



**HAL**  
open science

**“ Dire et “faire” la relation parentale. De la nomination ordinaire chez les Bwa (Mali) ”**

Cécile Leguy

► **To cite this version:**

Cécile Leguy. “ Dire et “faire” la relation parentale. De la nomination ordinaire chez les Bwa (Mali) ”. Cécile Leguy. L’expression de la parentalité dans les arts de la parole en Afrique, Karthala, pp.179-204., 2019. halshs-02996634

**HAL Id: halshs-02996634**

**<https://shs.hal.science/halshs-02996634>**

Submitted on 12 Feb 2024

**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.

2019 – publié dans *L'expression de la parentalité dans les arts de la parole en Afrique*, C. Leguy (dir.), Paris, Karthala : 179-204.

## Chapitre 8

### **Dire et « faire » la relation parentale. De la nomination ordinaire chez les Bwa (Mali)<sup>1</sup>**

Cécile LEGUY

(avec la collaboration d'Abednego KAMATÉ)

Il est courant de voir la nomination comme indicative d'une relation particulière avec un parent. Une pratique fréquemment observée à l'échelle du monde est la transmission directe du nom d'un aïeul à l'enfant qui vient de naître, à l'instar de ce qui était observable dans nombre de traditions européennes où l'aîné des garçons recevait généralement le prénom de son grand-père paternel et le deuxième celui du maternel, tandis que l'aînée des filles était nommée comme sa grand-mère maternelle et sa cadette du nom de l'aïeule paternelle (Bromberger 1982 : 107). Cette transmission intergénérationnelle est souvent conçue comme une relation d'équivalence entre deux personnes d'une même famille. Celui qui naît vient, en reprenant son nom, prendre en quelque sorte la place de celui qui, s'il n'est déjà parti, est en partance. Les travaux de Bernard Vernier sur les structures familiales de la Grèce rurale présentent à cet égard un cas exemplaire de transmission des noms personnels des lignées paternelle et maternelle, où l'on voit combien l'on privilégie l'aïnesse, les derniers enfants d'une fratrie ne recevant ni prénom familial ni héritage tandis que les aînés de chaque sexe accomplissent, en prenant le nom du grand-parent dont ils héritent, l'*anastassi*, la résurrection des ancêtres (1980 : 70sq). Ailleurs dans le monde, l'inscription de la relation parentale par la transmission d'un nom a été étudiée comme révélatrice d'une organisation sociale fondée sur la place et le rôle donnés à chacun, comme cela peut être le cas dans les sociétés océaniques<sup>2</sup>. Nombre d'études sur la nomination chez les Inuit (par exemple : Gessain 1980 ; Saladin d'Anglure 1970, 1980, 2006a, 2006b) ont également montré comment une relation privilégiée entre un défunt et un nouveau-né pouvait se manifester par la transmission d'un nom porteur de vie et d'une « âme » réincarnée dans le

---

<sup>1</sup> Cette recherche a bénéficié de l'appui financier de l'Agence nationale de la recherche française (ANR) dans le cadre du projet DyPE-Dynamique de la parentalité et de l'enfance en milieu rural africain (ANR-12-BSH1-0005-01). Elle exploite les données du projet « Slam – Suivi longitudinal au Mali » de l'Ined, réalisé sous la responsabilité scientifique de Véronique Hertrich. (<http://slam.site.ined.fr>). Dans le cadre de ce projet, tous les noms (« traditionnels » en boomu, chrétiens, et plus marginalement bambara ou musulman) ont été relevés à partir des récits biographiques recueillis par Véronique Hertrich et ses collaborateurs depuis les années 1990 dans sept villages du cercle de Tominian. Une enquête de terrain a ensuite été menée à partir d'un questionnaire, afin de préciser les raisons du choix des noms traditionnels et leurs sens, par Abednego Kamaté auprès des individus concernés ou des donneurs de noms de la zone d'enquête. Les mesures gouvernementales actuelles relatives à la circulation des chercheurs français dans cette région m'ont empêchée de me rendre moi-même sur le terrain depuis 2013, date du lancement de cette ANR.

<sup>2</sup> Voir pour l'exemple de Wallis : Chave-Dartoën 2012.

petit enfant, vouée sans cela à errer. Des travaux collectifs sur la nomination ont rassemblé, sur les populations nord-amérindiennes (Mills et Slobodin 1994) ou encore sur certaines populations de l'Asie du Sud-Est (Massard-Vincent et Pauwels 1999), une diversité de cas mettant en valeur la relation forte qui peut parfois être marquée entre deux parents de générations différentes à travers le partage d'un nom.

Si des pratiques similaires ont pu être observées en Afrique de l'Ouest (voir par exemple Bonnet 1981 ; Dupire<sup>3</sup> 1982 ; Gottlieb 2004 : 89-90), la relation entre transmission du nom et ancêtre y est cependant le plus souvent non explicite, intervenant plutôt lors de la dation d'un nom « secret » que dans l'attribution des noms usuels, généralement choisis de manière plus circonstancielle<sup>4</sup>. Ce nom reste secret, car la relation entre le défunt et son homonyme est tellement forte qu'il pourrait être dangereux de l'énoncer devant lui, tout comme il doit rester inconnu d'éventuelles personnes malfaisantes. On se garde donc de le dévoiler par mesure de précaution<sup>5</sup>. Ainsi, chez les Batāmmariba étudiés par Dominique Sewane (2003, 2004), la « puissance du nom » est telle qu'il peut être néfaste de le prononcer devant une personne qui le porte, mais c'est par le « souffle du nom » provoqué lors des funérailles d'un ancien que la vie sera donnée à un enfant à naître (2004 : 861-62), tandis que le même nom chuchoté imperceptiblement à l'oreille de l'homonyme qui est tombé en l'entendant permet au « releveur » de le ranimer (*ibid.* : 863)<sup>6</sup>.

Chez les Bwa du Mali<sup>7</sup>, la relation aux ancêtres est de même tellement puissante que le nom reçu lors d'une première initiation, généralement choisi parmi les noms usuels des membres décédés du lignage<sup>8</sup>, demeure également secret durant toute la vie de l'individu. Cette première étape initiatique<sup>9</sup> consiste en la présentation au Do, principe d'unité des Bwa, du petit enfant lors d'une cérémonie collective organisée tous les trois ou quatre ans selon les

---

<sup>3</sup> Chez les Serer Ndout du Sénégal étudiés par Marguerite Dupire, un nom d'ancêtre est donné à l'enfant quand il présente certaines maladies qui « demandent un nom » (maladies des yeux ou du ventre fréquemment contractées avant le sevrage) nécessitant la visite à un « donneur de nom » qui devra reconnaître le défunt qui cherche à revenir et déterminer, parmi ses noms, lequel était son préféré. Le nom ne doit pas être prononcé durant les premières années de la vie de l'enfant qui pourrait « repartir » (p. 13).

<sup>4</sup> Dans certaines sociétés, on donne à chacun un nom – parmi d'autres, mais souvent usité – qui désigne tout simplement son rang dans sa fratrie, notamment chez les populations akan du Ghana et de Côte d'Ivoire (Obeng 2001), mais aussi chez d'autres populations comme les Guidar et leurs voisins du Nord-Cameroun (Collard 1973), les Peuls d'Afrique de l'Ouest (Kintz 1986) ou encore les Batāmmariba du Togo (Sewane 2003, 2004).

<sup>5</sup> Sur le tabou du nom et la dimension performative de l'indicible, voir le volume de la revue *Anthropological Quarterly* dirigé par Luke Fleming et Michael Lempert (2011a).

<sup>6</sup> Dans son ouvrage (2003), Sewane montre combien le nom partagé est une force qui relie ses porteurs, au-delà de la mort.

<sup>7</sup> Les Bwa auprès desquels ont été menées nos enquêtes sont des cultivateurs sédentaires vivant au sud-est du Mali et à l'ouest du Burkina Faso. Ils parlent une langue gur, le bwamu (ou boomu au Mali, ISO 639-3 : bmq). Les enquêtes ont plus précisément été réalisées au Mali, dans les deux dialectes du boomu parlés de ce côté de la frontière, le dialecte majoritaire dit *dahanmu* (ou « dialecte de Mandiakuy ») et le *dwemu*. Les noms donnés en exemple dans ce chapitre ont tous été recueillis par Abednego Kamaté à Yasso et dans les villages alentours, où les deux variantes sont présentes. Plus de 600 noms ont été rassemblés et analysés dans le cadre de cette enquête.

<sup>8</sup> Chez les Bwa la filiation est patrilinéaire et la résidence patri-virilocale. C'est le plus souvent parmi les noms usuels des membres du lignage paternel que ce nom est choisi, mais dans certains cas il peut l'être du côté maternel.

<sup>9</sup> Traditionnellement suivie d'une initiation aux masques à la fin de l'enfance, assez rarement pratiquée aujourd'hui.

circonstances. Si une partie de la population s'est convertie<sup>10</sup> au christianisme (majoritairement catholique, mais aussi protestant) depuis l'arrivée des premiers missionnaires dans les années 1920, les pratiques entourant la nomination – et en particulier le choix de ce nom d'initiation – perdurent, les tenants du culte des ancêtres n'hésitant pas à faire représenter l'enfant absent de leur frère ou fils chrétien par une tige de paille sur laquelle le nom choisi est énoncé lors de la cérémonie, sans même forcément en avertir le père de l'enfant. Les chrétiens ne seraient par ailleurs pas majoritaires<sup>11</sup> et l'on constate actuellement un certain abandon du christianisme au profit parfois d'un retour aux pratiques traditionnelles, et un intérêt renouvelé pour les noms dit « traditionnels » en boomu<sup>12</sup>.

Nous nous intéressons ici plus précisément à la nomination ordinaire, aux noms usuels par lesquels on désigne un individu et on s'adresse à lui. Comme dans d'autres régions d'Afrique, la plupart des noms de personne sont chez les Bwa des noms-messages, qui prennent sens en relation au contexte de la naissance de l'enfant. Ce type de communication indirecte continue d'être valorisé même dans les familles chrétiennes, où l'enfant reçoit aussi un nom de baptême (nom de saint ou biblique) qui sera souvent le plus utilisé<sup>13</sup>. À première vue, ces noms circonstanciels ne semblent pas avoir pour vocation d'exprimer la relation à un parent, contrairement au nom d'initiation, permettant ainsi que soit rappelée l'existence de membres honorables de la lignée, tout particulièrement dans les moments de discussion autour du choix de celui-ci lors de la présentation d'un enfant au Do ou lors des funérailles<sup>14</sup> d'un ancien dont plus personne ne connaît le « nom secret »<sup>15</sup>. Cependant, l'analyse plus poussée des noms usuels permet de mettre à jour de véritables récits de vie relatifs aux relations parentales, mais aussi le rappel d'événements familiaux qui ne doivent pas être oubliés et sont ainsi condensés dans les quelques syllabes qui forment le nom d'un individu (Leguy 2012). Sans être explicitement des noms renvoyant à un parent, nous chercherons à voir dans quelle mesure les noms attribués à la naissance chez les Bwa du Mali peuvent non seulement servir à constater une relation parentale, mais aussi contribuer à la renforcer, à la construire, voire à la détruire, autrement dit, à jouer un rôle performatif dans cette relation.

À partir du corpus des noms en boomu recueillis dans le cadre de cette enquête, nous pouvons en effet distinguer deux ensembles de noms révélateurs de relations parentales. Dans

---

<sup>10</sup> La situation des Bwa est assez particulière au Mali, pays où la religion musulmane domine, car ils ont toujours opposé une forte résistance à l'islam. Encore aujourd'hui, on trouve très peu d'individus convertis à l'islam. Ceux qui le sont soit vivent en ville, loin de leur région d'origine, soit sont revenus d'une migration durant laquelle ils ont adopté des pratiques religieuses, qu'ils abandonnent souvent assez rapidement après leur retour.

<sup>11</sup> Il est difficile d'avoir des chiffres exacts et l'estimation varie du simple au double selon les sources, mais ils ne dépassent pas les 50%.

<sup>12</sup> Voir les recherches menées par des prêtres maliens sur le retour à la religion traditionnelle (Dembélé Jonas 2009) ou les noms traditionnels (Dembélé Joseph 1997).

<sup>13</sup> Remarquons que le choix du nom chrétien est parfois motivé par le sens de celui-ci ou sa valeur messagère, ce qui a incité les missionnaires salésiens de Touba à publier une petite plaquette de correspondances entre noms chrétiens et noms en boomu (*O yenu we ? Les noms de personnes*, Touba, 1994, 51 pages).

<sup>14</sup> Lors des funérailles d'un ancien, homme ou femme, il est nécessaire de « crier son nom » (selon l'expression consacrée en boomu) – en l'occurrence le nom reçu lors de l'initiation au Do dans la petite enfance – afin qu'il puisse rejoindre le monde des ancêtres et y prendre sa place en paix.

<sup>15</sup> Ces moments peuvent nécessiter le recours à un devin, qui donnera des pistes à interpréter à la famille. En discutant des noms possibles, chacun participe à la construction d'une mémoire généalogique où certains individus resteront dans l'ombre au profit d'autres, valorisés dans le rappel de leur nom.

le premier, les noms disent clairement – même si comme on le verra la dimension poétique n'est pas forcément absente – la ou les relations parentales. Ils peuvent être compris comme des manières de faire entendre la relation à un individu, tout en évitant de donner explicitement son nom à l'enfant. Tandis que dans le second ensemble, si les relations sont exprimées de manière plus allusive et ne se comprennent qu'en lien à un contexte particulier, elles sont cependant l'enjeu du message implicite et de sa glose, dont l'énonciation n'est pas sans incidence sur les relations familiales elles-mêmes. Pour reprendre la distinction austinienne, si les noms de la première série seraient d'ordre constatif et les seconds d'ordre performatif, les premiers ne sont cependant pas dénués de toute performativité en tant que formes poétiques signifiantes (Fleming et Lempert 2014). Nous verrons ainsi dans un premier temps dans quelle mesure un nom peut être le marqueur d'une relation unissant l'enfant à l'un ou à certains de ses parents. Dans un second temps, nous verrons combien, plus encore, les noms-messages et les gloses qui bien souvent les accompagnent peuvent participer de la construction d'une relation parentale non explicite, et comment la nomination peut ainsi contribuer à faire – ou à défaire – le lien dans un contexte dominé par l'oralité, notamment dans les cas problématiques ou polémiques lorsque la fonction parentale n'est pas assumée de manière évidente.

Précisons que nous comprenons ici la nomination comme un art de la parole dans la mesure où le nom se présente bien souvent comme un condensé de syllabes – le plus souvent deux ou trois – combinées pour, tout en « sonnait bien », dire ou évoquer quelque chose. L'aspect créatif de ce type de parole est fortement valorisé, et le répertoire des noms potentiellement infini, toute nouvelle situation pouvant être à l'origine d'un nom inédit.

### **Quand le nom désigne ou spécifie la fonction parentale**

Si l'on rencontre parfois des enfants portant directement le nom d'un grand-parent, le cas est assez rare et, selon les discussions que nous avons pu avoir avec des anciens, serait plutôt un fait récent et plus souvent urbain, influencé par les pratiques observées en milieu mandingue. Il est cependant possible, en analysant le sens des noms usuels en relation avec le contexte dans lequel ils ont été choisis, d'y voir révélée l'expression d'une relation parentale dans le sens où le nom réfère à un parent ou à un groupe de parents et a pour objectif de marquer le lien avec ce ou ces parents. Les noms rassemblés dans ce premier groupe relèvent ainsi d'une sorte de constat poétisé, qui fait implicitement le lien avec un ou des parents tout en permettant que soit gardées en mémoire les relations qui les rattachent à l'enfant ou à ceux qui le nomment. Trois types de relations sont plus particulièrement exprimés de cette manière : les relations intergénérationnelles au sein du lignage, les relations parentales de substitution et les relations à la parenté maternelle.

#### *Des noms comme manifestations des relations intergénérationnelles*

Les relations intergénérationnelles sont souvent empreintes d'une certaine rivalité, comme cela est révélé dans les contes – voir le conte de « Blanche-Neige au soleil » analysé par Geneviève Calame-Griaule (1981) par exemple – où l'on voit un parent chercher à éliminer l'enfant qui, en grandissant, le pousse vers la vieillesse et vers la mort. Chez les Bwa, des rapports de « plaisanterie » s'imposent entre grands-parents et petits-enfants, qui manifestent en se chamaillant gentiment cette irrémédiable évidence impliquant que l'épanouissement de la

jeune génération entraîne la vieille génération vers sa fin. Il est toujours assez séduisant, quand on vieillit, de se représenter la suite des générations sous la forme d'un éternel retour, l'ancien pouvant s'imaginer revivre une nouvelle vie dans le corps d'un petit de sa famille, comme cela est plus ou moins symboliquement signifié selon les sociétés. À travers les noms-messages donnés aux enfants bwa, cette relation peut également être manifestée de manière plus ou moins explicite, sans que le nom de l'ancien ne soit donné au bébé.

Nous avons par exemple recueilli le récit d'un homme nommé *Namáná*<sup>16</sup>, « Celui qui est encore revenu », fier de raconter l'origine de son nom. Il se vante ainsi d'être celui qui a tué son arrière-grand-père, devenu une menace pour le lignage. En effet, le vieillard était tombé malade une première fois à la naissance du premier enfant du frère aîné du père de *Namáná*. Le nourrisson était décédé au bout d'une semaine et le vieux avait alors guéri. Une deuxième fois, il était tombé malade quand la femme du cousin de son père accouchait. De nouveau, l'enfant était mort et le vieux s'était remis sur pieds, mais il fut souffrant une troisième fois au moment de la naissance de *Namáná*. Son père est alors parti voir le responsable du lignage pour faire un sacrifice sur l'autel des ancêtres. Le soir même, le vieux est mort et le responsable du lignage a nommé l'enfant *Namáná* ; et celui-ci a survécu. Avec ce nom manifestant la persévérance de son porteur<sup>17</sup>, il condamnait le refus du vieillard de laisser la place à la nouvelle génération, jusqu'à ce que, grâce à l'intervention des ancêtres, il accepte de partir et donc permette à ses arrière-petits-enfants de naître<sup>18</sup>.

Si le nom de l'ancien n'est pas donné explicitement à l'enfant qui vient de naître, on trouve donc des noms usuels qui font allusion à celui-ci, soit explicitement soit de manière plus voilée. *Má'ínso*<sup>19</sup>, « Grand-père », *Wàmián*<sup>20</sup>, « Notre père », *Wànu*<sup>21</sup>, « Notre mère », peuvent ainsi être donnés par un parent ou un grand-parent pour honorer son propre grand-père, son père ou sa mère, notamment si ceux-ci sont décédés. De même, *Patùma*<sup>22</sup>, « Moment du père », nom qui peut être porté par une fille comme par un garçon, est généralement donné à l'enfant pour dire « c'est l'homonyme de mon père » ou faire référence à un exploit paternel, sans énoncer ouvertement son nom. Il n'y a pas d'évitement du nom dans les relations entre enfants et parents chez les Bwa<sup>23</sup>, un enfant pouvant s'adresser directement à son père ou à sa mère en usant de son nom personnel. Il semble cependant préférable, comme le montrent ces exemples, de ne pas donner directement le nom de la personne à laquelle on se réfère en nommant l'enfant. On choisira même le plus souvent, de manière plus poétique encore, de faire allusion à une qualité ou à une spécificité de la personne dont on rappelle ainsi le souvenir, en appelant par exemple

---

<sup>16</sup> *Na-máná* (m.) : encore/est venu.

<sup>17</sup> L'idée ici est que c'est le même enfant qui a cherché à naître à chaque fois, mais pour qu'il puisse vivre il fallait en quelque sorte que l'arrière-grand-père accepte de lui céder la place.

<sup>18</sup> Doris Bonnet mentionne de même qu'il est difficile pour les Mossi de faire coexister quatre générations (1981 : 142). Tant que l'arrière-grand-père est vivant, il faudra ruser pour permettre aux enfants de survivre (en les éloignant du village jusqu'au sevrage par exemple).

<sup>19</sup> *Má'ínso* (m.) : père/être plus âgé+suffixe de possession.

<sup>20</sup> *Wà-mián* (m.) : notre/père.

<sup>21</sup> *Wà-nu* (f.) : notre/mère.

<sup>22</sup> *Pa-tùma* (du bambara) : père/moment (homonyme du père ou grand-père).

<sup>23</sup> L'évitement du nom sera plutôt observé entre époux et entre une femme et sa belle-famille, le recours au teknonyme étant alors privilégié dès la naissance du premier enfant.

l'enfant *Bazáni*<sup>24</sup>, « L'homme qui n'a pas peur », en référence à un père ou grand-père courageux (en l'occurrence, le porteur rencontré a reçu ce nom en l'honneur de son grand-père qui, selon les récits, n'avait jamais peur de rentrer dans les trous pour traquer les porcs-épics). *Yirizo*<sup>25</sup> est de même un nom qu'on donnait<sup>26</sup> habituellement à l'enfant d'un chasseur qui avait tué un lion ou un gros animal. Si l'enfant était né à ce moment-là, le vieux de la famille faisait d'abord un sacrifice puis nommait l'enfant *Yirizo*. C'est ici non pas seulement la relation entre père et fils qui était ainsi marquée, mais surtout la circonstance de la naissance, l'exploit du père étant mis en relation avec la naissance de son enfant voué à être à son tour exceptionnel, le lien entre père et fils étant marqué par cet exploit, intervenu juste au moment de la naissance et entendu comme le signe d'un certain prolongement des qualités du père dans son enfant.

Les noms sont toujours d'abord circonstanciels – dans le sens où ils prennent acte des circonstances et les interprètent en retour – et c'est bien en relation au contexte de leur dation qu'ils doivent être compris, car ils ne signifient généralement rien en eux-mêmes. Ainsi, un nom comme *Mázawan*<sup>27</sup>, « Chemin des enfants des pères », par exemple, est donné quand la naissance coïncide avec un sacrifice sur l'autel des ancêtres. Dans ce cas, c'est le responsable du lignage qui attribue ce nom au bébé pour dire « il a suivi le chemin de nos ancêtres ». La personne rencontrée a été nommée ainsi une semaine après sa naissance, quand une femme de la famille mariée dans un autre village est venue faire un grand sacrifice sur l'autel de ses ancêtres lignagers. Après le sacrifice, le responsable de la famille lui a donné le nom de *Mázawan*, marquant ainsi l'événement, en ne disant pas seulement « il est né le jour du sacrifice », mais aussi « cet enfant est venu poursuivre l'histoire familiale ».

Le cas des orphelins est particulier. L'orphelin de naissance avait peu de chance de survie autrefois, surtout l'orphelin de mère qui pouvait être accusé d'être à l'origine de la mort de celle-ci. Mais les temps ont changé et, aujourd'hui, il est plus courant de chercher à sauver l'enfant en le confiant à une femme allaitante ou en venant chercher du lait infantile et des biberons au dispensaire. Le père d' *Òróba*<sup>28</sup>, « Comme eux », est décédé alors que sa femme était enceinte de quelques mois. L'accouchement a été très difficile et la mère n'y a pas survécu, mais l'enfant se portait bien. C'est son grand-père paternel qui lui a donné ce nom en le confiant à une femme de la famille qui allaitait encore. Ainsi, *Òróba* manifeste que l'enfant est là pour faire comme eux, pour revenir à ce que ses parents étaient, pour en quelque sorte les remplacer. Mais souvent, l'orphelin est promis à une vie difficile, ce que signifie bien le nom de *Niáni*<sup>29</sup>, « Jalousie », souvent donné à une fillette dont la mère meurt en couche, car on sait déjà que celle-ci souffrira quand son père se remariera.

#### *Relation parentale de substitution, ou transfert de parentalité*

Comme on a pu l'observer dans d'autres populations d'Afrique de l'Ouest, le confiage des enfants est fréquent chez les Bwa, que ce soit pour accompagner une grand-mère vieillissant

<sup>24</sup> *Ba-zán-ní* (m.) : ils/ont peur/moi.

<sup>25</sup> *Yiri-zo* (m.) : quelqu'un qui peut faire repousser/petit

<sup>26</sup> Au passé, les grands animaux sauvages ayant pratiquement disparu de la région aujourd'hui.

<sup>27</sup> *Má-za-wan* (m.) : Père/petits/chemin.

<sup>28</sup> *Òró-ba* (m.) : comme/eux.

<sup>29</sup> *Niáni* (f.) : envie, jalousie, désir de faire du mal.

dans sa solitude ou bien pour pallier le manque d'enfant chez un germain (Goody 1982 ; Lallemand 1993 ; Jonckers 1997)<sup>30</sup>. Cependant, de nombreux noms relatifs au fait de confier (comme 'Àbàrí, Kàbàyi<sup>31</sup>, 'Àlifa<sup>32</sup> ou Kàlifa pour un garçon, 'Àbàríhán, 'Àbàyi'hán, 'Àlifa'hán ou Kàlifa'hán pour une fille, noms signifiant « (Enfant) confié ») n'indiquent pas forcément que l'enfant lui-même est confié. Le choix de tels noms peut être fait par exemple quand, suite à un accouchement difficile, une femme préfère s'en remettre aux ancêtres d'une famille avec laquelle elle entretient des relations à plaisanterie afin qu'ils intercèdent pour favoriser la réussite de cette nouvelle naissance. C'est dans ce cas l'accouchement qui a été confié aux auspices d'une autre famille, et non l'enfant lui-même qui peut être éduqué par ses parents. Un tel nom peut aussi être donné à un enfant dont le père ou le grand-père, confié durant son enfance, fait mémoire de cet épisode de sa vie en nommant ainsi son fils ou petit-fils (c'est le cas de trois personnes rencontrées). Il arrive aussi que des parents décident, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, de laisser leur enfant aux bons soins d'autres personnes et manifestent cette relation dans le nom qu'ils lui donnent. Ce fut par exemple le cas de *Míbanúú*<sup>33</sup>, « Être dans leur main ». Ses parents, dans le besoin, l'avaient confié juste après le sevrage à un frère classificatoire de sa mère. Deux ans après, un frère de son père, revenant d'exode et n'ayant pas d'enfant lui-même, a décidé avec le père de *Míbanúú* de dédommager celui à qui l'enfant avait été confié pour le reprendre afin qu'il revienne dans le lignage paternel. Ils changèrent alors son nom en *Kàbàyízo*<sup>34</sup>, « Petit (enfant) confié ».

Il peut arriver également qu'une femme en mal d'enfant s'approprie, symboliquement – en lui donnant un nom – ou bien réellement – en demandant qu'il lui soit confié après le sevrage – l'enfant d'un de ses germains. 'Úrúzo ou 'Úrùhán<sup>35</sup>, « Mon/ma propre petit(e) », sont des noms qui peuvent être donnés par la sœur de la mère ou du père, revendiquant ainsi son droit sur l'enfant qui vient de naître. Si cette femme insiste pour prendre l'enfant avec elle, il sera difficile pour les parents de le lui refuser. Mais elle peut aussi se contenter d'avoir une relation particulière avec cet enfant, sans pour autant le prendre comme sien.

Une relation parentale de substitution peut également être manifestée implicitement par l'attribution d'un nom allusif, quand un homme a par exemple des doutes sur sa paternité. Certains noms sont ainsi facilement entendus comme l'expression d'une suspicion. C'est le cas de *Dìàmú*<sup>36</sup>, « Il a regardé cela », ou de *Bènéwa*<sup>37</sup>, « Derrière nous ». Pour ce qui concerne le cas rencontré, sa mère était divorcée et quand l'enfant s'est annoncé, très rapidement après son remariage, le nouvel époux a fortement douté qu'il soit de lui, ce qu'il a manifesté en nommant le bébé *Bènéwa*. *Sénùwé*<sup>38</sup>, « Ce qui est bien à faire », est en général un nom donné quand la

<sup>30</sup> Pour les chiffres actuels concernant la zone d'enquête, voir les travaux menés par l'ANR Dype à partir des données du projet SLAM de l'Ined (Lesclingand *et al.* 2016).

<sup>31</sup> Formés à partir du verbe 'àbàrí, « se confier à, se réfugier auprès de, se mettre sous la protection de quelqu'un », de 'àbà, « avoir grande confiance ». Le terme hán désigne la femme, et marque donc la féminisation du nom.

<sup>32</sup> Par emprunt au bambara du verbe d'origine arabe 'àlifa ou 'àràfá, « confier quelque chose à quelqu'un pour qu'il le garde ».

<sup>33</sup> *Mí-ba-núú* (m.) : être/leur/main+suffixe de localisation.

<sup>34</sup> *Kàbàyi-zo* (m.) : se réfugier/petit.

<sup>35</sup> 'Úrúzo (m.) : mon propre/petit ; 'Úrùhán (f.) : mon propre/femme.

<sup>36</sup> *Dìà-mu* (m.) : a regardé/cela.

<sup>37</sup> *Bèné-wa* (m. ou f.) : derrière/nous.

<sup>38</sup> *Sé-nùu-wé* (m. ou f.) : est bien/quelqu'un /faire.

mère, bien que mariée, a eu cet enfant avec un autre homme. C'est alors le responsable du lignage du mari qui donne ce nom. L'homme ainsi nommé rencontré est le fils adultérin d'un ancien combattant de la deuxième guerre mondiale qui se croyait tout permis. La mère de l'enfant étant mariée à un homme de la famille maternelle de l'ex-militaire, celui-ci a reconnu l'enfant ; les anciens de son lignage sont venus demander pardon à ceux du mari et lui-même a accepté de prendre en charge la scolarisation de cet enfant. *Sà-tían*<sup>39</sup> (m.), « A caché la vérité », est un nom souvent donné dans ce genre de circonstances, par un homme qui a des doutes sur la fidélité de sa femme<sup>40</sup>. Dans tous ces cas, l'enfant est intégré au lignage, mais ceux qui connaissent bien le contexte peuvent entendre à travers son nom qu'il a peut-être une filiation biologique extérieure.

*Mamu*<sup>41</sup>, « Il a vu cela », est à l'inverse un nom qui peut être donné en gage de fidélité par une femme dont le mari émet des doutes infondés sur sa paternité. La femme peut alors faire un serment en disant par exemple que s'il n'est pas le père, elle mourra lors de l'accouchement, puis donner ensuite ce nom à l'enfant, comme preuve de sa fidélité. Dans le cas du *Mamu* de notre corpus, le mari de sa mère avait refusé cette grossesse et l'avait chassée, même si celle-ci jurait qu'il était bien le père. L'enfant est né chez sa grand-mère maternelle qui lui a donné ce nom. Sa mère s'est remariée ensuite, mais il garde dans ce nom la trace de cette relation à un géniteur qui n'a jamais voulu le reconnaître.

#### *Relation à la parenté maternelle*

Nous avons montré ailleurs combien les grands-parents maternels pouvaient s'exprimer de manière virulente à propos du mariage de leur fille quand il ne les satisfait pas, à travers les noms-messages qu'ils attribuent à leurs petits-enfants (Leguy 2005). Les enfants reçoivent souvent chez leurs grands-parents maternels un autre nom que ceux-ci utilisent de préférence à celui donné par le responsable lignager ou les parents<sup>42</sup> de l'enfant, surtout si le nom qu'ils ont donné est porteur d'un message particulier, marquant par exemple leur désaccord vis-à-vis du choix d'un conjoint inconnu ou considéré comme un mauvais parti. Mais la mère elle-même peut répondre à ses parents de la même manière, en donnant à son bébé un nom qui leur est adressé comme dans le cas suivant : les parents d'une jeune fille ont tout fait pour qu'elle accepte d'épouser le garçon qu'ils avaient choisi pour elle, lui faisant croire qu'il était un très bon parti et qu'elle aurait une meilleure vie en l'épousant. Quand enfin elle accepta le mariage, elle se rendit compte que ce n'était pas le cas. À la naissance de son deuxième enfant, un garçon, elle l'a nommé *Dàbéré*, « Astuce, ruse », signifiant ainsi à ses parents qu'on l'avait trompée en lui laissant croire à une vie meilleure et qu'elle n'était pas dupe de leurs manigances. De même, la mère de *Totàramu*<sup>43</sup> (f.), « Ai trouvé cela en naissant », s'est directement adressée à ses

---

<sup>39</sup> *Sà-tían* : a caché/vérité.

<sup>40</sup> Ce même nom peut être donné par une femme qui pense que son mari la trompe. Le message dans ce cas ne concerne pas du tout la filiation de l'enfant.

<sup>41</sup> *Mamu* (m.) : *lo maa mu* : il/a vu/cela.

<sup>42</sup> Aujourd'hui, ce sont de plus en plus souvent les parents, le père ou la mère, qui choisissent le nom usuel de leur bébé. Mais d'autres personnes peuvent également donner un nom, qu'elles utilisent de préférence avec les personnes auxquelles elles sont liées. C'est bien souvent le cas des grands-parents maternels, en particulier des grands-mères, qui apprécient particulièrement cette modalité indirecte de communication.

<sup>43</sup> *To-tàra-mu* : est né/a trouvé/cela.

parents en nommant ainsi son bébé. Elle s'était retrouvée enceinte sans être mariée et ses parents s'étaient fâchés, si bien qu'elle était partie quatre mois chez une cousine paternelle qui vivait en ville, en attendant que l'ambiance redevienne sereine. À son retour, elle a rapidement trouvé un mari, séduit par cette « fille de la ville » malgré sa grossesse avancée, et c'est chez lui qu'elle a accouché. Elle a elle-même nommé ainsi l'enfant, pour signifier à ses parents qu'elle n'était pas la première à qui ce genre d'aventure arrivait et pour les inviter à plus de tolérance.

La relation qu'une fille a avec son lignage d'origine demeure généralement forte et cela a un impact sur ses enfants, appelés *zímíle* (sing : *zímínú*) en boomu. Ils ont un statut d'enfant gâté dans le lignage de leur mère, comme cela a pu être observé de longue date dans des sociétés patrilinéaires voisines (Griaule 1954 ; Goody 1959). Une femme a toujours sa place auprès de ses frères et revient régulièrement pour participer aux événements familiaux, aux sacrifices et autres cultes concernant la famille. Ses enfants peuvent aussi y trouver refuge si cela est nécessaire. En tant que *zímíle*, enfants d'une fille du lignage, rien ne peut leur être refusé. Ainsi, le vieux *Cìnkani*<sup>44</sup> (m.) porte-t-il dans son nom la relation particulière que son père a entretenue avec sa famille maternelle. Son père avait été chassé par le patriarche de son lignage, en présence de son propre père, impuissant, parce qu'il refusait d'épouser la jeune fille qui lui était promise. Parti se réfugier chez ses grands-parents maternels qui vivaient dans un autre quartier du village, il a ensuite épousé une femme de cette famille. Le grand-père maternel a donné le nom de *Cìnkani* à leur premier-né pour dire « il est venu se réfugier chez nous ». Son père n'est retourné vivre dans le quartier de son lignage qu'après le décès de l'ancien qui l'en avait chassé.

Ces pratiques de nomination, sans être de manière évidente la manifestation de liens parentaux comme peuvent l'être les transmissions intergénérationnelles de noms dans certaines sociétés, peuvent cependant, de manière plus allusive, marquer la relation à un ou des parents. Les noms rassemblés dans ce premier groupe ont également une dimension mémorielle, permettant à certaines personnes d'échapper à l'oubli grâce au lien marqué par les noms attribués à leur descendance. Si, dans ce contexte, la relation plus explicite avec un ancêtre est portée par un nom qui reste non usité et est souvent inconnu de l'individu lui-même, on peut ainsi voir exprimés à travers les noms usuels d'autres types de relations, même si elles sont plus implicites ou compréhensibles seulement par ceux qui peuvent en saisir les allusions. Comme dans d'autres sociétés voisines où ce type de communication indirecte est valorisé<sup>45</sup>, l'attribution d'un nom a également chez les Bwa une dimension plus fortement performative quand il s'agit non seulement de transmettre un message, mais plus encore d'énoncer une parole forte visant à faire changer les choses, à avoir de l'impact sur la situation. C'est plus précisément le cas quand la nomination, prenant valeur de défi ou de bravade dans des situations plus tendues ou conflictuelles, remet en quelque sorte l'ordre social en cause et vise à modifier la réalité.

## Quand le nom défie les relations parentales

---

<sup>44</sup> *Cìnkani* : Se confier, se réfugier.

<sup>45</sup> Voir par exemple les travaux de Schottman (1991 ; 1993), Bonvini (1985 ; 2004), Kawada (1997 ; 1998).

En tant que procédé de communication d'opinions ou de sentiments qui ne sauraient s'énoncer ouvertement, les noms usuels sont souvent révélateurs de préoccupations et, en ce sens, comme toute parole allusive de ce type, peuvent être abordés comme des outils de compréhension par l'anthropologue, dans une approche pragmatique (Bornand et Leguy, 2013, chap. 6). Au sein de notre corpus, un deuxième type de noms-messages relatifs aux relations parentales se distingue du fait de la dimension plus fortement performative de ces paroles qui peuvent sembler anodines, mais sont vouées à agir (sur la fécondité, sur les relations familiales, etc.). Il ne faut pas négliger l'importance que peut par ailleurs avoir dans ce contexte la présence des ancêtres, anciens de la famille qui malgré leur décès continuent d'être en relation avec les vivants et d'agir sur leur vie. Dans ce deuxième groupe de noms, nous verrons ainsi que le choix s'apparente parfois à un défi, une sorte de provocation langagière où les quelques syllabes composant le nom sont vouées non seulement à signaler une relation, mais plus encore à l'imposer, à la « faire », voire dans certains cas, à la dénoncer jusqu'à la « défaire ». Il ne s'agit plus seulement ici de faire mémoire d'une relation, mais bien plus souvent de remettre en cause un ordre social, une autorité, bravade permise par la dimension allusive du nom. Ainsi, trois types de sujets de discours énoncés allusivement ont plus particulièrement retenu notre attention à partir des noms-messages recueillis dans le cadre de cette enquête : les difficultés à enfanter que peuvent rencontrer les femmes, les conflits intrafamiliaux et les secrets d'origine.

#### *Des noms relatifs aux difficultés génésiques du couple*

Les noms dits « de revenant » en boomu<sup>46</sup>, très fréquemment portés et auxquels on reconnaît une grande valeur performative, marquent des circonstances particulières qui sont ainsi signalées tout en étant conjurées : on pense en effet, après plusieurs fausses-couches ou décès d'enfants en bas-âge, que c'est toujours le même enfant qui cherche à venir, et on en prend acte en nommant l'enfant qui naît après des aînés décédés *Vèb̀wè*<sup>47</sup>, « Qui va et revient », ou bien on s'étonne face à cette nouvelle naissance en le nommant *Dúyáara*<sup>48</sup>, « Qui a mangé pour rien », puisque lors de ses précédents passages le lait qu'il a tété ne lui a pas permis de survivre. On conjure aussi la mort en nommant l'enfant *Húmúpan*<sup>49</sup>, « La mort a refusé » ou bien *Céndé*<sup>50</sup>, « Tenir pour voir », noms qu'on donnera à un enfant qui a survécu après le décès de plusieurs aînés, pour dire que le sacrifice aux ancêtres a été entendu, qu'ils le laissent vivre ; ou bien on se résigne en l'appelant *Cénm̀nì*<sup>51</sup>, « Tenir un moment », nom donné par une mère désabusée pour signifier qu'elle accueille la fillette, tout en étant persuadée qu'elle va mourir comme les autres.

Ces noms présentent une dimension messagère dans leur adresse aux entités surnaturelles ou aux ancêtres et rappellent la proximité entre le petit enfant tout juste arrivé du monde invisible et ces parents décédés qu'on ne peut plus voir, mais dont l'existence reste liée à celle des vivants. Comme on l'a vu dans le premier exemple, *Namáná*, ces « noms de

<sup>46</sup> L'enfant qui revient est appelé *hinb̀wè* (mourir/(re)venir). Généralement, on attend qu'une femme ait perdu au moins trois enfants en couche ou en bas-âge avant de donner un tel nom au bébé suivant.

<sup>47</sup> *Vè-b̀wè* (m.) : aller au loin/(re)venir.

<sup>48</sup> *Dú-yáara* : a mangé/a gâté.

<sup>49</sup> *Húmú-pan* : mort/a refusé.

<sup>50</sup> *Cén-dé* : tenir/voir.

<sup>51</sup> *Cén-m̀nì* (f.) : tenir/un court instant.

revenants » marquent le lien entre les générations et la nécessité d'avoir l'accord des anciens pour donner la vie aux nouvelles générations. La stérilité ou les difficultés à enfanter d'un couple peuvent être interprétées comme un refus de laisser venir au monde un enfant tant que la situation n'est pas favorable (un bébé ne saurait être heureux en cas de tension familiale, de conflit, de problèmes relationnels... qui devront être résolus pour permettre à l'enfant suivant de vivre)<sup>52</sup>. Du point de vue de la mémoire familiale, porter un tel nom est significatif, puisque facilement reconnaissable : l'enfant qui survit dit ainsi par son nom l'histoire génésique difficile de ses parents, leur difficulté à engendrer, qui peut être parfois comprise comme un « blocage » ou plutôt une malédiction. Le nom donné à l'enfant peut ainsi, en guise de bravade, signaler le retournement d'une situation funeste<sup>53</sup>, comme c'est par exemple le cas pour cette vieille *Nazunwan*<sup>54</sup>, « Ouvrir un chemin pour la maison ». Après trois fausses-couches, son père était parti quelques mois en exode pour ne pas être présent pendant la grossesse de sa femme. Quand elle est née, sa mère, voyant que c'était une fille, l'a appelée ainsi pour dire qu'elle ouvrait la route, qu'elle montrait le chemin pour les cadets qui ne manqueraient pas de naître ensuite. Peu de temps après, son père est revenu, estimant sans doute que sa présence n'était plus néfaste pour sa progéniture. Le nom d'*Hiazunhia*<sup>55</sup>, « Fondations de la maison », peut être donné dans des circonstances similaires, quand c'est un garçon qui naît en premier après plusieurs fausses-couches.

Les « noms de forgeron » portés parfois par des membres de lignages « nobles » renvoient de la même façon à l'histoire génésique. Les forgeronnes, du fait de leur proximité avec les éléments naturels, mais aussi de leur connaissance de certaines techniques et des plantes, peuvent réussir à faire venir au monde un bébé mal positionné ou à favoriser le travail d'une femme qui a beaucoup souffert lors d'un précédent accouchement. Ces noms, reconnaissables du fait de leur allusion au forgeron lui-même ou à son travail – *Cuó*, « La forge (le foyer) »<sup>56</sup>, *Maciré* (m.), « Le Marteau », *Sínsín* (f.), « Les Tenailles », *Cuójún*<sup>57</sup>, « L'Enclume », *Vinzo*<sup>58</sup>, « Petit forgeron », etc. – sont donnés par ceux chez qui la mère est venue accoucher et disent ainsi les relations de confiance entretenues avec ce lignage d'artisans, tout en rappelant les circonstances spécifiques de cette naissance.

Demeurer des années sans voir naître un enfant est toujours vécu comme un drame et l'enfant qui arrive après une longue attente sera généralement nommé en conséquence. C'est le cas de *Sanuhán*<sup>59</sup>, « Femme en or ». La vieille femme qui porte ce nom est née après six ans d'infertilité de ses parents, et c'est sa mère qui l'a ainsi nommée. Suivie de sept autres enfants, elle estime aujourd'hui qu'elle était bien une « femme en or ». *Yísínmana*<sup>60</sup>, « Ce qu'on espérait est arrivé », est une jeune femme qui a reçu ce nom dans des circonstances similaires. Après la naissance d'un premier enfant décédé, puis celle d'un garçon qui était malade mais qu'on a pu

<sup>52</sup> Voir Bonnet 1981 pour des cas semblables en pays mossi.

<sup>53</sup> Les porteurs de ce genre de noms aiment dire que le procédé a été efficace, puisqu'ils ont survécu...

<sup>54</sup> *Naa-zun-wan* : a donné/maison, famille/chemin.

<sup>55</sup> *Hia-zun-hia* (m.) : base/maison/base (fondations).

<sup>56</sup> Prénom masculin. Au féminin, on ajoute *hán* (femme) au nom.

<sup>57</sup> *Cuó-jún* (m.) : forge/tête.

<sup>58</sup> *Vin-zo* (m.) : forgeron/petit.

<sup>59</sup> *Sanu-hán* (f.) : Or/femme.

<sup>60</sup> *Yi-sin-mána* (f.) : avoir/est bien/est venu.

soigner, ont suivi deux fausses-couches. Quand la petite fille est née, vigoureuse et en bonne santé, sa grand-mère paternelle l'a nommée ainsi, pour signifier qu'elle était bien le bel enfant attendu.

L'absence de garçon dans une famille peut être un véritable handicap, dans un contexte patrilinéaire et patrilocal où les hommes sont censés demeurer leur vie durant auprès de leurs parents et assurer le relai quand ceux-ci prennent de l'âge. Ce n'est donc pas seulement la naissance de nombreux enfants qu'on espère, mais aussi la naissance de fils. Ainsi, on peut nommer *Zunfó*<sup>61</sup>, « A retiré la maison/famille » (L'héritier), un garçon qui naît dans une famille où il n'y avait jusqu'à présent que des filles. Ce nom signifie qu'il lui revient de prendre en charge la maison/famille, le même terme *zun* désignant plus précisément l'unité de production et de consommation dirigée par l'aîné d'un segment de lignage. Cependant, les femmes sont aussi heureuses d'avoir des filles. Celles-ci entretiennent généralement de bonnes relations avec leur mère, durant l'enfance passée en grande partie auprès d'elle à apprendre les principales tâches ménagères, mais aussi plus tard quand, mariées, elles viennent régulièrement passer du temps en famille. Quand une fille épouse un homme du village, c'est une garantie pour une femme de ne pas être délaissée en prenant de l'âge. À chaque fois que sa fille fera la cuisine, elle ne manquera pas de lui apporter une part de ce qu'elle aura préparé. Ce sont souvent les mères elles-mêmes qui donnent aux filles longtemps attendues des noms comme *Mama*<sup>62</sup> (f.), « J'ai vu maintenant ». La personne nommée *Mama* rencontrée est une femme d'âge mûr. Sa mère a d'abord eu quatre garçons, mais voulant absolument une fille, elle est allée consulter des devins et, quand la fillette est née, lui a donné ce nom pour dire que maintenant, enfin, elle « a vu » ce qu'elle attendait, elle est comblée.

#### *Des noms relatifs aux conflits familiaux*

Moyen d'expression valorisé en tant que discours voilé, la nomination sera également privilégiée pour faire entendre ce qui ne saurait se dire au sujet de conflits internes à la famille (Leguy 2011). Ainsi, sans révéler ouvertement les tensions ou autres secrets, les noms des enfants peuvent non seulement servir de support mémoriel à l'histoire familiale ou posséder une dimension propitiatoire, mais aussi aider – du fait de l'aspect performatif que peut avoir cette parole ainsi émise, qui sera entendue des principales personnes concernées – à la résolution des conflits, tout au moins à lever les tensions qu'ils impliquent et à mettre en garde contre les comportements qui pourraient provoquer de telles situations.

Un homme prénommé *Waáco*<sup>63</sup>, « Nous ne nous sommes pas concertés », a relaté ainsi les raisons du choix de son nom. Au moment de sa naissance, il y avait une mésentente entre les hommes de la famille concernant l'identité de celui qui devait se tenir auprès du patriarce au conseil. Devant ces disputes, l'ancien s'est fâché et a menacé d'envisager un sacrifice, ce qui a ramené les contestataires à la raison. Ils se sont réconciliés et ont rituellement partagé une calebasse de bière de mil pour le signifier. C'est à ce moment qu'on a annoncé au chef de famille que la femme de son fils venait de donner naissance à un garçon ; il a dit alors : « on

---

<sup>61</sup> *Zun-fó* (m.) : maison, famille/a retiré.

<sup>62</sup> *Ma-ma* : avoir vu/part. actualisation.

<sup>63</sup> *Wa bèé co* : nous+nég./nous sommes mis d'accord.

l'appellera *Waáco*, parce qu'on n'était pas d'accord ». Le nom donné à l'enfant, rappelant le problème résolu, était ici énoncé comme une sorte de mise en garde par rapport à une situation conflictuelle latente que l'ancien brandissait comme une situation ne devant pas être renouvelée, invitant les contestataires à définitivement rentrer dans le rang...

Il est ainsi courant de voir dénoncée une situation vécue au sein de la famille dans les noms donnés aux enfants. Par exemple, une vieille femme a raconté l'origine de son nom, *Hinsin*<sup>64</sup>, « Ne peut pas retenir son cœur ». Après le décès de leur père, son père et son cadet avaient dû travailler dur pour leur oncle paternel. Comme leur mère n'avait pas accepté de vivre avec cet homme<sup>65</sup>, cela ne se passait pas bien. En grandissant, les deux jeunes ont donc décidé de se séparer de leur oncle afin de cultiver pour leur propre compte. À la naissance de son premier enfant, l'aîné des deux frères lui a donné ce nom, se permettant enfin d'exprimer ainsi, sans violence, tout le ressentiment face aux abus de son oncle. De même, *Bejánù*<sup>66</sup> (m.) « Ça a fait mal », a-t-il reçu son nom suite à une situation conflictuelle. Mais dans ce cas, le choix de ce nom, donné directement par son père, a été entendu comme une accusation et cela a eu des conséquences importantes sur la vie de la famille. Le père de *Bejánù* était orphelin et avait beaucoup souffert durant son enfance, obligé de travailler pour le chef de village qui l'avait recueilli. Quand, à la naissance de l'enfant, il lui a donné ce nom, les rumeurs ont commencé à circuler, disant que maintenant qu'il était dans une meilleure situation, il voulait trahir le chef. En entendant cela, il a fui le village avec sa femme et son bébé et ils sont allés s'installer dans un autre village où *Bejánù* vit toujours. On voit ici que bien que voilé, un message de ressentiment ne peut pas forcément être émis sans conséquence : tout dépend de la personne mise en cause. Comme pour l'énonciation de proverbes polémiques (Leguy 2000), on ne peut pas facilement critiquer un ancien, de surcroît chef de village, même à travers les paroles voilées d'un nom donné à un enfant. À l'inverse, un conflit résolu peut être commémoré à travers un nom donné fièrement, comme ce fut le cas à la naissance de *Pàsun*<sup>67</sup> (m.) « A dépassé la limite ». Son père lui a donné ce nom, parce qu'il était la victime d'un complot qui aurait pu l'obliger à quitter le village si les gens avaient tenu compte des rumeurs. Mais les vieux du village étaient sages et ont vite compris d'où venait le complot. Ils ont fait un sacrifice et peu après, celui qui en était à l'origine est venu se dénoncer de lui-même. Comme il est né le lendemain, son père lui a donné le nom de *Pàsun*.

Il arrive souvent également qu'une femme, mal aimée dans sa belle-famille ou malheureuse avec son mari, dénonce sa situation en nommant elle-même son bébé. Dans ce cas, la parole maternelle est souvent assez virulente et peut être facilement entendue, la mère appelant régulièrement l'enfant du nom qu'elle lui a elle-même choisi. Ainsi, une femme peut nommer sa fille *Nùnǒwawa*<sup>68</sup> (f.) (ou par le diminutif *Nùnǒwa*), « Tous contre, alliés contre », quand elle est malheureuse dans la famille de son mari, soit parce que les parents de celui-ci

---

<sup>64</sup> *Hin b̄èé sin* : prendre en main+nég./cœur.

<sup>65</sup> La pratique du lévirat est souvent un moyen pour une femme de rester auprès de ses enfants, mais elle n'y est pas obligée et peut préférer repartir dans sa propre famille ou épouser un autre homme et quitter la famille de son mari, laissant alors ses enfants dans leur lignage paternel. Elle peut aussi rester seule dans le village où ses enfants ont été confiés à leur oncle.

<sup>66</sup> *Be-ná-nùu* : chose/a fait mal à/quelqu'un.

<sup>67</sup> *Pà-sun* : a dépassé/limite, frontière.

<sup>68</sup> *Nun-bwa-wa* : têtes+être unies.../...à propos de (ou contre).

sont trop exigeants, voire la maltraitent, soit parce que le mari lui-même la néglige, notamment quand il devient polygame. *Hányeni*<sup>69</sup>, « Femme à qui l'on nuit », a été de même nommée par sa mère, dénonçant sa propre situation malheureuse. Son père avait pris une seconde femme. Il ne venait même plus voir la première quand elle était enceinte et, quand elle s'en est plainte, il l'a battue. En nommant ainsi l'enfant, elle entendait dénoncer la maltraitance dont elle était victime et montrait qu'elle était capable de tenir tête à son mari.

### *Des noms révélateurs de l'origine familiale ou d'un secret de famille*

Si le nom exprime ce que l'on ne saurait dire, le message est cependant transmis à qui peut le déchiffrer. Certains noms sont assez explicites et pourront facilement être compris de tous (comme les noms de descendants d'esclave par exemple), tandis que d'autres sont plus allusifs, et seuls ceux qui connaissent réellement l'histoire familiale pourront en comprendre le sens. Cependant, portés durant toute la vie d'une personne et rappelés dans les récits familiaux, ils transmettent en deux ou trois syllabes des éléments d'identité qui participent de la construction des relations parentales, surtout quand elles sortent des limites du simple cadre de la famille biologique.

La manifestation, par le nom, d'une origine servile est souvent assez explicite, pour qui sait décrypter les paroles allusives. Il n'était pas rare autrefois de trouver des esclaves nommés par leur maître de manière à bien signifier leur origine. Deux vieux portent ainsi le nom de *Maani*<sup>70</sup> (m.), « Dans la main de mon père », dit pour *Maaniya*<sup>71</sup>. La formule pourrait se comprendre comme « tu es un animal dans les mains de mon père », mais est tronquée pour ne pas être entendue comme une injure. Quand le responsable du lignage noble donne ce genre de nom<sup>72</sup>, le père de l'enfant ne peut pas le refuser. Si lui-même nomme l'enfant autrement, c'est ce nom, énoncé par la personne qui a le plus de poids socialement, qui sera repris par les autres et restera en mémoire. Ainsi, des décennies après la fin de l'esclavage, ces vieux gardent-ils la mémoire de leur origine servile dans leur nom. Il arrive encore aujourd'hui qu'un descendant d'esclave donne lui-même à son petit-fils un nom signifiant son origine servile, comme par exemple *Anamu* (m.) « Entraîneur de chevaux », comme pour dire « je sais ce que je suis, d'où je viens ; je ne prétends pas à autre chose ».

Il peut être utile aussi d'indiquer, par le nom donné à son enfant, l'origine d'une personne de manière assez explicite, notamment quand une femme confiée durant son enfance s'est mariée dans sa maison d'accueil alors qu'il est important de bien la distinguer des enfants de la famille. Il n'est pas rare en effet qu'une petite fille confiée à sa grand-mère maternelle ou dans une autre famille soit finalement mariée à un garçon du lignage qui l'a accueillie durant son enfance. Son enfant pourra alors être nommée *Zunhán*<sup>73</sup> ou *Hánzun*, « Femme de la maison », par le père ou grand-père de son mari, pour signifier que ce dernier n'a pas épousé

---

<sup>69</sup> *Hán-jéni* (f.) : femme/envie, jalousie, désir de nuire.

<sup>70</sup> *Maa-ni* : père/main (en *dwemu*).

<sup>71</sup> *Maanuyio* en *dahanmu*

<sup>72</sup> Les « esclaves de case » étaient intégrés au sein de la famille et en prenaient le nom clanique. Leur donner un « nom d'esclave », surtout quand la pratique a décliné, était un moyen de les distinguer implicitement au sein du groupe familial.

<sup>73</sup> *Zun-hán* (f.) : maison/femme (ou *Hán-zun* : femme/maison).

une étrangère. Elle s'est mariée dans la maison où elle a grandi, et cela est commémoré par ce nom qui précise en même temps que cette femme, que tout le monde a vu grandir, venait bien d'un autre lignage, car il s'agit bien ici, tout en revendiquant ses droits sur une femme qu'on a élevée, de faire taire toute suspicion d'inceste qui pourrait porter préjudice au jeune couple.

Les noms donnés aux enfants peuvent être l'expression d'une lassitude ou d'une résignation face à certaines conditions imposées par des origines sociales ou une histoire familiale compliquée. *Sàáwe*<sup>74</sup> (f.), « Empêcher quoi ? », a reçu par exemple son nom suite à une situation d'ostracisme vécue par ses grands-parents : sa famille était venue d'un autre village et seuls quelques vieux en étaient informés. Un jour, des gens l'ont appris et ont commencé à les mettre à l'écart. Son grand-père paternel lui a donné ce nom : alors qu'on leur a attribué le nom clanique de leur famille d'accueil et qu'ils vivent au village depuis longtemps, voilà qu'à présent on voudrait les marginaliser. En donnant ce nom à sa petite-fille, il manifeste non seulement son impuissance face au comportement des gens, mais il marque aussi de cette manière l'origine de son lignage, transmise non seulement par le nom de l'enfant, mais aussi par la glose qui l'accompagnera et qu'elle ne manquera pas de raconter par la suite (elle est adulte aujourd'hui). De même, le vieux *Tianvó*<sup>75</sup>, « La vérité est finie », a reçu ce nom après la mort de ses arrière-grands-parents. Il était le cinquième enfant de ses parents. Un jour, l'aîné de ses frères s'était battu avec un autre enfant de la famille et l'avait dominé. Cela n'avait pas plu aux parents du vaincu, dont le père s'était mis à crier afin que tout le monde entende que les parents du garçon ne faisaient pas partie de la famille, que leur grand-mère était arrivée enceinte de leur père et que cet enfant n'était pas digne de terrasser un noble comme son fils. Comme il est né peu après, son père l'a nommé *Tianvó*, puisqu'ils n'étaient plus considérés dans leur propre famille.

Il peut arriver en effet qu'une femme vienne se marier dans une famille alors qu'elle est enceinte d'un autre homme. Dans ce cas, même si on accepte l'enfant comme un « cadeau », cette origine extérieure pourra être signalée par le nom qu'on lui donnera, laissant entendre qu'il n'est pas tout à fait un enfant de la famille. *Mánáhán*<sup>76</sup>, « Femme venue (d'ailleurs) », a ainsi été nommée parce que sa mère était enceinte quand elle a été enlevée<sup>77</sup> par la famille de son père. Ne pouvant pas cacher le fait à ses beaux-parents, elle leur a dit la vérité. Son beau-père a ainsi appelé l'enfant *Mánáhán* afin que tout le monde le sache. Autrefois, le fait était généralement caché au moins durant une génération, même si les anciens en conservaient la mémoire, et c'était plutôt à l'occasion d'un conflit que ce « secret de famille » était révélé, comme on l'a vu plus haut avec le cas de *Tianvó*. On pouvait cependant l'exprimer de manière voilée par la nomination. Ainsi, le fils d'une femme arrivée enceinte dans la famille fut nommé *Bioní*, « Parole secrète » (en *dwemu*). Quand, à la génération suivante, des mésententes sont survenues au sujet des terres à cultiver, un parent éloigné a dit au fils de *Bioní* que sa grand-mère était venue enceinte de son père et que, même s'il était le plus vieux, il n'avait pas droit à

---

<sup>74</sup> *Sàáwe* (f.) : empêcher/quoi.

<sup>75</sup> *Tian-vó* (m.) : vérité/est finie.

<sup>76</sup> *Máná-hán* (f.) : est venue/femme.

<sup>77</sup> Encore aujourd'hui, ce qui marque l'entrée en union d'un jeune couple est l'enlèvement (même arrangé) de la future épouse par les frères et amis de son fiancé et son placement, habituellement pour un mois, dans une famille alliée avant le mariage lui-même.

la parcelle des ancêtres. À la naissance de son petit-fils, il lui a donné le nom de *Bionívo*<sup>78</sup>, « Le secret est dévoilé ».

Ces situations problématiques sont souvent sources de tension, mais en exprimant ses sentiments ou son désaccord à l'occasion de la nomination d'un enfant, on cherche à dénouer celle-ci « en douceur », en misant en quelque sorte sur l'efficacité d'une parole allusive bien formulée. Cependant il n'est pas toujours évident pour une personne, dans le cadre des relations parentales, de pouvoir exprimer de cette manière ses ressentiments, toute parole même imagée ne pouvant être implicitement adressée à n'importe qui.

## Conclusion

On peut donc voir une dimension performative manifeste dans tous ces noms, même si dans le premier groupe ceux-ci ont plutôt une valeur mémorielle tandis que, dans le second, les noms manifestent plus ouvertement une position, voire une provocation visant à remettre en cause l'ordre social ou à faire changer une situation. Le second groupe rassemble ainsi des paroles qui engagent, même si celles-ci n'ont pas toujours l'impact espéré : il ne suffit pas à un énonciateur en position de cadet social de bien formuler ses critiques pour être entendu et il peut, comme on l'a vu, être mis au ban de sa société et devoir changer de quartier ou de village si le nom qu'il a donné à son enfant est reçu comme trop ouvertement accusateur. Ainsi, si dans certains cas le choix d'un nom peut contribuer à remettre de l'ordre dans les relations familiales, dans d'autres la provocation est mal perçue et l'on peut être conduit à déménager.

Par ailleurs, la valeur performative accordée au nom de personne dans ce contexte ne se limite pas aux relations avec les vivants : il peut aussi s'agir de régler ses comptes avec ceux qui, au-delà de la mort, leur restent liés en tant qu'ancêtres du lignage. La parentalité concerne également les morts qui sont pris dans les relations familiales au même titre que les vivants, dans la mesure où il faut aussi obtenir leur aval pour que les enfants vivent. Ainsi, par la nomination, on ne se contente pas d'honorer les ancêtres pour leurs actions passées, on cherche aussi bien souvent à reconnaître le rôle qu'ils jouent au présent dans les reconfigurations familiales.

Si chez les Bwa du Mali qui ont fait l'objet de cette recherche, la relation parentale ne s'exprime pas ouvertement par la transmission intergénérationnelle de noms personnels comme cela peut être le cas dans d'autres sociétés du monde, la parole allusive permise par la nomination admet que soient signalées certaines relations, que ce soit dans le sens de la confortation d'une relation évidente – entre un petit enfant qui vient de naître et un ancien décédé par exemple – ou bien pour dénoncer ou dévoiler une relation cachée ou une parentalité transférée. Arts de la parole dans le sens où ils sont composés en fonction des circonstances de la naissance pour faire entendre, en quelques syllabes qui sonnent bien, une position qui peut être critique ou polémique, les noms usuels donnés aux enfants manifestent également un art de la communication tout particulièrement apprécié quand il s'agit de s'exprimer sur des sujets

---

<sup>78</sup> *Bioní-vo* : parole secrète (*dw.*)/est finie.

déliçats. Parmi ceux-ci, la parentalité comme relation, mais aussi comme fonction assumée à l'égard d'un enfant, est un motif fréquent de choix ou de création d'un nom.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BONNET Doris, 1981, « Le retour de l'ancêtre », *Journal des africanistes* 51, p. 133-147.
- BONVINI Emilio, 1985, « Un exemple de communication linguistique orale : les noms de chiens chez les Kasina de Haute-Volta », in Thomas J. (dir.), *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique*, Paris, SELAF, p. 113-126 (Numéro spécial, 17).
- BONVINI Emilio, 2004, « Les noms individuels traditionnels chez les Kasina du Burkina Faso », in Motte-Florac E. et Guarisma G. (dir.), *Du terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences. A Jacqueline M. C. Thomas*, p. 281-298.
- BORNAND Sandra et LEGUY Cécile, 2013, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1981, « Blanche Neige au soleil », in *Itinérances...en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de Pierre Francis Lacroix*, Paris, Société des Africanistes, Tome II, p. 61-78.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 2012, « Pluralité référentielle des noms propres et organisation sociale », in Chave-Dartoen S., Leguy C. et Monnerie D. (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin (Recherches), p. 223-248.
- COLLARD Chantal, 1973, « Les “noms-numéros” chez les Guidar », *L'Homme* 13 (3), p. 45-59.
- DEMBÉLÉ Jonas, 2009, *Retour des chrétiens à la religion des ancêtres* (documentation auteur).
- DEMBÉLÉ Joseph, 1997, *Le nom traditionnel et le nom chrétien chez les Bwa du Mali. Une étude anthropologique et théologique*, mémoire de maîtrise en théologie, Institut Catholique de Paris.
- DUPIRE Marguerite, 1982, « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme* 22 (1), p. 5-31.
- FLEMING Luke, 2011, “Name Taboos and Rigid Performativity”, *Anthropological Quarterly* 84 (1), p. 141–64.
- FLEMING Luke et LEMPERS Michael (éds), 2011a, *The Unmentionable: Verbal taboo and the moral life of language*, *Anthropological Quarterly* 84 (1) (Special Issue).
- FLEMING Luke et LEMPERS Michael, 2011b, “Introduction: Beyond Bad Words”, *Anthropological Quarterly* 84 (1), p. 5–14.
- FLEMING Luke et LEMPERS Michael, 2014, « Poetics and performativity », in Enfield N. J., Kockelman P., Sidnell J. (éds), *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 469-495.

- GESSAIN Robert, 1980, « Nom et réincarnation chez les Ammassalimiut », *Boréales* 15-16, p. 407-419.
- GRIAULE Marcel 1954, « Remarques sur l'oncle utérin au Soudan », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nouvelle Série 16, p. 35-49.
- GOODY Esther, 1982, *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social Anthropology n° 35).
- GOODY Jack, 1959, « The Mothers' Brother and the Sister's Son in West Africa », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 89 (1), p. 61-88.
- GOTTLIEB Alma, 2004, *The Afterlife is Where We Come From. The culture of infancy in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- JONCKERS Danièle, 1997, « Les enfants confiés », in Pilon M., Locoh T., Vignikin É. et Vimard P. (dir.), *Ménages et familles en Afrique. Approche des dynamiques contemporaines*, Paris, Ceped, p. 193-208.
- KAWADA Junzo, 1997, « Le portrait et le nom propre », *Gradhiva* 21, p. 1-37.
- KAWADA Junzo, 1998, *La voix. Étude d'ethnolinguistique comparative*, Paris, Éditions de l'EHESS (édition originale : Koe, Tokyo, Chikuma Shobô, 1988).
- KINTZ Danièle, 1986, « Ce que disent les anthroponymes peuls », *Langage et société* 36, p. 27-40.
- LALLEMAND Suzanne, 1970, « Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute-Volta », *Journal de la Société des Africanistes* 40 (2), p. 103-136.
- LALLEMAND Suzanne, 1993, *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan.
- LEGUY Cécile, 2000, « Bouche délicieuse et bouche déchirée. Proverbe et polémique chez les Bwa du Mali », *Langage et Société* 92, p. 45-70.
- LEGUY Cécile, 2005, « Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali », *Journal des Africanistes* 75 (2), p.107-128.
- LEGUY Cécile, 2011, « Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les Bwa (Mali) », *L'Homme* 197, p.71-92.
- LEGUY Cécile, 2012, « Nomination, organisation sociale et stratégies discursives chez les Bwa (Mali-Burkina Faso) », in in Chave-Dartoën S., Leguy C. et Monnerie D. (dir.), *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin (Recherches), p. 323-352.
- LESCLINGAND Marie, PILON Marc, JACQUEMIN Mélanie et HERTRICH Véronique, 2016, « Genre et migrations dans l'enfance et l'adolescence au Mali », in Jacquemin M.,

- Bonnet D., Deprez Ch., Pilon M. et Pison G. (dir.), *Être fille ou garçon : Regards croisés sur l'enfance et le genre*, Paris, Éditions de l'Ined, p. 203-224.
- MASSARD-VINCENT Josiane et PAUWELS Simonne, 1999, *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris, Karthala.
- MILLS Antonia et SLOBODIN Richard (éds), 1994, *Amerindian Rebirth: Reincarnation beliefs among the North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press.
- OBENG Samuel Gyasi, 2001, *African Anthroponymy. An ethnopragmatic and morphophonological study of personal names in Akan and some African societies*, München, Lincom Europa (Lincom Studies in Anthropology).
- RETEL-LAURENTIN Anne et HORVATH Suzanne, 1972, *Les noms de naissance, indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Paris, SELAF.
- SALADIN-D'ANGLURE Bernard, 1970, « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) », in Pouillon J. et Maranda P. (dir.), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire*, La Haye, Mouton, vol.2, p. 1013-1039.
- SALADIN-D'ANGLURE Bernard, 1977, « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom chez les Inuit de l'Arctique central canadien », *Études Inuit Studies* 1 (1), p. 79-98.
- SALADIN-D'ANGLURE Bernard, 1980, « Petit-ventre, l'enfant géant du cosmos inuit. Ethnographie de l'enfant et enfance de l'ethnographie dans l'Arctique central inuit », *L'Homme* 20 (1), p. 7-46.
- SALADIN-D'ANGLURE Bernard, 1998, « L'élection parentale chez les Inuit (fiction empirique ou réalité virtuelle) », in Fine A. (dir.), *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme (Ethnologie de la France), p. 121-149.
- SALADIN-D'ANGLURE Bernard, 2006a, *Naître et renaître inuit. Homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard (Le langage des contes).
- SALADIN-D'ANGLURE Bernard, 2006b, « Le système des noms de personne inuit, un "fait social total" », *Cahiers de Littérature Orales* 59/60, p. 287-316.
- SCHOTTMAN Wendy, 1991, *La parole dans la vie sociale des Baatombu*, thèse de doctorat, Université Paris 5.
- SCHOTTMAN Wendy, 1993, "Proverbial dog names of the Baatombu: A strategic alternative to silence", *Language in Society* 22, p. 539-554.
- SEWANE Dominique, 2003, *Le Souffle du Mort. Les Batãmmariba (Togo, Bénin)*, Paris, Plon (Terre Humaine).

- SEWANE, Dominique, 2004, « Puissance du nom. Les noms secrets des Batãmmariba du Togo, Bénin », in de Tonnac J.-Ph. et Lenoir F. (dir.), *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, p. 855-866.
- VERNIER Bernard, 1980, « La circulation des biens, de la main-d'œuvre et des prénoms à Karpathos : du bon usage des parents et de la parenté », *Actes de la recherche en sciences sociales* 31, *Le capital social*, p. 63-92.
- VERNIER Bernard, 1999, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris, PUF (Ethnologies-Controverses).
- VOM BRUCK Gabriele et BODENHORN Barbara (éds), 2006, *The Anthropology of Names and Naming*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.