

LA MARQUE DE L'IDENTITÉ CULTURELLE DANS LE PROCESSUS D'ADOPTION DE PRÉNOMS CHEZ LES FEMMES MANDING DE CASAMANCE

Lamine TOURE

Membre du Laboratoire de Recherche en Sciences
Économiques et Sociales (LARSES)

Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal

lamediuola@gmail.com

l.toure3270@zig.univ.sn

Résumé : L'adoption de prénoms traditionnels chez les Manding de Casamance est une pratique séculaire. Ainsi, le fait qu'une personne qui, inscrite dans une identité sociale, rompt avec celle-ci par différents rites, proclame la disparition de son identité d'origine au profit de celle nouvellement octroyée. Généralement ce sont les femmes et leurs enfants qui sont souvent soumis à cette pratique pour diverses raisons notamment liées à la maternité, à la famille et à la culture. Ainsi, on s'aperçoit que quelle que soit sa forme, ce processus de changement d'identité s'appuie toujours sur le fond culturel local comme par exemple les réalités autour du Kankurang, des *Numu* (forgerons), entre autres. Les prénoms ainsi adoptés sont toujours significatifs et trouvent généralement leurs sens dans le fond culturel commun. En même temps, ils renvoient aussi à la situation qui est à l'origine de leur existence avec l'usage des noms de choses à connotation péjorative comme *Suntukúŋ* (poubelle ou tas d'ordures), *Joŋkoŋ* (toilette).

Mots-clés : Culture, identité, prénoms traditionnels, Manding, Casamance.

THE MARK OF CULTURAL IDENTITY IN THE ADOPTION OF FIRST NAMES AMONG MANDINGUES WOMEN IN CASAMANCE

Abstract: The adoption of traditional first names among the Mandingos of Casamance is a centuries-old practice. Thus, the fact that a person who, inscribed in a social identity, breaks with it by different rites, proclaims the disappearance of his original identity in favor of the newly granted one. Generally it is women and their children who are often subjected to this practice for various reasons, particularly related to maternity, family and culture. Thus, we realize that whatever its form, this process of identity change is always based on the local cultural background such as the realities around the *Kankurang*, the *Numu* (blacksmith), among others. The first names thus adopted are always significant and generally find their meaning in the common cultural background. At the same time, they also refer to the situation that is at the origin of their existence with the use of names of things with pejorative connotations such as *Suntukúŋ* (trash can or pile of garbage), *Joŋkoŋ* (toilet).

Keywords: Culture, Identity, Traditional first names, Mandingue, Casamance.

Introduction

Chez les Manding de Casamance, il existe une tradition qui consiste pour les femmes à changer de prénoms. Cette situation, pour le cas des femmes, qui est lié à plusieurs raisons s'inscrit dans le cadre des pratiques allant dans le sens de fertiliser le couple. En parcourant les travaux sur les changements de prénoms, on s'aperçoit qu'il n'y

a presque pas de données sur cette question chez les Manding de Casamance à notre connaissance. Dans le champ des recherches sur la psychologie scientifique des prénoms (Edith Salès-Wuillemin, 2006), l'étude du rapport entre prénom et personnalité est celle qui a suscité le plus grand nombre de recherches. Ces recherches ont été initiées dès l'apparition de ce champ d'investigation. D'un point de vue méthodologique, les recherches en psychologie sur les prénoms ont donné naissance à deux grands courants. Le premier étudie l'impact de la fréquence d'occurrence des prénoms dans une population donnée. Le second est fondé sur un modèle d'évaluation du prénom à l'aide d'échelles de désirabilité.

À partir des données recueillies sur le terrain, on se rend compte que ce modèle n'est pas adéquat dans le cadre de l'étude des changements de prénom chez les Manding pour plusieurs raisons. D'un point de vue psychologique, les prénoms attribués dans le cadre des changements de prénoms font l'objet d'appropriation par les concernées. Pour ce qui concerne les sociologues (Baptiste Coulmont, 2006), au niveau macrosocial, les prénoms servent à étudier l'affaiblissement des identités religieuses, la dilution de caractéristiques liées à la migration ou certaines formes de ségrégation. Au niveau microsociale, ils servent à comprendre la répartition du pouvoir dans la famille ou le monde du travail à partir des usages quotidiens du prénom. Ce qui n'est pas le cas dans le cadre de l'adoption des prénoms chez les femmes manding de Casamance. En effet, le changement de prénom qui s'opère chez les femmes Manding pour des raisons liées à la maternité poussent les concernées à s'approprier de cette identité nouvellement octroyée.

L'objectif principal, dans ce jeu, est pour elles d'échapper au mauvais sort pour enfin avoir un enfant. C'est en effet un phénomène généralement connu, et ses motifs peuvent être recherchés dans l'intention de dissimuler, autant que possible l'identité pour échapper aux mauvais sorts qui entravent la fécondité et la fertilité du couple. Dès lors qu'il en est ainsi, l'on peut donc se poser la question suivante : quelles sont les différentes personnes qui sont concernées par ce processus de changement et quels sont les mécanismes d'octroi des nouveaux prénoms ? Pour traiter cette question, il convient de se demander sur l'état d'avancement des recherches sur les changements de prénom. Pour le cas particulier des Manding de Casamance, on retrouve le récent ouvrage de Moustapha Tamba (2020) qui est un important registre de prénoms et surnoms traditionnels chez les Manding de la région de Sédhiou. M. Tamba (2020) a fait mention des *dímbáajáasaa* qui constituent une catégorie de femmes ayant changé de prénoms suites aux problèmes de fécondité qu'elles rencontrent dans leur ménage. C'est au regard de ce qui précède qu'il convient de noter que le changement de prénom chez les Manding s'inscrit dans un cadre plus vaste : échapper à une situation que l'on juge peu favorable à sa condition sociale d'existence. D'abord pour ce qui concerne les femmes qui se souscrivent à de telles pratiques, on s'aperçoit qu'il est socialement admis qu'elles sont sous l'emprise d'esprits maléfiques qui s'opposent à leur condition de femme fertile. Ensuite, les prénoms octroyés font l'objet d'appropriation par les concernées. C'est étudier et comprendre ces problématiques qui constituent le socle de ce travail. En dehors de l'introduction et de la conclusion, ce travail est divisé en six parties. Le premier point aborde la démarche méthodologique. Le second point fait état du rapport entre prénom et identité sociale. Le troisième point revient sur « les femmes possédées ». Le quatrième point évoque le processus de changement de prénoms chez les femmes dont les enfants ne vivent pas longtemps. Enfin, le sixième point fait état de l'emprunt à la culture dans le processus de changement de prénoms. L'ensemble de ces points est rattaché à cette question de

recherche suivante : qu'elles sont les logiques socioculturelles qui sous-tendent le changement de prénom chez les femmes manding en Casamance ? La réponse à cette question, prise en charge par les différentes parties précitées, est que le changement de prénom s'inscrit dans une tradition séculaire encrée dans la culture chez les Manding de Casamance est un moyen pour les femmes, d'échapper à une situation défavorable à leur condition de femme fertile.

1. Approche théorique et méthodologique

Le prénom est une marque de l'identité sociale qui intègre son porteur dans la sphère sociale. Or, il s'agit là de chercher à connaître les sens que les acteurs donnent à leur comportement. De toutes les méthodes en sciences sociale, l'approche qualitative nous a semblé la mieux adaptée pour mener à bien ce travail. Elle nous a permis de déterminer les logiques qui sous-tendent le changement de prénoms chez les Manding de Casamance. Le recueil de données est fondé sur l'observation et les entretiens que nous avons effectués en 2018 dans le cadre du travail que nous avons mené sur le recueil des prénoms traditionnel chez les Manding de Casamance. Dans un premier temps, il s'agissait pour nous de recueillir les prénoms traditionnels d'abord et ensuite, de chercher à les faire interpréter auprès de personnes ressources pour voir la signification qu'ils renferment.

En effet, comme nous le verrons dans le développement, il arrive que des femmes *dímbájáasaa* portent les prénoms comme « jardin », « rizière », « poubelle ». Pour comprendre les raisons qui justifient ce fait, nous avons jugé nécessaire de recueillir les prénoms et de les faire interpréter auprès de personnes ressources. Ainsi, nous avons recueilli 120 prénoms attribués aux femmes et à leurs enfants et avons effectué 23 entretiens au mois de juillet 2018 dans les villages manding de Casamance notamment à Maroncounda, à Ainoussalam, à Bambaly et à Marsasoum dans la région de Sédhiou avec les personnes ressources. Quant aux observations, elles se sont effectuées lors des cérémonies rituelles qui accompagnent les changements de prénoms des personnes concernées. Du point de vue théorique, c'est à partir du culturalisme qu'il convient d'étudier et comprendre les raisons qui sont à l'origine des changements de prénoms chez les Manding de Casamance. Le culturalisme est un courant qui, en empruntant la notion de culture aux anthropologues, cherche à rendre compte de l'intégration sociale des individus. Il s'appuie, à l'origine, sur l'observation des sociétés qualifiées à tort de « sociétés archaïques » en mettant en évidence l'influence prépondérante de la culture et des habitudes culturelles d'éducation sur la personnalité de base des individus. Cela appliqué dans le cas des changements de prénom chez les femmes manding de Casamance laisse voir que l'adoption de prénom implique l'adoption de comportements imposés par ce changement de prénom. Une femme qui change de prénom est appelée à changer de comportement, d'attitude, en s'incorporant dans les réalités socioculturelles imposées par ce processus. Ce qui lui confère une nouvelle personnalité préalablement forgée par la société. Cette partie théorique et méthodologique ainsi exposée nous conduit au point suivant sur le lien entre le prénom et l'identité sociale.

2. Le prénom : marque de l'identité sociale

D'ordinaire, lorsqu'une personne née, elle appartient à une famille qui lui est propre. Il est ainsi du devoir des parents de lui octroyer un prénom d'autant plus qu'elle prend le nom de famille de son père. S'il est possible de voir que certains individus portent des surnoms autres que le prénom qui leur est officiellement octroyé, cela n'a généralement pas d'incident sur leur identité contrairement aux changements d'identité entraînés par le changement de prénoms. Ce dernier cas est généralement accompagné d'un ensemble de rituel. Ces rites obéissent à une certaine norme et concernent trois catégories de femmes. La première catégorie concerne les femmes qui perdent leurs enfants après quelques mois ou quelques années de naissance. Ensuite, il y a celles qui sont socialement perçues comme étant « possédées par un démon » et qui perdent parfois certains de leurs enfants. Enfin celles qui n'ont jamais enfantés. Parallèlement, il y a aussi des femmes qui ne mettent au monde que des filles ou des garçons. Ces femmes sont aussi appelées à changer également de prénoms et de nom pour échapper aux « mauvais esprits » qui sont socialement considérés comme étant à l'origine de ce problème. Pour comprendre le changement de prénom chez les Manding, il convient de décrire en détail ces différentes catégories de femmes concernées par ces changements de prénoms en commençant d'abord par celles que nous avons nommées « les femmes possédées » telles qu'elles sont désignées socialement (« *kumboyitoo* »). En effet, le prénom et le nom de famille inscrivent la personne dans des réseaux identitaires, familiaux et sociaux serrés. Le prénom fait partie intégrante de la personnalité dans toutes les formes de civilisations ouest-africaines, selon une règle bien établie comme le témoigne cet extrait suivant :

Les prénoms jouent un rôle important dans l'identité de l'individu. Selon la tradition orale, l'attribution d'un prénom est d'une grande signification. Dès lors, le prénom constitue un cachet que l'on porte à jamais dans sa vie. À ce titre, les prénoms de valeur en (6) sont relatifs à l'ordre d'arrivée dans la famille. Ils ne comptent que pour les enfants exclusivement nés d'une même mère, et ce, même si les enfants sont de pères différents.

Assanvo, (2017 :30)

Autrefois, et bien souvent encore de nos jours, l'octroi des prénoms crée un lien indéfectible entre une personne et son entourage. Inscrivant son porteur dans une filiation, une famille, un environnement culturel et social, tout en le catégorisant comme un individu singulier, le prénom sert à identifier, à classer et à signifier. Il manifeste, davantage à l'égard d'autres prénoms propres des positionnements sociaux. Il constituait ainsi une fraternité rituelle qui dans ses formes anciennes scellait un lien entre l'individu et les symboles dont il porte le nom. Le prénom, au cours d'une évolution idéologique que l'on connaît, est, par la suite, devenu un substitut valable, en quelque sorte une abréviation symbolique, de la « sève de la vie ». Ceci n'exclut cependant point la possibilité d'un changement de prénom tel le cas des femmes *dímbáajáasaa* chez les Manding de Casamance pour plusieurs raisons : pertes prématurées de progénitures, difficultés d'enfanter, tourmentes causées par des esprits maléfiques. Quoi qu'il en soit, le changement de prénoms chez les Manding était toujours envisagé comme un acte rituel d'importance tout à fait exceptionnelle, car toute la personnalité s'y engageait. Il représente aujourd'hui encore, dans la conception du manding, un pacte comportant l'avantage et l'obligation pour les femmes opérant un changement de prénoms pour des raisons que nous

évoquées dans la suite, de se souscrire au rituel symbolique dans le cadre des processus de changement de prénom. Ce qui signifie qu'il est de coutume que chaque individu porte un prénom qui lui est propre, mais modifiable chez les Manding selon les circonstances.

Cette dénomination devient une marque d'identité éternelle, car, même après son décès, le nom et le prénom sont toujours collés au propriétaire, se traduisant souvent par l'octroi du même prénom à un nouveau-né, histoire de l'immortaliser. Une femme qui procède au changement de prénom acquiert une nouvelle identité. Le changement de prénom et de nom ne s'effectue qu'une seule fois et le changement d'identité qu'entraîne le changement de prénom n'affecte pas l'identité socialement définie sur les cartes d'identité. En effet, dans les villages, tout le monde connaît tout le monde et il n'est nul besoin de procéder aux changements de l'identité initiale sur les cartes d'identité. Dès l'instant qu'il en est ainsi, lorsqu'un étranger ou toutes autres personnes n'ayant pas assisté à la cérémonie de changement de prénom d'une femme vient au village, on lui décline automatiquement la nouvelle identité de la femme en question, en lui faisant comprendre que celle-ci porte désormais tel prénom et nom.

Le changement d'identité dont nous parlons ici n'entre pas dans le cadre juridique. Il est légitimé dans une zone géographique et sociale bien déterminée et par toutes autres personnes connues de l'extérieur de cette zone géographique et sociale de légitimation. Mais, à retenir que les enfants issus de ce processus de changement, une fois majeur, adoptent le nom de famille de leur père. Ce qui signifie que ce changement d'identité n'est que temporaire pour les enfants et même pour certaines mamans devenues des vieilles mamans. C'est, à partir de ce qui précède, qu'il convient de traiter le point suivant sur les femmes possédées.

3. Le processus de changement de prénom des femmes « possédées »

Chez les Mancagne du Sénégal, la possession, telle que décrite dans l'ouvrage collectif dirigé par Olivier Boucal (2022), renvoie à un état, une disposition du corps humain à manifestation recevoir l'esprit dénommé dans cette langue *untaayi* ou *nalugum*. Cet esprit fait du corps de la personne possédée un cheval de sorte que celle-ci n'est plus tenu responsable de ses actes durant ce temps de possession. Ces esprits, selon Jacques Nénan, l'un des contributeurs dans cet ouvrage avec qui nous avons eu un entretien informel, sont la preuve manifeste du retour d'un patriarche défunt ou d'un ancêtre, protecteur de la famille à travers des signes de possession sur un des membres disposant ces prérequis. Ainsi, pour manifester à l'esprit du patriarche défunt ou de l'ancêtre l'accord de la famille par rapport à sa volonté de s'incarner dans le corps du membre choisi, les membres de la famille organise une cérémonie rituelle. Sans cette cérémonie, le membre choisi n'aura pas de tranquillité d'antan plus que l'esprit en question continuera à le tourmenter. Une fois ces libations effectuées, le corps de la personne choisi devient l'intermédiaire entre la famille et l'esprit du patriarche ou de l'ancêtre pour résoudre tous problèmes d'ordre mystiques concernant la famille et ses membres au besoin. La possession entendue dans ce sens, joue un rôle prépondérant dans cette société d'autant plus que, plus tôt qu'une contrainte sociale, physique ou morale, elle est un bien fait social qui remplit plusieurs fonctions d'ordre sociale, thérapeutique et même religieux. Cette description de la possession telle que présentée dans cette société est tout le contraire de la possession chez les Manding. Dans cette société, la possession à travers ses formes de manifestation, incarne la malédiction. Elle entrave toute possibilité d'accomplissement de la personne concernée.

En effet, les Manding de Casamance ont majoritairement adhéré à l'islam. S'ils ont su conserver certaines réalités issues de leur religion de terroir, ils ont en même temps renier plusieurs d'entre elles qui n'ont pas pu composer avec les préceptes de l'islam. D'où le déclin et la disparition de certaines pratiques traditionnelles qui reliaient les membres de la société à l'âme des défunts et et à leurs ancêtres. Par exemple, il était couramment observable chez les Manding, que les jeudis soir et les lundis soir de chaque semaine, les familles avaient coutume de procéder à des offrandes à travers des « *mumku muta* » qui est une pratique consistant à faire des farines de riz mouillé et constitué en de petits tas que l'on distribue à tous les membres de la famille, et qui aussi formulent des prières en l'honneur et en faveurs de l'âme des disparues. Ces réalités qui ont disparu aujourd'hui ne relèvent pas des préceptes de l'islam adopté majoritairement par cette population, mais bien de la religion de terroir. La possession est visiblement interprétée comme étant la manifestation d'un esprit maléfique et non un retour « raté » d'un ancêtre de la famille à travers son incarnation dans le corps d'un membre de la famille.

Ainsi, dans cette société, il existe une catégorie de femmes qualifiées de « *kumboyitoo* » se traduisant mot-à-mot par « tête qui fait tomber », pouvant littéralement se traduire par « femmes possédées ». Il était couramment observable que certaines femmes sont « possédées » par des démons qui leur tourmentent sans cesse. Pour comprendre ce phénomène, il convient de le décrire et de l'analyser dans les détails pour voir sa manifestation. Par « femmes possédées », nous nous adressons aux femmes qui sont sous l'emprise d'un démon. En les appelant ainsi, nous entendons décrire une situation dans laquelle la femme concernée est dépourvue de toutes ses facultés mentales et physiques pendant une ou deux heures, voire quelques jours à cause des esprits maléfiques. Généralement, une femme possédée peut même aller jusqu'à mettre sa vie en danger. On observe des femmes possédées qui sont souvent tentée de se jeter dans un puits, ou frapper leur tête contre un objet. Lorsqu'arrive ce fait, la femme concernée est assistée par l'entourage qui veille à ce qu'elle ne se blesse pas. Ce sont les femmes, surtout les femmes mariées, qui sont souvent atteintes par ce mystère. Lorsqu'une femme est possédée, elle attire l'attention de tout le monde. Quand il s'agit d'une fille célibataire, elle éprouve des difficultés à trouver des prétendants. Il faut cependant rappeler que les filles qui sont « possédées » ne procèdent pas au changement de prénom et de nom. C'est quand elles sont mariées qu'on procède au changement de leur identité, pour, selon les entretiens, lui permettre d'échapper à ce problème. Ce processus de changement d'identité consiste pour sa famille et sa belle-famille soit à aller voir les jeunes du village pour leur confier la fille ainsi mariée, soit entreprendre d'autres procédures telles que décrites ci-dessous.

Dans le premier cas, la femme en question, confiée aux jeunes du village, se verra attribuer le prénom de « *coor* » (se lit comme « *thior* »), qui est aussi un des prénoms du *kankurang* (*coor mama*). C'est dire que désormais, c'est le *kankurang* qui veille sur elle. Le jour durant lequel doit se tenir ce changement de prénom, un *kankurang* violent sortira. Il tabassera la femme en question devant un groupe d'homme. Ce geste consiste, dans l'imaginaire commune, à déposséder la femme en question de toute possession mystique. Déclaré *kankurang*, elle incarnera les attitudes du *kankurang*. Elle filera en bandoulière un morceau de l'habille du *kankurang*, signe qui montre qu'elle a changé d'identité et qu'elle porte désormais celle du *kankurang*. Lorsqu'elle met au monde un enfant, le jour du baptême, un *kankurang* sortira et animera le village par des gestes violents envers les habitants. L'enfant prendra un des prénoms du *kankurang* ou toute autre chose se

rapportant au kankurang comme *Fáaraa* (qui renvoie à l'apparat du kankurang), *Yandé* (qui renvoie à la manière de demander de l'excuse au kankurang), *Wíla* (qui renvoie au lieu d'où apparait le kankurang), etc. Ainsi, à chaque fois qu'elle donne naissance, les jeunes du village sont consultés pour le choix du prénom à donner à l'enfant, pour l'apparition du kankurang le jour de l'accouchement et le jour de l'imposition du prénom. Comme on peut donc le remarquer, ce processus de changement de prénom devient un événement marquant toute la communauté d'autant plus qu'il s'agit, par les rituels entrepris, de procéder à une rupture entre la femme en question et le mauvais sort qui la guette. Partant des informations recueillies sur le terrain, toutes les femmes qui procèdent de la sorte arrivent à se débarrasser de ce mauvais sort et à enfanter.

Dans le second cas, il s'agit soit d'aller voir les Balante « animistes », soit les forgerons, soit les Manjack adeptes de la religion de terroir, pour procéder au changement de prénom et de nom de la femme en question. Là aussi, c'est la famille et la belle-famille de la femme en question qui font le choix d'aller voir telle ou telle autre ethnie, famille ou caste. Généralement, la femme en question n'est pas informée de ce qui est décidé pour elle. Le moment venu, un des membres de la famille l'appellera pour la demander de l'accompagner dans la famille du forgeron, chez les Manjack ou chez les Balante. C'est une fois sur place qu'elle apprendra par surprise la nouvelle et les rituels qui accompagnent le changement de son identité. Elle portera ainsi le nom *Mañjáakóo*, *Balanto*, *Méta*, *Numo*, ou *Tunkan*, etc. qui sont des prénoms en rapport avec l'identité de l'ethnie ou de la caste auprès de laquelle sa famille ou belle-famille l'a confié. Le changement de prénom et de nom ainsi effectué, la femme en question sera désormais liée à cette famille. Lorsqu'elle mettra au monde un enfant, c'est cette « nouvelle famille » qui procédera au choix de prénom de l'enfant. Ces rituels décrits ci-dessus témoignent davantage la place et le rôle des réalités socioculturelles dans la résolution sociale des problèmes de fécondité et la capacité des sociétés à surpasser des problèmes comme démontrer dans le point suivant.

4. Le processus de changement de prénoms des femmes dont les enfants ne vivent pas longtemps

Chez les Manding, le constat révèle que les enfants de certaines femmes ne vivent pas longtemps. Par exemple, dès la naissance, l'enfant peut survivre deux à trois mois, voire quelques années puis décède. Généralement, cette cause est imputée à un « mauvais sort ». La femme dont les enfants décèdent quelques mois ou quelques années plus tard est souvent considérée comme portant en elle un « démon ». Pour contrecarrer cela, il est recommandé à la femme en question, sa propre famille et sa belle-famille, de procéder à des changements d'identité. Ainsi, on attendra que la femme en question contracte la grossesse. Au terme de celle-ci, dès qu'elle accouche, les vieilles femmes, généralement sa belle-mère en compagnie d'autres vieilles femmes, prennent l'enfant à son insu. Elles iront déposer l'enfant quelque part dans la rue et se cacher pour attendre celui qui le ramassera. Dès qu'une personne arrive à ramener l'enfant, ces vieilles femmes sortent de leur cachette et se mettent à manifester leur joie en faisant comprendre à cette personne qu'elle est le père de l'enfant, car il faut le rappeler, le choix est uniquement porté sur les hommes ou les garçons. Cet homme qui a ramassé l'enfant l'amènera, en compagnie de ces vieilles femmes, chez lui pour le présenter à sa famille. C'est là que commence le processus de ritualisation d'autant plus que les membres de la famille de celui qui a ramassé l'enfant accueillent cette nouvelle avec une très grande joie. L'information sera ainsi répandue dans tout le village.

Étant donné que l'imposition du prénom se fait le huitième jour après la naissance de l'enfant chez les Manding comme c'est le cas dans toutes les sociétés islamisées, les familles impliquées dans ce processus trouvent un prénom à l'enfant et à sa mère. C'est ce jour-là que la famille de l'homme qui a ramassé l'enfant, que nous appelons « nouvelle famille », va procéder à l'imposition de prénoms aussi bien au bébé qu'à sa maman. Généralement, l'enfant peut porter le prénom de la circonstance dans laquelle il est ramassé. On l'appellera par exemple *Tomboŋ* qui veut dire « Ramassé » en référence au fait qu'il a été ramassé dans la rue. Il peut aussi porter d'autres prénoms qui font toujours références à sa situation comme par exemple *Mo té a fee* dont la contraction a donné *Motafee* (personne n'est avec lui), *Yé a fay* dont la contraction a donné *Yafay* (ils l'ont jeté), *Tu ŋ búlu* dont la contraction a donné *Tumbulu* (reste avec moi), *Moo ŋ taŋ* dont la contraction a donné *Montaŋ* (qui n'a personne), *Suntukúŋ* (tas d'ordures), *N maŋ laa a la* dont la contraction a donné *Nmanlala* (je n'ai pas confiance en lui), *Too te a laa* dont la contraction a donné *Tootala* (il n'a pas de prénom). etc. Retenons que les garçons comme les filles peuvent partager les mêmes prénoms. Quand l'enfant prend un de ces prénoms, sa maman prend un autre prénom similaire, toujours en référence à leur situation. Dans ce cas, ils porteront le nom de famille de la « nouvelle famille ». Si celui qui a ramassé l'enfant porte le nom de famille Cissé, l'enfant et sa maman aussi porteront ce nom de famille, ce qui constitue un changement d'identité réelle, mais temporaire pour la maman et son enfant. Il peut aussi arriver que les membres de la « nouvelle famille » décident de trouver au sein de leur propre famille des prénoms de leur membre et les attribuent à l'enfant et à sa maman sans faire référence aux conditions dans lesquelles l'enfant a été ramassé. La règle consiste à se conformer toujours à la réalité pendante et l'objectif socialement construit reste le même : couper le cordon ombilical entre le « démon » responsable du problème et la femme en question par l'entremise du changement d'identité par l'adoption de nouveaux prénoms et noms. Comme on vient de le voir, le processus de changement de prénom chez les femmes qui perdent leurs enfants est similaire à celui des femmes infertiles évoqué dans le point suivant.

5. Le processus de changement de prénom des femmes infertiles

Les conséquences du modernisme sur le continent africain laissent voir aussi que les valeurs traditionnelles qui prônaient le mariage endogamique ou exogamique définissant la place de l'enfant au sein de la famille s'effritent. Malgré ces vicissitudes liées au vent de la modernité, les Manding ont su conserver certains registres de leur répertoire culturel. De celui-ci, figurent les griots, les processus de changement de prénoms des femmes en difficulté d'enfanter, entre autres. On s'aperçoit ainsi qu'en dehors des grandes villes d'où s'observe la rupture de ces pratiques chez certains Manding y habitant, la conception originelle des représentations concernant le mariage et la naissance reste la même dans cette société, notamment dans le monde rurale. La place de l'enfant au sein d'un couple s'inscrit toujours dans le cadre d'une représentation et d'une démarche qui ne va pas de soi. C'est ainsi qu'il convient de remarquer des pratiques admises, allant dans le sens de fertiliser un couple. Si la médecine moderne met à la disposition du public des examens pouvant déterminer la cause de l'infertilité, ce problème a déjà été réglé par la société traditionnelle chez les Manding. Ce qui laisse croire qu'il existe d'un côté, l'immuabilité des pratiques séculaires, de l'autre, la marche inexorable des transformations de la modernité. Et pourtant, les recherches ont montré la preuve d'une remarquable

perméabilité des sociétés africaines au changement, qu'il ait été impulsé par des membres d'une ethnie, des administrateurs coloniaux, des marabouts musulmans ou des missionnaires chrétiens à différentes époques. Certes, il y a une transformation des savoirs et des pratiques mais au niveau des représentations afférentes à des événements essentiels de la vie, tel que l'union du couple, la naissance, la maladie ou la mort, on retrouve toujours des corpus traditionnels pour donner du sens à ces événements. C'est notamment le cas des changements de prénoms de femmes infertiles. Lorsqu'une femme ne donne pas naissance après plusieurs années passées dans le foyer conjugal, plusieurs pratiques sont entreprises pour palier à cela. Ainsi, l'entourage notamment la famille de la femme en question et sa belle-famille feront recours à plusieurs thérapies. D'abord, la prise de décoctions recommandées de part et d'autre par des connaissances, des proches. Ensuite le recours à des tradipraticiens. Enfin, c'est, lorsque tout cela ne marche pas que la famille décide de procéder au changement de nom et de prénom de la femme en question.

Ce processus consiste pour la belle-famille de la femme en question, à se concerter, sans pour autant que la concernée soit au courant. Ainsi, les membres de cette famille, notamment les femmes, organiseront discrètement une réunion durant laquelle elles désigneront la famille auprès de laquelle confier la femme en question. Mais avant cela, se sont des femmes âgées, expérimentées, qui seront consultées. A l'issue de ces échanges, elles payeront des noix de cola et partiront voir le chef de famille de la « famille d'accueil » puis lui feront comprendre qu'elles ont l'intention de confier auprès de lui et de sa famille telle femme. Tout cela se fait à l'insu de la femme concernée. C'est lorsque ces démarches préliminaires sont effectuées que le groupe de femmes démarchant les processus déclencheront le rituel de changement de prénom, cette fois ci accompagnées de la femme concernée qui est impliquée dans cette démarche par surprise. Il se noue ainsi un rapport de filiation entre cette femme et cet homme qui est son père adoptif par ces processus. Comme on vient de le voir, le changement de prénoms entrepris par les femmes chez les Manding s'inscrivent dans une logique. Il consiste à détourner l'attention de l'esprit maléfique qui s'est incarné dans le corps de ces femmes. Ceci étant, les détails des points évoqués nous conduit à décrire l'emprunt culturel dans ce processus de changement de prénom.

6. Les différents types de prénoms et les réalités socioculturelles qu'ils couvrent

Simbananiye Léandre, (2005, p. 172), parlant du contexte socioculturel que sous-tend l'octroi de prénoms de personnes au Burkina, mentionne : « Le système de nomination fait ressortir le sentiment de l'incertain et de la peur devant les difficultés de l'existence ». Pour comprendre le sens dans lequel s'insère l'octroi d'un prénom traditionnel en milieu manding, il convient de partir de ces propos de Simbananiye. On pourra en effet, pour cela, partir de ces quelques questions intéressantes pour susciter des interrogations au sujet de l'octroi de prénoms en milieu manding : qu'est ce qui pousserait les Manding à adopter les prénoms comme *Mootafe* (découlé de *moo te a fé*) qui veut dire « il n'a le soutien de personne » ? Lorsque, dans la société, on attribue un nom à quelqu'un, on décide, par ce geste, de l'inscrire dans un cadre social qui lui confère une identité. Ainsi, le nom, attribué à son porteur, inscrit ce dernier dans un système qui conditionne son existence.

Du point de vue de la perception sociale chez le Manding, ce nom peut aussi être approprié par d'autres formes pour agir sur la personne en question. Dès lors, les Manding pensent que, lorsqu'une femme se trouve en difficulté d'enfanter, ou que ses enfants meurent prématurés, la solution pour remédier à cela est de procéder à un changement de

prénom. Ce qui, en partie, suppose qu'elle est sous la possession d'un esprit maléfique et qu'il faut détourner l'attention de celui-ci d'elle. Différentes procédures sont possibles pour entreprendre ce changement de prénom telle que décrit dans les pages précédentes, et, les prénoms adoptés sont significatifs en ce sens qu'ils sont un emprunt à la culture.

Il est plus courant de retrouver les prénoms du genre *Numu*, *Numóo* qui renvoient tous deux aux forgerons. En effet, le fait que la société ou la famille décide de confier une femme au forgeron en procédant ainsi au changement de prénom et d'identité de ce dernier suppose par ce geste que les forgerons ont un pouvoir mystique capable d'agir sur les esprits maléfiques qui tourmentent la personne en question. Les forgerons, chez les Manding, font partie de la caste des *ñamála* au même titre que les *jali* (griots) et les *káráñkee* (cordonniers). L'ensemble de ces corporations sociales était autrefois reconnue par le service qu'elle rendait à la communauté. Souvent, cet ensemble est réunie, par méconnaissance et abus de langage, sous l'appellation de gens de castes à travers une division tripartite des sociétés africaines en « hommes libres/esclaves/gens de castes » sous la colonisation, comme l'ont souligné J. L. Amselle et E. M'Bokolo (1999 :VIII). Les griots, les *káráñkee* et les *numu* sont des gens de classes inférieure issus de la vraie relation qui existait entre les *Fóro* et les *Joŋ* (esclaves). A ce sujet, Lamine Touré mentionne ceci :

Leur particularité réside dans le fait qu'ils rendent service aux membres de la société. Ce fait les a réunis sous l'appellation de *ñamala*. Ils contribuent ainsi au renforcement des liens de parenté entre les populations, et peuvent résoudre les différends entre les gens [...].

Touré (2020 :144)

À travers leur rapport avec le reste de la société, ces gens sont donc sensés porter assistance au reste de la société par le fait qu'ils assistent les personnes concernées à organiser les cérémonies comme les baptêmes, les mariages, les funérailles, etc. sans demander de l'autorisation. Cela leur confère le droit de plaisanter avec tous les membres de la société. Par ce fait, ils sont censés dire des grossièretés sur n'importe quel membre de la société sans qu'ils ne soient inquiétés. Ainsi, les personnes qui, par changement de prénoms, adoptent les noms des *ñamala*, sont eux aussi censés plaisanter avec tout le monde, mais, à retenir que cela n'est pas une obligation pour elles. Les *numu* sont ceux qui sont chargés de pouvoir mystique à travers la relation qu'ils entretiennent avec leurs activités. Lors de la circoncision, c'est à un vieux *numu* du village qu'est confiée la garde du *juujuu* (lieu de réclusion des circoncis en brousse). Ainsi, les prénoms comme *Numóo* ou *Numu*, *Tuŋkaŋ*, sont fréquents. *Tuŋkaŋ* veut dire forger, et c'est un nom qui est octroyé aussi bien aux garçons, aux filles qu'aux femmes dans ce processus de changement de prénom chez les Manding. Il en est de même pour le *kankurang*. Chez les Manding de Casamance, le *kankurang* est un être mystique qui incarne plusieurs rôles. Il est le justicier qui tranche en faveur de la société. Il incarne la dimension mystique car il part à la chasse au sorcier lors des périodes de circoncision. Lilyan Kesteloot, parlant du *Kankurang*, mentionne :

C'est une entité masquée qui a une fonction à la fois policière et judiciaire. C'est le gardien de l'ordre et le juge qui sanctionne les délits, qui châtie les transgresseurs d'interdits. Mais il a aussi une fonction protectrice contre les mauvais esprits toujours

à l'affût. Il est particulièrement vigilant durant la retraite et les exercices des circoncis dans le bois sacré.

Kesteloot (1994 :105)

Cette description faite du kankurang nous semble plus parfaite et exhaustive dans la mesure où cet être mystique, loin d'être un masque comme l'a souligné Kesteloot, est l'incarnation divine de la culture manding casamançaise car, c'est derrière lui que les sages prenaient des décisions, la justice sociale était rétablie, et par son attachement aujourd'hui encore, la sorcellerie est éloignée. C'est, grâce à ce qu'il incarne, que le Kankurang est aussi sollicité, par le biais des *kintan*, pour procéder au changement de nom et prénom des femmes concernées. Ainsi, ces femmes, en changeant de noms et de prénoms, suppriment leurs identités jusque-là connues pour ensuite adopter une nouvelle identité quoiqu'éphémère derrière le Kankurang. C'est là que se comprend tout le sens de ce propos de Simbananiye (2005) :

Tous les textes rituels d'Égypte ancienne insistent sur le fait que le nom, (...), constitue l'âme matérielle et la part secrète de tout l'être humain, sa véritable raison de vivre. Pour les anciens peuples indo-européens, l'être humain n'existait pas tant qu'il n'avait pas reçu de nom. [...]. Chez les Inuit du nord du Canada, Saladin d'Anglure (1980) remarque que l'être humain résulte de l'association d'un corps, d'un souffle vital ou âme et de son nom. Avec l'articulation, dans la vie, de ces trois composantes, corps, âme et nom, une personne est achevée, et ce parachèvement réitéré au cours de la vie se manifeste à travers des dations de noms successives. Le nom conduit au cœur même de la personne, c'est pourquoi il est choisi de façon à camoufler le porteur afin de lui permettre d'échapper au mauvais œil. ».

Simbananye, (2005 :169-170)

En effet, en supprimant son identité initiale par l'adoption de prénoms et noms traditionnels issus du fond culturel, ces personnes arrivent ainsi à échapper aux troubles des esprits maléfiques d'autant plus que, quelques années plus tard, le constat révèle que les personnes qui acceptent les conditions qui accompagnent ce changement d'identité obtiennent gain de cause. Ce qui précède montre qu'en réalité, le Manding arrive à résoudre ses problèmes dans sa culture. S'il est vrai que l'islam a fortement remis en question la croyance locale, il convient toutefois de retenir que les Manding ont su incorporées certaines de ces croyances dans les préceptes religieux islamiques. Ces réalités socioculturelles décrites ci-dessus continuent de cohabiter avec les préceptes religieux islamiques aujourd'hui encore en Casamance.

Conclusion

Cette étude laisse voir que le prénom est une composante essentielle de notre identité sociale. C'est un élément d'identification qui nous attire. Il y a ainsi un lien étroit entre nous et le prénom que nous portons. C'est pour cette raison qu'il devient difficile de s'en échapper. Mais, chez les Manding de Casamance, le changement de prénom et de nom s'inscrit dans une tradition séculaire. Il permet de dissimuler l'identité des personnes en difficultés d'enfantés par le trichement de l'adoption de prénom et noms circonstanciés. C'est justement le cas des femmes « possédées » chez les Manding. Il existe une catégorie de femmes chez qui ce changement devient une obligation lorsque les causes liées à cette pratique relèvent d'un registre qui entrave toutes possibilités d'enfanter en menaçant

l'épanouissement et l'existence de la personne concernée. Pour résoudre ce problème, les Manding décident de changer le prénom et le nom de la personne concernée. Ce changement de prénom n'est pas fortuit. C'est, justement, dans la culture Manding qu'il convient de trouver la véritable signification de cette pratique. Les prénoms comme Kankurang, Faaraa, Mama, Coor, Wula, Numo, Numu, Tunkan, etc. sont épuisés dans la culture manding et attribués à leurs adeptes des perceptions et reconnaissances sociales qui les inscrivent dans l'ordre d'une nouvelle identité. On s'aperçoit que le changement de prénom donne lieu au changement de nom de famille et tous deux entraînent par la même occasion le changement d'identité sociale. Les femmes qui se souscrivent à cette pratique sont toutes considérées comme des porteuses de « sheytane » qui est un mot emprunté à l'arabe et qui renvoie à l'appellation du démon tourmenteur. Ce qu'il convient de noter, c'est que toutes ces femmes et leurs enfants sont communément appelés *Dimba* qui renvoie chez les Manding à la maternité.

Références bibliographiques

- Assanvo A. D. & Kossonou K. T. (2017). Onomasiologie dans quelques langues kwa : « dis-moi ton prénom, je te dirai qui tu es. Actes du 1er Colloque scientifique national sur le nom dans les langues naturelles du 05 au 06 octobre 2017 au Centre Jean Paul 1er de Koudjoboué (Bonoua). *ReSciLac : Revue des Sciences du Langage et de la Communication, Faculté des Lettres, Langues, Arts et de la Communication, LASODYLA-REYO, Université d'Abomey-Calavi, (Bénin)* Tome 1, Décembre, 6 : 24-34
- Bonne, D. (2015). Adopter un enfant dans le contexte de la procréation médicalement assistée en Afrique subsaharienne, *Cahiers d'études africaines*, 215-2014
- Boucal, O. (2022). Encyclopédie de la culture mancagne. Aux origines de la « mancagnité », L'Harmattan-Sénégal, Dakar
- Coulmont, B. (2011). Sociologie des prénoms, Paris, La Découverte.
- Ezembe, F. (2009). La place de l'enfant, Ferdinand Ezembe, *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Karthala, 121-154
- Fischer, G. (2020). Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Dunod, Paris.
- Noko, N. (1991). Les manquements au droit de la famille en Afrique Noire, *Revue internationale de droit comparé*, 43-1, 87-104
- Offroy, J-G. (2001). Prénom et identité sociale : du projet social et familial au projet parental. *Spirale*, 3(19):83-99
- Sales-Wuillemin, E. (2006). La catégorisation et les stéréotypes en psychologie sociale, Paris, Dunod
- Simbananiye, L. (2005). Les noms de personnes au Burundi : un support du lien social. *Anthropologie et Sociétés*, 29 (1), 167-181
- Tamba, M. (2000). 1300 prénoms et surnoms traditionnels des Manding de Casamance : cas de la région de Sédhiou, L'Harmattan-Sénégal, Dakar
- Touré, L. (2020). La place et le rôle du griot manding dans les baptêmes : cas du village de Maroncounda. *Revue Internationale des Sciences Economiques et Sociales*, Décembre, 1 :139-157