moment d'un culte du même nom concernant les chiens de chasse, qui consiste en un sacrifice opéré sur un autel-poterie consacré. *Lopo* ou *Lopwan* (au pluriel) sont donnés en référence à un autel de chasseurs en forme de bracelet de coude en cuir, cousu autour d'un anneau d'herbes. On trouve parfois cet autel, ou plusieurs anneaux de ce type, dans la maison des ancêtres, accrochés à une corde. On y fait des sacrifices en vue d'une protection quand on va à la chasse. Donner ce nom à un enfant, c'est donner par la même occasion les vertus protectrices de l'autel en question. Le nom de la divinité², sous la forme de *Sàli*, *Sàri*, ou encore *Dofini*, est souvent donné aux garçons, ainsi que celui de *Nimwinu*, l'Esprit de la brousse.

Les forgerons sont des personnages importants dans cette région. Ils y ont exploité pendant des siècles les minerais en construisant d'impressionnants hauts fourneaux, dont il reste des scories par endroits (Coulibaly 2006). Ils jouent un rôle de médiateur entre le monde supranaturel et les hommes. On leur attribue de grands pouvoirs du fait de leur relation particulière avec les éléments naturels. Une naissance qui s'annonce difficile leur sera ainsi confiée : la femme viendra accoucher chez eux et ils considéreront que cet enfant, en quelque sorte, leur appartient, ce qui est signifié par l'attribution d'un nom « de forgeron ». Les noms généralement donnés par le forgeron auquel une naissance a été confiée peuvent être compris comme des messages de conciliation, de remerciement, envers la forge conçue comme une puissance surnaturelle, un des lieux sacrés qui jalonnent le village traditionnel chez les Bwa. La forge, bâtiment autrefois construit en profondeur (dans certains villages, à la suite du sacrifice d'un jeune couple enterré debout, garantie de puissance et de sacralité pour tout le village, cf. Coquet 1994 : 103 et suivantes), est un lieu de communication directe avec les puissances surnaturelles et les ancêtres. Quand le forgeron³ nomme un enfant de cultivateurs né chez lui « Homme de la forge », « Marteau » ou « Tenaille »⁴, c'est parce qu'il a invoqué, pour que la naissance se passe bien, ces outils qui lui sont propres et qui représentent la force vitale qu'il détient.

De même, un enfant né en brousse (ou dont la mère a perçu les premières douleurs en brousse) garde un signe de cette naissance dans son nom. On rencontre ainsi des dénommés '*Ùibé* (brousse/chef) « Chef de la brousse » ou '*Ùihán* « Femme de la brousse », ou encore des *Penù* (ou *Penùhán*) « Caïlcédrat⁵ » ou « Femme du caïlcédrat », *So'ohán* « Femme du tamarinier¹ », *Bwóniù*

¹ On n'est pas très loin ici des pratiques traditionnelles de l'occident chrétien, quand la demande d'enfant effectuée auprès d'un saint était marquée par l'attribution du prénom correspondant à l'enfant (cf. Saladin d'Anglure 2006).

² Je n'ai jamais rencontré le nom plus spécifique de *Débwèniù*, nom du dieu créateur, mais seulement les noms considérés comme synonymes de *Sàli* ou *Dofini*. *Dofini* est également le nom donné à un autel villageois (sous la forme d'un cône de terre d'environ deux mètres de hauteur, situé au centre du village) du village de Bénéna (Leguy, 2009).

³ Dans ce cas, c'est le forgeron qui nomme l'enfant, et ce nom sera généralement utilisé de manière préférentielle, aux dépens des noms donnés par les parents ou grands-parents, dans la mesure où la parole du forgeron a une plus grande portée.

⁴ *Bacuó* (m.) (homme/forge) « Homme de la forge » ; *Háncuó* (f.) (femme/forge) « Femme de la forge » ; *Maciré* (m.) « Marteau » ; *Sun'lé* « Tenailles ».

⁵ *Khaya senegalensis* (Juss.).

(rocher/quelqu'un) « Celui des rochers », etc. selon l'arbre ou le lieu précis où la naissance a eu lieu, ou bien s'est annoncée. La mère – car c'est souvent elle qui donne ce type de nom – considère qu'une relation particulière lie l'enfant et le végétal ou le coin de brousse où il s'est manifesté, et cette relation est positive, fécondante, puisque l'enfant est là. Le nom choisi n'exprime pas seulement les circonstances de la naissance, il ne se contente pas de raconter l'histoire particulière d'une venue au monde² : il est également signe d'une relation féconde et bénéfique avec un élément naturel, un arbre ou un amas de rochers³.

On peut également donner à l'enfant un nom célébrant le jour de sa naissance, comme cela se pratique beaucoup en pays akan par exemple (Obeng 2001), ou encore dans certaines populations islamisées comme les Zarma du Niger (Bornand 2006). Il ne s'agit pas seulement de dire « il est né un mercredi, appelons-le mercredi ». Les noms des jours de la semaine sont également des noms de marché : selon les zones, ils varient, en fonction des villages alentours et des marchés où les habitants du village ont coutume de se rendre⁴. À Sialo (sur la commune de Fangasso, au nord du pays boo) par exemple, on peut nommer *Pàá'úi* (ou *Pàá'úhán* si c'est une fille) un enfant né le mercredi – ou dont, pour une raison ou pour une autre, la naissance est liée pour ses parents à ce jour –, jour du marché de Fangasso, chef-lieu de commune, appelé *Pàá'úi* en boomu. Celui qui naît le jeudi pourra être nommé *Siàn'unbé* (*Siàn'un* si c'est une fille), du nom du village de *Siàn'un*, qui a son marché le jeudi, etc. De même, on pourra nommer *Saníbé* (ou *Saníhán*) (« Chef de la fête »/« Femme de la fête ») un enfant né un jour de fête ; *Nàbé* ou *Nàhán* (« Chef de la bière »/« Femme de la bière ») un enfant né un jour de boisson ; *Bayó* ou *Hányó* (« Homme des funérailles »/« Femme des funérailles ») un enfant né pendant qu'on célèbre des funérailles, ou bien *Úrú* « Noix de karité » – *Úrúhán* pour une fille – celui qui naît pendant la récolte des noix tant appréciées du karité⁵... On considère ces divers événements comme ayant une haute valeur fécondante : le jour du marché est d'abord un jour d'abondance, de même que les funérailles ou le jour de boisson. Mettre un enfant sous les auspices de ces jours propices, c'est appeler sur lui une certaine fortune, se concilier les puissances surnaturelles pour que l'enfant vive et qu'il soit porteur de chance (qu'il donne vie lui-même ou soit suivi de nombreux autres enfants).

Noms manifestant le désir d'enfant

Les noms-messages en lien avec un désir d'enfant – qui peuvent être une adresse générale ou plus particulière, quand ils sont énoncés en réponse à des soupçons ou des médisances – représentent une autre catégorie de noms propitiatoires. Les enfants sont la première richesse des paysans bwa : les garçons, qui resteront toujours dans la maison de leur père, seront vite des bras solides pour cultiver et remplir les greniers familiaux, tandis que les filles, qui partiront se marier, permettront de renouveler des alliances avec des lignages alliés de longue date ou d'en nouer de nouvelles. Quand un couple reste longtemps sans avoir d'enfant, celui qui arrive reçoit souvent, d'un grand-parent ou de ses propres parents, un nom signifiant leur joie, comme *'Anú* (f.) : « Aimer » ou *'Anúzo* (f.) (aimer/petite) « Petite aimée » par exemple, ou encore *Wánuán* (f.) (a remboursé/l'équivalent) « L'équivalent est remboursé », donné à cette fillette parce que l'enfant précédent est décédé et qu'elle est considérée comme une consolation. Bien souvent, ce n'est pas seulement un enfant qui est attendu, mais plus précisément un garçon, ce qui est régulièrement exprimé dans les noms donnés à des garçons nés après une longue attente, comme *Máawé* (m.) (ai

¹ *Tamarindus indica* (Linn.).

² Même si cette dimension n'est pas à négliger. Un même enfant né en brousse alors que sa mère revenait d'un enterrement dans un village situé à huit kilomètres de Mandiakuy a été nommé *Bwóniú* « Celui des rochers » par son grand-père, *Nímwínu* « Esprit de la brousse » par un oncle et *Nuhúnu* « L'étranger » par sa propre mère.

³ Les collines ou simples amas de rochers, notamment les amas de latérite riche en fer, sont des lieux sacrés où sont censés résider les enfants à naître (Leguy 2009).

⁴ La semaine comptait traditionnellement cinq jours. Dans certains villages, le marché a encore lieu tous les cinq jours, selon le rythme de la semaine traditionnelle. Les autres villages ont adopté la semaine de sept jours et le marché y a lieu tous les sept jours.

⁵ *Vitellaria paradoxa* (Linn.)

vu/quoi ?) « Qu'ai-je vu ? » : nommé par le grand-père paternel, parce que c'était le premier garçon de sa génération et qu'il espérait bien en voir naître d'autres. Il voulait signifier ainsi qu'il n'avait encore rien vu... De même, *Nūnwá* (m.) « Patience », est le premier garçon de sa mère. Sa grande sœur, née après plusieurs décès d'enfants, a été nommée *Welo* : « Faite pour essayer ». Il arrive aussi qu'une femme donne naissance à toute une série de filles, un enfant de sexe masculin se faisant alors désirer. Le père de *Biràwí* (m.) (dire/quoi ?) « Que dire ? » n'avait eu que des filles et les gens médisaient à son sujet, jugeant qu'il n'était pas capable de donner naissance à un garçon. Lorsque l'enfant est né, il lui a donné ce nom, la réponse étant la présence de l'enfant lui-même. *'Enawé* (m.) (se trouver/où) « Où étais-tu ? » est le treizième enfant de sa fratrie : les dix premiers sont morts à la naissance et les onzième et douzième sont des filles, nommées *Máasá* (f.) (père/est fatigué) « Le père est fatigué » et *Máhebò* (f.) (*nég./refuser* par caprice) « Ne refuse pas par caprice » : même si on aurait préféré un garçon...

Ces différents noms, dont la dimension propitiatoire s'exprime soit par antiphrase, soit de façon directe, sont des messages qui, s'ils s'adressent le plus souvent à des entités spirituelles ou à « la vie » de manière générale, peuvent également être entendus comme des messages plus personnels, dans un contexte où comme il l'a été dit plus haut, les enfants sont les garants de la prospérité d'un lignage. Il s'agit alors, pour ceux qui choisissent ce nom, de manifester la force vitale du lignage, soit en s'alliant les forces de la nature, les jours propices, les autels et les divinités, soit en laissant entendre que tout n'est pas joué, que l'on ne s'avoue pas vaincu même quand les enfants peinent à survivre. Dans les noms suivants, le message est plus spécifiquement adressé à une tierce personne, le plus souvent en relation avec des circonstances particulières qui peuvent sembler beaucoup plus étrangères à la vie de l'enfant lui-même.

Noms-messages adressés à une tierce personne

La majorité des noms du corpus sont des noms allusifs qui visent à transmettre un message à une tierce personne. Le nom à donner à l'enfant n'est alors qu'un prétexte à émettre un message d'une manière tout à fait valorisée dans ce contexte où « bien parler » consiste à parler en proverbes (Leguy 2001). Le nom est une formule elliptique qui prend sens dans le contexte plus général qui entoure la naissance de l'enfant et que ne peuvent vraiment comprendre que ceux qui sont concernés par ce dont il est question. L'enfant peut ainsi n'être qu'un porteur de message, dont il semble d'ailleurs être un porteur « indifférent », à l'exemple de cet homme nommé *Ni'ó* (personne/mauvaise) « Mauvais type », nom qui lui a été donné par un grand-père en conflit avec un voisin au moment de sa naissance.

Chez les Bwa, comme chez nombre de leurs voisins dont les Dogon (*cf.* Calame-Griaule, 1987), il faut toujours éviter d'émettre de « mauvaises paroles » (paroles de colère, insultes, rancœur, méchanceté...). L'usage de la parole voilée est le meilleur moyen de faire entendre un avis à quelqu'un sans s'adonner aux mauvaises paroles, qui non seulement entraînent des conflits, mais dévalorisent également l'énonciateur considéré alors comme quelqu'un qui ne sait pas parler (Leguy 2000). En ce sens, énoncer son message de manière allusive à l'occasion de la naissance d'un enfant est une stratégie intéressante : la formule condensée, poétique, est appréciée pour sa pertinence, et l'allusion est comprise par les personnes concernées, qui entendront le message à chaque fois que l'on nommera son porteur¹. En l'occurrence, quand *Ni'ó* (« Mauvais type ») a reçu son nom, le voisin en question a sans doute compris l'allusion, mais n'a pu se sentir insulté sans prendre le risque de se dénoncer lui-même comme étant susceptible de mériter l'insulte. *Ni'ó* porte toujours son nom, même si les protagonistes de cette mésentente sont décédés depuis longtemps. Par la nomination, un père peut faire entendre sa déception quant au choix conjugal de sa fille

¹ « The indirectness involved in the creation of the proverbial names is motivated by the fact that in African societies, indirectness is an acceptable and a comprehensible mode of communication. Expressing one's feeling indirectly is therefore neither considered a deliberate attempt by the speaker to be vague nor an act of insincerity. Indirectness, besides helping to avoid open confrontation, also helps to maintain some degree of cordial relationship among members of the society. » (Obeng 2001 : 51)

(Leguy 2005), un individu peut clamer une vérité qui ne saurait se dire ouvertement, les lignages maternels et paternels peuvent se répondre par noms interposés¹. Ce mode de fonctionnement va être éclairé par des exemples, mais on voit déjà combien le nom prend sens dans un contexte spécifique. Les noms-messages peuvent être entendus comme des « textes de circonstance » émis à l'occasion d'une naissance. Le nom serait dans ce cas une parole indirecte à comprendre dans le contexte particulier qui entoure la naissance de la personne, et peut être sans véritable lien avec sa propre histoire ou ses propres attributs.

Les noms-messages adressés à une tierce personne ou à la communauté sont plus généralement choisis par les grands-parents de l'enfant. Leur position d'anciens leur confère une autorité qui légitime les paroles critiques ou désobligeantes qu'ils peuvent ainsi énoncer. Si les messages portés par ces noms peuvent parfois être entendus comme de simples constats, ils ont généralement pour objectif une efficacité. Du point de vue performatif, il s'agit souvent soit d'une sorte de rappel aux normes, soit d'un appel à la conciliation, soit encore d'une sorte de défi.

Une parole d'ajustement, entre normes et pratiques

Quand les parents d'une fille² sont déçus par son mariage, soit parce qu'elle n'a pas écouté leurs conseils et est allée chercher un garçon dont on ne connaît pas la famille ou dont on déplore le faible statut social, soit parce qu'elle est partie avec le fils de rivaux³ de longue date, ils peuvent exprimer de manière parfois très virulente leur opinion, profitant alors de la naissance de l'enfant pour adresser leur message à leur fille, à la famille de son époux ou bien même à tous ceux qui pourraient les dénigrer pour avoir permis une telle mésalliance. Dans une société patrilineaire qui pratique la (patri)virilocalité comme c'est le cas chez les Bwa, le mariage d'une fille n'apporte rien d'autre à ses parents qu'une possibilité d'ouverture vers d'autres alliances⁴. Marier une fille, c'est donc d'abord une stratégie pour ouvrir son réseau d'alliance : la déception des parents peut se manifester dans les noms donnés aux petits-enfants lorsque la fille choisit un jeune homme considéré comme peu intéressant pour leur stratégie. Parfois, la colère est si amère qu'on attend que plusieurs enfants soient nés avant d'exprimer son opinion, en donnant aux aînés des noms plus anodins ou le nom d'un grand-père. Une jeune fille s'est par exemple unie à un membre d'un lignage de rivaux matrimoniaux (*bàyanà*). Ses parents ont appelé l'enfant né de cette union *Tan'ééré* (m.) (voix (*abrégé*)/une seule) « Une seule parole », voulant signifier ainsi qu'ils ne changeraient pas pour autant d'opinion sur ces gens ; ils ont nommé l'enfant suivant *Zunmàbè* (f.) (connaître/leur/chose) « On les connaît ». Ces messages laissent entendre que l'union, désapprouvée, ne remet pas en question la mésentente séculaire entre les lignages rivaux. Dans un autre cas, les parents déçus ont nommé l'enfant de leur fille, partie vivre avec un membre d'un lignage de plus basse condition, *Zùàra*⁵ (f.) « Déconsidéré ». Ce qui est déconsidéré ici, c'est le

¹ Par exemple *Dabù* (peut/cela) « Qui est capable » a reçu ce nom de son grand-père paternel. Or, c'est le nom d'un ancêtre de la famille maternelle, qui fut un temps chef du village, en tant qu'aîné du lignage fondateur. Les deux familles vivent dans le même village et sont en situation de compétition. L'emprunt de ce nom par un membre du lignage allié est entendu comme une provocation par les membres du lignage maternel, qui ont alors donné au même enfant le nom de *Ninzin*, forme condensée de : *lo zin mí yirè laà* (il/provoque/son propre/œil/lui+à) « Provocation ». Ainsi, la même personne est appelée « Qui est capable » par une partie des villageois, « Provocation » par l'autre partie.

² Les femmes bwa sont connues pour leur indépendance et il n'est pas rare qu'une jeune fille impose son choix matrimonial à ses parents.

³ Certains lignages entretiennent depuis parfois plusieurs générations une rivalité, souvent suite au « vol » d'une fiancée, qui interdit tout mariage tant qu'un sacrifice rituel levant l'interdit n'a pas été accompli par un responsable religieux (on nomme ces rivaux d'un terme spécifique : ce sont des *bàyanà*).

⁴ Notamment la possibilité de voir venir une fille de ce lignage allié dans la famille : l'alliance matrimoniale préférentielle était autrefois chez les Bwa l'échange à réciprocité différé (Capron 1988 : chapitre 4), mais les Bwa ont toujours accordé une certaine importance à la liberté des jeunes filles.

⁵ C'est la forme accomplie du verbe « déconsidérer ». Quand j'ai rencontré *Zùàra*, elle vivait chez ses grands-parents maternels et y était nommée ainsi, ce qui n'empêchait pas chacun de l'apprécier et de lui manifester son affection (tandis que dans le lignage paternel, où l'on se réjouissait du mariage, on l'appelait *'Anú* « Aimer ». L'animosité des parents de sa mère, de fervents chrétiens forgerons, était dirigée vers la situation matrimoniale de celle-ci (elle avait épousé un garçon assez misérable et non chrétien) et non, bien entendu, vers l'enfant elle-même.

mariage dans la mesure où il ne saurait conduire à des alliances futures. Dans le cas d'un redoublement d'alliance, l'enfant peut être nommé *Máwe* (m.) (*nég./faire*) « Cela ne se fait pas ». Quand une fille est mariée dans un lignage allié, on est réticent à donner une autre fille de la même génération au même lignage : on préfère honorer d'autres alliances ou créer de nouveaux liens. Le redoublement d'alliance est vécu comme une redondance, un gâchis. On attend plutôt d'une cadette qu'elle permette de nouer des relations avec d'autres lignages. De même, les parents d'une fille voient souvent leurs projets s'effondrer si celle-ci s'éprend d'un étranger, rencontré en ville par exemple, ce qui arrive de plus en plus souvent avec le développement de la migration féminine¹. Quand elle vient présenter son enfant à ses parents, ils peuvent lui donner un nom comme *Wétá* (f.) (*fais/part*) « Fais ton choix » ou *Miúcirá* (m.) (*cela+nég./concerne+nous*) « Cela ne nous concerne pas ». Le message est adressé à la mère de l'enfant par ses parents, qui la laissent épouser l'étranger, mais la préviennent ainsi qu'elle ne pourra pas se plaindre à eux par la suite si elle rencontre des difficultés.

Des noms comme *Tandèn* (m.) « Parole ancienne », *Tan'ééré* (m.) « Une-seule-parole », *Máatámú* (m.) « Parole du père », *Tà'àtían* (f.) « J'ai raison »² ou *Tánsin* (f.) « Bonne parole » sont fréquemment donnés par des anciens à leurs petits-enfants, afin d'affirmer une position ou de renvoyer aux « paroles anciennes ». Les relations politiques peuvent également inspirer les donneurs de messages, trouvant ainsi matière à exprimer leurs opinions sur des décisions ou des situations qui ne leur plaisent pas. C'est souvent ce que font les vieilles femmes, qui ne prennent pas forcément part aux décisions villageoises, mais peuvent suggérer par un message allusif qu'une situation conflictuelle a trop duré ou qu'une décision n'est pas raisonnable. Un enfant avait par exemple été nommé *Fíobè* (m.) « Chef de Fio » à sa naissance dans sa famille maternelle, famille dans laquelle étaient ordinairement désignés les chefs administratifs du village de Fio. Mais quelque temps après, la chefferie a été confiée à un autre lignage du village, et la grand-mère a renommé l'enfant *Wítoro* (m.) (*c'est+pron. inter./appartient/village*) « À qui appartient le village ? », dénonçant ainsi allusivement ce qu'elle considérait comme une usurpation. *Sábusé* (f.) (*est fatigué/cela/chez*) « J'en ai assez » fut nommée par sa grand-mère qui, ne voulant pas dénoncer ouvertement les conflits familiaux, trouvait ainsi moyen d'ouvrir son cœur sans critiquer personne... De même pour *Tewévò* (m.) (*appartenir/pronom réciproque/est fini*) « Nous ne nous appartenons plus ». Quand il est né, sa famille était embrouillée dans un grave conflit interne, certains souhaitant se séparer de la grande famille pour cultiver de leur côté, malgré le désaccord des anciens. Le grand-père avait donné ce nom pour signifier que la séparation inévitable marquait la fin de la famille.

Les noms-messages sont d'autant plus virulents que la situation ainsi condamnée est grave. Ainsi, il y avait à Mandiakuy une vieille nommée *'Uózodumana* « A couché avec sa fille »³. C'est seulement après sa mort que mon informatrice a osé demander à sa cadette d'où elle tenait ce nom. Cette femme était née d'une relation incestueuse entre un père veuf et sa fille ; elle était la fille de son grand-père. Ce sont les vieilles du village qui avaient ainsi nommé l'enfant de cet homme qui venait d'ailleurs et parlait un autre dialecte. Le nom avait été adopté par tout le village et demeurait usité, même quand la femme ainsi désignée était âgée et que son histoire était en partie oubliée. En la nommant de cette façon, les vieilles du village entendaient dénoncer une situation particulièrement dramatique⁴ et marquer ainsi les limites admises.

Une parole de conciliation

¹ Depuis les années 1990, les jeunes filles bwa sont de plus en plus nombreuses à partir quelques années en ville pour y travailler comme domestique. (Lesclingand 2004)

² (*part/est/vérité*).

³ (terme d'affection adressé généralement à l'aînée des filles/petit/dormir/*suff.* du passé).

⁴ Ceux qui se rendent coupable d'inceste, ainsi que leurs enfants, sont victimes d'ostracisme. On les nomme *zè'í* et, traditionnellement, ils ne doivent pas être enterrés mais jetés dans un cours d'eau, leur cadavre étant susceptible de rendre la terre inféconde (Leguy 2009). Exclue du réseau d'alliance de leur lignage, ils sont réduits au célibat ou à épouser quelqu'un qui est dans la même situation. Souvent, ils sont chassés de leur village et doivent trouver refuge ailleurs, parfois en se regroupant entre eux en village indépendant.

Les noms-messages peuvent également manifester une certaine recherche de conciliation, inviter à la pacification des relations. C'est fréquemment le cas dans les situations matrimoniales difficiles (Leguy 2005), quand, face à la déception exprimée par les parents de la fille – généralement dans le nom donné à un aîné – les parents du garçon manifestent leur désir de réconciliation en nommant l'enfant d'un nom-message adressé aux parents de leur belle-fille comme *Nemù'u* (m.) (donne/cela/se passe sans histoire) « Fais que cela se passe sans histoire » ou *Héra-dò* (f.) (paix/est difficile) « La paix est difficile ».

Malgré leur déception, les parents d'une fille partie se marier sans leur consentement peuvent également manifester leur volonté de pacification, même quand les événements qui ont conduit au mariage ont été difficiles. *Simalé*¹ « Ne se fâche pas » a ainsi été nommée par son grand-père maternel qui, malgré sa désapprobation, voulait signifier à sa fille et à ses alliés qu'il n'était pas fâché pour autant, l'important étant, dans certaines situations, de pouvoir conserver de bonnes relations.

Afin de mettre fin aux conflits, certaines vieilles femmes n'hésitent pas à nommer leurs petits-enfants *Sémíte* (se fatiguer/soi-même) « Se fatiguer » par exemple, manifestant ainsi qu'il est temps d'en finir, à l'instar de cette femme qui souffrait de la méchanceté d'une coépouse et a donné ce nom à sa petite-fille, afin que la première change de comportement². *Dèècírí* (regarder/en profondeur) « Allons à l'essentiel » a ainsi été nommée par sa grand-mère comme un appel à cesser les querelles villageoises et à ne pas s'attarder sur des broutilles.

Ce qui est finalement en jeu derrière ces allusions, c'est la garantie de bonnes relations apparentes entre lignages voisins, entre hommes et femmes, entre cultivateurs et gens de castes (griots et forgerons)... Dire ce que l'on pense de manière implicite en nommant un nouveau-né permet de sauver la face en faisant entendre son message, tout en préservant la paix sociale. Les noms-messages ainsi donnés sont alors le signe d'une certaine volonté de préservation de bonnes relations : on dénonce de manière allusive une situation en espérant que la personne concernée saura entendre et changera d'attitude, mais on le fait sans remous, en évitant tout conflit ouvert. S'il faut entendre le nom comme un message circonstanciel qui n'a de sens que dans un contexte d'émission singulier, son usage rappelle cependant de manière plus large que la bonne entente entre hommes qui sont voués à vivre ensemble est garante de la prospérité sociale.

Une parole de défi

Enfin, les noms-messages donnés aux enfants sont parfois de véritables paroles de défi adressées de manière allusive, mais non moins percutante, aux personnes concernées, dont on suppose qu'elles sauront se reconnaître. Certains noms peuvent ainsi être entendus comme de véritables injures, dont l'enfant n'est que l'innocent porteur : c'est le cas de *Ni'ó* (dont il a été question plus haut), ou encore *A'ó* (m.) (griot/mauvais) « Mauvais griot », visant un griot dont on a à se plaindre suite à un travail mal fait ou à une suite de mauvais coups déplaisants.

Nùwadubá (honte/bénédiction) « Bénédiction de la honte » porte un nom, donné par ses grands-parents maternels, qui s'adresse plus précisément au précédent mari de sa mère. Durant cette première union, aucun enfant n'était né et, au bout de quelques années, exaspéré, l'homme avait renvoyé chez elle cette femme inféconde, ce qui n'est pas une pratique courante chez les Bwa où la polygamie est permise. Retrouvant un mari, elle fut très vite enceinte d'un enfant que ses parents nommèrent *Nùwadubá*, comme une vengeance envers son précédent époux, accusé ainsi implicitement d'être à l'origine de la stérilité du couple.

Si ces noms-messages adressés plus spécifiquement à quelqu'un sont souvent du fait d'une personne âgée, à l'autorité incontestée, certaines personnes plus jeunes se permettent parfois, par défi, d'énoncer également des messages virulents. Ainsi la mère de *Debu* (f.) (On va voir ça) l'a-t-elle ainsi nommée en s'adressant plus précisément au père de son mari, qui ne l'appréciait pas

¹ (cœur/nég./sort).

² Ce qui, d'après mon informatrice, n'a pas été très efficace, car la coépouse est toujours aussi méchante et a survécu à la pauvre grand-mère...

beaucoup car mariée jeune, élevée par sa grand-mère, elle ne savait pas cuisiner et était guère initiée aux diverses tâches ménagères qu'on attend d'une jeune épouse. Subissant les critiques de son beau-père, elle a trouvé dans la nomination de sa fille la possibilité de renchérir, sans que celui-ci puisse répondre, si ce n'est en donnant au cadet de *Debu* le nom de *Tiánmi* (vérité/existe), pour dire « J'ai raison ».

Dans une situation de compétition entre prétendants, les parents du père ne manqueront pas de manifester qu'ils sont en position de vainqueur – l'enfant étant la manifestation même de leur réussite – en nommant celui-ci *Dápobà* (pouvoir/plus que/eux) « Nous pouvons plus qu'eux », *Pà'áhán* « Femme de la Force », *Pà'ásín* « La Force est bonne »... et il le feront avec d'autant plus de verve que la rivalité a été forte entre les garçons qui convoitaient la même jeune fille. De même, ceux qui ont réussi à prendre une fille précédemment promise à un autre signifieront à tous qu'ils ont obtenu la fiancée sans trop de peine – sans travailler dans le champ de son père, sans faire de démarches ni de nombreux cadeaux... procédures qui auront été faites par le prétendant malheureux – en nommant par exemple son enfant *Sanmù* (m.) « Cadeau » ou *Bián-hán* (f.) (rien/femme) « Femme (reçue) pour rien ».

Ces noms défiant une tierce personne qui saura se reconnaître sont ainsi une manière de faire entendre une protestation ou une opinion « contre » quelqu'un. On désigne d'ailleurs littéralement en boomu ce type de noms comme des noms donnés « contre » quelqu'un¹. Par la nomination des enfants, chacun peut trouver une zone de liberté d'expression d'avis ou de critiques qui ne sauraient s'exprimer autrement sans entraîner de conflits. Ils peuvent parfois être virulents et marquer une situation particulière, qui reste ainsi en mémoire et participe de l'histoire familiale, mais perdent leur sens quand les circonstances qui ont conduit à les choisir sont oubliées.

DES MESSAGES EVENEMENTIELS A ENTENDRE DANS LEUR DIMENSION DIACHRONIQUE

À travers ces noms-messages et l'usage qui en est fait dans la communication ordinaire, la synchronie semble privilégiée : ce qui compte, c'est le contexte singulier dans lequel a lieu la naissance. Cependant, si l'on s'intéresse au sens des messages ainsi émis, on peut relativiser cette inscription contextuelle, dans la mesure où ce qui est signifié à travers les noms renvoie bien souvent à des préoccupations qui dépassent les événements ayant mené à leurs choix. Mais c'est aussi dans la modalité même de leur fonctionnement, en tant que parole à laquelle on reconnaît une certaine performativité, que l'on peut voir s'élaborer une relation particulière entre nomination et organisation sociale. La dimension diachronique est ici particulièrement importante.

Analyse des messages au regard de l'organisation sociale

Les messages portés par les noms donnés aux enfants, comme le montrent les différents exemples cités, renvoient toujours d'abord à un contexte d'énonciation. Les noms-messages sont alors des « textes de circonstance » à comprendre dans un contexte bien précis, l'enfant lui-même se présentant comme un prétexte à émettre un message (Siran 1987 : 41, citant Kaboré 1982). Cependant, en analysant de plus près les messages portés par les noms de personne, il est légitime de s'interroger sur le réel poids de l'événement dans le choix du nom d'un enfant. Si la connaissance du contexte d'énonciation permet seule d'atteindre au sens du texte qu'est le nom, ce sens renvoie bien souvent à des préoccupations qui entraînent vers des vues à plus long terme.

¹ Celui qui pense comprendre qu'un nom a été donné pour s'adresser indirectement à quelqu'un – ou à lui-même – pourra dire qu'on a donné le nom « contre » lui : *lo có yènú dó la* (il/a donné/nom/a mis.../lui+...sur).

En étudiant les noms-messages à la lumière de ce qu'on peut connaître du contexte de leur énonciation (qui a choisi le nom et pour quelle raison), nous pouvons remarquer que certains « sujets » semblent tout à fait propices à l'émission d'une parole voilée de cette façon (Leguy 2011). C'est plus spécifiquement le cas de l'alliance (en l'occurrence le mariage des parents de l'enfant nommé), mais aussi des situations de conflit ou encore du désir d'enfant. Tout en étant conçus comme messages de circonstance, les noms usuels peuvent aussi introduire à une dimension plus diachronique dans la mesure où une union est envisagée sur la longue durée, comme un renouvellement d'alliance signe de perpétuation des relations entre lignages ou comme ouverture vers de nouveaux liens qu'on espère féconds. Les anciens, en prenant la parole à travers ces pratiques de nomination, entendent souvent rappeler les normes sociales et œuvrer à la bonne marche de la société. Les unions déconsidérées qui font l'objet de leurs allusions critiques, comme celles avec des étrangers, des rivaux, des personnes de condition modeste socialement parlant (griots et forgerons¹, mais aussi descendants d'esclave, pauvres...), tout comme le redoublement d'alliance, sont des unions qui mènent à des impasses : elles ne laissent pas espérer la possibilité de nouveaux mariages, elles n'ouvrent pas sur des relations d'alliance durables. C'est le lignage lui-même qui risque d'en pâtir, de perdre sa position dans l'organisation villageoise, de voir sa parole perdre du poids s'il n'est plus aussi prospère.

De même, quand on dénonce de manière allusive une situation pesante, un conflit familial, une mésentente, c'est bien souvent un moyen habile de faire en sorte que les choses se règlent en douceur, sans risque pour l'harmonie sociale : on fait entendre sa désapprobation sans que cela mène au conflit et la personne en cause, si elle est assez intelligente pour comprendre l'allusion portée par le nom du nouveau-né, fera en sorte que les choses ne s'enveniment pas. Derrière la plupart des messages s'exprime donc une volonté de préservation des bonnes relations, une volonté d'échapper aux conflits tout en évitant les mauvaises paroles qui entraînent la colère, la haine et par là la stérilité. Si les conflits peuvent être évités de cette manière, il est possible alors de comprendre les noms-messages donnés aux enfants comme des stratégies discursives visant à garantir le bon ordre des relations sociales, des relations interlignagères².

La nomination, même circonstancielle ou anecdotique comme elle peut le paraître à travers ces noms-messages, est toujours plus qu'une simple parole. Sous la forme d'un message allusif, qui peut sembler anodin mais se révèle bien souvent vindicatif, s'exprime une volonté non seulement de dire (une déception, un ressentiment, un conseil...) mais aussi d'agir ou de faire agir. La valeur performative de ce type de parole allusive n'est en effet pas négligée par ceux qui en font usage : notons que le choix des noms est généralement du fait des anciens et non des parents directs de l'enfant, excepté pour les noms descriptifs ou les noms renvoyant à un fait marquant de la naissance. Les personnes les plus âgées sont également celles dont on attend une certaine maîtrise de la parole. Adeptes du discours proverbial, elles ne sauraient s'abaisser à dire ouvertement ce qu'elles ont sur le cœur, surtout s'il s'agit de dénoncer ou de critiquer une situation qui ne leur plait pas. Habiles à manier les tropes et à faire entendre leur avis sans émettre de mauvaises paroles, elles savent aussi qu'une allusion aura plus d'impact sur l'auditoire qu'un message émis platement. Donner un nom-message à un enfant, ce n'est pas seulement faire entendre allusivement ses pensées les plus profondes face à une situation – notamment face à l'alliance dont cet enfant est le

¹ L'union avec une personne dite « de caste » est réprouvée et retire au fautif son appartenance lignagère et son statut de « noble ».

² Il peut d'ailleurs être intéressant de comparer en ce sens les noms donnés aux chiens : chez les Bwa, il est assez habituel de nommer les chiens (seul animal à qui on donne un nom), en leur attribuant un nom allusif, souvent évocateur d'une certaine manière de penser, d'une revendication de liberté [ex. : *Nimiselóo* (gens/existent/est bien/village+loc. : « Celui qui a des gens est bien au village »), *Miyire* (pronom réfl. renforcé : « Je suis moi-même, je suis libre ») ; *Sabésé* (menteur/se fatiguer : « Le menteur se fatiguera »)], nom-message que l'on peut ensuite énoncer à haute voix chaque fois qu'on crie après son chien. Les noms-messages donnés aux chiens que j'ai pu relever sont cependant purement circonstanciels : il s'agit d'émettre un message qui n'engage que son énonciateur, un message très personnel. Les noms donnés aux enfants semblent donc être, à partir de l'étude du corpus, plus souvent en lien avec les ambitions familiales, la volonté de garantir une filiation, la prospérité du lignage et la paix sociale. Cette remarque va dans le même sens que ce qui a pu être observé par Bonvini chez les Kasina du Burkina Faso (Bonvini 1985, 1987).

fruit – c'est également tenter de faire jouer son influence et exprimer, en parole, un pouvoir qui sera d'autant plus percutant qu'il est allusivement voilé.

Les anciens trouvent dans cette pratique langagière le moyen de rappeler les normes instituées, de reformater les règles d'alliance, de recadrer l'organisation sociale, même si les normes ne sont pas vraiment imposées en pratique et qu'une certaine marge de liberté est laissée à chacun, ce que l'on retrouve dans les choix des noms, notamment dans l'expression du défi. La nomination intervient alors comme un discours, jouant un rôle modulateur entre normes et pratiques, invitant au respect des règles instituées tout en tenant compte d'une certaine souplesse permise, les Bwa cultivant, de manière collective comme individuelle, un goût certain pour l'indépendance¹.

En écoutant ce que disent les messages, en les replaçant dans un contexte plus large, on perçoit donc la dimension diachronique que peut prendre la nomination circonstancielle. S'y dévoilent en filigrane des précisions sur les bonnes stratégies d'alliance, des indications sur les choix préférentiels de conjoints, des commentaires sur ce qui plait et sur ce qui fâche, autant de messages qui, bien qu'allusifs, sont entendus au quotidien par ceux qui portent les noms comme par ceux qui en font usage pour les appeler. Subrepticement, c'est toute une conception de la vie sociale et des relations humaines qui est énoncée et reprise à chaque énonciation des noms de personne et qui s'impose ainsi, allusivement mais avec une certaine efficacité. On ne saurait négliger le rôle d'ajustement joué par la nomination, entre une organisation sociale idéalisée et les pratiques effectives (Leguy 2011).

Les noms propitiatoires, qui sont en quelque sorte des messages adressés au monde invisible, disent également de manière voilée, mais non moins efficace, combien la fécondité est ce qui importe avant tout. Les enfants sont la seule possibilité, en contexte rural, d'assurer non seulement ses vieux jours, mais aussi la perpétuation même du lignage à travers la succession des générations dans la mesure où ce sont eux qui honoreront le nom des ancêtres quand ils seront devenus vieux à leur tour. Les enfants sont les garants de la reproduction sociale, mais seule une vie en harmonie, avec les autres et avec les entités spirituelles, permet leur venue sur terre. Ces noms de conciliation peuvent alors être entendus comme des liens assurant la perpétuation du lignage et par là la reconduction de l'organisation sociale, au sens large. Ainsi, les noms donnés aux enfants nés après plusieurs décès, comme adresses à la mort afin qu'elle s'en détourne et qu'elle permette enfin à la famille de prospérer, ne sont-ils pas des paroles qu'on espère efficaces, avec pour but la garantie de la prospérité du lignage, de la vie sociale ? Il n'est pas rare en effet qu'une personne portant ce type de nom confirme à l'enquêteur son efficacité, puisqu'elle est encore là pour raconter la suite des événements qui ont mené à cette nomination : les aînés décédés, le désespoir des parents, sa naissance attendue, le dénigrement feint², le rôle joué par un parent à plaisanterie, le nom reçu enfin, comme clin d'œil protecteur et dont on attend beaucoup. Les noms descriptifs eux-mêmes, semblant ne donner que des indications constatatives, sont souvent, si l'on y regarde de plus près, des évocations à entendre en relation avec une certaine conception de la vie et des espoirs exprimés. De nombreux noms descriptifs font allusion à la maigreur de l'enfant : n'est-ce pas un moyen, en le nommant ainsi, de conjurer également le sort en affirmant la conscience que l'on a de sa fragilité, mais aussi la confiance manifestée dans le fait qu'on lui donne, malgré tout, un nom ?

Enfin, si le sens des noms donnés aux enfants est à comprendre dans le contexte propre de leur émission première, au-delà du seul contexte circonstanciel de l'émission du nom lui-même, c'est bien souvent l'organisation sociale qui est en jeu. Ainsi, quand on dénonce une mésalliance ou au contraire qu'on manifeste sa joie face à un mariage, le message n'est-il pas finalement plus large, visant à conforter ou à rappeler certaines normes sociales qui sont censées garantir la perpétuation du groupe ? De même, quand on essaye de déjouer le sort en faisant croire qu'on n'a pas de considération pour un enfant en le nommant « Tas de fumier », ou bien quand on manifeste son désir d'avoir un garçon en nommant une fille « Non refusée par caprice », n'est-ce pas une

¹ À ce sujet, ils aiment à rappeler fièrement les hauts faits de leurs ancêtres, qui furent à l'origine de la Révolte de 1915-1916 qui occupa les militaires français durant presque un an dans cette région d'Afrique de l'Ouest.

² Voir note 4 page 209.

manière de s'inscrire comme appartenant à une histoire, en appelant à la reproduction sociale ? Cependant, les messages portés par les noms restent du domaine de l'implicite et ne sont pas forcément compréhensibles pour qui n'est pas au fait du contexte de leur émission. S'il s'agit d'une stratégie de discours visant à faire entendre une conception propre de l'organisation sociale, seuls ceux qui sont concernés peuvent véritablement accéder au message. La diachronie est donc présente à travers les noms usuels, mais pour accéder à cette dimension, il faut bien souvent avoir une connaissance précise du contexte et des raisons du choix du nom.

Une manière de parler qui implique les ancêtres

Cette manière de parler allusivement à travers les noms que l'on donne aux enfants peut également être entendue comme une manière d'impliquer les ancêtres dans la vie des vivants, une manière de relier le monde visible qu'arparent les villageois au monde invisible, où résident ancêtres et enfants à naître. Dans les pratiques religieuses traditionnelles, les ancêtres sont continuellement présents, non seulement dans les formules propitiatoires prononcées au quotidien ou dans les sacrifices opérés par les anciens, mais aussi dans les pratiques coutumières comme celle de verser à terre un peu de bière de mil avant de faire circuler la calebasse par exemple. Mondes visible et invisible sont en interconnexion, et les actions commises dans l'un auront des répercussions dans l'autre. Les ancêtres sont consultés avant toute prise de décision, notamment quand il s'agit d'envisager un mariage, et l'absence d'enfant est très vite interprétée comme une manifestation du désaccord des ancêtres envers une union non préférentielle. Pour ceux qui se sont convertis au christianisme, la présence des ancêtres demeure une réalité, ce pourquoi les théologiens africains réfléchissent aux possibilités de ne pas rompre totalement avec eux, malgré la conversion à une religion universaliste (Diarra 1989, 2009). La relation aux ancêtres s'exprime dans les noms-messages donnés aux enfants, dans la mesure où, comme le faisait remarquer Akotia¹, ils sont finalement les destinataires de ces allusions qui laissent entendre colère et prière tout en évitant la violence.

La relation aux ancêtres est plus fortement marquée encore lors de la présentation des enfants au Do et la dation du nom du marigot. À ce moment, l'enfant reçoit un nom qu'il portera quand il aura rejoint le monde invisible, nom indicible qui reste secret durant sa vie, le protégeant de tous ceux qui pourraient lui vouloir du mal. Or, ce nom n'est pas choisi au hasard : il fait l'objet d'une réflexion, souvent appuyée par l'aide d'un devin, et doit convenir à l'enfant. Il est généralement choisi parmi les noms usuels portés dans la lignée paternelle² aux générations précédentes. Tout nom usuel, aussi circonstanciel qu'il soit, est donc potentiellement voué à perdurer dans l'autre monde, comme nom du marigot. La condition est que son porteur ait suffisamment bien vécu, que ce nom usuel ait ensuite été retenu et donné comme nom du marigot à un enfant et que ce dernier soit mort suffisamment vieux pour qu'on ait pu « crier » son nom³ – c'est ainsi qu'est désigné le rite propre à l'enterrement des personnes importantes qui meurent très âgées – avant de le laisser partir vers les ancêtres.

À la mort d'une personne âgée, il n'y a souvent plus personne pour connaître le nom qui lui avait été donné lors de sa présentation au Do. On a alors recours au devin pour rechercher, dans les noms des aïeux, si tel ou tel nom convient. On enterre le vieux dans le sol de sa maison, mais on ne le pleure pas encore. On a laissé une petite ouverture dans la terre damée afin de pouvoir encore communiquer avec lui. Pendant la nuit du troisième jour (ou du quatrième s'il s'agit d'une vieille femme), les notables du village partent en brousse, sans se retourner, et appellent le mort avec son nom du marigot. On dit qu'ils « crient » le nom du mort. Pour la deuxième et dernière fois, il sera appelé par son nom du marigot.

¹ « Chez les Akebu, et peut-être chez beaucoup d'autres peuples d'Afrique noire, le nom porteur de message répond à une dynamique de communication entre un monde visible et un monde invisible. L'oralité ne suffit pas pour expliquer les noms-messages, il s'agit d'un art de communiquer avec l'inconnu. » (Akotia 2006 : 50)

² Dans certains cas, le nom peut être choisi dans la lignée maternelle, notamment le nom d'une fille. Mais cela n'est pas confirmé dans tous les villages où ont été menées les enquêtes.

³ *wíiná* : cris de deuil, lamentations.

À l'échelle d'une vie humaine, la portée messagère du nom, si elle opère elle-même une relation avec la profondeur temporelle de la société en énonçant un désir de perpétuation et de prospérité, s'efface quand le nom usuel porté par un de ses aïeux devient le nom secret avec lequel un vieux rejoint le monde invisible où le conduit sa mort. La construction de l'ancêtre¹ s'effectue à travers le nom d'un aîné, lui donnant dès lors une épaisseur l'inscrivant dans l'histoire lignagère, dans le temps long qui structure la vie sociale.

Au-delà du biologique et des relations de parenté, cette histoire est construite à travers les noms retenus pour être donnés comme nom du marigot lors de l'initiation des enfants, mais aussi suite aux indications du devin lors du décès d'une vieille personne dont on ne connaît plus le nom du marigot. Le devin est celui qui sait « voir »², celui qui peut échapper aux contingences du monde visible et accéder à l'autre monde (par divers procédés, paroles et massages faciaux à l'aide d'essences végétales auxquelles on reconnaît le pouvoir d'ouvrir les yeux sur le monde invisible). Ses paroles guident les responsables lignagers dans leur choix, mais elles sont généralement suffisamment ouvertes pour que ceux-ci puissent choisir entre plusieurs noms possibles et participer ainsi de la construction de l'épaisseur sociale en retenant le nom de l'un tout en négligeant l'autre. Monde visible et monde invisible sont imbriqués, le nom des ancêtres protégeant leur descendance sous la forme de noms du marigot non-usités durant la vie, les noms usuels des vivants se trouvant valorisés, après deux générations au moins, quand est venue l'heure de « crier sur un mort » afin qu'il rejoigne sans encombre le monde invisible.

Conclusion

Au quotidien, les noms de personne utilisés semblent plus être pensés comme des messages plus ou moins événementiels que comme l'inscription d'un individu dans une histoire. Chez les Bwa, la transmission intergénérationnelle de noms individuels est anecdotique pour ce qui concerne les noms usuels ; la synchronie semble l'emporter sur la diachronie. Comme le faisait justement remarquer Siran (1987 : 418), la vie sociale est d'abord polyphonique – et les messages véhiculés par les noms de personne sont en ce sens révélateurs de cette possibilité qu'a chacun de dire ce qu'il en pense, d'émettre ses critiques ou ses éloges, d'exprimer tout simplement ce que lui inspire le quotidien, dans son ordinaire. On est en droit de penser cependant, suite à l'analyse qui a été proposée ici d'un corpus conséquent de noms-messages recueillis sur le terrain et en tenant compte du rôle joué par le nom du marigot reçu lors de la première initiation, que la nomination, telle qu'elle se présente dans les contextes où l'on pratique ce type de communication indirecte, n'est cependant pas sans relation avec ce qu'on peut appeler l'organisation sociale.

Dans la mesure où la société est conçue comme un ensemble – comprenant monde visible des vivants et monde invisible des ancêtres et des enfants à naître fonctionnant en interaction –, en participant à la construction et à la perpétuation de l'ancêtre, la nomination participe également de l'organisation sociale. La relation entre les petits-enfants et les vieillards, marquée au quotidien par une relation à plaisanterie entre les enfants et leurs grands-parents classificatoires, est une relation d'égal à égal : le petit enfant qui vient de naître est comme l'ancien proche du monde invisible, que le premier vient juste de quitter et que le second s'apprête à rejoindre. La dation d'un nom du marigot choisi parmi les noms usuels des générations précédentes confirme le lien existant entre les vivants et ceux qui demeurent dans le monde invisible. Ce nom n'est pas utilisé, pas plus que ne sont nommés les ancêtres auxquels on ne s'adresse jamais nominativement. Il s'agit donc de fonder le lien entre le monde des vivants, monde visible et tangible où se jouent les relations entre lignages, et le monde invisible où résident indistinctement tous ceux qu'on ne peut plus, ou qu'on ne peut pas encore, voir : les morts et ceux qui ne sont pas encore nés. En devenant potentiellement

¹ Notons qu'on ne s'adresse pas aux ancêtres par leur nom, mais par un générique désignant les ancêtres dans leur ensemble (*nasio*).

² Le devin consulté, qui officie à l'aide d'une petite calebasse entre deux plumes, est nommé en boomu *wàndé*. On dit d'un bon devin *lo yirà mi* (ses/yeux/voient) : « ses yeux voient » (il est clairvoyant, il voit ce que les autres ne voient pas).

des noms du marigot pour les générations suivantes, les noms de ceux qui meurent assurent la continuité entre les deux mondes entre lesquels il est possible, comme le montrent bien les enfants revenants, de faire des allers-retours. Dans la mesure où le corpus des noms se renouvelle en fonction des circonstances données à vivre dans le monde visible et la possibilité ouverte de créer les noms-messages que l'on souhaite, un processus dialectique s'établit donc entre ces deux mondes, le monde visible fournissant le répertoire des noms qui pourront être retenus comme noms du monde invisible par les générations suivantes. Remarquons cependant que si, dans le monde des vivants, les relations entre générations sont fortement marquées, la primogéniture assurant la domination sur tous ceux qui naissent ensuite, l'évitement caractérisant les relations avec la génération des pères tandis que la plaisanterie caractérise celles avec la génération des grands-pères, dans le monde invisible cette distinction semble s'effacer : le nom du marigot peut être indifféremment choisi dans la génération des grands-pères, des arrière-grands-pères, des arrière-arrière-grands-pères... comme si la mort effaçait les distinctions générationnelles.

Sans pouvoir affirmer que la nomination serait, chez les Bwa, une dimension majeure de l'organisation sociale, comme elle peut l'être dans certaines des sociétés océaniques présentées dans cet ouvrage, on ne peut pas négliger pour autant le rôle qu'elle joue, d'une part à travers les allusions portées par les noms-messages, d'autre part en participant à l'ancestralisation et à l'établissement d'une épaisseur sociale. Considérée comme circonstancielle et anecdotique de par sa qualité essentiellement messagère, le plus souvent à comprendre en relation avec le contexte précis et singulier de la naissance, la nomination telle que la conçoivent les Bwa est d'abord une parole performative dont on attend différents types d'efficacité : garantir la survie de l'enfant, permettre la reproduction du lignage et en préserver l'harmonie, maintenir la relation avec l'invisible. Les noms-messages ne sont pas seulement des stratégies discursives auxquelles les personnes âgées ont recours pour faire entendre leur avis aux plus jeunes générations, ils sont également des paroles efficaces qui, au-delà du message émis lui-même, construisent et entretiennent les relations sociales à travers l'espace et le temps.

Bibliographie

- Akotia Kokou Benjamin, 2006, « Les noms "sculptés". L'art de communiquer avec l'inconnu », *Cahiers de Littérature Orale*, n°59-60, pp. 31-55.
- BONNET Doris, 1981, « Le retour de l'ancêtre », *Journal des africanistes* 51 (1-2), 133-47.
- BONNET Doris, 1994, « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, vol. 34, n°131, pp. 93-110.
- BONVINI Emilio, 1985, « Un exemple de communication orale : les noms de chiens chez les Kasina de Haute-Volta », in THOMAS Jacqueline M.C. (éd.), *Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique (la pratique de l'anthropologie aujourd'hui)*, Paris, SELAF, pp. 113-126.
- BONVINI Emilio, 1987, « Anthroponymes et zoonymes dans le contexte de la communication orale, in J. Fernandez-Vest (ed.), *Kalevala et traditions orales du monde*, Paris, Ed. du CNRS, pp. 503-510.
- BONVINI, Emilio, 1988, « Anthroponymes et zoonymes comme négation de l'événement », in W. J. G. Mohlig et al. (ed), *Die Oralliteratur in Afrika als Quelle zur Erforschung der traditionellen Kulturen*, pp. 215-25. Berlin, Reimer.
- BONVINI Emilio, 2004, « Les noms individuels traditionnels chez les Kasina du Burkina Faso », in E. Motte-Florac et G. Guarisma (ed.), *Du terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeters-SELAF, pp. 281-298.
- Bromberger Christian, 1982, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages* n°66, juin, pp. 103-124.
- Calame-Griaule Geneviève, 1987, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, (1^{ère} éd. 1965).
- CAPRON Jean, 1957, « Quelques notes sur la société du do chez les populations bwa du cercle de San », *Journal de la Société des Africanistes*, Tome XXVII, fasc.1, pp. 81-129.

- CAPRON Jean, 1973, *Communautés villageoises bwa, Mali - Haute-Volta*, Tome 1 fasc.1, Paris, Institut d'ethnologie.
- CAPRON Jean, 1988, *Introduction à l'étude d'une société villageoise, 1955-1968*, Tours, Université François Rabelais (Mémoire du Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie n°III).
- COULIBALY Elisée, 2006, *Savoirs et savoir-faire des anciens métallurgistes d'Afrique. Procédés et techniques de la sidérurgie directe dans le Bwamu (Burkina Faso et Mali)*, Paris, Karthala.
- DIARRA Pierre, 1989, « Traversée des Ancêtres. Pâques du Christ », in J. Doré, R. Luneau, F. Kabasele et un groupe d'auteurs africains, *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, pp. 203-220.
- DIARRA Pierre, 2009, *Cent ans de catholicisme au Mali. Approche anthropologique et théologique d'une rencontre (1888-1988)*, Paris, Karthala.
- DUPIRE Marguerite, 1982, « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme*, XXII (I), pp. 5-31.
- DUPIRE Marguerite, 1994, *Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut*, Paris, Karthala.
- HERTRICH Véronique, 1996, *Permanences et changements de l'Afrique rurale, Dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*, Paris, CEPED.
- HOUIS Maurice, 1963, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, IFAN, 141 p.
- JOURNET Odile, 2001, « Noms d'ancêtres, noms d'amis, noms de dérision. Exemples africains », *Spirale*, 2001/3, n° 19, pp. 51-60.
- Kawada Junzo, 1998, *La voix. Etude d'ethnolinguistique comparative*, Paris, Editions de l'EHESS (édition originale : *Koe*, Tokyo, Chikuma Shobô, 1988).
- LALLEMAND Suzanne, 1970, « Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute-Volta », *Journal des Africanistes*, Tome 40/2, pp. 103-136.
- LEGUY Cécile, 2000, « Bouche délicieuse et bouche déchirée : Proverbe et polémique chez les Bwa du Mali », *Langage et Société*, n°92, juin, pp. 45-70.
- LEGUY Cécile, 2005, « Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali », *Journal des Africanistes*, Tome 75 fascicule II, pp.107-128.
- LEGUY Cécile, 2006, « Des noms cités dans les proverbes. Au sujet d'une modalité du reproche indirect en contexte africain », *Cahiers de Littérature Orale*, n°59/60, pp.165-183.
- LEGUY Cécile, (à paraître), « Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les Bwa (Mali, Burkina Faso) ».
- LE MARCIS Frédéric, 2006, « Economie du nom et subjectivité dans l'Afrique du Sud post-apartheid », *Cahiers de Littérature Orale*, n°59/60, pp. 263-286.
- LESCLINGAND Marie, 2004, « Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au Mali : de la valorisation individuelle à la reconnaissance sociale », *Sociétés Contemporaines*, n°55, pp. 21-42.
- LIFCHITZ Déborah et PAULME Denise, 1953, *Les noms individuels chez les Dogon*, Mémoires de l'IFAN, 23.
- MADUBUIKE Ihechukwu, 1974, *Structure and Meaning in Igbo Names*, New York, State University of New York at Buffalo, Council on International Studies.
- OBENG Samuel G., 1998, "Akan death-prevention names: a pragmatic and structural analysis", *Names*, 47, 157-172.
- OBENG Samuel G., 2001, *African Anthroponymy. An Ethnopragmatic and Morphophonological Study of Personal Names in Akan and Some African Societies*, München, Lincom Europa.
- RETEL-LAURENTIN Anne et HORVATH Suzanne, 1972, *Les noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Paris, SELAF.
- SEWANE Dominique, 2003, *Le souffle du mort. Les Batãmmariba (Togo, Bénin)*, Paris, Plon (Terre Humaine).
- SEWANE Dominique, 2004, « Puissance du nom. Les noms secrets des Batãmmariba du Togo, Bénin », in Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac (eds), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, pp. 855-866.

- SIRAN Jean-Louis, 1987, « Signification, sens, valeur. Proverbes et noms propres en pays vouté (Cameroun) », *Poétique* n°72, pp. 403-429.
- TAMARI Tal, 1997, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- VOM BRUCK Gabriele and BODENHORN Barbara (eds), 2006, *The Anthropology of Names and Naming*, Cambridge University Press.
- ZONABEND Françoise, 1977, « Pourquoi nommer », in LEVI-STRAUSS Claude (éd.), *L'Identité*, Paris, PUF.

