



**HAL**  
open science

# Economie du nom et subjectivité dans l’Afrique du Sud post-apartheid

Frédéric Le Marcis

► **To cite this version:**

Frédéric Le Marcis. Economie du nom et subjectivité dans l’Afrique du Sud post-apartheid. Cahiers de Littérature Orale, 2006, Des noms et des personnes, 59-60, pp.263-286. hal-04223718

**HAL Id: hal-04223718**

**<https://hal.science/hal-04223718>**

Submitted on 30 Sep 2023

**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.

## ÉCONOMIE DU NOM ET SUBJECTIVITÉ DANS L'AFRIQUE DU SUD POST-APARTHEID<sup>1</sup>

Dans sa nouvelle, *Ways of Dying*, Zakes Mda (2002) met en scène une dispute entre Noria, jeune mère d'un petit garçon, Napu le père de l'enfant et la grand-mère maternelle de l'enfant. L'union entre Napu et Noria est désapprouvée par la mère de Noria et Napu est *persona non grata* au domicile de la grand-mère maternelle où Noria accouche, comme il est de coutume pour un premier enfant. À la naissance de leur enfant, informé par Noria, Napu se présente cependant pour donner un nom à celui qu'il considère comme son enfant, bien qu'il n'ait pas payé le montant requis auprès de sa belle-famille (la *lobola*) pour pouvoir considérer que Noria est son épouse légitime et leur enfant son fils. Napu et sa belle-famille ne partagent pas les mêmes origines «ethniques», ce qui rend le choix d'un prénom délicat. Le choix d'un prénom «ethniquement» connoté est d'autant plus problématique que, dans la pratique, un enfant n'appartient au lignage paternel que si la *lobola* a été payée par son père. On comprend alors d'autant mieux le refus catégorique de la grand-mère de Noria qui n'accepte pas la dation d'un nom à un enfant par un individu dont la paternité reste à ses yeux illégitime. Une discussion houleuse fait suite à la visite de Napu :

- Aucun de mes petits-enfants ne sera nommé d'après vos gens !
  - Il est mon fils, et j'ai décidé de le nommer Vutha, à la suite du père que je n'ai jamais connu.
  - Mon petit-fils ne sera pas condamné à l'infortune simplement parce que tu veux lui donner un nom stupide qui veut dire *feu brûlant* ! Ne sais-tu pas que les noms se réalisent ?
- Napu insista pour que son fils soit appelé Vutha. [...] La *femme de la montagne* [la grand-mère] quant à elle insista pour qu'il soit appelé *Jealous Down* [Les jaloux sont battus], dans le but d'adresser un message à ceux qui avaient ri d'elle.
- C'est un nom anglais ! Mon fils ne portera pas de nom anglais !

---

<sup>1</sup> Je remercie Cécile Leguy pour ses commentaires et remarques sur une version précédente de ce texte ainsi que les relecteurs anonymes des *Cahiers de littérature orale*. Je porte cependant l'entière responsabilité des hypothèses émises.

– Ça, c’est ce que l’on peut attendre d’un lézard sans culture comme toi ! Pour ton information, *Jealous Down* est un prénom magnifique. Il signifie que les voisins qui se moquaient des malheurs de Noria sont jaloux à présent parce qu’elle a le plus beau bébé de tout le village. Et n’essaye même pas d’imaginer que tu es pour quelque chose dans cette beauté. Elle vient de mon côté de la famille !

– *Jealous Down* ! Cela ne vient même pas de la Bible. Si au moins cela venait de la Bible, je l’accepterais comme son prénom chrétien.’

– Qui te dit que cela ne vient pas de la Bible ? As-tu lu toute la Bible ? Veux-tu me dire que tu connais tous les noms de la Bible ?’

Au final, Napu continua à appeler son fils Vutha, la *femme de la montagne* continua à appeler son petit-fils *Jealous Down*, et Xesibe [prénom africain de Noria] pensa que le meilleur nom serait *Mistake* [Erreur], et elle continua à utiliser ce nom à chaque instant.<sup>2</sup>

(Mda, 2002 : 82-83)

Zakes Mda explore dans cette nouvelle, à partir des pérégrinations d’un homme ayant fait profession d’assister aux enterrements et d’y pleurer contre rémunération, le quotidien des Sud-Africains dans les townships et les squatters camps au début des années quatre-vingt-dix. À l’époque, les promesses de la démocratisation étaient déjà en partie mises à mal par le spectre de l’épidémie de sida et par le manque de perspectives d’emplois pour les populations les plus pauvres. Dans l’ensemble du texte, comme dans cet extrait, se lisent les tensions, les enjeux et les logiques qui structurent le quotidien de ces populations. Ainsi, la dispute autour de la nomination de l’enfant met en lumière l’existence de divers registres de la nomination en Afrique du Sud et la complexité des références identitaires qui témoignent de l’histoire du pays. La présence de prénoms chrétiens rappelle l’impact du travail missionnaire en Afrique australe et de la domination blanche, sans s’y limiter, puisque prénoms anglais et chrétiens ne sont pas confondus et sont porteurs de significations différentes. L’enjeu du paiement de la *lobola* est sous-tendu par la question de la monétarisation de l’économie et par le problème de l’accès à une activité salariée pour les jeunes. Enfin, le message dont est porteur le prénom et qu’explicite la grand-mère souligne les enjeux sociaux de la nomination en invitant à prendre en compte le nom en tant qu’il est porteur d’un message. Ces questions ont fait l’objet d’analyses anthropologiques dans d’autres contextes historiques, culturels et sociaux.

<sup>2</sup> Les traductions des citations en anglais sont de l’auteur.

Françoise Zonabend (1980 ; 1983) et Christian Bromberger (1982) ont ainsi souligné l'intérêt d'une approche anthropologique de la nomination. Tous deux rappellent le lien entre classement et nomination, faisant référence aux travaux de Claude Lévi-Strauss (1962). Françoise Zonabend (1980) envisage ainsi la nomination comme un outil de classement chargé de significations qu'il convient de décoder dans leur contexte. Christian Bromberger (1982 : 122) propose une synthèse des différentes approches de l'anthroponymie. Il identifie deux tendances s'intéressant à deux fonctions complémentaires de la nomination relevant pour la première, d'un système symbolique traduisant valeurs et enjeux relatifs à l'identité individuelle, et pour la seconde, d'un système classificatoire organisant et distinguant les membres d'une société donnée. Reprenant la discussion entamée par Christian Bromberger, Cécile Leguy propose de dépasser une analyse en termes de classification en se demandant (2005 : 109) : «Ce que nous apprennent les noms de personnes dans un contexte où la nomination peut être perçue comme un moyen d'expression subtil d'opinions qui ne sauraient se dire explicitement». Il s'agit alors d'analyser l'intentionnalité du «donneur de nom» en replaçant la nomination dans le contexte spécifique de dation du nom, c'est-à-dire au sein d'enjeux liés au contexte de naissance de l'individu nommé. Le nom peut ainsi apparaître comme un commentaire indirect concernant l'union dont est issu l'enfant nommé. Dans ce texte, je souhaite aborder la question de la nomination non pas du point de vue de l'intentionnalité du donneur de nom, mais du point de vue subjectif de la personne nommée. Je souhaite en effet envisager la transformation du rapport subjectif à soi et aux autres que recèlent les négociations des individus avec leurs noms, dans le contexte des changements rapides qui caractérisent l'Afrique du Sud depuis la fin de l'apartheid et la libération de Nelson Mandela en 1990.

L'anthroponymie apparaît rarement comme un objet central d'investigation, exception faite de travaux classiques tels que ceux de Déborah Lifchitz et Denise Paulme (1953), Maurice Houis (1963) et Anne Retel-Laurentin et Suzanne Horvath (1972), ou de travaux plus récents tels que ceux de Jean-Louis Siran (1987), Junzo Kawada (1997), Dominique Sewane (2004) et Cécile Leguy (2005). Dans ces travaux, deux tendances se dessinent dans les analyses africanistes de l'anthroponymie, deux tendances qui recourent en grande partie deux traditions. L'une inscrit la question de la nomination dans une réflexion générale sur la «notion de personne» et sur ses constituants (dans ce contexte, les différents noms attribués aux

individus sont autant de marqueurs d'éléments constitutifs de la personne). Elle a son origine dans les travaux africanistes francophones menés en Afrique de l'Ouest. L'autre envisage la nomination dans le cadre d'une anthropologie sociale pour laquelle l'attribution du nom des acteurs est étudiée sous l'angle des tensions que cette attribution révèle, tant au niveau familial (Werbner, 1991) qu'au niveau sociétal (colonisation linguistique et imposition d'un univers de significations coloniales, Comaroff et Comaroff, 1991)<sup>3</sup>.

Plutôt que de centrer l'analyse de la nomination sur les liens entre noms, conception de la personne et statut social (liens pourtant bien réels), ou sur l'intentionnalité du donneur de nom (sur le message dont le nom peut être porteur), je préfère m'interroger sur «l'économie du nom» du point de vue du porteur du nom. C'est-à-dire sur la dynamique suivant laquelle les individus travaillent leur identité subjective dans un monde changeant. Il s'agit au fond d'envisager comment, en s'inscrivant dans différents registres et en se fondant sur la valeur illocutoire de l'acte de nommer, les individus changent leur rapport au monde et aux autres.

Deux approches de la nomination sont inscrites dans des courants scientifiques.

### *Le sens culturel du nom*

Un grand nombre de travaux francophones abordant la question de la nomination en Afrique envisagent le nom comme le produit d'une représentation particulière de la personne. Cette approche, héritière de travaux africanistes classiques en Afrique de l'Ouest, dont l'ouvrage dirigé en son temps par Germaine Dieterlen est emblématique (1993), repose sur une approche principalement linguistique de la culture. À travers l'étude des faits de langue, et dans ce contexte des faits de nomination, la culture de la société étudiée se dévoile.

Geneviève Calame-Griaule, dans le cadre de sa réflexion sur la parole chez les Dogon, montre ainsi (1987 : 352-355) que dans cette société,

---

<sup>3</sup> Il ne s'agit que de tendances et la frontière entre ces travaux n'est pas hermétique, comme en témoignent les travaux de Jean-Louis Siran (1987). Ce dernier refuse de discuter de la signification des noms de personnes s'il n'a pas accès au contexte de la nomination qui permet seul d'en dévoiler les enjeux. Les travaux de Cécile Leguy (2005) se caractérisent également par une attention portée au contexte d'énonciation du nom. Ces travaux ne questionnent cependant pas le rapport subjectif de l'individu au nom qu'il porte.

l'usage de quatre noms (nom secret donné par un prêtre, nom courant connu de tous et inscrivant l'individu dans une lignée paternelle, nom de la mère d'essence féminine, allusion aux querelles et aux rancunes entre familles alliées et nom de camarade, qui concerne les rapports avec la classe d'âge de l'individu) renvoie aux quatre catégories du «moi» dogon et «fait apparaître les quatre principales divisions de la société dogon, à savoir l'appartenance totémique, la famille paternelle, la famille maternelle et les camarades de classe d'âge». Elle conclut :

L'éventail des noms d'un individu recouvre de façon assez précise ses principales attitudes sociales. (...) Nommé à juste titre, l'individu se sent à sa place dans la société à ses différents niveaux ; mal nommé, il éprouve un sentiment de déséquilibre social. D'autre part, prononcer un des noms de quelqu'un équivaut à s'adresser à la partie de son «moi» qui est mise en cause par la relation que l'on a avec lui ; c'est amorcer l'échange et le contraindre à répondre.

(Calame-Griaule, 1987 : 355-356)

Geneviève Calame-Griaule est particulièrement intéressée par le rapport entre les différents noms et les parties constitutives du moi auquel ils renvoient et signale sans plus s'appesantir sur le sujet que :

Le choix des noms est souvent déterminé par les conditions qui entourent la naissance de l'enfant, et en particulier par les préoccupations actuelles de celui qui donne le nom au nouveau-né. L'imposition du nom peut être pour le prêtre totémique, le patriarche de la famille paternelle ou le grand-père maternel, l'occasion d'exprimer des sentiments ou des rancunes qu'il ne tenait pas à formuler ouvertement. C'est donc une manière de résoudre des tensions latentes, ou de marquer que l'on considère les problèmes comme résolus par la naissance de l'enfant.

(*idem* : 346)

Elle précise plus loin : «Prononcer un nom implique toujours qu'on se trouve vis-à-vis de l'intéressé dans une situation particulière d'intimité, d'égalité ou de supériorité» (*ibid.* : 349). En conséquence, si Geneviève Calame-Griaule reconnaît l'existence d'une politique de la nomination en fonction d'enjeux politiques et sociaux d'échelles variables, celle-ci ne constitue pas réellement son objet de recherche.

Dans le même esprit, l'ouvrage de Jacqueline Rabain (1994) concernant le statut de l'enfant en milieu wolof, contient une discussion de

la nomination au regard d'une théorie de la réincarnation (le retour de l'ancêtre), propre à de nombreuses sociétés ouest-africaines :

Parmi les peuples africains à théorie de réincarnation développée et manifestation cohérente, les Bambara et les Dogon sont culturellement les plus proches des Wolof. Ces deux sociétés soudanaises connaissent un système exceptionnellement bien ordonné qui distingue et relie entre elles diverses composantes de la personne, organise leur mode de transmission, articulant ainsi l'individu avec la totalité sociale. La lignée se perpétue de manière cyclique à travers la personne.

(Rabain, 1994 : 161)

En donnant à l'enfant le nom de l'ancêtre dont il est la réincarnation, ce dernier est reconnu et la continuité lignagère assurée. Ce type de nomination courant dans de nombreuses sociétés africaines, sans pour autant être soutenu par une théorie formelle de la réincarnation (c'est le cas de la société peule du *Maasina*), implique la mise en place de pratiques langagières d'évitement visant à échapper à l'intolérable que représente pour un père le fait d'insulter son propre père en réprimandant son enfant :

En postulant que l'enfant hérite des principes spirituels d'un de ses ascendants, généralement de la seconde génération montante, elle [la nomination] situe non seulement l'enfant, mais aussi son père et sa mère (suivant le système de filiation pratiqué), dans le temps cyclique de leur propre lignage. A travers lui, ses géniteurs ont rapport à leurs propres ascendants.

(*Idem* : 162)

La question du retour de l'ancêtre est également avérée dans d'autres sociétés, comme le rappelle Dominique Sewane renvoyant aux travaux de Jean Malaurie (1999) chez les Inuit.

Travaillant auprès des Batāmmariba (population occupant une région située sur la frontière du Togo et du Bénin), Dominique Sewane rapporte que dans la culture de cette population, le nom est gardé secret non pas parce qu'il renvoie à un ancêtre mais parce qu'il est associé au souffle du vivant.

Le vrai nom, donné par un ancien de la famille, est aussi appelé «nom de souffrance» car, le plus souvent, il évoque de manière allusive un épisode douloureux de la vie de cet ancien. Par exemple : «Il-y-a-trop» (de décès dans ma famille). Le «nom de souffrance» se différencie des «noms de joie»

donnés par un proche ou un familier, ou du surnom qui, chez les Batāmmariba comme chez leurs voisins, souligne un trait physique ou de caractère (Scorpion, Douanier, Fourmi, Sans-me-presser), ou encore du nom d'origine chrétienne choisi dans le calendrier des saints par un instituteur las de ne compter parmi ses élèves que des Aîné, Cadet ou Benjamin.

(Sewane, 2004 : 859)

Le vrai nom est gardé secret, de même que le nom de l'ancêtre dont est issu l'individu. Ce nom ne peut être révélé qu'après un processus divinatoire par un ancien à un individu en mesure de le recevoir : toujours un homme, et dans la mesure où celui-ci est jugé sûr. La prononciation particulière (sous forme de chuintement) du nom du mort lors de ses funérailles provoque la libération du souffle qui l'accompagne et sa migration vers l'autel domestique familial à partir duquel ce souffle pourra à nouveau donner la vie<sup>4</sup>.

Ces trois approches ont en commun une prise en compte de la nomination comme manifestation des structures culturelles fondamentales des sociétés concernées. Les trois auteurs évoqués ne dénie pas l'existence d'un aspect contingent de certaines pratiques de nomination, on pourrait dire de sa nature circonstancielle. Cependant, cet aspect une fois reconnu est aussitôt délaissé comme relevant soit de la manifestation d'une critique ou d'un commentaire relatif à un contexte conflictuel mais non pertinent pour le dévoilement de la culture (Calame-Griaule, *supra*), soit d'un simple commentaire sur une caractéristique physique (nom de joie et surnom), un événement malheureux (nom de souffrance) ou d'une lubie d'instituteur (Sewane, *supra*). Le «vrai nom», comme le nomme Dominique Sewane sans préciser s'il s'agit d'une expression locale, est celui porteur du souffle de vie et du sens culturel... Tout autre est l'approche caractérisant les travaux s'inscrivant dans une anthropologie sociale.

### *Le sens social du nom*

Il n'est pas surprenant de voir poindre à travers la discussion de la nomination la spécificité de l'anthropologie sociale, d'inspiration d'abord britannique, et la spécificité de travaux concernant l'Afrique australe en particulier. Ces derniers travaux interrogent frontalement l'expérience de la

---

<sup>4</sup> Un traitement particulier du nom du mort est également attesté dans le contexte européen, comme le rapporte Patrick Williams à propos de populations tsiganes (Williams, 1993).



rencontre coloniale. Ils reposent sur une conception dynamique de la culture et sur une analyse plus informée par les enjeux politiques contemporains des acteurs des sociétés étudiées. Les travaux de Richard Werbner (1991) au Zimbabwe constituent une bonne illustration de la tradition d'anthropologie sociale britannique et de l'école de Manchester en particulier. Ce dernier propose la biographie sociale d'une famille du Zimbabwe. Il interroge les individus d'une même famille inscrits dans trois générations et couvre ainsi une période s'étalant de l'après-conquête coloniale jusqu'à l'indépendance du pays. Il produit ainsi des récits de vie informés par le genre et le statut social du narrateur qu'il analyse dans le cadre de l'histoire nationale du Zimbabwe. C'est dans ce contexte que Richard Werbner aborde la question de la nomination qu'il n'envisage que du point de vue des tensions que celle-ci exprime. Mettant en regard les différents noms choisis par les trois coépouses de Lupondo qui partagent la même cour, il donne à lire les tensions qui sous-tendent les relations intrafamiliales dans le temps (1991 : 65-67) :

Les prénoms que les femmes de Lupondo ont donné à leurs enfants constituent un répertoire de la désagréable vérité de l'histoire familiale, répertoire ouvert aux membres de la famille. Un étranger ne peut saisir le sens profond de ces noms, parce que des formes abrégées sont généralement utilisées pour certains d'entre eux, et des surnoms pour les autres. Cependant, au sein de la famille de Lupondo, «le nom parle» comme la fille d'une de ses femmes me le signala, en attirant mon attention sur les récriminations et les contre-récriminations exprimées dans les séries de noms.

Richard Werbner propose ainsi la liste de noms des enfants issus des trois femmes de Lupondo (1991 : 67) :

A/ Première épouse	B/ Deuxième épouse	C/ Troisième épouse
1) Tu nous as rejetées : 1909 femme.	1) Ceci est mon hameau : 1909 homme.	1) Nous errons : 1934 homme.
2) Tu devrais être poli : 1910 homme.	2) Dédaigné : 1910 homme.	2) Remerciez : 1936 femme.
3) Tu provoques des bagarres : 1914 homme.	3) Nous avons vécu comme si nous étions ta peau : 1914 homme.	3) Ce que j'ai fait : 1938 femme.

4) Ne te bats pas : 1922  
femme.

4) Tu nous fait vomir :  
1917 (l'auteur ne précise  
pas le sexe).

4) Vous nous poursuivez :  
1940 femme.

5) Je suis une courge  
gaspillée (dans laquelle  
on a donné des coups de  
pied) : 1924 homme.

5) 6) et 7) sont nommés  
dans un autre hameau.

6) Tu es mauvaise : 1927  
femme

L'auteur envisage les politiques de nomination dans le cadre de tensions internes à la famille élargie. Les noms donnés aux enfants témoignent d'un réseau de querelles qui structure les relations familiales, et particulièrement les tensions entre coépouses. Envisagés globalement, les prénoms des enfants des trois femmes donnent à lire en filigrane la position structurelle de chacune des femmes dans l'unité domestique, ainsi que les revendications et les réactions des coépouses entre elles. Aussi, les prénoms des enfants des différentes femmes se répondent-ils. En outre, l'analyse de ces querelles qui pourraient se révéler anecdotiques, prend une dimension tout autre lorsqu'elles sont insérées dans l'histoire nationale du Zimbabwe et dans les enjeux économiques et politiques auxquels font face les individus à l'époque (la mise en place, à la fin du XIXe siècle, de l'exploitation des ressources minières par la *British South African Company* de Cecil Rhodes, le développement de fermes appartenant à de gros propriétaires et l'accroissement concomitant du salariat et du travail migrant ayant d'importantes répercussions sur les dynamiques domestiques, comme en témoignent les noms donnés dans la famille de Lupondo).

Jean et John Comaroff (1991) interrogent plus directement les pratiques de nomination dans le contexte de l'expérience coloniale en Afrique du Sud et ce, à travers le prisme de l'évangélisation des Barolong Boo Ratshidi (un groupe locuteur du setswana) tout au long du XIXe siècle. Les auteurs décrivent dans ce contexte (1991 : 218) la colonisation des esprits qui a lieu dans le cadre de l'entreprise missionnaire et qui passe par la subversion des termes indigènes, comme par exemple l'usage des termes *moruti* (enseignant) pour désigner le pasteur et *modumedi* (celui qui accepte) pour désigner le fidèle du temple. La nomination s'inscrit donc, pour les auteurs, dans le cadre plus large du colonialisme linguistique :

L'impact envahissant et pourtant ambigu de la colonisation linguistique de la mission sur l'identité tswana est clairement exemplifié par le changement des conventions concernant l'attribution du nom aux individus. Un acte inscrit dans le modèle paulinien de la conversion et couramment pratiqué en Afrique et ailleurs, il s'agit d'une réfraction évangélique de la tendance générale des impérialismes de toutes sortes qui consistent à s'imposer en renommant les hommes et les lieux, c'est cela la force illocutoire de la nomination sur la (re)construction de la réalité – et du statut personnel.

(Comaroff, 1991 : 219)

J. et J. Comaroff rapportent que la première génération de convertis avait gardé leurs noms tswana, qui consistaient en une nomination de nature circonstancielle. Ils proposent deux exemples en setswana (1991 : 219) : «par exemple, *Lotlamoreng*, 'Qu'allez-vous (pluriel) faire avec lui/ elle ?' ou bien *Kebalepile*, 'Je les ai observés'». À partir de l'étude des registres tenus par les missions, les auteurs démontrent cependant que dès la seconde génération, les Tswana qui intégraient l'école de la mission étaient désignés par deux prénoms, l'un chrétien et l'autre tswana puis, très vite, missions et autorités coloniales imposèrent l'usage de noms de famille empruntés aux ancêtres éponymes des groupes de descendance agnatiques. Le développement et l'imposition de ce nouveau registre de nomination ne se fait pas de manière radicale et unilatérale. Comme le précisent J. et J. Comaroff :

Il semble que le changement de code d'adresse et de référence entre les deux (premiers) prénoms devint un moyen hautement personnalisé par lequel les individus pouvaient signifier leur attachement relatif au monde tswana (*setswana*) ou au monde blanc (*sekgoa*) – ainsi que les contextes dans lesquels le monde blanc ou tswana était de première importance. Ainsi, en colonisant le monde tswana avec ses formes nominales, la linguistique missionnaire joua, certes dans un autre registre, le contraste entre les deux cultures et leurs pratiques ordinaires. Mais elle introduisit également un moyen par lequel les individus peuvent produire, et reproduire, leurs identités subjectives dans un état de changement social.

(Comaroff, 1991 : 219)

Les propos de J. et J. Comaroff visant initialement à rendre intelligible l'expérience coloniale particulière des Barolong Boo Ratshidi, ont une portée qui dépasse les limites temporelles ou spatiales de leur enquête. Ils ont une résonance particulière dans le contexte sud-africain contemporain, depuis la libération de Nelson Mandela en 1990 et la tenue de

premières élections démocratiques en 1994. La gestion de l'après-apartheid a en effet concerné de nombreux domaines comme la question de la reconnaissance des fautes et du pardon dans le cadre de la commission Vérité et Réconciliation (Posel et Simpson, 2002), la réorganisation du politique (Lodge, 2003) et du foncier (Gervais-Lambony, Jaglin et Mabin, 1999 ; Durand-Lasserve et Royston, 2002). La restructuration d'un système de santé inégalitaire constitue également un des enjeux auquel fait face la démocratie sud-africaine, enjeu accentué par l'urgence que représente l'épidémie de sida (Blaauw, 2004 ; Schneider, 2004). Au-delà du processus de réorganisation de l'État et de gestion collective du passé, le post-apartheid est également marqué par l'expression de nouvelles aspirations dans le cadre de la culture populaire, comme le montre David Coplan dans sa discussion sur l'émergence du *Kwaito*<sup>5</sup> à la fin des années quatre-vingt-dix et les développements récents de la musique populaire en Afrique du Sud (Coplan, 2005). Dans ce contexte, caractérisé par des changements rapides, les pratiques de nomination, à l'instar de la culture populaire étudiée par Coplan, constituent un espace au sein duquel les individus expriment leurs désirs et laissent entrevoir le futur auquel ils aspirent. La réflexion d'Austin (1970) sur l'aspect performatif des énoncés permet d'aller au-delà d'une analyse de la nomination comme médium d'expression d'aspirations individuelles pour envisager en quoi le fait de *choisir* un nom pour soi et d'être nommé permet de changer concrètement son rapport à soi, aux autres et au monde.

John Austin (1970) entame, dans son ouvrage *Quand dire c'est faire*, la discussion concernant l'aspect performatif des énoncés. Sa réflexion repose sur le constat suivant (1970 : 84) : «*Quelque chose, au moment même de l'énonciation, est effectué par la personne qui énonce*». Afin de préciser sa pensée sur l'action du dire, il définit ainsi le concept d'*illocution*<sup>6</sup> :

Il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose. Et j'appellerai la théorie des différentes fonctions linguistiques dont il est ici question, la théorie des 'valeurs illocutoires'.

(Austin, 1970 : 113)

<sup>5</sup> Le *Kwaito* est un genre musical qui s'est développé dans les townships sud-africains. Il mêle diverses langues sud-africaines (langues africaines, anglais) et s'inspire de la musique house, hip hop et R&B.

<sup>6</sup> Mobilisé ensuite par J. et J. Comaroff (*cf. infra*).

Constatant en effet que, dans les années soixante, de plus en plus de philosophes du langage ont pris conscience de l'importance à accorder aux circonstances de l'énonciation (les mots dans leur contexte de production), Austin précise :

Cependant, nous sommes peut-être trop enclins à donner ces explications en termes de «signification de mots». Il est entendu que nous pouvons aussi employer «signification» avec une valeur illocutoire – «Il signifiait cela comme un ordre» etc. – ; mais je veux distinguer *valeur* et signification (signification équivalant à sens et référence), tout comme il est devenu essentiel de distinguer sens et référence à l'intérieur même de la signification.  
(*idem* : 113)

Si Austin ne discute la notion de la valeur illocutoire que dans le contexte d'énoncés performatifs caractérisés par des formes verbales, il semble néanmoins heuristique de s'interroger sur la possible valeur de la nomination conçue comme un acte illocutoire.

Ainsi, plutôt que de se limiter au simple contexte d'énonciation (c'est-à-dire à l'aspect constatatif de la nomination, à ce que l'attribution du nom nous apprend du contexte dans lequel elle a lieu), il est alors possible de s'interroger sur ce que la nomination produit dans un contexte donné, c'est-à-dire ce qu'elle change du rapport subjectif des acteurs avec leur monde vécu. Ce n'est plus tant la nomination en tant qu'acte qui nous intéresse alors, mais plutôt l'économie du nom et les registres qu'elle met à la disposition des individus pour se dire et dire leur rapport au monde et aux autres. Au fond, il s'agit de se demander quels enjeux propres à la société sud-africaine souligne l'économie actuelle du nom ? Des enquêtes menées sur l'expérience du sida dans la région de Johannesburg fournissent la base empirique de cette réflexion.

Dans ce contexte, marqué à la fois par une tendance à la qualification morale des malades inhérente à la démarche de recours aux soins, et d'une manière générale par un processus de redéfinition identitaire des individus dans une Afrique du Sud démocratique, l'étude des politiques individuelles d'usage des noms permet d'appréhender comment des malades conçoivent de manière subjective leur rapport aux autres et se pensent dans un monde caractérisé par un changement rapide. Là encore, l'Église joue un rôle majeur dans la création d'un registre de définition du moi dans la mesure où elle constitue pour beaucoup d'individus l'une des voies de recours et de prise en charge (au sens large) de l'épidémie. Envisager l'économie du nom

en prenant sérieusement en compte la situation d'énonciation permet de l'appréhender comme un phénomène dynamique témoignant d'un rapport subjectif à la réalité. Il permet également de rendre compte de la capacité des acteurs à négocier leur place dans le réel et, ce faisant, à se projeter dans le futur.

### *Conversion et nomination*

Deux cents ans après le début des premières entreprises missionnaires en Afrique Australe, l'usage de noms circonstanciels fait encore l'objet d'une remise en cause par les évangélistes, en témoigne le sermon musclé d'un pasteur de l'Église Rhema (*Rhema Church*) recueilli lors d'un culte tenu dans une antenne de cette Église dans le township d'Alexandra, au Nord de Johannesburg<sup>7</sup>. L'assistance originaire du township trouve dans le message dispensé par le pasteur une promesse de réussite sur la terre à condition d'embrasser l'idéologie véhiculée par l'Église et d'abandonner les «coutumes africaines» décrites comme païennes<sup>8</sup>.

Son sermon consiste en une série de commandements et de recettes à appliquer pour atteindre bonheur familial et succès financier avec la bénédiction de Dieu. Les fidèles se voient intimer l'ordre de donner de l'argent à l'Église. Le pasteur souligne le fait que les fidèles sont fiers d'avoir une Église éclairée, contrastant avec les Églises indigènes africaines qui se réunissent dans des terrains vagues dans le township (la *Rhema Church* est installée à Alexandra dans une ancienne usine désaffectée). De manière générale, le pasteur demande aux fidèles d'interroger leurs pratiques. Pour ce faire, il donne l'exemple de la dinde de Noël : autrefois, dit-il, nos grand-mères coupaient la dinde en morceaux avant de la mettre au four, mais c'était simplement parce que le four était trop petit pour recevoir la volaille entière. Alors, pourquoi continuer à la couper alors que nous disposons à présent d'un four volumineux ? Il présente ensuite une série de pratiques qu'il disqualifie et dont il demande l'abandon : il s'agit de pratiques définies comme païennes telles que sauter pour prier. Ce faisant, il dénigre la *Zionist Christian Church* (ZCC, Église africaine indigène créée

---

<sup>7</sup> Enquêtes menées de 2001 à 2004.

<sup>8</sup> Le siège de la *Rhema Church* se situe à Johannesburg, dans la banlieue aisée de Randburg. Cette Église a été fondée en Afrique du Sud en 1979 par Ray McCauley. Église pentecôtiste, elle est d'inspiration nord-américaine. Pour plus de détails sur la *Rhema Church*, cf. Anderson (2000).

en 1916 et forte de plus de huit millions de membres sur l'ensemble de l'Afrique australe, cf. Anderson, 2000) dont les pratiques votives se caractérisent par des danses sautées. Il invite également les parents à donner de «bons prénoms» aux enfants, à y réfléchir. Concrètement, il leur demande d'abandonner la «pratique africaine» de la nomination circonstancielle. Il hurle aux fidèles qu'ils sont des champions, qu'ils ne doivent pas écouter les gens qui disent du mal d'eux, il appelle les parents à parler gentiment à leurs enfants. Le sermon est ponctué d'Alleluia, d'Amen...

Le pasteur invite donc les fidèles à rompre avec des pratiques qui les inscrivent dans un *habitus* africain. L'audience se compose d'individus d'origines géographiques et culturelles localisées diverses, cependant, pour chacun d'entre eux, les exemples cités font sens car ils sont emblématiques d'une identité africaine pensée dans ce contexte comme problématique et facteur de leur échec. Pour le pasteur, changer de pratiques de nomination, c'est bel et bien agir sur le monde. À l'instar de l'action des missions du XIXe siècle en Afrique australe, celle de la *Rhema Church* consiste également en une révolution dans l'ordre des registres de signification mobilisables par les fidèles, révolution dont la violence n'a d'égale que l'ampleur des espoirs suscités par la conversion. L'abandon de «coutumes africaines traditionnelles», et donc de pratiques anciennes de nomination, consacre cette rupture autant qu'elle garantit la transfiguration des individus du statut de victime à celui de gagnant.

D'autres registres sont cependant disponibles, qui ouvrent des espaces de jeux pour la définition subjective des individus. Ainsi, changer le monde ne se traduit pas forcément par l'abandon des pratiques africaines. En témoigne l'exemple de Lyz.

### *Dynamiques raciales, hérédités et stigmates sociaux*

Lyz a vingt-trois ans, elle est séropositive. Elle vit dans le township d'Alexandra, proche de Johannesburg. S'y trouvent également sa sœur aînée et sa mère, une femme d'origine *coloured*<sup>9</sup> portant un nom à consonance

---

<sup>9</sup> Les *Coloured* sont les descendants de populations africaines, européennes, de Madagascar et d'Indonésie qui vécurent et se mêlèrent dans la région du Cap dès l'installation de la Compagnie des Indes au sud du continent africain au XVIIe siècle. L'*afrikaans* est leur langue. Le statut de *coloured* est porteur d'un double stigmaté. Il renvoie à l'histoire de l'esclavage dans les colonies (esclaves importés en Afrique du Sud par les colons hollandais) et au traitement privilégié dont

afrikaans. Son père, aujourd'hui décédé, était d'origine tswana, mais ses parents se séparent avant sa naissance et elle porte le nom de famille de sa mère. Pendant leur enfance, Lyz et sa sœur sont confiées successivement à des tantes paternelles car leur père est en prison. À sa libération, elles envisagent de s'installer avec lui, mais ce dernier se remarie et sa nouvelle épouse refuse de prendre en charge les enfants du premier lit. Lyz a quatorze ans lorsque les deux sœurs sont alors envoyées chez leur mère jusqu'ici inconnue. Celle-ci habite à Alexandra, mais n'a pas de revenus fixes. Toutes les trois occupent un *shaks* (un abri de fortune fait de briques et de tôles et consistant en une pièce séparée en deux par un drap tendu). Faisant face à des difficultés financières, Lyz commence à entretenir une relation avec un *sugar daddy*, un homme plus âgé qu'elle et disposant de moyens financiers. En échange de faveurs sexuelles, celui-ci finance sa scolarité et lui fait des cadeaux, avec l'accord tacite de sa mère. C'est ainsi qu'elle devient séropositive<sup>10</sup>.

D'abord intégrée comme malade dans une ONG d'Alexandra, elle devient ensuite volontaire et reçoit une formation de soignante à domicile et de jardinier en vue de participer à un projet de jardin collectif. Mais sa consommation importante d'alcool comme celle de *dagga* (cannabis) – autant de comportements réprouvés par son organisation – l'exposent à de nombreuses critiques. Elle abandonne finalement son poste de volontaire, ne fréquente plus les réunions de son groupe de soutien et disparaît. Dans le même temps, elle s'installe dans une maisonnette d'Alexandra avec un jeune homme connu pour mener des activités illicites (*tsotsi*) et se retrouve enceinte. Elle ne lui mentionne pas sa séropositivité et dans cette vie secrète, elle construit son futur de mère et se réinvente. Elle évite également le jugement moral récurrent au sein de son organisation. En effet, les femmes fumant des cigarettes sont mal vues, le fait de consommer de l'alcool est particulièrement réprouvé et fait l'objet de critiques, comme celui d'entretenir une relation amoureuse avec un autre volontaire de l'association. En outre, les jeunes femmes séropositives connues pour avoir des aventures avec des hommes dans le *township* et attendant un enfant sont insultées pour leurs comportements jugés irresponsables. Lorsqu'elle

---

a bénéficié ce groupe dans le système de races défini par le régime d'apartheid, qui attribuait aux individus en fonction de leur «classification raciale» droits, devoirs et avantages dans la société sud-africaine.

<sup>10</sup> Un récit plus détaillée de la vie de Lyz est proposé dans Le Marcis et Ebrahim-Vally (2005).



abandonne cette organisation, Lyz échappe aux discriminations limitant son identité à celle de malade irresponsable et condamnable. Sa réinvention de soi passe également par un travail sur son propre nom. Elle exprime à présent le désir d'enregistrer officiellement un changement de nom pour porter celui de son père, signalant une origine tswana. Ce faisant, elle se défait de l'opprobre généralement jeté sur les *Coloured* par les Noirs d'Afrique du Sud. Les *Coloured* occupent en effet une place difficile. Privilégiés pendant l'apartheid par le pouvoir blanc (dans le cadre notamment de politiques sociales particulières), ils étaient alors dans une situation inconfortable «d'entre deux», comme l'exprime Zimitri Erasmus, une sociologue *coloured* de l'Université de Cape Town, citée par Pal Ahluwalia et Abebe Zegeye :

Pour moi grandir *Coloured* signifiait avoir conscience que je n'étais pas seulement non Blanche mais moins que Blanche ; pas seulement non Black mais meilleure que Black.

(2003 : 261)

Cette expérience oscillait donc entre honte et respectabilité. En outre, à l'identité *coloured* est associée une notion relative à l'altération identitaire que le métissage implique dans le modèle racial de l'apartheid. Cette altération se traduisant par des problèmes sociaux pensés comme figures emblématiques de la population *coloured* (gangstérisme, alcoolisme...). Autant de stigmates que Lyz retrouve chez sa mère et dont elle tente de se défaire en changeant de vie et de nom. Lyz renie donc son héritage *coloured* et s'identifie à la famille de son père. Elle parle setswana et anglais mais refuse de parler afrikaans, même si elle le comprend. Elle explique à propos de sa mère :

Elle parle setswana et anglais mais quand elle est saoule, elle parle afrikaans et moi je reste silencieuse. Elle est claire de peau et même ma sœur est claire de peau. Dans toute la famille, je suis la seule qui soit foncée parce qu'ils sont tous clairs de peau. Je suis le seul chat noir dans la famille.

(Entretien Lyz-Carette I Beta, février 2003)

Dans le township d'Alexandra, explique-t-elle, elle est souvent prise pour une jeune femme d'origine zulu, parfois pour une Shangaan et même pour une immigrée du Zimbabwe. En changeant son nom, Lyz refuse un héritage *coloured* stigmatisant et affirme son identité africaine. Sa rupture avec l'ONG qui la prenait en charge contre le sida s'inscrit également dans

ce processus de réinvention de soi dans le contexte de la nouvelle Afrique du Sud.

Cependant, la préférence qu'elle montre dans ce contexte pour la valorisation d'une identité «africaine» n'est pas absolue, comme en témoigne le choix qu'elle fait de l'usage de son prénom. Elle privilégie en effet l'emploi de son prénom chrétien au détriment de son prénom setswana. Ce qui pourrait de prime abord apparaître comme contradictoire traduit en réalité la multiplicité des registres de la nomination et la négociation de diverses formes d'hérités dont sont porteurs, en Afrique du Sud, prénoms et noms de famille. Lyz utilise en effet dans l'ensemble de ses interactions son prénom chrétien, laissant de côté volontairement son prénom africain tswana. Ce dernier, *Kebogile*, signifie : «Tu as souffert, tu as vu de mauvaises choses». Il lui a été donné par un cousin de son père en rapport avec le contexte de sa naissance. Durant la grossesse de sa mère, son père la battait et entretenait des relations amoureuses avec d'autres femmes. Lyz, commentant son propre prénom, explique : «Ce nom te fait souffrir pour le reste de ta vie». Le sentiment qu'exprime Lyz à l'égard de son prénom renvoie à l'expérience fréquente de nombreuses femmes noires en Afrique du Sud qui ont vécu l'abandon ou la violence de leurs compagnons (Le Marcis, 2004), et ce, sur plusieurs générations. Le prénom de la mère de Lyz est à cet égard significatif : elle s'appelle *Kenosi*, ce qui signifie en setswana : «Celle qui est seule». Lyz explique que ce nom fait référence au fait que sa grand-mère maternelle donna, seule, naissance à sa mère. Pour la *Rhema Church*, les oripeaux africains semblent maintenir les fidèles dans l'échec alors que pour Lyz, le salut passe par une redéfinition africaine d'elle-même. Revendiquer un héritage africain lui permet en effet d'éloigner le stigmate associé au statut *coloured* de sa mère bien qu'elle préfère oublier son prénom africain, qui l'inscrit dans un cycle répétitif de souffrances féminines.

Jonny Steinberg (2004) illustre le même type d'économie du nom à travers la biographie qu'il propose d'un membre de gang rencontré alors que ce dernier purgeait une peine de prison dans la province du Cap en Afrique du Sud. La vie de Magadien Wentzel est ponctuée par des changements de noms, utilisés parfois simultanément mais dans des contextes différents, dans le cadre d'interactions spécifiques. À la naissance, il reçoit les prénoms de Magadien, Darryl, Martin. Le prénom Magadien l'identifie comme un *Coloured* musulman, un *Cape Malay* dans la classification en vigueur pendant l'apartheid. Pourtant, il grandit dans une famille chrétienne où l'on

utilise son second prénom, Darryl, et découvre à l'adolescence que sa mère biologique, qu'il considérait jusqu'alors comme une «tante», une amie proche de sa famille, l'a confié à cette famille chrétienne et qu'il est donc né d'une mère musulmane. Il abandonne alors l'Église, devient musulman et se rapproche de sa mère biologique qui travaille comme domestique dans une famille blanche. Là, sa mère et ses employeurs l'appellent Darryl, utilisant ainsi le second prénom européen de Magadien. Sa nouvelle identité à peine assumée est niée à nouveau. Plus tard, il est intégré dans un gang et effectue rapidement son premier séjour en prison. C'est à cette époque qu'il est introduit chez les 28's, l'un des trois gangs structurant la vie des prisonniers dans les prisons sud-africaines. Il reçoit alors un surnom, *JR*, sous lequel il sera connu pendant plusieurs années comme un «magistrat» du gang des 28's (fonction dans la hiérarchie des gangs). Une fois sorti de prison, il change à nouveau d'identité et, «empruntant» les papiers d'un Blanc, devient William Stenkamp, Blanc et chrétien, deux facteurs lui permettant d'accéder plus facilement à un emploi. Son changement d'identité lui permet en outre de rendre vierge son casier judiciaire. Lors de certaines sorties de prison, il quitte un nom pour en mobiliser un autre. Soit il emprunte une identité blanche et chrétienne, souhaitant reprendre un nouveau départ, soit, comme lors de sa dernière libération, il souhaite mettre un terme à son errance identitaire et se retrouver lui-même comme Magadien. Mais ce qui apparaît tout au long de sa biographie comme une économie fragile du nom est confronté aux réalités du monde qui l'entoure. Pour Magadien, *Lyz*, ou les membres de la *Rhema Church*, le nom, pour avoir une force illocutoire, doit être légitime au-delà des frontières subjectives ou intersubjectives. Il doit avoir une pertinence sociale, une matérialité.

Karl Otto Apel estime qu'un

*acte locutoire* qui remplit toutes les conditions syntaxiques et sémantiques requises par les *conventions linguistiques*, est, au plan de la communication pragmatique, un *acte illocutoire potentiel*. Il ne deviendra un acte illocutoire effectivement réussi que s'il remplit certaines conditions supplémentaires. La condition, entre autres, d'être *compris* par le destinataire, ce qui fait qu'il atteindra à un *effet illocutoire*.

(1994 : 41)

Le «entre autres» laissé de côté dans cette première proposition est précisé plus tard dans le texte. L'auteur précise en effet :

L'établissement implicitement interprétatif du sens des symboles conceptuels au niveau de la communication du monde de la vie exprime donc toujours et en même temps un rapport de l'homme au monde dans la totalité de ces trois dimensions (le *monde objectif*, le *monde commun* et le *monde subjectif intérieur*) auquel correspondent des intérêts pratiques, et dont le résultat s'exprime dans une entente implicite sur l'interprétation du monde dans la totalité de ses trois dimensions.

(idem : 64)

À partir des exemples présentés plus haut, c'est d'abord la nature illocutoire de l'acte de nommer qui a été soulignée. En revendiquant un nom pour soi, en mobilisant tel ou tel registre de nomination et en l'imposant dans les interactions quotidiennes, l'individu fait plus que constater, il transforme le monde par le changement que son nom opère dans sa relation à soi et aux autres. Cependant la nomination, comme les processus illocutoires, aboutit parfois à des échecs. Le processus de nomination est en effet sanctionné *in fine* par l'auditoire qui reconnaît, ou non, ce qu'énonce le nom. Pierre Bourdieu, à la faveur de sa réflexion sur la production des récits de vie, souligne que le récit doit toujours être compris comme la mise en intrigue de différents événements biographiques, eux-mêmes fonctions des positions sociales occupées dans le temps par le narrateur et relatives aux divers placements et déplacements dans l'espace social. Dans ce contexte, «la constance du 'sujet' n'est que celle d'un nom propre» (Bourdieu, 1986 : 71). S'inspirant de la réflexion de Bourdieu et puisant dans des matériaux empiriques collectés en Afrique australe (mais que des matériaux ouest-africains ne démentiraient pas) dans lesquels l'usage des prénoms est beaucoup moins rigide que dans les sociétés occidentales, il est possible d'apprécier l'intentionnalité des acteurs, à travers leur mobilisation des divers registres de la nomination, à travers une économie individuelle du nom. Aussi, le changement de nom s'inscrit-il dans un travail de redéfinition des attributs individuels, qui renvoie à un travail plus large de négociation de la position de l'individu, «à un moment donné du temps par une individualité biologique socialement instituée agissant comme support d'un ensemble d'attributs et d'attributions propres à lui permettre d'intervenir comme agent efficient dans différents champs» (Bourdieu, 1986 : 72).

Le processus démocratique sud-africain et l'ouverture concomitante du pays au monde global (que les Églises représentent), constituent un terrain particulièrement riche pour appréhender l'impact et le sens du travail effectué par les individus sur les noms. Ce contexte favorise la

multiplication des registres de nomination mobilisables par les individus. Certains de ces registres s'inscrivent dans la continuité de mouvements déjà anciens et relatifs à une forme d'impérialisme (*Rhema Church*). D'autres, au contraire, favorisent une réification de l'Afrique sous une forme toujours négociée. L'intérêt ici ne réside pas tant dans les principes sous-jacents de la nomination en termes de conception de la personne, ou bien d'inscription de l'individu dans tel ou tel groupe lignager, que dans les marges de manœuvre disponibles pour une réinvention subjective de l'individu, dans un monde où les registres à sa disposition se multiplient et lui sont accessibles.

À travers une économie du nom<sup>11</sup> se donne à voir la négociation des individus avec le passé (sous la forme du refus de l'héritage d'un passé contraignant) et l'espoir d'un futur différent. Cette économie du nom impose d'aborder ce processus de manière dynamique et contextualisée. Pour ce faire, il convient de prendre la mesure de l'économie du nom, non plus comme lecture du présent, ou pour reprendre la terminologie d'Austin comme constatif, mais bel et bien comme un performatif implicite sous conditions, c'est-à-dire comme un moyen concret de changer son rapport à soi, aux autres, au monde.

Centre de Recherche sur les Enjeux Contemporains en Santé Publique  
(Paris 13-Inserm-EHESS)  
Université Victor Segalen, Bordeaux 2

---

<sup>11</sup> Au-delà des noms propres, il conviendrait de s'intéresser à l'économie de la nomination dans le cadre de la transformation du lexique politique en Afrique du Sud, et notamment la réification par le pouvoir démocratique sud-africain du registre du pouvoir pré-colonial comme l'usage de *Kgotla* (terme setswana désignant l'assemblée des aînés de lignage) par exemple pour parler du conseil des ministres, ou *Letsema* (terme d'origine sesotho renvoyant à la notion de travail collectif) pour désigner le volontariat des jeunes auprès de diverses institutions comme la police ou la santé...

## BIBLIOGRAPHIE

- AHLUWALIA, Pal et ZEGEYE, Abebe  
2003 Between black and white : rethinking coloured identity, *African Identities*, 1 (2), pp. 253-280.
- ANDERSON, Allan  
2000 *Zion and Pentecost : The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist / Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria, University of South Africa Press.
- APEL, Karl Otto  
1994 *Le logos propre au langage humain*, Combas, Editions de l'éclat, (traduit de l'allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti).
- AUSTIN, John Langshaw  
1970 *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil. (Trad. et introduction de Gilles Lane), (1<sup>st</sup> ed., *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962).
- BLAAUW, Duane  
2004 Transformation de l'État et réforme de la santé. Le cadre historique et institutionnel de la mise en œuvre des actions de lutte contre le sida, in Didier Fassin (éd.), *Afflictions : L'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala, pp. 111-138.
- BOURDIEU, Pierre  
1986 L'illusion biographique, *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 62/63, pp. 69-72.
- BROMBERGER, Christian  
1982 Pour une analyse anthropologique des noms de personnes, *Langages*, 66, pp. 103-124.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève  
1987 *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie, (1<sup>ère</sup> éd., 1965).
- COMAROFF, Jean et COMAROFF, John  
1991 *Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- COPLAN, David  
2005 God Rock Africa : Thoughts on Politics in Popular Black Performance in South Africa, *African Studies*, 64 (1), pp. 9-27.

DIETERLEN, Germaine (dir.)

1993 *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan (1<sup>ère</sup> éd., 1973).

DURAND-LASSERVE, Alain et ROYSTON, Lauren (eds)

2002 *Holding their Ground. Secure Land Tenure For Urban Poor in Developing Countries*, Londres et Sterling, VA, Earthscan.

GERVAIS-LAMBONY, Philippe, JAGLIN, Sylvie et MABIN, Alan

1999 *La question urbaine en Afrique Australe. Perspectives de recherche*, Paris, Karthala et IFAS.

HOUIS, Maurice

1963 Les noms individuels chez les Mosi, *Initiations et Études africaines*, 17, Dakar, IFAN.

KAWADA, Junzo

1997 Le portrait et le nom propre, *Gradhiva*, 21, pp. 1-37.

LE MARCIS, Frédéric

2004 L'empire de la violence. Un récit de vie aux marges d'un township, in Didier Fassin (éd.), *Afflictions : l'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala.

LE MARCIS, Frédéric et EBRAHIM VALLY, Rehana

2005 People living with HIV and AIDS in everyday conditions of township life in South Africa : between structural constraint and individual tactics, *Journal of Social Aspects of HIV/AIDS*, 2 (1), pp. 217-235.

LEGUY, Cécile

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

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LIFCHITZ, Déborah et PAULME, Denise

1953 Les noms individuels chez les Dogon, *Mémoires de l'IFAN*, 23.

LODGE, Tom

2003 *Politics in South Africa. From Mandela to Mbeki*, Cape Town, David Philip ; Oxford, J. Currey (2<sup>nd</sup> éd.).

MALAURIE, Jean

1999 *Hummocks : relief de mémoire (T. 1), Nord-Groenland, Arctique central canadien*, Paris, Plon.

MDA, Zakes

2002 *Ways of dying*, New York, Picador (1<sup>st</sup> éd., 1991, Oxford, Oxford University Press Southern Africa).

POSEL, Deborah et SIMPSON, Graeme (eds)

- 2002 *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.

RABAIN, Jacqueline

- 1994 *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*, Paris, Payot, (1<sup>ère</sup> éd., 1974).

RETEL-LAURENTIN, Anne et HORVATH, Suzanne

- 1972 *Les noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Paris, SELAF.

SCHNEIDER, Helen

- 2004 Le passé dans le présent. Épidémiologie de l'inégalité face au sida et politiques de justice sociale, in Didier Fassin (éd.), *Afflictions: L'Afrique du Sud, de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala, pp. 75-110.

SEWANE, Dominique

- 2004 Puissance du nom. Les noms secrets des Batāmmariba du Togo, Bénin, in Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac (éds), *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*, (72), pp. 403-429.

STEINBERG, Jonny

- 2004 *The Number. One man's search for identity in the Cape underworld and prison gangs*, Johannesburg & Cape Town, Jonathan Ball Publishers.

WERBNER, Richard

- 1991 *Tears of the Dead. The Social Biography of an African Family*, Londres, Edinburgh University Press.

WILLIAMS, Patrick

- 1993 «*Nous, on n'en parle pas*». *Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

ZONABEND, Françoise

- 1980 Le nom de personne, *L'Homme*, XX (4), pp. 7-23.  
1983 De l'anthroponymie, *L'Uomo*, 7 (1/2), pp. 23-29.



**RÉSUMÉ**

Cet article discute la question de la nomination à partir du contexte sud-africain. Plutôt que de favoriser une approche prenant la culture comme unité d'analyse (la nomination étant alors envisagée pour ce qu'elle nous dit en termes de «notion de personne») ou de privilégier une analyse visant à faire apparaître les enjeux sociaux qui sous-tendent l'acte de nommer, il vise à promouvoir une voix médiane plaçant la personne nommée au cœur de l'analyse, tant du point de vue de son intentionnalité (dans le choix qu'elle-même opère dans les registres de noms disponibles) que de son expérience subjective.

**ABSTRACT**

This article deals with the question of naming, based on the South African experience of rapid changes occurring at both the individual and social levels. Rather than focusing on names as culturally shaped (that is as reflecting notions of personhood) or on the socio-economic factors underlying the act of naming, this article aims to develop a median approach putting the named individual at the centre of the analysis in order to show his/her intentionality through the choices he/she makes and to grasp with his/her subjective experience.