



**HAL**  
open science

## Le temps, la mémoire et la vie : noms de famine et 'noms de fatiguée' en pays soninké (Sénégal)

Monique Chastanet

► **To cite this version:**

Monique Chastanet. Le temps, la mémoire et la vie : noms de famine et 'noms de fatiguée' en pays soninké (Sénégal). François-Xavier FAUVELLE-AYMAR et Bertrand HIRSCH. Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue, Karthala, p. 275-306, 2013. halshs-00696679

**HAL Id: halshs-00696679**

**<https://shs.hal.science/halshs-00696679v1>**

Submitted on 3 Oct 2013

**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.

## Le temps, la mémoire et la vie

### Noms de famines et « noms de fatiguée » en pays soninké (Sénégal)\*

Monique CHASTANET

Comme dans d'autres régions sahéliennes, les crises alimentaires constituent un phénomène récurrent dans l'histoire du pays soninké. Ces crises peuvent aller de soudures difficiles à de très graves famines, provoquant des décès et de grandes perturbations dans la vie sociale. Elles ont laissé des traces dans la mémoire et dans l'histoire des Soninkés, notamment à travers le nom donné à certaines d'entre elles. Ces noms de famine ont un double intérêt d'un point de vue historique : ils inscrivent ces événements dans la mémoire collective et nous renseignent sur leur chronologie, leur perception et leur vécu. En ce sens, on peut considérer les noms de famine comme des « lieux de mémoire »<sup>1</sup> pour la société concernée et comme des sources pour les historiens. Ils constituent également des repères chronologiques pour les Soninkés, permettant de « dater » un événement en faisant référence à telle ou telle année de crise.

On peut rapprocher ces noms de famine d'autres pratiques de dénomination : les noms de groupe d'âge et certains noms individuels que les Soninkés désignent par l'expression de « noms de fatiguée », *tanpintan*

---

\* Cet article doit beaucoup à mes échanges avec D. Bonnet, O. Journet, M. Khobeizi, A. Lainé, C.-H. Perrot, † F. Quinsat, E. Razy, B. Rosenberger, B. Salvaing, M. Soumaré, S. Traoré, M.-J. Tubiana et C. Wagué.

1. J'emploie cette expression avec un sens différent de celui de P. Nora dans la mesure où la construction d'une identité nationale n'est pas ici en jeu. P. NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1997 (1<sup>re</sup> éd. 1984-1993). Sur l'application de ce thème en Afrique, voir J.-P. CHRÉTIEN, J.-L. TRIAUD (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999.

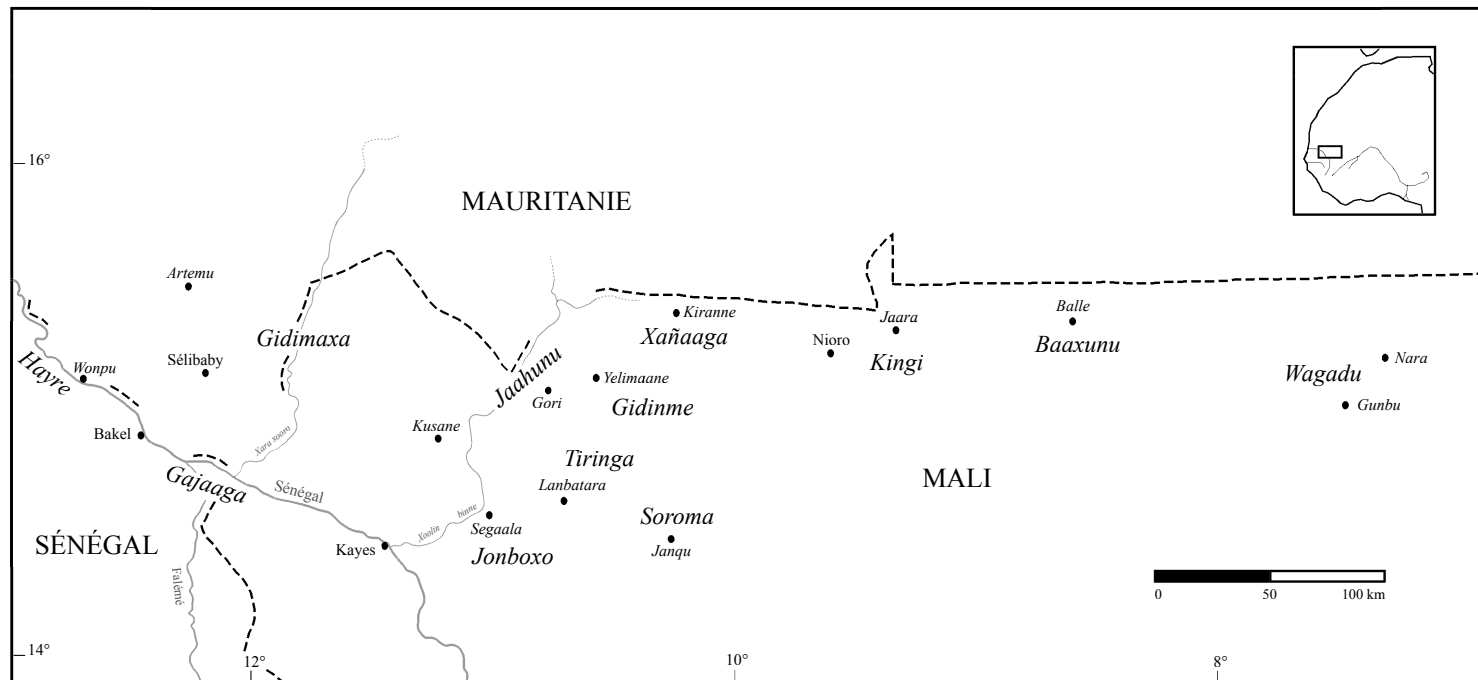


Figure 1. Les anciens « pays » soninkés (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)

*toxoni*<sup>2</sup>, qu'on pourrait traduire de façon plus explicite par « noms donnés à des enfants dont la mère est fatiguée », au sens de « découragée », « désespérée ». Il s'agit de noms donnés à des enfants nés dans des conditions particulières, généralement difficiles. Un groupe d'âge constitué durant une année de famine ou un enfant né dans ces circonstances peuvent recevoir un nom évoquant ce contexte. Ces appellations jouent alors le même rôle de lieux de mémoire et de repères chronologiques que les noms de famine. Elles peuvent constituer aussi des sources historiques.

Les noms de famine, les noms de groupe d'âge et les « noms de fatiguée » fonctionnent comme un langage, qu'il nous faut interpréter. Ils nous renseignent sur l'histoire des famines, leurs facteurs et leur évolution. Ils livrent aussi, parfois, des « témoignages involontaires », pour reprendre l'expression de J. Vansina<sup>3</sup>, sur des stratégies de survie qu'on préfère généralement passer sous silence. En Afrique, les noms individuels constituent de véritables messages, adressés aux vivants, aux morts et aux forces surnaturelles<sup>4</sup>. Les « noms de fatiguée » sont, de plus, des actes symboliques et protecteurs. S'ils se maintiennent, à côté des prénoms musulmans, c'est grâce à leur « efficacité ». Ils témoignent ainsi d'un système onomastique préislamique<sup>5</sup>. On rapprochera ces diverses appellations de pratiques comparables, en Afrique et dans d'autres aires culturelles.

La présente étude portera sur le *Gajaaga* aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ancien État soninké réparti aujourd'hui entre le Sénégal et le Mali, mais aussi à titre comparatif sur d'autres régions soninkées, le *Gidimaxa* mauritanien et le *Xaŋaaga* malien (cf. Fig. 1). En ce qui concerne le *Gajaaga*, je parlerai plus précisément de la région du *Gooy*, située au Sénégal, telle qu'elle a été redéfinie au moment de la domination colo-

---

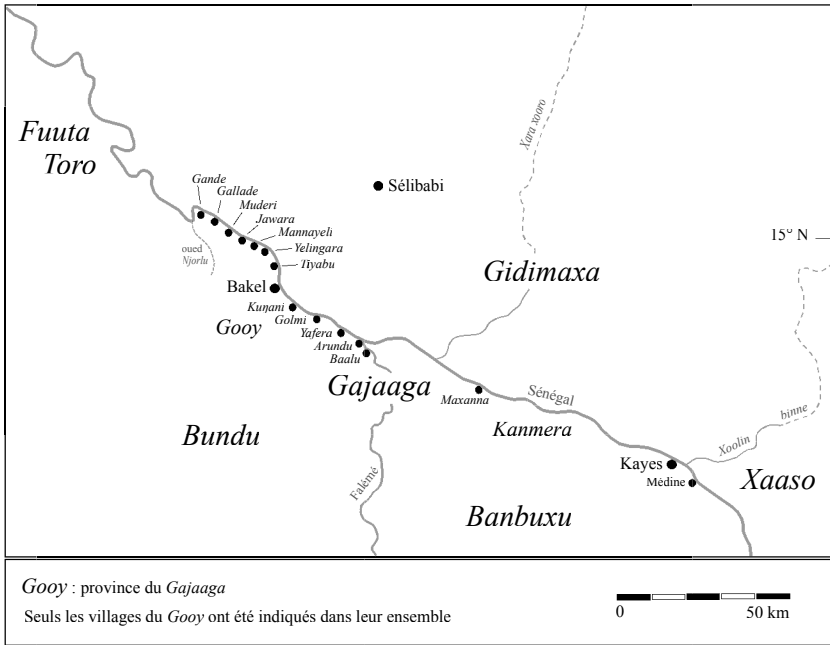
2. Voici comment prononcer certaines voyelles ou consonnes : *e* comme dans *pré*, *u* comme dans *pou*, *c* comme dans *tiare*, *g* comme dans *gare* ou *guenon*, *h* comme dans l'anglais *hat*, *j* comme dans *dialogue*, *ñ* comme dans *pagne*, *ŋ* comme dans *camping*, *q* comme le *qaf* arabe, le *r* est roulé, *s* se prononce comme dans *tasse* ou *glacis*, *w* comme dans l'anglais *water*, *x* comme la *jota* espagnole et *y* comme dans *yaourt*. Le *n* est prononcé *m* devant les consonnes *b*, *m* et *p*. Les voyelles longues sont redoublées.

3. J. VANSINA, *De la tradition orale*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1961, p. 46.

4. M. HOUIS, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, IFAN, 1963, p. 91-92, 105 ; D. BONNET, « Le sens avoué du prénom en Afrique subsaharienne », *Vues d'enfance*, 5, 1996, p. 39-48, et 6, 1996, p. 51-55 (suite).

5. Les calendriers sont un autre exemple de coexistence fonctionnelle, le maintien d'un calendrier local, à côté du calendrier musulman, étant absolument indispensable pour les activités agricoles. Voir M. CHASTANET « Entre bonnes et mauvaises années au Sahel : climat et météorologie populaire en pays soninké (Mauritanie-Sénégal) aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles », in E. Katz, M. Goloubinoff, A. Lammel (éds.), *Entre ciel et terre : le climat et les hommes*, Paris, Ibis Press – IRD, 2002, p. 189-209.

niale (cf. Fig. 2). La frontière entre les deux provinces du *Gajaaga*, le *Gooy* et le *Kanmera*, correspondait autrefois au marigot *Guran xolle*, entre les villages de *Golmi* et de *Yafera*. Elle fut déplacée au niveau de la Falémé en 1858, c'est-à-dire à quelques km au sud-est, lorsque la France annexa les villages localisés entre Bakel<sup>6</sup> et ce cours d'eau.



**Figure 2. Les villages du *Gooy* (*Gajaaga*) du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours**

## Noms de famine

Dans les sociétés hiérarchisées du Sahel, en pays soninké en particulier, on parle difficilement des périodes de crise alimentaire. C'est le cas notamment des familles aristocratiques, soucieuses de défendre leur dignité et leur position sociale. En effet, même lorsque les gens mettent en avant des facteurs naturels, tels qu'une sécheresse ou des invasions acridiennes, la famine reste vécue à leurs yeux comme un échec, comme le signe d'une mauvaise gestion des ressources, et comme le risque d'une déchéance sociale. Pour survivre, on peut effectivement être entraîné à

6. Bakel devint possession française en 1855.

avoir des comportements « honteux », qui entrent en contradiction avec les valeurs habituelles. De ce fait, les membres des couches inférieures de la société, les descendants d'esclaves surtout, en parlent plus volontiers<sup>7</sup>. Le détour par les « témoignages involontaires » de certaines sources formalisées, telles que les chants de travail<sup>8</sup>, m'a parfois permis de faire tomber les réticences de mes interlocuteurs et d'aller plus loin dans les entretiens<sup>9</sup>. D'un autre côté, certaines traditions historiques peuvent mettre en avant une famine pour masquer un rapport de forces défavorable ou expliquer une migration. Il peut être alors difficile de faire la part des choses<sup>10</sup>.

Dans les témoignages que j'ai recueillis sur les crises alimentaires, les années de disette ou de soudure difficile apparaissent comme un phénomène répétitif, pour ainsi dire inscrit dans la normalité<sup>11</sup>. Certaines années de famine, appelées *dullen siine* (« année de la faim ») ou *dullu xooren siine* (« année de la grande faim »), plus graves mais relativement moins fréquentes, occupent une place particulière dans la mémoire collective. On leur a attribué, notamment, une appellation spécifique. Ces noms de famine m'ont été donnés spontanément, mais leur liste n'est sans doute pas exhaustive. Ces crises font partie des événements de référence qui structurent l'histoire soninkée, à côté du nom d'une guerre, d'un chef de village, etc. C'est aussi le cas, mais plus rarement, des années de bonnes récoltes, comme l'année 1922 qui fut appelée « l'année de la grande inondation », *ɲaami xooren siine*. Cette expression n'implique pas l'idée d'un désastre, comme en français, mais évoque plutôt l'excellente récolte qui a suivi l'inondation des terres de décrue. Ces famines n'épuisent pas la

---

7. J'ai recueilli ces témoignages dans le cadre d'enquêtes réalisées au cours des années 1980, dans les trois régions citées plus haut. Sur l'organisation de la société soninkée, voir M. CHASTANET, « De la traite à la conquête coloniale dans le haut Sénégal : l'État soninké du Gajaaga de 1818 à 1858 », *Cahiers du CRA*, 5, 1987, p. 87-108.

8. Ces chants accompagnent les activités agricoles, la cueillette, le pilage des céréales, le filage du coton, etc.

9. M. CHASTANET, « La cueillette de plantes alimentaires en pays soninké (Sénégal) depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle : histoire et devenir d'un savoir-faire », in G. Dupré (éd.), *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala-ORSTOM, 1991, p. 274-280.

10. M. CHASTANET, « Survival Strategies of a Sahelian Society: The Case of the Soninke in Senegal from the Middle of the 19<sup>th</sup> c. to Nowadays », *Food and Foodways*, 5 (2), 1992, p. 135. Voir aussi M. CHASTANET, « Famines, subsistances et enjeux socio-politiques dans les traditions historiques : exemples soninkés (Sénégal, Mauritanie, Mali) », in M. Chastanet, J.-P. Chrétien (éds.), *Entre la parole et l'écrit. Contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot*, Paris, Karthala, 2008, p. 77-97.

11. Sur la soudure et l'organisation de la production agricole, entre cultures sous pluie et cultures de décrue, voir M. CHASTANET, « Les crises de subsistances dans les villages soninké du cercle de Bakel, de 1858 à 1945. Problèmes méthodologiques et perspectives de recherches », *Cahiers d'Études Africaines*, 89-90, 1983, p. 5-36.

succession des crises alimentaires, telle qu'on peut l'établir à partir des sources écrites<sup>12</sup>, puisque seules les plus graves ou les plus marquantes d'entre elles ont fait l'objet d'une appellation spécifique<sup>13</sup>.

C'est en procédant à différents recoupements que j'ai pu situer dans le temps ces années de famine, mes informateurs n'indiquant pas de date, le plus souvent, puisque ces appellations constituent en elles-mêmes des repères chronologiques. Dans mes enquêtes dans la région du *Gooy*, je n'ai pas pu remonter au-delà des années 1880. La mémoire collective peut conserver, cependant, le souvenir de crises plus anciennes. Ainsi, au *Gidimaxa* mauritanien, m'a-t-on parlé d'une famine qui se serait produite au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, « l'année du *dufune* », *dufunen siine*, dont le nom rappelle celui d'un insecte qui a détruit le mil. On a évoqué aussi « l'année du *solle* », *sollon siine*, qui se situerait au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : cette appellation renvoie, cette fois, au nom du bâton recourbé qui sert à la cueillette des fruits du baobab. J'ai pu dater approximativement ces famines en croisant ces souvenirs avec des récits de fondation de village. Au *Xañaaga*, on se souvient d'une période de famine qui eut lieu dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle fut appelée *Siixu dulle*, « la famine de Cheikh [Oumar] », parce qu'elle coïncida avec la domination d'*El Haaj Umar* sur la région, ou encore *kan koron siinu*, « les années de la sécheresse », mot à mot « les années du manque de pluie ». Cette famine a duré sept ans et fut marquée par l'émigration sans retour de plusieurs familles.

Les noms de famine recueillis dans la région du *Gooy* relèvent de quatre registres différents (cf. Fig. 3) :

1. Le nom d'un chef de village en exercice pendant la crise (b et, vraisemblablement, a) ;

2. Les facteurs de crise, parmi lesquels n'apparaissent que des facteurs naturels : la sécheresse (k, l), les acridiens (n) et au *Gidimaxa* le *dufune*, insecte que je n'ai pu identifier ;

3. La plus ou moins grande gravité des crises (c, i, j, p) ;

4. Les différentes stratégies de survie :

– La cueillette (e, f, et « l'année du *solle* » au *Gidimaxa*) : en temps normal, des feuilles ou des fruits de cueillette entrent dans la composition des sauces qui accompagnent le mil, le sorgho, le riz ou le maïs. En période de disette, ces mêmes plantes sont utilisées, avec d'autres, comme substituts des céréales manquantes. On recueille également les

12. *Ibid.*

13. J'ai retenu comme « disettes » les pénuries qui coïncident avec la soudure et peuvent durer un ou deux mois avant les nouvelles récoltes. J'ai considéré comme « famines » les crises qui sévissent sur une période plus longue. *Ibid.*

	<b>1887-1888</b>		
<b>a</b>		<i>Ma Demba dulle</i> , la famine de <i>Ma Demba</i> <sup>14</sup>	<i>Mannayeli</i>
<b>b</b>		<i>Jaabe Booy siine</i> , l'année de <i>Jaabe Booy</i> <sup>15</sup>	Bakel, <i>Yafera</i>
	<b>1905-1907</b>		
<b>c</b>		<i>dullu xooren siine</i> , l'année de la grande famine	<i>Kuqani</i>
<b>d</b>		<i>Sire Njaay siine</i> , l'année de <i>Sire Njaa</i> <sup>16</sup>	Bakel, <i>Kuqani</i> , <i>Yafera</i>
<b>e</b>		<i>sefeten siine</i> , l'année du <i>sefete</i> , <i>Leptadenia hastata</i> , plante de cueillette	<i>Tiyabu</i>
<b>f</b>		<i>jongoonen siine</i> , l'année du <i>jongoone</i> , graines de céréales qu'on trouve dans les fourmilières	<i>Jawara</i>
	<b>1914</b>		
<b>g</b>		<i>Baani dulle</i> , l'année du <i>Baani</i> , nom du bateau qui apporta des vivres de Saint-Louis	Bakel
<b>g'</b>		<i>Baani maarun siine</i> , l'année du riz ( <i>maaro</i> ) du <i>Baani</i>	<i>Muderi</i> , <i>Jawara</i> , <i>Yelingara</i> , <i>Tiyabu</i> , <i>Kuqani</i> , <i>Yafera</i> ...
<b>h</b>		<i>sefeten siine</i> , l'année du <i>sefete</i> , <i>Leptadenia hastata</i>	<i>Tiyabu</i>
<b>i</b>		<i>ma gombo dulle</i> , la famine de l'attente dans le dénuement	Bakel
<b>j</b>		<i>n yanpalla dulle</i> , la famine du besoin et du refus	<i>Muderi</i>
	<b>1927</b>		
<b>k</b>		<i>a na xura dulle</i> , la famine où le mil s'est desséché une fois l'épi formé <sup>17</sup>	Bakel
<b>l</b>		<i>boorisuttun siine</i> , l'année où le mil s'est desséché quand l'épi était gros comme une queue de pigeon <sup>18</sup>	<i>Muderi</i> , <i>Jawara</i>
<b>m</b>		<i>xoyimeti dulle</i> , la famine de <i>xoyimeti</i> , pots de biscuits distribués par les Européens <sup>19</sup>	Bakel
	<b>1931-1934</b>		
<b>n</b>		<i>burun siino</i> , les années des sauterelles	<i>Kuqani</i> , <i>Yafera</i> ...
	<b>1948-1949</b>		
<b>o</b>		<i>Jankemaxa siine</i> , l'année (du village) de <i>Jankemaxa</i> <sup>20</sup>	<i>Yafera</i>
	<b>Années 1960-1980</b>		
<b>p</b>		<i>siino xoto</i> , les années difficiles	tous les villages de la région

Figure 3. Les noms de famine dans la région de Bakel (Sénégal)

14. Il s'agit vraisemblablement du nom du chef de village à l'époque de cette famine.

15. *Jaabe Booy* était alors le chef de village de Bakel. ANS (Archives nationales du Sénégal), Fonds Ancien, *Série 13 G, Affaires politiques, administratives et musulmanes, Sénégal*, 13 G 185, Rapport commercial du 3<sup>e</sup> trimestre 1885 ; 13 G 187, Bulletin agricole, commercial et politique de l'année 1887, et 13 G 198, État nominatif pour servir au paiement de l'impôt de l'année 1895. Cette famine se situe « après le passage de *M.L. Draame* dans la région », le djihad de ce marabout soninké ayant eu lieu de 1885 à 1887.

16. *Sire Njaay* était un traitant de Kayes, de la maison Peyrissac, venu vendre du mil et des arachides dans les villages du *Gooy*.

17. Le verbe *xura* signifie « blanchir ».

18. Le mot *boorisuttu* désigne « la queue du pigeon ».

19. Le terme *xoyimeti* évoquerait des pots d'aluminium.

20. Village du *Bundu*.



grains<sup>21</sup> des fourmilières, appelés *jongoone*. C'est un travail long et difficile, considéré comme déshonorant puisque cela revient à manger des réserves constituées par des animaux. C'est pourquoi on n'y a recours qu'en cas d'extrême nécessité<sup>22</sup>.

– L'émigration dans un autre village pour se procurer de la nourriture contre des travaux domestiques ou agricoles (o). Il s'agit d'une pratique dont on parle habituellement avec réticence. C'est, en effet, dévalorisant pour un homme libre, *hoore*, de travailler pour autrui car c'est un comportement d'esclave, *kome*<sup>23</sup>. Ce nom de famine constitue donc une précieuse indication sur certaines stratégies de survie.

– Les distributions de vivres par l'administration coloniale (g et m) : la première eut lieu en 1914 et cette introduction de riz importé suscita la même appellation dans toute la vallée du Sénégal<sup>24</sup>.

– L'achat de vivres (d) : le nom du traitant *Sire Njaay* témoigne du rôle nouveau des maisons de commerce dans l'alimentation locale, encore exceptionnel au début du XX<sup>e</sup> siècle. Au *Gidimaxa*, on désigne plus particulièrement l'année 1973-1974 par l'expression « l'année de la semoule », *semulun siine*, qui évoque l'achat de vivres et, notamment, de semoule de blé à des commerçants venus de Dakar (pour désigner la semoule des céréales locales, on utilise en soninké le terme *ñecce*).

La force évocatrice de ces noms de famine mérite qu'on s'y arrête un instant. Ces expressions procèdent, en effet, d'un sens remarquable de la formule. Certaines d'entre elles sont d'une densité particulière, difficile à

---

21. Il peut s'agir de grains de mil, *Pennisetum glaucum*, de sorgho, *Sorghum bicolor*, de riz ou de maïs, ou encore de grains de *jaaje*, ensemble de graminées spontanées du genre *Panicum* notamment, appelées couramment « fonio sauvage ». Cette pratique n'a pas disparu au Sahel : au cours de la crise alimentaire qui toucha le Niger en 2005, les villageois de Filingué ont dû récupérer les céréales des fourmilières pour se nourrir (*Le Monde* 2, 4 juin 2005, p. 81).

22. M. CHASTANET, « La cueillette de plantes alimentaires en pays soninké », p. 261-267, 273.

23. C'est ce qu'exprime la « légende de la dispersion des Kusa », qui rapporte la révolte de familles soninkées libres contre leur roi, parce que celui-ci voulait les faire travailler pour lui : « Un fils de Kusa peut bien tuer un autre fils de Kusa mais que les fils de Kusa cultivent en commun le champ d'un Kusa, ça devient de l'esclavage » (C. MEILLASSOUX, L. DOUCOURÉ, D. SIMAGHA, *La légende de la dispersion des Kusa (épopée soninké)*, Dakar, IFAN, 1967, p. 128). L'opposition entre libres et esclaves constitue un clivage important en milieu soninké.

24. Enquêtes réalisées au *Fuuta Tooro* en 1981. Il existait une production locale de riz en pays soninké et dans la région de Podor, de l'espèce africaine *Oryza glaberrima*. C'était un produit valorisé mais d'importance réduite, l'essentiel de l'alimentation reposant sur le mil, le sorgho et, en culture d'appoint, le maïs. En 1914, la distribution de riz asiatique, ayant un aspect et un goût différent (il s'agissait probablement de brisures de riz provenant d'Indochine), a marqué les esprits. Aujourd'hui, avec le développement de l'irrigation, on cultive surtout l'espèce asiatique, *Oryza sativa*.

rendre en français, comme la « famine de *ma gonbo* » (i), qui signifie « il n'y a qu'à s'accroupir, dans l'attente et la détresse ». Ou encore « la famine de *n yanpala* » (j), du verbe *yanpaye* qui a le sens ici d'« être dans le besoin mais de refuser ce qu'on vous propose », parce que c'est insuffisant pour tous ou pour d'autres raisons, qu'on ne m'a pas précisées (peut-être par fierté). La mémorisation de ces années dramatiques s'est faite à travers une créativité poétique certaine. C'est le cas également des chants de cueillette, qui évoquent à leur manière d'autres souvenirs de famine<sup>25</sup>.

Mis à part des noms de crise très répandus, comme « la famine du *Baani* » ou « les années des sauterelles », qui traduisent l'extension d'un événement ou d'un phénomène, la plupart des appellations varient beaucoup d'un village à l'autre. Une seule famine peut même recevoir des noms différents dans un seul village (c et d, par exemple). Certaines correspondent au vécu particulier d'une crise, comme l'émigration à *Jankemaxa* (o) qui a surtout concerné les habitants de *Yafera*. Assez souvent, des appellations différentes expriment des idées voisines, concernant la sécheresse (k et l), la cueillette (e et f), ou encore la gravité d'une famine (i et j). Il faut avoir conscience de cette variabilité pour utiliser ces sources. Si des événements marquants sont parfois mémorisés de manière identique par différents villages, ce n'est pas toujours le cas. Cette diversité, fréquente dans les sources orales, constitue une richesse, mais nécessite des précautions méthodologiques. Ainsi doit-on confronter certains noms de famine en travaillant à plusieurs échelles, villageoise et régionale.

Cette variabilité des noms de famine connaît deux exceptions, significatives sur le plan historique. La famine de 1914 fut appelée « l'année du riz » ou « l'année du *Baani* » dans toute la vallée du Sénégal, cette expression témoignant de l'événement que représentait la première distribution d'« aide alimentaire » par le pouvoir colonial. Par ailleurs, l'uniformité et la relative banalité des noms données aux crises des années 1960-1980 tranche avec la diversité des appellations des crises précédentes. Cela renvoie à l'importance prise par l'émigration dans cette société, ce qui l'a rendue moins dépendante des ressources locales et, par là même, moins vulnérable en cas de crise alimentaire<sup>26</sup>.

25. M. CHASTANET, « La cueillette de plantes alimentaires en pays soninké », p. 267-282.

26. Les migrations de travail ont parfois commencé par des migrations de famine. Les migrations de longue durée jouent un rôle ambivalent puisqu'elles entraînent un recul de la mise en valeur agricole, et donc une dépendance accrue par rapport aux revenus extérieurs. Elles font apparaître aussi de nouveaux clivages sociaux, entre les familles qui comptent des émigrés parmi elles et les autres, plus vulnérables en cas de mauvaises récoltes. Sur ces questions, voir M. CHASTANET, « Crises et régulation en pays soninké (Sénégal) depuis le milieu du 19<sup>e</sup> siècle », *Cahiers des Sciences Humaines*, 27 (1-2), 1991, p. 131-145 ; Id., « Survival strategies ».

Cette attribution de noms à certaines années de famine n'est pas propre aux Soninkés, mais se retrouve dans d'autres régions du Sahel ou du Maghreb. Ainsi les Maures de l'Adrar mauritanien appellent-ils l'année 1926-1927 « l'année de la grande soif »<sup>27</sup>. Chez les Touaregs de l'Ahaggar (Niger), étudiés par E. Bernus<sup>28</sup>, la majorité des noms de *manna*, c'est-à-dire de « sécheresses accompagnées de famines », évoquent des lieux de migration, ce qui reflète une stratégie de survie essentielle pour un peuple pasteur<sup>29</sup>. Toujours au Niger, chez les agriculteurs du Zarmateray et du Songhay, B. Gado relève des noms rappelant, comme en pays Soninké, la gravité des crises, les stratégies de survie ou les comportements sociaux. Les famines récentes de 1966-1967, de 1972-1973 et de 1983-1984 ont reçu différentes appellations, qui témoignent des conditions extrêmement difficiles subies par des populations encore largement tributaires des ressources locales, à la différence des Soninkés. L'année 1972-1973, par exemple, a été nommée *daabari-baan*, « rien à faire », expression d'impuissance qui fait penser à certains noms donnés à la crise de 1914 dans la région de Bakel<sup>30</sup>.

Au Maroc, malgré la présence ancienne de l'écrit, différents systèmes de mémorisation peuvent coexister<sup>31</sup>. Ainsi « en l'an 987 (de l'hégire, soit 1579 après J.-C.) la cherté des vivres fut excessive et l'on donna à cette année le nom d'année des *buqûl* ou herbes des champs »<sup>32</sup>, note Al-Ifrani, un chroniqueur de la dynastie saadienne<sup>33</sup>. Ce lettré utilise une double référence chronologique, le calendrier musulman et le nom donné à cette famine, dont la gravité a poussé les gens à manger des herbes sauvages. Celles-ci apparaissent, en effet, comme emblématiques de la pénurie dans une société dont l'alimentation repose sur les céréales. Plus près de nous, l'année 1947 est « restée dans les mémoires comme "l'année de la faim" (*câm al-jûc*) »<sup>34</sup>.

27. O. DU PUIGAUDEAU, *La grande foire des dattes (Adrar Mauritanien)*, Paris, Plon, 1937, p. 126.

28. E. BERNUS, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, ORSTOM, 1981, p. 24-26.

29. Pour les noms donnés aux famines dans l'Aïr et en pays haoussa au XX<sup>e</sup> siècle, voir G. SPITTLER, *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines. Les Kel Ewey de l'Aïr (Niger)*, Paris, Karthala, 1993, p. 93.

30. B.A. GADO, *Une histoire des famines au Sahel. Étude des grandes crises alimentaires (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 177-185.

31. C'est également le cas des famines et épidémies mentionnées par les chroniques de Tombouctou du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. S.M. CISSOKO, « Famines et épidémies à Tombouctou et dans la Boucle du Niger du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle », *BIFAN*, série B, XXX (3), 1968, p. 806-821.

32. Selon B. Rosenberger, « on appelle *buqûl* les feuilles de mauve, mais aussi plus généralement toutes les "herbes" qu'on peut cueillir ». B. ROSENBERGER, *Société, pouvoir et alimentation. Nourriture et précarité au Maroc pré-colonial*, Rabat, Alizés, 2001, p. 144.

33. *Ibid.*, p. 133.

34. *Ibid.*, p. 151.

Plusieurs formes d'inscription dans le temps voisinent donc au Maghreb, celle des lettrés, ou aujourd'hui des gens scolarisés, et celle du milieu populaire, qui renvoie à une culture de l'oralité. En Algérie, dans la confédération des Ouled Sidi Naïl, vivant sur les hautes plaines du département de Djelfa à 270 km au sud d'Alger, les femmes âgées évoquent les années difficiles à travers le nom qu'on leur a donné. Ces dénominations rappellent les nourritures mangées alors pour survivre, au mépris des modèles alimentaires, des convenances sociales et des interdits religieux<sup>35</sup>. Ainsi l'année 1920 est-elle désignée comme l'« année de l'âne », la faim ayant poussé « sept hommes » à manger un âne<sup>36</sup>, ou encore l'« année du *carcar* (ou *carcaar*) », du nom d'une plante dont on fait habituellement de la tisane et qui fut utilisée cette année-là comme aliment<sup>37</sup>. On parle de l'année 1945 comme de l'« année de la dattes », car on mangeait des dattes à défaut de céréales. L'année 1947 est l'« année de la *dshisha* », du nom de la semoule grossière de blé dur, résidu de mouture consommé habituellement par les pauvres<sup>38</sup>, les gens aisés lui préférant la farine ou la semoule fine en temps de prospérité.

On pourrait multiplier les exemples. Il s'agit dans tous les cas de sources précieuses pour étudier la chronologie des crises, leurs facteurs ou les réponses apportées par les populations. Dans d'autres aires culturelles, on peut distinguer de cette façon des années exceptionnelles. Toutefois, dans les sociétés occidentales, qui fonctionnent avec des référents chronologiques plus formalisés et plus uniformisés, cette pratique reste marginale. Par le passé néanmoins, certaines crises ainsi que leur dénomination ont pu jouer le rôle de repères temporels au niveau local. Ainsi en France, sous le règne de Louis XIV, les années de famine ou d'épidémie apparaissaient souvent comme des « années de misère » dans les registres des curés. Dans le Velay, l'année 1694, marquée par de nombreux décès, a été plus particulièrement qualifiée d'« année de fer et

35. Je remercie pour ces informations Malika Khobeizi, étudiante en histoire au Centre de Recherches Africaines, université de Paris I. Les Ouled Sidi Naïl sont arabophones.

36. Différentes chroniques notent qu'à Fès, la famine de 1661-1662 poussa les gens à différentes transgressions, comme manger de la viande d'âne. *Ibid.*, p. 290, note 3.

37. Il s'agit vraisemblablement du genévrier rouge, *Juniperus phoenicea*. Voir J.-A. BATTANDIER, L. TRABUT, *Algérie : plantes médicinales, essences et parfums*, Alger, Giralt, 1889 ; L. TRABUT, *Flore du Nord de l'Afrique. Répertoire des noms indigènes des plantes spontanées, cultivées et utilisées dans le Nord de l'Afrique*, Alger, Imprimeries La typolitho & Jules Carbonnel réunies, 1935. Je remercie † F. Quinsat et B. Salvaing qui ont consulté pour moi des dictionnaires d'arabe classique et d'arabe dialectal maghrébin (R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. II, Beyrouth, Librairie du Liban, 1981 (1<sup>re</sup> éd. 1881), p. 115 ; M. BEAUSSIER, *Dictionnaire pratique Arabe-Français*, Alger, La Maison du Livre, 1958, p. 645).

38. C'est la forme populaire de *dasis*. B. ROSENBERGER, *Société, pouvoir et alimentation*, p. 178.

d'airain » par l'un d'entre eux<sup>39</sup>. Sans être aussi dramatique, l'année 1817 fut marquée en Corrèze par une crise alimentaire : aussi disait-on, pour évoquer la naissance d'un enfant en cette période difficile, qu'il « était né l'année du mauvais temps »<sup>40</sup>. Plus près de nous, l'année 1976 fut appelée l'« année de la sécheresse », en souvenir de la chaleur de l'été... et de l'impôt du même nom qui s'ensuivit ! Mais revenons au pays soninké, pour envisager d'autres dénominations qui rappellent le souvenir des famines, au niveau d'un groupe de personnes ou d'un individu.

### Noms de groupe d'âge et « noms de fatiguée »

Les groupes d'âge, *feddu*, rassemblent filles et garçons d'âge voisin, chacun de leur côté. Ils jouent un rôle important dans la préparation à la vie sociale, et interviennent tout au long de l'âge adulte dans le cadre de travaux collectifs ou de cérémonies, telles que mariages, baptêmes et funérailles. Cette institution établit une forte solidarité entre les membres d'une même promotion, sans pour autant remettre en cause les rapports hiérarchiques qui existent entre groupes statutaires<sup>41</sup>. On peut désigner ces *feddu* par référence à un événement marquant de l'année de leur constitution, heureux ou malheureux. On dira ainsi « les enfants de l'abondance », *sanjan lijen renmu*, en référence à l'année 1922, par exemple, qui fut marquée par de bonnes récoltes, ou « les enfants de la guerre », sous-entendue celle de 1939-1945. On peut, de la même façon, leur donner le nom d'une crise : « les enfants du *Baani* », *Baani renmu*, ou « les enfants de l'année de *Sire Njaay* », *Sire Njaay siinen renmu*, expressions qui rappellent les années de famine du même nom.

Quant aux « noms de fatiguée », ils sont attribués comme prénoms à des enfants nés dans des circonstances particulières. On verra qu'il en existe en fait plusieurs catégories, qui procèdent de logiques différentes.

39. M. LACHIVER, *Les Années de misère. La famine au temps du grand Roi (1680-1720)*, Paris, Fayard, 1991, p. 160.

40. M. CHASTANET, 2010, « A Limousin-French Dictionary as a Source on the History of Cooking: Potatoes in the Tulle Area (Corrèze, France) in the Early 19th Century », in R. Hosking (ed.), *Food and Language. Proceedings of the Oxford Symposium on Food & Cookery 2009*, Totnes, Prospect Books, p. 4.

41. M. CHASTANET, 1976, *L'État du Gajaaga de 1818 à 1858 face à l'expansion commerciale française au Sénégal*, mémoire de maîtrise, Centre de Recherches Africaines, université de Paris I, 1976, p. 130 ; E. POLLET, G. WINTER, *La Société soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie, 1971, p. 261-265 ; S. TRAORE, *Corpus soninké. Parenté et mariage*, Paris, Laboratoire d'Anthropologie Juridique, université de Paris I, 1985, p. 116-119.

Le terme « prénom » correspond à l'usage actuel, mais pour être rigoureux, il faudrait parler de « nom individuel de naissance », opposé au nom patronymique. Selon M. Houis, cependant, on peut assimiler prénom et nom individuel, sans risquer d'introduire de fausses interprétations<sup>42</sup>. La dénomination des personnes relève d'un système complexe : celui-ci témoigne de l'histoire religieuse, culturelle et politique, et peut varier beaucoup selon les régions et les périodes<sup>43</sup>. La pratique soninkée a été influencée par l'islam, puis par l'administration coloniale. Alors que le nom patronymique ou nom de clan, *janmu*, constitue plutôt un terme d'adresse, réservé aux salutations, l'individu est généralement désigné par son nom individuel, *toxó*, tant qu'on se trouve entre gens de connaissance. Le pouvoir colonial, l'émigration, l'enrôlement dans l'armée et la scolarisation ont mis en avant le modèle occidental, qui fait suivre le nom individuel, ou prénom, du patronyme<sup>44</sup>. Aujourd'hui les deux modes de désignation coexistent, l'usage de l'un ou de l'autre dépendant du contexte.

L'attribution du nom a lieu huit jours après la naissance, et s'appelle *siyinde* en soninké, du verbe *si*, « raser, baptiser »<sup>45</sup>. Le rasage de la tête du nouveau-né représente, en effet, un élément important du rituel, symbolisant par là une séparation d'avec la mère et un changement de statut. Avec l'attribution du nom, il constitue la première étape de la socialisation de l'enfant<sup>46</sup>. Au cours de la cérémonie, où interviennent à la

42. M. HOUIS, *Les noms individuels*, p. 6.

43. Sur l'onomastique africaine, voir en particulier *Ibid.* et P. NTAHOMBAYE, *Des Noms et des hommes : aspects psychologiques et sociologiques du nom individuel au Burundi*, préface de M. Houis, Paris, Karthala, 1983.

44. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un dossier concernant l'embauche de manœuvres pour le Congo belge, les Soninkés de différents villages du haut Sénégal sont désignés tantôt par un double prénom (« Amadou Koumba », « Bakari Fenda », « Moussa Amadi », etc.), tantôt par un prénom suivi du patronyme (« Lamine Diallo », « Siliman Kamara », « Samba Cissé », etc). Ce document témoigne des « hésitations » de l'administration coloniale entre le système local et le système occidental de dénomination. Dans le premier cas, il est difficile de savoir à quelle famille et, par conséquent, à quelle catégorie sociale appartenaient ces manœuvres (ANS, Fonds Ancien, *Série K, Travail et main d'œuvre*, K 31, Émigration d'ouvriers indigènes pour la construction du chemin de fer du Congo belge. Rapport sur l'affaire Laplène, 4 mars 1894).

45. Le terme « baptiser » est à prendre au sens large : aujourd'hui en Afrique, on parle couramment de « baptême », même dans un contexte musulman. En soninké, on désigne aussi cette cérémonie par le mot *toxorande*, qui signifie « donner un nom ». Je remercie C. Wagué pour nos discussions à ce sujet.

46. Avant, on appelle l'enfant *yugu xulle*, « homme blanc » ou *yaxaren xulle*, « femme blanche », expressions qui font référence à la couleur du bébé à la naissance. Pour une description et une analyse du rituel d'attribution du nom, voir E. RAZY, *Devenir soninke. Une ethnologie de la petite enfance au Mali*, thèse de doctorat d'ethnologie, Paris, EHESS, 2002, p. 513-520. Voir aussi E. POLLET, G. WINTER, *La Société soninké*, p. 447-448 et J.-H. SAINT-PÈRE, *Les Sarakollé du Guidimakha*, Paris, Larose, 1925, p. 66-68.

fois un marabout, des *ñaxamalani*<sup>47</sup> et des descendants d'esclaves, on rappelle l'histoire familiale du côté patrilinéaire et matrilinéaire, pour mieux inscrire le nouveau-né dans son appartenance sociale. On lui attribue, en réalité, plusieurs noms, dont l'utilisation dépend des circonstances. Le prénom usuel est double, l'ordre des constituants variant selon les régions. Au *Gajaaga* et au *Gidimaxa*, il est composé d'un prénom féminin ou masculin, selon le sexe de l'enfant, suivi du prénom du père ou de la mère. Par exemple, *Fenda Denba* signifie « *Fenda* fille de *Denba* ». Au *Xañaaga*, en revanche, le premier terme de ce double prénom peut être également celui du père ou de la mère, quel que soit le sexe de l'enfant. Dans ce cas, *Fenda Denba* peut désigner « *Fenda* fille de *Denba* », ou bien « *Denba* fils de *Fenda* ». Aujourd'hui, dans les villages du *Gooy*, la plupart des prénoms sont empruntés au Coran. Dans d'autres régions, comme le *Gidimaxa*, on trouve davantage de prénoms appartenant à un fonds préislamique, qu'il soit soninké, peul ou bambara. Dans ces différentes régions, les prénoms peuls ou bambaras sont plus fréquents chez les descendants d'esclaves ou dans les familles d'origine étrangère qui, tout en étant bien intégrées au milieu soninké, ont conservé des traits culturels spécifiques. Le prénom est attribué par le père ou la mère, selon le rang de naissance. La mère peut également donner un prénom à l'enfant, qui ne sera utilisé que par sa lignée maternelle. Il existe, par ailleurs, des surnoms ou sobriquets, destinés à éviter des confusions, et des prénoms dont on ne fait usage que la nuit. Face à cette diversité d'appellations, l'administration coloniale a rencontré quelques problèmes pour identifier les personnes, notamment dans le cadre des recensements fiscaux. J.-H. Saint-Père s'en fait l'écho en ce qui concerne le *Gidimaxa*<sup>48</sup>.

Pour revenir aux prénoms proprement dits, leur attribution dépend généralement du rang de naissance, avec des variantes familiales et régionales<sup>49</sup>. Dans le *Gooy*, voici les prénoms des garçons par ordre de primo-

47. Les *ñaxamalani* sont les « gens de métier », traditionnistes, forgerons et cordonniers.

48. *Ibid.*, p. 64-65. Les patronymes ne vont pas non plus sans poser problème aux Européens. D'autres administrateurs ont étudié l'onomastique africaine en rapport avec la mise en place d'un « état civil indigène ». Voir notamment P. DELMOND, « Quelques observations sur l'état civil indigène au Soudan occidental », *BIFAN*, VII, 1945, p. 54-79 ; H. GADEN, « Du nom chez les Toucouleurs et Peuls islamisés du Fouta sénégalais », *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, III, 1912, p. 50-56 ; P. HUMBLOT, « Du nom propre et des appellations chez les Malinké des vallées du Niandan et du Milo (Guinée française) », *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF*, 1918-1919, p. 520-540 et 7-23 ; C. MONTEIL, *Les Khassonké*, Paris, Leroux, 1915 ; ID., « Fin de siècle à Médine (1898-1899) », *BIFAN*, XXVIII (1-2), 1966, p. 82-171 ; ID., *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1977 (1<sup>re</sup> éd. 1924).

49. Sur les Soninkés de Kaédi (Mauritanie), voir O.M. DIAGANA, *Le parler soninké de Kaédi (Mauritanie). Syntaxe et sens*, thèse de Doctorat d'État, Paris, université de Paris V,

généiture : *Manmadu, Sanba, Denba, Daabi, Yoro* et *Paate*. Ces prénoms, considérés comme soninkés à l'exception du premier, se retrouvent aussi en milieu peul et wolof. Selon A. Bathily<sup>50</sup>, *Maxan* était le prénom de l'aîné chez les anciens Soninkés, mais avec le développement de l'islam depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, il fut remplacé par le nom du Prophète, sous la forme *Manmadu, Manmadi*, etc. Aujourd'hui, l'ensemble de ces prénoms sont fortement concurrencés par des prénoms musulmans. En revanche, les prénoms soninkés féminins se maintiennent davantage. Ce sont les suivants, selon le rang de naissance : *Sira* ou *Faatuma*, ce dernier étant musulman, *Xunba, Fenda, Takko* et *Ñaatu*. Dans les familles aristocratiques, cependant, on donne souvent aux premiers enfants le nom d'un ancêtre, plus ou moins proche, qu'on veut commémorer. Chez les *Tinmera* (Timéra), on prénomme la première fille *Tuure* en souvenir de leur ancien patronyme<sup>51</sup>. Au *Gidimaxa*, au début du XX<sup>e</sup> siècle, le nom donné au nouveau-né par le marabout correspond au saint musulman de son jour de naissance<sup>52</sup>. Mais l'enfant ne porte pas ce nom, destiné seulement à être invoqué en cas de danger<sup>53</sup>. Avec l'essor de l'islam, ces noms protecteurs sont devenus aujourd'hui des noms usuels. Il faut noter, en outre, que certains noms sont frappés d'interdits. Si un enfant a reçu comme prénom le nom d'un proche vivant, on l'appellera couramment d'un nom de remplacement, tel que *Baaba*, « père » (de *faaba*), *Maama*, « grand-mère », ou *Kisima*, « grand-père ». Par ailleurs, une femme ne doit pas appeler son mari par son prénom : aussi dira-t-elle

---

1984, p. 201-212. Sur d'autres régions soninkées, voir C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine (1898-1899) », p. 86-89 ; E. POLLET, G. WINTER, *La société soninké*, p. 448-449, E. RAZY, *Devenir soninké*, p. 182-186 et J.-H. SAINT-PÈRE, *Les Sarakollé du Guidimakha*, p. 63-68. On trouve le même système de dénomination dans des régions voisines du *Gajaaga*, comme le *Xaaso* (C. MONTEIL, *Les Khassonké*, p. 218-221) ou le *Fuuta Tooro* (H. GADEN, « Du nom chez les Toucouleurs »).

50. A. BATHILY, *Guerriers, tributaires et marchands. Le Gajaaga (ou Galam), le pays de l'or. Le développement et la régression d'une formation économique et sociale sénégalaise (c. 8<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècle)*, thèse de Doctorat d'État, université de Dakar, 1985, p. 92.

51. Les *Tinmera* se rattachent au clan *Tuure* de Tombouctou. Ils ont changé de patronyme à leur installation au *Gajaaga*. M. CHASTANET, *L'État du Gajaaga*, p. 135-139.

52. Au *Fuuta Tooro*, on a le choix entre plusieurs noms pour chaque jour de la semaine (O. BA, « Du nom au Foûta Tôro », in O. Ba, *Le Foûta Tôro au carrefour des cultures*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 190 ; H. GADEN, « Du nom chez les Toucouleurs », p. 52).

53. J.-H. SAINT-PÈRE, *Les Sarakollé du Guidimakha*, p. 66. Le jour de naissance est perçu de façon ambivalente : protecteur à travers le saint musulman qui y correspond, selon J.-H. Saint-Père, il est aussi susceptible d'être utilisé par des « gens mal intentionnés », qui peuvent faire fabriquer par un marabout des gris-gris destinés à porter malheur. C'est pourquoi on préfère le tenir secret, selon C. Monteil (C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine », p. 143).



« père d'untel » ou « père d'une telle », d'après le nom de l'aîné de leurs enfants<sup>54</sup>.

À côté de ces prénoms « classiques », qu'ils soient locaux ou musulmans, il existe des prénoms liés à des circonstances particulières de naissance. Parmi eux, certains peuvent faire intervenir des souvenirs de famine. On appelle *Saajo* une fille ou un garçon né(e) après des jumeaux. On donne un prénom particulier à un enfant né après le décès de son père, *Soxaane* si c'est une fille, *Waagi* si c'est un garçon. Certains prénoms évoquent, plus particulièrement, la difficulté d'avoir des enfants. Ils font, ou plutôt, faisaient partie de rituels destinés à les maintenir en vie. Ces prénoms s'appellent en soninké *tanpintan toxoni*, mot à mot « noms de fatiguée », c'est-à-dire « noms donnés à des enfants dont la mère est fatiguée », ce terme devant être pris ici dans le sens de « très affectée », « désespérée »<sup>55</sup>. Ils peuvent s'appliquer, en réalité, à des situations sensiblement différentes.

Une femme qui a attendu plusieurs années avant d'avoir un enfant peut le prénommer *Maajigi*, « je ne l'espérais pas » (de *n ma a jigi*), ou *Dalla*, « il a duré », c'est-à-dire « il a mis longtemps pour venir au monde ». Le cas le plus douloureux est sans doute celui où la mère a perdu plusieurs enfants en bas âge. Un enfant né dans ces circonstances peut s'appeler *Birante*, « vivant ». Il peut aussi recevoir un nom destiné à écarter les mauvais esprits, tel que *Manmulla*, « je ne te veux pas » (de *n ma an mulla*), *Sindike*, « endroit où l'on jette les ordures », *Sedifo*, « choses à jeter », *Turuŋe*, « hyène », *Manjaare*, « cauris », *Singalle*, « enclos du cheval », etc<sup>56</sup>. Ces noms sont généralement donnés par la mère, et coexistent avec un autre prénom, local ou musulman<sup>57</sup>. On peut parler alors de « nom de fatiguée » ou bien employer une expression plus forte et plus spécifique, *karankaran jaaxan toxo*, « nom donné à un enfant dont la mère a perdu plusieurs enfants en bas âge »<sup>58</sup>. Que ces

54. Elle peut aussi parler de lui en disant « cet homme », *yugo ke*, ou l'interpeller en lui disant « toi », *an ke*. Hommes et femmes n'appellent pas non plus leurs beaux-parents par leur prénom (E. POLLET, G. WINTER, *La société soninké*, p. 415). Sur ces usages au *Fuuta Tooro*, voir H. GADEN, « Du nom chez les Toucouleurs ».

55. O.M. DIAGANA, *Le parler soninké de Kaédi*, p. 238.

56. Des surnoms tels que *Gunne*, « brousse », ou *Joxe*, « douche », peuvent intervenir dans le cadre de la parenté à plaisanterie, *kallungoraaxu*, où toutes les moqueries sont permises. Ils ne jouent donc pas la même fonction que les « noms de fatiguée ». Je remercie M. Soumaré pour nos discussions à ce sujet.

57. Aujourd'hui, c'est plutôt ce dernier prénom qu'on déclare à l'état civil.

58. D'après la transcription de O.M. DANTIOKO, *Dictionnaire soninke-français*, Bamako, Éditions Jamana, 2003. Cette expression se compose notamment du verbe *kara*, mourir. A. Bathily et C. Meillassoux (1976) en proposent une autre transcription : *karankaraa yaqe* (A. BATHILY, C. MEILLASSOUX, *Lexique soninké (sarakolé) – français*, Dakar, Centre de Linguistique Appliquée, 1976). Je remercie M. Soumaré et S. Traoré pour nos échanges à ce sujet, concernant respectivement le *Gidimaxa* et le *Gajaaga*.

noms expriment un constat, un souhait ou qu'ils soient apparemment dépréciatifs, ils ont les uns et les autres une fonction protectrice. Les noms de dénigrement, en particulier, s'inscrivent dans un rituel d'inversion : on fait comme si l'on ne voulait pas que l'enfant vive alors que c'est évidemment le désir contraire qui anime les parents. Ces noms témoignent également d'une histoire familiale douloureuse, marquée par une succession difficile des générations.

J.-H. Saint-Père et C. Monteil rendent compte du souci de protéger les enfants dans d'autres régions soninkées. Des prénoms de ce genre étaient alors associés à différentes pratiques, qui ont vraisemblablement disparu aujourd'hui. Au *Gidimaxa*, on considère qu'avant l'attribution du nom l'enfant est très exposé aux attaques des « djinnani » (*jinnani*, génies) et « soughounio » (*suxuño*, sorciers). On éloigne ces esprits malfaisants, qu'ils se rattachent à l'islam ou aux croyances préislamiques, à l'aide de gris-gris et du couteau qui a servi à couper le cordon ombilical, placé à côté de l'enfant<sup>59</sup>. Par ailleurs, « si une femme a perdu beaucoup d'enfants en bas âge, pour que Dieu ait pitié d'elle, par humilité, pour qu'Il protège celui qui vient de naître, on en fait le *captif de Dieu* et on donne à l'enfant le nom d'un captif quelconque »<sup>60</sup>. Selon C. Monteil, à Médine dans le haut Sénégal, près de Kayes, une femme qui « met au monde des enfants morts ou non viables » s'appelle « karankaridjaré » : on retrouve l'expression évoquée plus haut<sup>61</sup>. Ces prénoms sont, de plus, associés à des rituels protecteurs. Ainsi, pour éloigner le mauvais sort et permettre à son enfant de survivre, une femme le déposera-t-elle devant la porte de la maison ou sur un tas d'ordures : « il est naturellement ramassé au plus tôt par une autre femme [qui] est, dès lors, censée être la mère », alors qu'il est allaité par sa véritable mère. À travers ce simulacre d'abandon, celle-ci fait savoir aux mauvais esprits qu'elle a perdu son enfant, et qu'ils n'ont donc plus aucune raison de la tourmenter. On peut aussi exposer l'enfant dans un panier, comme une chose de peu d'importance. Autre manière de conjurer le mauvais sort : accoucher dans la cuisine en affectant un mépris des convenances. On peut enfin « donner » l'enfant à une esclave ou à une femme *ñaxamala*. En fonction de ces différentes stratégies, l'enfant s'appellera « Sédinté » (*sedinte*, « ce qui a été jeté »), « Kandé » (*kande*, « panier »), « Kandakhase » (*kanda xase*, « vieux panier »), « Sorokomp » (*soro konpe*, « cuisine ») ou encore « Dyon Kunda » (de *jon*, « esclave »

59. Au *Gidimaxa*, j'ai pu observer un ancien « bandeau de maternité », *nafaade*, porté autrefois par la mère pendant les premiers mois suivant l'accouchement. Il s'agissait d'un tissu blanc qu'on plaçait sur le front. Cette pratique semble avoir disparu de nos jours. En revanche, l'usage du couteau s'est maintenu et les enfants portent toujours des parures protectrices, bien au-delà du baptême (E. RAZY, *Devenir soninke*, p. 527-538).

60. J.-H. SAINT-PÈRE, *Les Sarakollé du Guidimakha*, p. 63-64.

61. C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine », p. 86-87.

en bambara, et *kunda*, « quartier » en soninké)<sup>62</sup>. Pour ma part, je n'ai pas entendu parler de ce rituel dans les différentes régions soninkées où j'ai travaillé. On l'a peut-être passé sous silence, au même titre que toutes les pratiques et croyances qui semblent trop éloignées de l'islam. Ou bien a-t-il disparu depuis la période où C. Monteil a séjourné à Médine comme chef de poste, de 1897 à 1899. À ces protections du nouveau-né, il faut ajouter celles dont la mère s'est entourée pendant sa grossesse, avec l'aide de ses proches : consultation d'un marabout, port d'une amulette et discrétion au sujet de son état dans les premiers mois<sup>63</sup>.

D'autres « noms de fatiguée » rappellent des circonstances difficiles, ou exceptionnelles, de naissance. Ils ne s'inscrivent pas comme les précédents dans une logique de dénégation et peuvent, dans certains cas, jouer le rôle de « lieux de mémoire ». Ainsi une femme qui accouche en brousse peut appeler son enfant *Kille*, « chemin », *Fatiŋe*, « jujubier », ou encore lui donner le nom d'un lieu de culture<sup>64</sup>. Un enfant né pendant une famine peut s'appeler *Buure*, « sauterelle », ou recevoir le nom d'une plante de cueillette : *Jaaje*, « fonio sauvage<sup>65</sup> », *Kese*, *Cassia tora*<sup>66</sup>, *Bude*, « nénuphar », *Nymphaea* sp., etc<sup>67</sup>. Ces prénoms rappellent les menaces qui ont pesé sur l'existence de ces enfants et, de la part de leurs parents, de leur mère surtout, une lutte pour leur survie. Ils font moins référence, cette fois, à une histoire familiale qu'à une histoire plus générale, et de ce

---

62. Toutefois, quelqu'un peut s'appeler « Sédinté » parce qu'on lui a donné le nom d'un ascendant ou d'une autre personne qu'on a voulu honorer : ce nom a perdu alors son sens premier (*Ibid.*, p. 87).

63. E. RAZY, *Devenir soninké*, p. 523-527. Le mauvais sort qui s'acharne sur la mère peut être causé par la volonté d'Allah, l'action des génies et des sorciers, ou encore par son « double ». Ce dernier, appelé *yindifo*, est une composante de la personne qui a un pouvoir de nuisance potentiel (*Ibid.*, p. 473-474).

64. E. Pollet et G. Winter en donnent des exemples pour le *Jaahunu*, mais ils les présentent comme de simples « surnoms » (E. POLLET, G. WINTER, *La société soninké*, p. 448). Accoucher en brousse présente certains risques : isolement, vulnérabilité par rapport aux mauvais génies... C'est sans doute pour cette raison que mes informateurs ont classé ces prénoms dans la catégorie des « noms de fatiguée ». Chez les Diolas de Basse-Casamance, c'est accoucher dans sa propre maison qui porte malheur, comme l'explique O. Journet : aussi, avant la construction de maternités dans les villages, les femmes accouchaient-elles en brousse ou en forêt (O. JOURNET, « La quête de l'enfant. Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse-Casamance », *Journal des Africanistes*, 51 (1-2), 1981, p. 102-103).

65. Voir note 21. C'est essentiellement vers cette plante que les Soninkés se tournent en cas de pénurie de céréales, si bien que l'expression « battre le *jaaje* » désigne toute activité de cueillette.

66. Les feuilles de cette plante de cueillette, habituellement utilisées comme légumes dans les sauces, peuvent « remplacer » les céréales en période de famine.

67. C. Monteil signale les prénoms « Dyaadé » et « Killédu », en précisant que ce dernier est attribué à un enfant dont la mère « a accouché dans la rue ou en plein air » (C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine », p. 88).

fait peuvent devenir des référents chronologiques. Tout en perpétuant le souvenir des années de famine au sein de la société soninkée, ils sont à même de constituer des repères pour l'historien, en contribuant à préciser l'âge d'un informateur ou à situer l'époque d'une famine. On trouve l'équivalent des « noms de fatiguée » ailleurs en Afrique et dans d'autres aires culturelles, sous différentes appellations.

### « Noms vides », « noms qui font grandir » et noms « refaits »

Lors de son séjour à Kamalia en 1796-1797 (Mali actuel), Mungo Park observe que « les enfants des Mandingues [...] sont nommés d'après quelque circonstance locale ou personnelle ». Ainsi son hôte s'appelle-t-il « Karfa, d'un mot qui veut dire *remplacer*, parce qu'il [est] né peu de temps après la mort d'un de ses frères ». On reviendra sur cette idée de « remplacement » d'un enfant par un autre, ou de « nom refait ». Par ailleurs, Mungo Park semble n'avoir pas compris la fonction protectrice des noms de dénigrement puisqu'il note que certains noms « semblent avoir été donnés par manière de reproche, comme *bammakou* (lave un crocodile) ; *karrankalla* (point de coupe pour boire), etc. »<sup>68</sup>. À Médine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, C. Monteil compare les noms soninkés de « karankaridjaré » avec des pratiques identiques chez les Wolofs et les Bambaras vivant dans la région<sup>69</sup>. Quelques années plus tard, il développe ce dernier aspect dans son étude sur les royaumes bambaras de Ségou et du Karta : l'enfant est « comme abandonné. Une commère le recueille. C'est un enfant "jeté" (*fili*) et, de là, son nom *Fili* ; mais on l'appelle aussi, soit d'après le lieu où il a été abandonné : *sunkun'* = tas d'ordure, ou d'après la personne qui l'a recueilli, *Numuke* = forgeron ; *Dyelike* = griot ». On considère également « l'enfant qui survit à plusieurs autres morts-nés [comme] l'incarnation d'un esprit malin dont on a enfin triomphé et on stigmatise, en quelque sorte, cet esprit malin en le qualifiant *Malo-bali* = éhonté, ou *Tuantan'* = anonyme »<sup>70</sup>. Ces prénoms traduisent une certaine familiarité, voire une certaine audace, dans les rapports qu'on entretient avec les mauvais génies !

68. M. PARK, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique (1795-1797)*, Paris, F. Maspero/La Découverte, 1980 (1<sup>re</sup> éd. 1799), p. 269. A propos de « Karfa », il faut lire « remplacer » et non « replacer », le terme de l'édition anglaise étant « to replace ». Ce nom peut venir de l'arabe *xalifa* qui veut dire « remplacement ». Mais il existe aussi le verbe mandingue *karfa*, *karifa*, qui signifie « confier », comparable au soninké *xalifa* : c'est ce sens que retient P. Humblot à propos des Malinkés de Guinée, comme on le verra plus loin. Je remercie C. Wagué pour nos échanges à ce sujet.

69. C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine », p. 86-87.

70. ID., *Les Bambara*, p. 213.

O. Ba signale qu'au *Fuuta Tooro*, parmi les familles dirigeantes, on peut donner un prénom dévalorisant à un « enfant unique ou [...] survivant de plusieurs enfants », tel que « Moullel (rondelet), Diédjitado (l'omis), Malal ou Malado (prénom d'esclave), Aoudi (semence), Binguel (enfantelet), Tiapatel Allah (coccinelle) »<sup>71</sup>. Nul doute que les familles de différentes conditions sociales y ont également recours. La liste de prénoms qu'il nous donne, par ailleurs, en contient effectivement plusieurs appartenant à ce registre : « Borgo (fumier) », « Botel (chevrette) », « Diandel (vulgaire petit poisson) », « Doumo (son de fonio) », « Gâtiol (raccommodage) », « Sirmé (beurre fondu) », « Tiéli (lanières de viande) », etc. Sans oublier « Dienguel (tard venue) » et « Vouri (rescapé, au masc. et au fém.) »<sup>72</sup>. Au *Xaaso*, autre région voisine du *Gajaaga*, une femme longtemps inféconde donne à son enfant un nom « qui rappelle l'agent auquel elle attribue la cessation de sa stérilité : *Iri-ba* (grand arbre) ; *Mori-ba* (grand marabout) »<sup>73</sup>. Ce nom exprime alors un sentiment de reconnaissance ou une demande de protection. Lorsqu'une mère a perdu des enfants en bas âge, elle cherche à se soustraire aux « esprits malfaisants », qu'elle estime responsables, de la manière suivante :

« tantôt elle recourt à un protecteur puissant, dont elle impose le nom à l'enfant (*Iri-ba*, *Mori-ba*) ; tantôt elle espère confondre l'esprit malin en lui témoignant qu'il est démasqué, l'enfant se nomme pour cela *Malu-bali* (éhonté) ; tantôt, enfin, elle cherche à égarer son ennemi et, dans ce but, accouche hors de chez elle, dans le premier endroit venu : alors l'enfant peut toujours être appelé *Fili* (abandonné), à moins que l'on ne préfère dire où il a été abandonné, *Gabugu* (cuisine), *Sisi-khoto* (vieux panier), *Yasa* (paille)... ou par qui il a été recueilli : *Numu* (forgeron), *Dyali* (griot)..., car il se trouve là, une femme pour le recueillir comme si c'était le sien »<sup>74</sup>.

Une mère peut donc user de diverses méthodes : essayer de détourner l'attention de son enfant, le placer sous la protection d'une puissance bienfaisante, ou encore défier les forces de mort. Chez les Malinkés de Guinée, lorsqu'un enfant naît après que sa mère en ait perdu plusieurs en bas âge, différentes stratégies sont également possibles pour « conjurer la malveillance des esprits ancestraux » :

– ne pas lui donner de nom et l'appeler simplement *Kékoura* ou *Tyékeur*, si c'est un garçon, *Mouso Koura*, si c'est une fille, c'est-à-dire « nouveau-né » ou « nouvelle-née » ;

71. O. BA, « Du nom au Foûta Tôro », p. 188.

72. *Ibid.*, p. 166-186.

73. C. MONTEIL, *Les Khassonké*, p. 219.

74. *Ibid.*

– lui donner un « nom injurieux ou méprisant », tel que Gbuanan (bandit), *Nyàka* (saleté) ou *Noumoudyon* (captif de forgeron) ;

– se livrer à un simulacre d'abandon dans un « lieu malsain ou nauséabond ». Quelques instants après, quelqu'un le ramasse, griot ou forgeron de préférence, et dit : « Celui-ci a été trouvé dans les ordures et n'aura d'autre nom que celui d'ordure », *Sounounkoun* ou *Nyama* ;

– les musulmans l'appellent *Kerfa*, *Karifa*, « confié (à la grâce de Dieu) » ou *Alama*, *Alamako*, « cadeau de Dieu qui ne compte pas comme chose terrestre ou comme humain » ; ils peuvent aussi l'appeler *Noumouké* (forgeron) ; de plus, un forgeron « procède à une pratique conjuratoire qui consiste dans l'application sur le corps de l'enfant d'une ficelle faisant le tour du cou et de la ceinture après avoir été croisée dans le dos et sur la poitrine ; puis il lui rase la tête de façon spéciale »<sup>75</sup>.

Dans ce dernier cas, on notera le syncrétisme, qui fait intervenir à la fois Allah et un forgeron, ainsi que l'apparente contradiction entre le nom donné au nouveau-né et le rituel de marquage du corps, qui singularise l'enfant et procède d'un « attachement » physique et symbolique.

On peut citer encore d'autres exemples en Afrique soudano-sahélienne. En pays dogon, les prénoms constituent un « répertoire pratiquement illimité », qu'ils reprennent celui d'un ancêtre, qu'ils désignent le rang de naissance ou qu'ils formulent un conseil, destiné aux adultes ou aux enfants. Les noms donnés à un enfant dont les frères et sœurs sont morts en bas âge peuvent exprimer la tristesse des parents, ou bien une prière à Dieu. Ils peuvent aussi tenter de « tromper la Mort » : ce sont alors des noms de dénigrement, comme « Fleur de karité », « Cordonnier » ou « Esclave de forgeron ». Dans ces deux derniers cas, ils s'accompagnent de simulacres d'abandon. On peut aussi donner à cet enfant un « nom laid » qui détourne l'attention des ancêtres, tel que « Excrément », « Honte » ou « Sans os », c'est-à-dire « sans force ». Mais ces « noms tenus pour laids » peuvent avoir d'autres fonctions et servir à exprimer « la mauvaise humeur du patriarche »<sup>76</sup>, dont le choix serait ainsi l'effet d'une vengeance toute personnelle<sup>77</sup>. On retrouve ces noms dépréciateurs et protecteurs en pays mossi. Un enfant, né après plusieurs enfants morts, peut être appelé *Yamba*, « l'esclave », son assimilation à un être de

75. P. HUMBLOT, « Du nom propre », p. 16-18.

76. C'est-à-dire le doyen de la famille indivise paternelle. C'est lui qui impose le nom usuel. L'enfant reçoit un autre nom choisi par le doyen de la famille indivise maternelle, le « nom de la mère », ainsi qu'un « nom secret », choisi par le prêtre totémique de la famille paternelle. Les « noms laids » semblent constituer une catégorie à part, bien qu'ils puissent être donnés comme noms protecteurs (D. LIFCHITZ, D. PAULME, *Les noms individuels chez les Dogon (Soudan Français)*, Dakar, IFAN, 1954, p. 311, 342).

77. *Ibid.*, p. 314, 317-319, 342.

statut inférieur, voire à une chose<sup>78</sup>, visant à détourner les puissances maléfiques. Ce prénom peut s'accompagner d'un simulacre d'achat de l'enfant par un voisin. On retrouve ce processus de « chosification » dans les prénoms tels que *Laga*, « écuelle en terre cuite », *Fika*, « éventail », *Sagdo*, « balayures, ordures », etc. D'autres peuvent exprimer un désintérêt apparent ou faire explicitement allusion à la mort : *Kayure*, « sans nom », *Bükdabala*, « je le porterai seulement », *Kida*, « il va mourir », *Kumdolle*, « l'ami de la mort »<sup>79</sup>... Les Mossis regroupent ces noms destinés à « tromper la mort » dans la catégorie des « noms vides » et des « noms sans valeur ». Comme dans d'autres sociétés africaines, ces noms traduisent en réalité « la conscience d'un destin tragique » et un « espoir profond [...] d'assurer la vie de l'enfant ». Ils procèdent d'une attitude ambivalente, qui est à la fois « acceptation des forces numineuses [et] détournement de ces mêmes forces »<sup>80</sup>. Chez les Saras du Tchad, les noms prophylactiques s'accompagnent d'un rituel et de marques corporelles. C'est le cas d'une femme née après que sa mère ait perdu quatre enfants, et qui a été prénommée Bourkou Louise, le premier terme signifiant « cendres »<sup>81</sup>. À sa naissance, une femme de la famille l'enveloppa d'un morceau de tissu et la déposa sur un tas de cendres. Une autre parente y déposa de l'argent, prit l'enfant et le ramena à sa mère en lui disant : « j'ai trouvé un enfant que j'ai acheté, et je vous le confie pour que vous l'éleviez ». Jusqu'à l'âge de quatre ans, on ne lui rase plus la tête, mais on lui attachait dans les cheveux des pièces d'argent percées et des morceaux de calabasse, également percés, comme pour signifier : « Cette enfant, nous l'avons achetée, ne la prenez pas ! ». Toutes les sociétés du Tchad, quelle que soit leur religion, ont recours à ces noms de protection.

Chez les Akans, on peut, afin de détourner l'attention des Invisibles, appeler « Poussière de la terre » un enfant dont les frères et sœurs sont morts en bas âge<sup>82</sup>. Parmi eux, les Agni-Bona de Côte-d'Ivoire font subir un traitement particulier au bébé. On lui fait des scarifications qui rappellent, en plus petit, celles des esclaves, on l'habille de haillons et on le couche sur une vieille natte. Puis une femme fait semblant de le jeter sur un tas d'ordures, tout en le malmenant et en le couvrant d'injures. Une autre lui propose alors de l'acheter et le ramène à la maison de la mère. Plus tard, si l'enfant vient à être malade, la femme qui l'a « acheté » lui dit : « Il ne faut pas que tu partes, car le travail n'est pas fini ! ». Cette femme, qui est

---

78. En milieu soninké, on considère les esclaves comme des « biens debout » au même titre que le bétail.

79. M. HOUS, *Les noms individuels chez les Mosi*, p. 73-79.

80. *Ibid.*, p. 79-81.

81. Je remercie M.-J. Tubiana qui m'a communiqué ce témoignage.

82. Communication personnelle de C.-H. Perrot.

censée l'avoir sauvé, s'adresse à lui comme à un esclave sur lequel elle aurait des droits. On a toujours affaire au même processus qui déprécie l'enfant, en le traitant comme une ordure ou un esclave, afin que « la mort ne s'attaqu[e] pas à un objet aussi vil »<sup>83</sup>. Chez les Évés du Togo, on donne un nom d'origine étrangère pour tromper et éloigner les mauvais esprits<sup>84</sup>.

Au Burundi, on a recours à des « noms qui font grandir », *ikúzo*. Ces noms peuvent manifester un désintéret à l'égard de l'enfant, en l'assimilant à une chose, à un animal ou encore à un être de statut inférieur. Ils peuvent aussi faire une allusion directe à la mort : ils expriment alors crainte, résignation mais aussi colère, lorsqu'ils soulignent la « gourmandise » et la « méchanceté » de celle-ci. Ces derniers noms constituent de véritables défis à la mort, tout en exprimant l'espoir qu'elle n'osera pas s'affronter à elle-même. Le grand nombre de ces prénoms témoigne d'une forte mortalité infantile et du souci, toujours présent, de la survie de la famille<sup>85</sup>. En Algérie, dans la confédération des Ouled Sidi Naïl évoquée plus haut, on retrouve l'équivalent des « noms de fatiguée » soninkés, mais appliqués aux filles uniquement. Pour les garder en vie et préserver la famille du mauvais œil, on peut les appeler Ouachiyya, « animal sauvage », ou Hada, terme qui signifie « mettre fin à quelque chose », sous-entendu les décès d'enfants en bas âge<sup>86</sup>. Les garçons, quant à eux, échappent à ce type de prénoms : le premier qui vient au monde après le décès de plusieurs enfants est appelé Mohamed, les autres pouvant recevoir des prénoms à connotation positive tels que Ferhat, signifiant « la joie », ou Rabah, du verbe *rabaha*, « gagner de l'argent, réussir »... Dans un autre registre, mais toujours en rapport avec l'efficacité symbolique des noms, on peut prénommer une fille Barkahoum, de *barka*, « ça suffit », exprimant par là son espoir de ne plus avoir de fille !

Il faut évoquer aussi le pseudonyme de la romancière sénégalaise Ken Bugul, expression qui signifie en wolof « personne n'en veut ». C'est un de ces noms dépréciatifs et protecteurs, qui prend ici un sens différent puisque c'est elle-même qui l'a choisi. Elle éclaire ce choix dans son roman autobiographique, *De l'autre côté du regard*<sup>87</sup>, en racontant comment sa mère l'a délaissée dans son enfance. Il faut signaler également le cas des Diolas de Basse-Casamance. Selon O. Journet, un enfant

83. J.-P. ESCHLIMANN, *Naître sur la terre africaine*, Abidjan, INADES Edition, 1982, p. 113-115.

84. C. RIVIÈRE, « La naissance chez les Évés du Togo », *Journal des Africanistes*, 51 (1-2), 1981, p. 82-83.

85. P. NTAHOMBAYE, *Des Noms et des hommes*, p. 155-178.

86. Je dois ces informations à M. Khobeizi. J'ignore si ces prénoms font l'objet d'une appellation particulière.

87. KEN BUGUL, *De l'autre côté du regard*, Paris, Le serpent à plumes, 2003.



longtemps attendu ou né après le décès de frères et sœurs en bas âge sera « l'objet d'attentions particulières : travestissements, prénoms insolites et objets rituels [pour] en assurer la protection ». Mais auparavant sa mère se sera soumise à un rituel long et éprouvant, le *kañalen* : elle quittera son village, abandonnera temporairement son identité, se soumettra à des traitements infamants (travestissements, nom ridicule...) afin de déjouer les forces mauvaises. C'est la mère qui est ici au centre du rituel, « comme si elle cherchait à détourner sur elle la malédiction »<sup>88</sup>.

En Afrique subsaharienne, un enfant né après le décès de plusieurs enfants en bas âge peut être perçu comme une réincarnation. C. Monteil nous en donne un exemple dans la région de Médine, sans toutefois faire de rapprochement entre ces « enfants "renés" », comme il les appelle, et les « enfants de fatiguée ». Lorsqu'un nouveau-né est couvert de « blessures et de cicatrices, de la même forme et situées à la même place que celles que portait autrefois un membre de la famille, ou que porte encore quelqu'un de la famille », les Soninkés en déduisent que la mère « a eu connaissance de ces détails, qu'elle a été frappée, et que le désir ou la peur ont déterminé, chez l'enfant, des vices identiques de conformation »<sup>89</sup>. Je n'ai pas, pour ma part, recueilli d'informations sur ces enfants réincarnés. La place de l'islam en milieu soninké a sans doute affaibli de nos jours ce type d'interprétation, à moins qu'on ne m'en ait pas parlé parce que je n'avais pas abordé la question... Chez les Dogons, un enfant dont les frères et sœurs sont morts en bas âge peut s'appeler *Binu*, « il est revenu », exprimant ainsi l'idée d'une réincarnation<sup>90</sup>. Selon D. Bonnet, les Mossis peuvent attribuer les décès successifs de jeunes enfants soit à « un génie incorporé dans l'enfant qui joue de vilains tours à ses parents en allant et venant d'un monde à l'autre, soit [à] un ancêtre qui punit tous ses descendants car ils ne se soumettent pas à sa volonté, soit [à] la renaissance du même enfant ». On pense qu'il y a réincarnation lorsque « le décès intervient avant la naissance du cadet et/ou lorsqu'un signe physique de reconnaissance est repéré à la naissance ». On l'appellera alors *Bagada*, « je le reconnais », ou *Lebende*, « celui qui est revenu ». Quand d'autres forces sont en jeu, ancêtre mécontent ou mauvais génie, on effectue des rituels pour apaiser le premier, ou bien on détourne l'attention du second à travers nom de dénigrement et simulacre de vente. Une idée commune sous-tend ces diverses interprétations : on considère, en effet, que le jeune enfant n'appartient pas encore entièrement au monde des vivants et qu'il peut s'en retourner à tout moment dans l'au-

88. O. JOURNET, « La quête de l'enfant », p. 106-110, 112.

89. C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine », p. 146-147.

90. D. LIFCHITZ, D. PAULME, *Les noms individuels chez les Dogons*, p. 317-318.

delà. C'est le sevrage, vers l'âge de trois ans, qui témoigne de sa « volonté [...] de rester ici-bas » et lui permet d'acquérir son statut de « personne humaine »<sup>91</sup>. Chez les Soninkés, comme on l'a noté plus haut, le nouveau-né est également exposé aux attaques des génies et sorciers avant l'imposition du nom, et même ultérieurement. Ces exemples montrent combien le baptême et le sevrage constituent des étapes difficiles à franchir, afin d'appivoiser cette « vie fragile »<sup>92</sup>. Ils expriment, en outre, la croyance en une certaine « perméabilité » entre le monde des morts et celui des vivants.

On a vu qu'en pays soninké les noms donnés à des enfants nés pendant une période de famine figurent également parmi les « noms de fatiguée ». On retrouve ailleurs en Afrique des noms qui font allusion aux circonstances ayant précédé ou accompagné la naissance. Chez les Dogons, un garçon ou une fille nés après une famine peuvent s'appeler respectivement *Gele* et *Ya gelia*, c'est-à-dire « on craint la famine »<sup>93</sup>. Au Burundi, P. Ntahombaye a relevé plusieurs noms qui rappellent une pénurie de vivres. Certains signifient littéralement « disette », « faim », « aller chercher de la nourriture », « manger peu et très vite », d'autres évoquent une plante de cueillette vers laquelle on se tourne, l'oseille sauvage, ou encore les sauterelles qui ont ravagé les cultures. Des enfants nés dans ces années difficiles peuvent même s'appeler « Hécatombe » ou « Cadavre »<sup>94</sup>. En pays mossi, M. Houis relève le nom « La faim » (ou « La famine »), donné à une fille ou à un garçon né à la fin d'une crise. Cette naissance est alors « comprise comme un signe de chance et de renouveau »<sup>95</sup>. Ces différents exemples montrent comment, à travers ces constats relativement objectifs, des sociétés confrontées à des pénuries récurrentes veillent à la fois à conserver leur souvenir et à les conjurer.

On peut se demander comment les personnes qui ont reçu un « nom de fatiguée » vivent avec, surtout lorsqu'il s'agit de noms dépréciatifs. Les Français à qui j'en ai parlé étaient étonnés, voire choqués. Mais cela est perçu différemment en Afrique. J'ai personnellement rencontré des gens prénommés *Birante*, *Dalla*, *Sedifo*, *Kese* ou *Jaaje*, sans que cela semble leur poser problème. Le sens et la fonction de ces prénoms sont connus de tous et respectés. On les explique notamment à l'enfant, qui garde ce

---

91. D. BONNET, « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, 131, XXXIV (3), 1994, p. 93, 98, 101-102, 104.

92. J'emprunte cette expression à A. Farge, qui l'a utilisée dans un tout autre contexte (A. FARGE, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités au 18<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1986).

93. D. LIFCHITZ, D. PAULME, *Les noms individuels chez les Dogons*, p. 325.

94. P. NTAHOMBAYE, *Des noms et des hommes*, p. 118-119.

95. M. HOUIS, *Les noms individuels chez les Mosi*, p. 60.

prénom toute sa vie et, généralement, n'en tire aucune gêne<sup>96</sup>. Certaines personnes m'en ont même parlé avec émotion et reconnaissance vis-à-vis de leur mère, quelle que soit la raison qui leur ait valu ce prénom. En dehors du pays soninké, un exemple célèbre est celui du chanteur malien Ali Farka Touré, décédé en mars 2006, dont le second prénom signifie « âne » en songhay. Sa mère, qui avait perdu tous ses enfants en bas âge avant sa naissance (au nombre de neuf), lui avait donné ce nom pour qu'il survive<sup>97</sup>. En milieu mossi, D. Bonnet témoigne de l'absence de gêne ou de moqueries à l'égard de ces prénoms : ceux qui les ont reçus pensent qu'ils leur doivent la vie<sup>98</sup>.

On peut également se demander, à la suite de C. Monteil, s'il existe des pratiques comparables dans d'autres aires culturelles. Il observe qu'« au Tonkin [...] la femme abandonne son enfant, qui est recueilli par le premier passant ». À la différence de ce qui se passe en Afrique, « celui-ci l'élève, et c'est ensuite un sujet de grave querelle pour l'avenir »<sup>99</sup>. Chez les Yamis de Botel-Tobago, une île située entre Taiwan et les Philippines, on croit aussi en l'efficacité des noms, quelles que soient les circonstances de la naissance. On évitera les « noms hauts » car ils rendent les êtres humains vulnérables, sauf s'ils sont hérités d'un ancêtre : en ce cas, on appellera à son tour l'enfant « Qui grandit » ou « Qui a de la nourriture en abondance ». Mais on leur préfère généralement des « noms bas », dépréciatifs, qui aident à se protéger des esprits des morts, tels que « Le paresseux » ou « Le petit »<sup>100</sup>.

En Europe, la naissance et les premières années de la vie sont des épreuves redoutables, pour la mère comme pour l'enfant, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. En France, le taux de mortalité infantile est supérieur à 20 % aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et dépasse encore 15 % à la fin du XIX<sup>e</sup>, malgré les progrès de l'obstétrique et de l'hygiène. La situation ne s'améliore vraiment qu'après la Première Guerre mondiale<sup>101</sup>. Quelle attitude et quelles stratégies avaient les familles face à de tels risques ?

---

96. Cela semble plus difficile à vivre en Algérie, selon M. Khobeizi : peut-être parce que c'est moins systématique qu'en Afrique subsaharienne, dans la mesure où cela ne concerne que les filles.

97. Voir son interview dans la revue musicale *Vibrations* (n° 74, 2005).

98. D. BONNET, « Le sens avoué du prénom en Afrique subsaharienne », *Vues d'enfance*, 6, 1996.

99. C. MONTEIL, « Fin de siècle à Médine », p. 86, note 1.

100. V. ARNAUD, « "L'enfant-esprit" : la naissance chez les Yami de Botel Tobago », in J. Koubi & J. Massard-Vincent (éds.), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, p. 24-25.

101. J. GÉLIS, M. LAGET, M.-F. MOREL, *Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1978, p. 185-187 ; F. LEBRUN, « Le cadre démographique », in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (éds.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. III, 1994 (1<sup>re</sup> éd. 1986), p. 23-25.

Certains historiens ont mis l'accent sur le fatalisme et l'absence d'émotion. Au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, nobles et bourgeois notent dans leurs Mémoires la mort d'un enfant en bas âge sans s'y attarder, pourvu qu'il ait été baptisé. Lorsque l'un d'entre eux exprime sa douleur d'avoir perdu une fillette âgée de quatre ans, il éprouve le besoin de se justifier<sup>102</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, quand un enfant en bas âge meurt chez des paysans, « beaucoup de curés omett[ent] d'inscrire sur leur registre cette toute petite sépulture », le père assiste rarement aux obsèques, et les plus riches d'entre eux « ne lui consac[ent] pas une ligne » dans leur livre de raison. Toutefois « son nom pass[e] assez souvent à l'un des enfants qui sui[t], sans qu'on puisse déterminer la signification de cette persévérance ou de cette attention »<sup>103</sup>.

D'autres historiens ont une approche différente de la question. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, les paysans de Montailou témoignent devant le tribunal d'Inquisition de Pamiers d'un attachement incontestable pour leurs enfants et de la douleur causée par leur perte<sup>104</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, dans les milieux aisés, les décès d'enfants en bas âge sont notés sans commentaire, mais on redonne souvent le nom d'un enfant mort très jeune à l'enfant suivant, pour « soulager la tristesse des parents et [...] pérenniser sa mémoire ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, dans les familles aristocratiques et bourgeoises, « une sensibilité plus vive conduit à ressentir la mort du jeune enfant avec une douleur profonde ». Et à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, « l'enfant malade apparaît [...] comme un être unique, irremplaçable s'il vient à disparaître »<sup>105</sup>. Des ethnologues, ayant travaillé sur la France de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, évoquent différents rituels de protection dont on entoure le jeune enfant, comme on le verra plus loin<sup>106</sup>.

102. M. VOVELLE, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard/Juliard, 1990 (1<sup>re</sup> éd. 1974), p. 18-20.

103. P. GOUBERT, *Les paysans français au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1998, p. 70.

104. E. LE ROY LADURIE, *Montailou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982 (1<sup>re</sup> éd. 1975), p. 306-317. E. Le Roy Ladurie précise que cette affection se manifeste surtout entre mères et filles d'un côté, entre pères et fils de l'autre. Il critique la théorie de P. Ariès selon laquelle les milieux populaires et paysans auraient été indifférents à la mort d'un enfant ou d'un bébé. Les travaux de D. Lett sur les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles vont dans le même sens. Ils montrent que, contrairement à la volonté de l'Église, les parents de toute condition acceptent difficilement la mort d'un nouveau-né ou d'un jeune enfant, même si le baptême « ritualise la mort corporelle [et permet] que le deuil se fasse » (D. LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen-Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Aubier, 1997, p. 196-205).

105. J. GÉLIS et al., *Entrer dans la vie*, p. 193-197.

106. A. GOURSAUD, *La société rurale traditionnelle en Limousin. Ethnographie et folklore du Haut-Limousin et de la Basse-Marche*, publié et complété par M. Robert, Paris, Maisonneuve & Larose, t. II, 1977 ; F. LOUX, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978 ; F. ZONABEND, « La mort : le chagrin, le deuil », in C. Le Grand-Sébillle et al. (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 27-38.

À la lecture de ces travaux, sans oublier l'évolution des sensibilités face à l'enfance, il apparaît que l'absence du père aux obsèques et la transmission du même nom, observés par P. Goubert, relèvent vraisemblablement de stratégies significatives. Si la dureté des conditions de vie laisse souvent peu de place à l'expression des sentiments chez les paysans, et ce jusqu'à une période récente, il n'en est pas moins vital pour eux d'avoir des enfants, d'un point de vue économique et social. Et comme on l'a vu, chez les paysans de haute Ariège étudiés par E. Le Roy Ladurie, ce « besoin d'enfants » s'accompagne dès le XIV<sup>e</sup> siècle de liens affectifs.

En Europe comme en Afrique, le baptême marque l'entrée dans la vie sociale et religieuse. À côté de rituels visant à « chasser le démon et [à] éliminer le péché originel », le choix du prénom revêt une grande importance. Si le premier prénom est généralement celui du parrain, de la marraine ou d'un parent proche, les autres ont pour but de placer l'enfant sous la protection de saints patrons. Les noms empruntés à la parenté établissent un « lien entre les vivants et les morts en faisant passer le même prénom d'une génération à l'autre »<sup>107</sup>. L'usage de « refaire le nom » est courant en Europe, où l'on considère généralement que « l'enfant prend [...] la place d'un mort dans le réseau familial »<sup>108</sup>. C'est le cas notamment à Florence au XV<sup>e</sup> siècle, où grandes « maisons », artisans et métayers partagent certaines « stratégies du nom ». On « refait » les morts en redonnant leur prénom, qu'il s'agisse d'ancêtres décédés ou d'enfants disparus en bas âge. Ce report des prénoms des morts aux vivants est quasi obligatoire. Il permet de commémorer les ancêtres, de transmettre éventuellement leurs qualités, et de renforcer la communauté lignagère. C'est aussi un moyen de « neutraliser » les morts, à la fois « dangereux et protecteurs », en les empêchant de « flotter impunément dans l'espace indéfini et menaçant des ombres ». Mais on ne peut pas donner le nom d'un parent vivant, car cela le ferait « entrer prématurément dans le groupe des ancêtres » et le rendrait dangereux pour l'enfant<sup>109</sup>.

---

107. F. LEBRUN, « Parents et enfants », in A. Burguière *et al.* (éds.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. III, 1994 (1<sup>re</sup> éd. 1986), p. 190-191. Les deux systèmes de dénomination se recoupent lorsque parrains et marraines sont choisis dans la parenté. Sur l'histoire des rapports entre prénoms et parenté spirituelle en Europe, voir A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994. La part des noms empruntés à la parenté, aux parrains et aux saints a varié selon les régions et les périodes. Pour une approche précise de cette histoire, voir notamment L. PEROUAS *et al.*, *Léonard, Marie, Jean et les autres. Les prénoms en Limousin depuis un millénaire*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.

108. F. LOUX, *Le jeune enfant et son corps*, p. 252.

109. C. KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, 97-107. Au XX<sup>e</sup> siècle, N. Zemon Davis évoque cette préférence pour les noms des ancêtres défunts dans sa propre famille, en milieu juif ashkénaze : « On ne donne pas le prénom tant que la personne qui le porte est en vie, mais une fois qu'elle est morte : le prénom est "refait" » (N. ZEMON DAVIS,

Dans la France de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, le jeune enfant a des relations certaines et ambiguës avec ses ancêtres morts<sup>110</sup> : si ces derniers peuvent exercer parfois une fonction thérapeutique, ils peuvent aussi chercher « à l'attirer à eux, à le faire revenir d'où il vient »<sup>111</sup>. On peut imaginer que cette ambivalence des défunts, à la fois dangereux et protecteurs, est perçue avec encore plus d'acuité lorsque ces morts n'ont pas accompli leur vie sur terre. Si, dans le christianisme, la malédiction frappe seulement les enfants décédés sans baptême<sup>112</sup>, ces êtres morts prématurément peuvent constituer une menace pour les vivants. « Refaire leur nom » permet de les apaiser, tout en affirmant une continuité familiale. A. FINE évoque la conviction largement répandue en Europe selon laquelle frères et sœurs défunts peuvent « en vouloir à la vie de celui qui naît après eux. C'est pourquoi on protège le nouveau-né en lui donnant le même prénom ou bien [en Wallonie] en l'appelant « René (Re-né) »<sup>113</sup>. Chez les Tsiganes,

---

*L'histoire tout feu tout flamme. Entretiens avec Denis Crouzet*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 135). On a vu qu'en pays soninké, on peut donner le nom d'un parent vivant à un enfant, mais il est frappé d'interdit et remplacé par un autre dans la vie courante.

110. À Montaillou au XIV<sup>e</sup> siècle, les morts peuvent conserver des liens avec leur maison d'origine et devenir bénéfiques, si leurs proches ont accompli les rituels nécessaires à leur égard. Ils assurent notamment un bon sommeil, les grands-mères vis-à-vis de leurs petits-enfants en particulier. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, p. 598-599.

111. F. LOUX, *Le jeune enfant et son corps*, p. 252.

112. C'est pourquoi il a lieu le plus tôt possible après la naissance. Lorsqu'un enfant est en danger de mort, la sage-femme ou un proche lui donne l'ondoiement. Les enfants non baptisés vont dans les limbes, lieu intermédiaire entre l'enfer et le paradis, apparu au XIII<sup>e</sup> siècle dans la doctrine de l'Église (A. FINE, *Parrains, marraines*, p. 302-305). Dans la France du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, on n'en continue pas moins à craindre ces enfants, perçus comme des « génies malfaisants » (F. LOUX, *Le jeune enfant et son corps*, p. 253). Selon l'islam, l'enfant mort non baptisé n'est pas exclu de la communauté religieuse et a droit aux mêmes rites funéraires qu'un adulte (S. WALENTOWITZ, « La mort périnatale dans les sociétés berbères et arabes », in C. Le Grand-Séville et al. (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, p. 67). Quoi qu'il en soit, en Europe comme en Afrique, la période précédant le baptême est considérée, ou a longtemps été considérée, comme très dangereuse. Les choses ont changé récemment pour les catholiques puisqu'en avril 2007, après plusieurs mois de travail, les théologiens du Vatican ont supprimé officiellement l'existence des limbes, considérant dès lors que les enfants morts sans baptême allaient au paradis.

113. A. FINE, *Parrains, marraines*, p. 265-277. En France, on peut aussi donner au nouveau-né le nom d'un adulte décédé dans des conditions dramatiques. F. ZONABEND donne l'exemple d'une fillette née en Bourgogne au début du XX<sup>e</sup> siècle, alors que sa mère et sa jumelle sont mortes pendant l'accouchement. On lui donna le nom de sa mère comme pour remplacer, au sein de la famille, la mère morte par l'enfant vivante. F. ZONABEND, *La mémoire longue. Temps et histoire au village*, Paris, Jean-Michel Place, 1999, p. 230. Ce même souci de « remplacement » explique sans doute la fréquence du prénom « René(e) » en France juste après les deux dernières guerres (*INSEE, Fichier des prénoms*, Paris, 2002). Voir aussi le témoignage de la romancière M. Desbiolles : après le décès d'un premier enfant, sa grand-mère nomma le second Renato en Italie, prénom qui est devenu René en France. Plusieurs années après, un autre garçon appelé Jean-Claude décéda. La fille qui naquit ensuite fut prénommée Claude (M. DESBIOLLES, *Primo*, Paris, Le Seuil, 2005).

et plus particulièrement chez les Rom Lovara de Russie, on appelle *detlene* les « âmes d'enfants avortés ou mort-nés qui réclament l'amour d'une mère » ; il peut s'agir aussi d'enfants morts très jeunes, que leurs parents ont oubliés et qui viennent perturber les vivants. Ils se manifestent les nuits de grand vent en secouant les roulottes. Pour les apaiser, une femme ouvre la porte et crie dans la nuit des noms de garçons et de filles jusqu'à ce que le vent se calme. Ensuite « elle s'effondre, brûlante de fièvre, mais fière et heureuse d'avoir sauvé les jeunes enfants de sa famille »<sup>114</sup>.

Les noms jouent donc un rôle primordial dans les relations entre les vivants et les morts, en Europe comme en Afrique. Ils s'accompagnent également d'attitudes ritualisées et de mesures protectrices. Dans la France de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, « si la mort des enfants [est] familière, il n'y [a] pas de résignation à son égard »<sup>115</sup>. La tristesse qui l'entoure se manifeste dans les proverbes<sup>116</sup> ou dans certains tableaux, qui peuvent associer la joie d'une nouvelle naissance et le souvenir de l'enfant décédé<sup>117</sup>. De plus, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, sur les images pieuses et sur les tombeaux, l'enfant mort est souvent représenté sous la figure d'un ange, cette croyance permettant de « canaliser la douleur des parents »<sup>118</sup>. Si, dans certaines régions, les parents ne doivent pas pleurer leur enfant mort, ce n'est pas par indifférence mais « pour ne pas le faire souffrir »<sup>119</sup>. En Limousin, si le père ne va pas aux obsèques de ses enfants et n'en porte pas le deuil, c'est parce qu'il se doit d'accepter cette inversion de l'ordre naturel des choses. La mère ne va « pas davantage à l'enterrement d'un de ses enfants, sinon après en avoir enterré un, elle enterrerait tous les autres »<sup>120</sup>. Ces pratiques, observées par

114. J. YOORS, *Tsiganes*, A. Gentien (trad.), Paris, Phébus, 2004 (1<sup>re</sup> éd. 1966), p. 151-152.

115. F. LOUX, *Le jeune enfant et son corps*, p. 251.

116. Comme celui-ci : « Ne te vante pas d'avoir eu un fils s'il n'a pas eu rougeole ou variole » (*L'homme et son corps dans la société traditionnelle*, Catalogue d'exposition du Musée national des arts et traditions populaires, 11 mai-2 octobre 1978, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, p. 83).

117. M. Vovelle, qui met l'accent sur l'indifférence des gens face aux décès de jeunes enfants, reproduit pourtant un ex-voto autrichien de 1775 qui témoigne du contraire : les parents, agenouillés devant huit petits cadavres, demandent à Dieu « la grâce d'un neuvième » (M. VOVELLE, *Mourir autrefois*, hors-texte). Selon M.-F. Morel, c'est une pratique courante dans les pays germaniques du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle : on peut l'interpréter comme la volonté de se souvenir de ces enfants trop tôt disparus et aussi comme « la preuve qu'une famille qui a perdu beaucoup de nourrissons a droit à des grâces particulières » (M.-F. MOREL, « Représenter l'enfant mort dans l'Occident chrétien du Moyen Âge à nos jours », in C. Le Grand-Sébillle, et al. (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, p. 93-94).

118. *Ibid.*, p. 99.

119. F. LOUX, *Le jeune enfant et son corps*, p. 251-257 ; *L'homme et son corps*, p. 83.

120. A. GOURSAUD, *La société rurale traditionnelle en Limousin*, p. 381.

des ethnologues, donnent un autre éclairage à la prétendue indifférence des paysans français du XVII<sup>e</sup> siècle... Ils font aussi penser aux rituels d'inversion observés en Afrique. Par ailleurs, on a recours à divers procédés pour défendre la vie du jeune enfant. Le berceau de baptême est orné d'un décor symbolique, supposé chasser le démon ; la fonction protectrice du bonnet de baptême, imprégné des saintes huiles, est souvent renforcée par une amulette dédiée à un saint protecteur ; des images de saints, reproduites sur papier, peuvent être mélangées à la bouillie de l'enfant pour lui communiquer leurs vertus curatives ; des colliers de dentition, faits de perles et de médailles protectrices, sont censés l'aider à passer ce cap difficile ; un peu plus tard, ce sont des colliers d'ail pour chasser les vers, autre épreuve à traverser<sup>121</sup>.

Sans défendre naïvement les rites et croyances d'autrefois<sup>122</sup>, on peut s'interroger sur la manière dont se vivent aujourd'hui en Europe les décès précoces. La mort d'un enfant à la naissance ou *in utero* ne s'accompagne plus d'aucun rituel. Lorsqu'il ne subsiste aucune trace, aucun signe social pour témoigner du malheur, le deuil devient plus difficile à accomplir. Ces « mauvaises morts » continuent alors à tourmenter les vivants, en particulier les parents et les enfants qui leur ont succédé. En l'absence de toute reconnaissance sociale de cette perte, la famille reste seule face à son chagrin et à sa culpabilité. À tel point que médecins et ethnologues s'interrogent sur la possibilité de réintroduire, dans nos sociétés, des paroles et des actes symboliques qui permettraient de rendre pensable et visible cette disparition<sup>123</sup>.

121. *L'homme et son corps*, p. 84-86. A. Van Gennep considère le baptême « dans les coutumes populaires [françaises] non pas seulement comme une agrégation au monde des chrétiens, mais aussi comme une sauvegarde magique » (A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain. Tome premier : Du berceau à la tombe*, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1943, p. 123).

122. Dans l'exemple cité par F. Zonabend (voir note 113), cette femme qui a survécu à sa mère et à sa sœur jumelle semble avoir porté le poids d'un destin tragique tout au long de sa vie. Il faut donc relativiser l'« efficacité » des anciens rituels.

123. Voir G. DELAISI DE PARSEVAL, « Requiem pour des mort-nés sans sépulture », in C. LE GRAND-SÉBILLE, *et al.* (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, p. 169-178 ; C. LE GRAND-SÉBILLE, « Des morts singulières », in *Ibid.* p. 17-25 ; F. ZONABEND, « La mort : le chagrin, le deuil ». Il faut noter que la loi française reconnaît depuis quelques années ces décès survenus avant ou peu après la naissance (loi du 8 janvier 1993, *Le Monde*, 4 août 2005, page 5). Par ailleurs, en 2003, des parents, médecins et psychologues ont créé une association à l'attention des familles confrontées à une interruption médicale de grossesse ou à un deuil périnatal. Son site, [www.petiteemilie.org](http://www.petiteemilie.org), rassemble témoignages, conseils et bibliographies. Voir aussi l'étude de J. Gélis qui accompagne son approche historique et ethnologique d'une réflexion sur « l'enfant mort-né, aujourd'hui » : J. GELIS, *Les enfants des limbes. Morts-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Éditions Louis Audibert, 2006, chap. XIII.



En pays soninké comme dans d'autres régions d'Afrique, les noms de famine et certains prénoms traduisent donc une profonde volonté de survie et de perpétuation des générations. Ils permettent aussi de faire un travail sur la mémoire et sur la structuration du temps, qu'il s'agisse du temps historique ou du temps généalogique. C'est à ce double titre que les uns et les autres sont précieux comme sources historiques. Les « noms de fatiguée » nous amènent également à réfléchir sur l'attitude que nous avons eue et que nous avons actuellement en Europe dans des circonstances semblables. Au-delà des différences culturelles, la petite enfance a été, ou demeure encore dans certains pays, une période vulnérable. Quant aux relations entre les vivants et les morts, elles apparaissent toujours comme problématiques, quelles que soient l'interprétation et les réponses qu'elles suscitent.