

L'USAGE DU NOM ET LES IDENTITES MULTIPLES L'EXEMPLE DE VERGER

Jérôme SOUTY*

“Je n'ai point de nom qui soit assez mien”
Montaigne, *Essais*, livre second, chap. XVI

“L'individu apparaît, explique Françoise Zonabend, comme le support d'identités multiples qui viennent enrichir, au long de sa vie, sa coloration psychologique et ses caractéristiques sociales. Ces noms divers vont, en effet, tous concourir, de façon plus ou moins nette, à la constitution et à l'identification de la personne. Dès lors, il importe de savoir à quel moment de la vie, par qui et pourquoi, une personne reçoit les divers noms dont elle se voit pourvue et, par ailleurs, de tenter de connaître les usages multiples (sociaux, symboliques, psychologiques) auxquels ces noms sont soumis”¹.

Le changement de nom, la renomination, sont une clef pour comprendre cette reconstruction de soi à laquelle Verger s'est livré une vie durant. Une clef parmi un lourd trousseau, et les clefs n'ouvrent pas toutes les serrures. Ses noms successifs (patronyme et prénoms, pseudonyme et hétéronyme, noms d'initiés et titres honorifiques), leur origine et leur utilisation spécifique, parfois leur combinaison, témoignent des grandes étapes de son existence, reflètent ses appartenances culturelles multiples et illustrent sa quête d'une altérité devenant progressivement part constitutive de son identité.

Patronyme et prénoms

L'attribution du prénom est souvent l'occasion pour le donateur (parents ou parrains) de délivrer un message d'ordre familial et/ou social. Pierre Édouard Léopold, les prénoms de baptême de Verger, sont des prénoms chrétiens à connotation bourgeoise, ceux d'un enfant de famille de la bonne société parisienne de la Belle Époque. Ses deux frères aînés se prénomment

* Doctorant en Anthropologie à l'EHESS.

¹ “Temps et contretemps”, *Nom/Prénom*, éd. Autrement, 1994 : 92.

Louis et Jean. Léopold, très probablement en référence à la lignée royale belge, est également le premier prénom de son père, d'origine belge.

Le nom *propre* a ceci de paradoxal qu'il est toujours attribué par d'autres, reçu et non choisi. En l'occurrence, le nom patronymique, par définition (de *patrônumikos* : "qui porte le nom du père"), est transmis par le père. Il inscrit donc d'emblée dans une généalogie¹. De plus, et quelle que soit l'évolution de sa situation sociale ou familiale (célibataire, marié, veuf), le rapport d'un homme occidental avec son patronyme est immuable (à moins de solliciter une demande officielle pour en changer, en justifiant d'un motif légitime). Le nom apparaît comme un nœud gordien qui ficelle l'identité et que l'on ne peut dénouer sans trancher. Verger aussi gardera donc son patronyme tel qu'il apparaît sous l'état civil. On peut cependant remarquer que dès 1933, il ne porte plus, en un sens, le "nom de famille", dans la mesure où sa famille nucléaire a disparu (décès successifs de son frère Louis en 1914, de son père en 1915 et de son frère Jean en 1929, de sa mère enfin en 1932), et devient le seul représentant de son "lignage", l'ultime membre de sa famille à porter ce nom. Verger n'est plus ni fils, ni frère, et il ne sera d'ailleurs jamais époux ou père : unique dépositaire du "nom propre", il ne le transmettra pas.

Il est significatif que c'est au moment précis, le 15 mars 1932, où sa mère disparaît (la dernière personne de sa famille proche, la seule personne qu'il craignait de choquer en adoptant un autre mode de vie), que Verger, qui change du jour au lendemain de mode vestimentaire, s'autorise une nouvelle vie². Cela ne va pas d'ailleurs sans une certaine culpabilité et une mauvaise conscience qui le tiraille³.

¹ "Le nom propre demeure toujours du côté de la classification" explique Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*, (éd. Presses Pocket, 1990 : 258), dont les chap. VI et VII traitent de la dénomination. Pour l'auteur, l'attribution d'un nom propre a trois fonctions essentielles : identification, classement, signification. *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1^{re} éd. 1962.

² Entretien avec Maurice Baquet (Paris, fév. 1998).

³ "As soon as my mother passed on I took up my rucksack and set off for the Midi on foot, eventually completing 1 500 kilometres around Corsica. That was the start of my compulsion for travelling, born of the remorse I felt at not belonging to the work ethic. My sense of sin could only be expiated by thirst, exhaustion and feet destroyed by walking", Amanda Hopkinson (org.), *A Hidden View, Images of Bahia, Brazil*, Frontline/Brazilian Contemporary Arts, 1994 : 91.

Il s'emploie dès lors à se défaire de ses appartenances familiale, culturelle ou nationale¹, c'est-à-dire à saper la base initiale de son identité. Il rompt les attaches avec son environnement de jeunesse et son passé, largue les amarres au sens propre (en décembre 1932 il s'embarque pour Tahiti à bord du *Ville de Verdun*) comme au figuré, fuit jusqu'aux signes qui évoquent cette présence familiale, en particulier le souvenir paternel². Verger s'exclut du système organisé des relations sociales. En quittant l'imprimerie paternelle "Léopold Verger et Cie" (qui porte le nom de son père) dirigée alors par ses trois oncles et au sein de laquelle il travailla quelques années, il renonce à un statut professionnel. Symboliquement, cartes d'identité ou cartes de visite, tout support qui réduit à n'être qu'un nom et qui sert à distinguer, ne méritent plus son attention³.

Pseudonyme

En avril 1935 et août 1936, le *Daily Mirror* de Londres publie une série de photographies attribuées à un certain Lensman, dont le prénom n'est jamais évoqué. Les photographies, malheureusement mal mises en valeur par une mise en page plutôt bâclée, sont accompagnées d'un commentaire à sensation. Le journaliste, sur un ton emphatique, invite le lecteur à suivre Lensman dans des aventures exotiques à travers la Chine, le Japon, les îles du Pacifique sud, puis en Afrique : Algérie, Soudan français (Mali), Niger, Togo et Dahomey (Bénin). Ces photographies ont bien été prises par Verger lors de son séjour en Polynésie de 1933, de son tour du monde de 1934, et lors de ses voyages en Afrique Noire de novembre 1935 à mars 1936. En anglais "lens" désigne aussi bien une lentille ou un verre (d'optique, de lunette), que l'objectif d'un appareil photographique... Dans le seul (?) autoportrait connu de lui datant de 1946 (date de son arrivée à Bahia), "l'homme-à-l'objectif" pose justement avec son Rolleiflex face au miroir, le

¹ Cf. Pierre Verger, *50 anos de Fotografia*, Corrupio, Salvador, 1982 & Jérôme Souty, "Comme un seul homme", *L'homme*, n°147, Juil.-sept. 1998.

² Cf. l'épisode du calendrier retrouvé à Tahiti provenant de l'imprimerie de son père, évoqué dans *50 anos de fotografia*, op. cit. : 22.

³ Cf. l'épisode des cartes de visite gravées ou imprimées que son père lui apprend à distinguer, *50 anos de fotografia*, op. cit. : 13. Et celui de l'obtention du visa obtenu par hasard en qualité d'ethnologue, ce qu'il n'était pas encore, Jérôme Souty, "Comme un seul homme", op. cit. : 227-228.

corps de trois-quarts, les yeux derrière ses lunettes, détournant ostensiblement le regard sur le côté¹.

Le pseudonyme, le seul nom propre qu'on se choisit et qui n'est pas reçu², permet de naître de soi-même. Nom *sui generis*, composé de toutes pièces, il exprime la tentation de faire table rase. Rejeter son nom propre, c'est rompre le lien d'identification généalogique et sociale. "Pour qu'il y ait identité, explique Françoise Armengaud, est nécessaire et suffisant un nom reçu, par lequel on a été appelé, et dans lequel on s'est reconnu"³. Sans doute le recours à un pseudonyme est-il ici une première tentative de Verger pour figurer clairement le rejet d'un patronyme dans lequel il ne se reconnaît pas, une première étape nécessaire dans la reconstruction de son identité. Sauf erreur, le nom de Lensman ne sera pas réutilisé par la suite.

Signature et anonymat

On signe de son nom. Porter un nom, c'est être dans l'obligation de signer, d'inscrire son nom. L'usage de la signature force ainsi chacun à faire corps avec son nom. "L'homme qui signe" est invité à se situer dans le monde par rapport à lui et aux autres ; son paraphe est un miroir où il se reflète et s'absorbe", explique Grégoire Bouillier⁴.

Il arrive très souvent que les photographies de Verger, quand elles ne sont pas publiées sous un pseudonyme, ne soient pas signées. Son auteur refuse en tout cas de les légender, et refuse longtemps, malgré les incitations extérieures, d'organiser et de publier ses nombreuses notes, c'est-à-dire de signer des articles, d'apposer son nom, et cela même pour des articles issus d'un travail commun avec d'autres chercheurs qui vont souvent lui proposer de co-publier, de joindre leurs deux signatures⁵.

¹ Cf. P. Verger, *Le Messager, photographies 1932-1962*, éd Revue Noire : 4.

² On peut supposer que c'est Verger lui-même qui a "inventé" ce nom, mais nous n'en n'avons pas la preuve formelle. Il serait étonnant que ce soit le *Daily Mirror* qui le lui ait attribué d'office.

³ Françoise Armengaud, "Nom", *Encyclopédia Universalis*, Paris, 1985.

⁴ Grégoire Bouillier, "L'homme qui signe", *Nom/Prénom*, op. cit. : 143.

⁵ Cf. Jérôme Souty, "Comme un seul homme", *L'Homme*, op. cit. : 228-229, note 28 & 29.

Au-delà de son rejet, maintes fois formulé, de l'explication intellectuelle (qui ne peut se passer de l'écrit), cette attitude semble aussi traduire un refus de s'identifier à un nom qui ramène directement à une généalogie, qui rattache de force à un contexte social.

L'attirance pour les chemins de l'anonymat, qui va d'ailleurs de pair avec l'exercice de la solitude et du dépouillement, est une tentative d'effacement de soi, une volonté de ne pas influencer le cours des choses, de ne pas entrer dans le monde.

Mais le nom demeure. Il faudra attendre le début des années 1950 pour que Verger, "obligé d'écrire", se fasse violence et se décide progressivement à publier et à signer ses écrits¹.

Suicide virtuel

La disparition n'est-elle pas la conséquence logique du renoncement de soi ? Verger déclarait ne pas vouloir vieillir au-delà son 40^e anniversaire. La décision du suicide, arrêtée dès le 4 novembre 1932, le jour même de ses 30 ans, va déterminer exactement 10 années d'existence, jusqu'au 4 novembre 1942. Dans la mesure où il met tant d'application à faire le décompte des jours à vivre, il est difficile de méjuger de sa sincérité, de sa réelle volonté d'en finir². Cette décision initiale, conditionnant une décennie de voyages, importe plus que le faux suicide lui-même, un suicide d'ailleurs subitement "oublié" plutôt que "raté" (il n'y a pas eu de tentative)³. Elle est l'expression d'une véritable volonté d'effacement et d'oubli de soi, mise en œuvre méthodiquement dans une fuite éperdue et ininterrompue autour du monde.

Quoi qu'il en soit, cette autre forme de mort symbolique n'est cette fois pas marquée du sceau du changement de nom. Elle clôt pourtant véritablement un cycle, elle rendra sans doute possible le chemin d'initiations nouvelles, les renaissances à venir. On pourrait voir là comme un ultimatum,

¹ "Incroyable mais vrai !!! J'ai commencé à rédiger certaines de mes notes... et comme c'est de démarrer qui est le plus pénible... je pense que je continuerai... ce calvaire", *Le pied à l'étrier*, op. cit. : 124.

² Verger affirme cependant qu'il a pris, en 1932, cette décision "sans grande conviction d'ailleurs", *50 anos de Fotografia*, op. cit. : 14. Pourtant, il engage un compte à rebours précis, grâce à un mètre de couturière, à partir du 27 septembre 1938. Voir *50 anos de fotografia*, op. cit. : 147.

³ *50 anos de fotografia*, op. cit. : 178.

finalement différé, que Verger s'est posé à lui-même : la disparition ou la métamorphose.

Nom d'initié

La dénomination est un rite fondamental, qui joue un rôle essentiel non seulement à la naissance, mais aussi dans toute initiation, toute entrée en religion. La prise de nom, secrète ou publique, marque l'aboutissement de l'initiation. L'imposition du nom signifie que l'initié est désigné apte à accéder à une nouvelle vie, reconnu comme arrivant au terme de son apprentissage.

Le 28 mars 1953 vers dix heures du matin¹, dans la ville de Kétou au Dahomey, Verger devient un autre : “[...] je suis allé [à Kétou] Pierre Verger et en suis revenu Fatumbí, ce qui signifie “Ifá m’a remis au monde”” ; “Entré dans la forêt de mes maîtres babalawo Pierre Verger, j’en suis ressorti, portant le nom de Fatumbí (Ifá m’a fait renaître)”².

Fatumbí, “celui qui renaît par la grâce d’Ifá”, est un nom religieux, un “nom-vaillant”³, qui témoigne d’une filiation divine puisque l’initié doit sa renaissance à Ifá. Nom sacerdotal, il ouvre un destin, il engage son nouveau propriétaire. Fatumbí devient le prêtre d’Ifá, le serviteur du dieu de la destinée, un maître de la divination. Son nouveau nom est défini par la relation qu’il instaure avec les *Orixás* et par la charge à laquelle il donne droit, et envers laquelle il oblige à certains devoirs.

C’est un nom doué de nouveaux pouvoirs, de propriétés qui ne sont pas celles d’un nom occidental. Comme l’explique lui-même Verger, “l’identité des gens est définie par les noms. Ils prennent une valeur particulière dans les sociétés basées sur l’oralité où un grand pouvoir est attribué à la parole (la parole agissante). Les noms y sont considérés comme de véritables locutions

¹ *Le pied à l'étrier*, op. cit. : 177, note 1.

² Lettres à Métraux et à Leiris des 12 et circa 14 avril 1953, *Le pied à l'étrier*, op. cit. : 176 et 179.

³ “Pour parler du nom religieux, j’emprunterais volontiers aux Haïtiens -dont le vaudou est très proche du candomblé- la belle expression de “nom-vaillant”, Monique Augras, *Le double et la métamorphose*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1992 : 87.

incantatoires douées de pouvoir capables d'influencer le futur"¹. L'efficacité symbolique du nom, sa force évocatrice, vérifient la puissance du verbe propres aux civilisations de l'oralité. Le nom ne sert pas qu'à nommer, il explique, il révèle, il qualifie la personne. Prononcer le nom permet d'agir sur l'âme, de la contraindre à une action ou de la confiner dans un état. Il n'est donc pas toujours recommandé de prononcer en public les noms religieux.

Attribué par d'autres *babaláwos*, ce nouveau nom propre, de même que le patronyme, n'a pas été choisi. Mais le chemin qui mène à cette renomination a été suivi en toute connaissance de cause. La démarche est éminemment volontaire, qui consiste à suivre une longue et difficile initiation dans une culture étrangère. En ce sens, Fatumbí est bien à l'origine de son nom. Son nouveau nom va lui ouvrir des portes pour poursuivre l'étude des religions africaines, et de façon concomitante, pour parachever son intégration à celles-ci.

Fatumbí n'est pas un pseudonyme puisqu'il n'est pas utilisé en remplacement exclusif du nom Pierre Verger ou dans un but de dissimulation. Ce qui ne serait qu'un simple nom d'initié si Verger était né en pays yoruba (une renaissance mais à l'intérieur d'une même culture) doit aussi être considéré ici comme un véritable hétéronyme, le nom d'un autre soi, témoin du basculement dans une autre culture au sein de laquelle il a été adopté. C'est un nom dont l'usage est à priori spécifique à la culture yoruba, un nom usuel dans le milieu du *candomblé* et en Afrique où Verger se fait appeler Fatumbí.

La renaissance initiatique, symbolisée par le nouveau nom a pour préalable la mort symbolique, qui passe par la perte de l'ancien nom. Si, dans une lettre, adressée à Leiris, suivant de peu son initiation, il signe effectivement "Fatumbí (feu Pierre Verger)", dans une autre lettre à Métraux, l'initié signe "Fatumbí" mais rajoute aussitôt en post-scriptum : "Mais écrivez tout de même à feu Pierre Verger"².

La transformation en l'*autre*, n'est donc pas aussi radicale que l'indique le changement de nom. "J'ai de plus rompu ainsi les derniers liens avec ce

¹ Pierre Verger, "Notion de Personne et lignée familiale chez les yoruba", *La notion de Personne en Afrique Noire*, Colloques Internationaux du CNRS, n° 544, CNRS, Paris, 1971 : 67.

² Lettres du *circa* 14 avril et du 12 avril 1953 *Le pied à l'étrier*, op. cit. : 176-179.

que je tenais encore de ma famille”¹, explique-t-il dans une correspondance, avant de préciser quelques jours plus tard :

“Je suis un Nagô, quasi complet maintenant : je viens de participer à Kétou à une cérémonie où mon signe de Ifa (mon destin) a été recherché et mon acceptation comme apprenti devin autorisée.

J’y ai perdu, en principe, jusqu’à mon ancien nom (ce qui pour quelqu’un qui éprouve des sentiments, depuis un quart de siècle, contre sa famille [a] bien de l’agrément)”². [souligné par nous]

Il continuera pendant des années ses efforts d’intégration, approfondissant son savoir sur la société yoruba, respectant scrupuleusement les usages traditionnels : “Eh oui ! je suis devenu bien conformiste, je cherche les dignités et les honneurs Yorouba alors que je n’ai que sarcasmes pour ceux que je pourrais obtenir dans mon propre milieu social”³.

Il est significatif de constater que l’immense majorité des écrits que Verger a publiés l’a été après cette initiation. Pourtant, il faut encore attendre presque 30 ans pour qu’il incorpore le nom de Fatumbi à la signature de ses livres⁴.

Le cheminement est difficile pour devenir véritablement Pierre Fatumbi Verger, et l’être d’un seul tenant. Ce n’est donc qu’à la fin de sa vie qu’il intercale, contrairement d’ailleurs à l’usage établi au sein du *candomblé*, son nom africain entre son prénom et son patronyme. C’est un nom pluriel et recomposé, une combinaison et non une juxtaposition d’éléments hétérogènes. Un nom multiple témoin d’identités multiples désormais

¹ Lettre à Métraux du 12 avril 1953, *Le pied à l’étrier*, op. cit. : 176.

² Lettre à Leiris du *circa* 14 avril 1953, *Le pied à l’étrier*, op. cit. : 179.

³ Lettre à Métraux du 12 mai 1956, *Le pied à l’étrier*, op. cit. : 229.

⁴ Il publie en 1981, sous le nom de Pierre Fatumbi Verger, *Orixás, Deuses da África e do Novo Mundo*, un livre ou photographies et textes se répondent d’ailleurs équitablement, et ce pour la première fois. Dans les missives envoyées à Métraux qui furent publiées (*Le pied à l’étrier*, op. cit.), outre les deux “Fatumbi feu Pierre Verger” cités plus haut, et mises à part cinq lettres curieusement non signées entre 1959 et 1962, l’auteur signe, et cela même après mars 1953, d’un simple “Pierre Verger”. À ceci deux exceptions notables : les signatures “Fatumbi Pierre Verger” du 12 déc. 1953 et “Fatumbi P.V.” du 7 déc. 1955.

compatibles. L'initié africain, le prêtre d'*Ifá*, n'exclut pas le Français cartésien ou le parisien d'origine bourgeoise, le photographe n'exclut pas l'écrivain-chercheur. L'identité première n'est plus tenue à distance, la reconstruction de soi ne peut faire table rase du passé. Verger finira en effet par faire le constat que ses deux appartenances culturelles ne peuvent être exclusives l'une de l'autre : "Renaître avec un nouveau nom, c'est perdre l'ancien. D'après les initiations que j'ai vécues, Pierre Verger est mort, Fatumbí est né. Moi, je suis Fatumbí et je reste Pierre Verger"¹.

Ce n'est pas un accomplissement serein pour autant. L'identité, sans cesse recomposée, demeure une construction permanente, un faisceau de tensions.

***Orixás* tutélaires et titres honorifiques**

La participation de Verger au monde religieux africain s'établit de façon graduelle ; elle est antérieure à cette initiation centrale à *Ifá* et elle la déborde. Les autres noms d'initiations et titres honorifiques qui furent attribués à Verger en témoignent. Tous n'ont pas la même importance ni le même poids social.

À la fin de l'année 1948, juste avant son départ en Afrique aux sources du *candomblé*, la mère de Saint Maria Bibiana do Espírito Santo, Dona Senhora, du terreiro Bahianais *Ilê Axé Opô Afonjá* consacre la tête de Verger à *Xangô*, le dieu du tonnerre, dans le but notamment de lier Verger à son terreiro dédié à l'*Orixá Xangô*. Elle lui remet un collier aux couleurs blanche et rouge qui lui servira de passeport en Afrique. En effet, au Dahomey, Verger devient notamment membre de l'*egbé Xangô*, la société des adorateurs de *Xangô*, respectivement dans la ville d'Ifanyin, où il reçoit un nouveau collier aux couleurs du dieu, et dans celle de Saketé, où il résidera longtemps et recevra le nom de *Xangowumi*, "*Xangô* me convient"². Verger rapportera d'Afrique à sa mère spirituelle bahianaise divers objets et éléments contribuant à renforcer son propre prestige et le pouvoir (*axé*) de son sanctuaire³. En retour, Dona Senhora octroie à Verger en août 1952 un

¹ "Quelques dates d'une vie de Pierre Verger", in *Pierre Verger : le messenger, photographies 1932-1962*, op. cit. : 233.

² *50 anos de fotografia*, op. cit. : 256.

³ Des insignes de *Xangô* (hâche de foudre, pierre de tonnerre, instrument musical *xeré*) mais aussi des galets de la rivière Oxum, des bracelets de cuivre et autres "babioles divines" (sic) et une lettre de compliment du roi d'Oyo adressée à la

titre honorifique en rapport avec ses qualifications dans la divination, qui en fait le “témoin de *Xangô*” : *Ojú Obá*¹, “l’œil du roi”, celui qui voit l’avenir. Il exercera cependant très peu cette fonction, refusant de s’impliquer trop avant non dans l’étude mais dans la pratique de la divination.

Toutes les références nominales à *Xangô*, le “bon protecteur”, le “bon père”, voire même le “Maître-tête”² de Verger (dont la propre maison bahianaise était peinte en rouge, couleur de *Xangô*) ne doivent pas occulter l’influence d’*Oxaguiã*, *Oxalá* le jeune, *Orixá* tutélaire de Verger selon son propre témoignage. La fidélité à *Xangô* est indéniable, parfois aussi pour des raisons pratiques ou circonstancielles, mais l’identification au dieu de la création par le truchement du système divinatoire d’*Ifá* a été plusieurs fois confirmée, notamment par le père de Saint Balbino Daniel de Paula³.

L’intégration au monde yoruba se poursuit et la part du secret va encore en s’épaississant⁴. Pour sa participation au culte des morts, en Afrique et au

“Senhora Iyanaso do Brasil” authentifiant ces objets sacrés. Plus tard, il lui enverra aussi des étoffes brodées de formules yoruba. Voir *50 anos de fotografia* : 258 ; Les lettres à Métraux des 27 janv. 1953 et 31 oct. 1955, *Le pied à l’étrier*, op. cit. : 158 & 220 ; Dioscóredes M. dos Santos, *História de um terreiro Nagô*, Max Limonal, São Paulo 1998 : 180 [1^{re} éd. 1962].

¹ Le nom générique des ministres de *Xangô* est *obá* ou ministre.

² Lettres à Métraux du 21 oct. 1952, du 14 mai 1957, et du 1^{er} oct. 1960, *Le pied à l’étrier* op. cit. : 149, 245 & 294.

³ Entretiens avec Pierre Verger (Salvador, juil. 1994).

La mère de Saint Tia Massi du terreiro *Ilê Iyá Nassô* (Casa Branca) aurait probablement voulu affilier Verger à son terreiro, dédié à *Oxalá*. Pour autant, Verger n’y a pas reçu, comme il semble être dit dans le film de Luiz Buarque de Hollanda (*Pierre Fatumbi Verger : Mensageiro entre dois mundos*, Rio de Janeiro, 1998), le titre de *Elemaxó*, grand poste de la maison de *Oxaguiã*.

En novembre 1954 à Paris, lors de leur première rencontre, Lydia Cabrera offre un exemplaire d’*El Monte* à Verger et lui dédicace en ces termes : “À Pierre Verger, hijo legítimo de Ocha,…” *Ocha* est ici un terme générique pour désigner la *santería*, le culte afro-cubain dont la structure symbolique se rapproche de près de celle du *candomblé* bahianais ; il semble exclu que cela soit un diminutif d’*Oxalá*, appelé *Obatalá* à Cuba. Pierre Verger, “Lydia Cabrera a quasi Iyaloricha”, in *En Torno a Lydia Cabrera*, Universal, Miami, 1987 : 69.

⁴ “Com o tempo entraria igualmente em outras sociedades tradicionais iorubás, como a dos *Egungun*, almas dos ancestrais e a dos *Ogboni* na Nigéria, dos quais não posso falar sem uma certa reserva”, *50 anos de fotografia*, op. cit. : 256.

Brésil¹, Verger reçoit le titre de *Ojérinde* ("Ojê est là"), *Ojê* désignant l'initié (prêtre-auxiliaire) aux cultes des *Egun*, les esprits des ancêtres-revenants. Il entre aussi, au Nigeria, dans la très fermée et redoutée société secrète des *Ogboni*, ainsi que dans celle d'Oro.

Au Brésil, Verger avait été le parrain en initiation du jeune Balbino (lui-même fils de saint de Mãe Senhora), devenant son "petit père", l'emmenant avec lui en Afrique², l'incitant et l'aidant par la suite à établir son propre terreiro bahianais, l'*Ilê Axé Opô Aganju*, dans une supposée stricte référence à la tradition yoruba. C'est donc au sein de ce temple dédié à *Xangô* que Verger recevra le titre d'*Otun Mangbá*, premier substitut du ministre de *Xangô*³. L'attribution de cette charge honorifique consacre officiellement Verger comme dignitaire et protecteur (*ogã*) d'un sanctuaire à la fondation duquel il est à l'origine.

On voit donc à travers ces divers exemples que le choix des noms religieux (et/ou des charges honorifiques) ne fait pas toujours seulement référence à des traits intrinsèques de l'individu. La dénomination trahit aussi des caractéristiques souhaitées par ceux qui décident du nom. Elle permet également de récompenser des services rendus, de renforcer l'allégeance du récipiendaire envers le chef de culte et le sanctuaire qu'il dirige, de consolider un attachement mutuel. Le choix et l'usage du nom ne sont pas neutres ou innocents, ils interviennent dans le réseau des relations interpersonnelles. À l'image de la dénomination en général, la dénomination initiatique et religieuse possède une efficacité sociale.

¹ En Afrique yoruba, plusieurs sociétés secrètes sont consacrées aux *Egun* (ou *Egungun*), esprits des morts ancestraux. Au Brésil, Verger fréquente aussi le seul *candomblé* des *Egun*, celui du terreiro *Ilê Abgoulá*, situé sur l'île d'Itaparica, en face de Salvador.

² Voir *Africains du Brésil et Brésiliens d'Afrique*, film de Yannick Bellon et Pierre Verger, ORTF, 1975.

³ Etabli à l'image du groupe des 12 *Obás* du sanctuaire *Ilê Axé Opô Afonjá*, le groupe des 12 *Mangbás* de l'*Axé Opô Aganju* s'inspire du modèle des anciens ministres de *Xangô* de la ville d'Oyó. Six siègent à droite (qui ont le droit d'agiter le *xéré*, l'instrument avec lequel on rend hommage à *Xangô*) et six à gauche. Chaque *Mangbá* est entouré d'un *Otun Mangbá* et d'un *Ossi Mangbá*, qui le remplacent en cas d'absence. Voir Vivaldo da Costa Lima, " Os Obás de Xangô ", *Afro-Ásia*, 2-3, 1966 & " Ainda sobre a nação de queto " in Cléo Martins e Raul Lody (org.), *Faraimará, o caçador traz alegria : Mãe Stella, 60 anos de iniciação*, Pallas, Rio de Janeiro, 2000 : 71-72.

On est d'autre part confronté ici à une conception large du nom, notamment en raison de la multiplicité des alliances ou des propriétés auxquelles celui-ci fait référence ou qu'il instaure. Dans l'organisation sociale africaine, explique Bastide, "l'unité de l'individu peut se traduire par une formule, qui énumérera les diverses espèces qui le subsument ; c'est pourquoi d'ailleurs il reçoit plusieurs noms, chacun d'eux le rangeant à l'intérieur d'une de ces catégories. Les noms ne créent donc pas la personnalité, ils sont seulement les marques qui l'identifient à une classe et s'ils sont multiples, c'est que nous rentrons dans toute une série de classes différentes"¹. La pluralité des noms renvoie notamment à la pluralité de l'origine de l'individu. Verger précise qu'en pays yoruba, où les noms d'un individu sont étroitement liés à ceux de ses ancêtres, un individu reçoit trois à quatre noms, dont trois au moins sont indispensables². Dans le *candomblé*, on distingue aussi *orunkó*, le nom particulier, d'*oriki*, mal traduit par "devise" en français ou "praise names" en anglais et qui désigne le nom de salutation, le cantique de louange³.

¹ Roger Bastide, "Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)", *La Notion de personne en Afrique Noire*, op. cit. : 43.

² *Orúko amúntòrunwá* (nom relatant des circonstances particulières de la naissance de l'enfant) ; *Orúko àbiso* (nom caractérisant l'enfant et/ou la situation familiale au moment de la naissance) ; *Oriki* ("nom qualificatif indiquant les caractéristiques de l'enfant ou celles qui lui sont souhaitées dans l'avenir") ; *Orilè* enfin, n'est pas un nom à proprement parler mais indique le "pedigree", l'origine lointaine de la famille. Voir Pierre Verger, *Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba*, op. cit. : 67-69.

³ "O orikii é uma saudação-em-nome. É um nome que encerra uma louvação, um elogio, que se refere a uma qualidade sempre excelente da pessoa. Os oriki são também criados para os orixás, as cidades e até mesmo para plantas e animais domésticos", Vivaldo da Costa Lima, "Os Obás de Xangô", *Afro-Ásia*, 2-3, 1966 : note 62. "Si nous analysons le terme oriki : *ori* = tête, *ki* = saluer : saluer la tête, nous serons sur le chemin de ce qu'ils représentent pour les Yoruba. Saluer la tête, siège de la personnalité ou de l'identité profonde des gens. L'*oriki* consiste donc à situer, par une série de salutations, une personne dans son cadre social, à rappeler ses origines et l'histoire de sa famille. L'*oriki* s'emploie par extension pour les *Orisa*, ancêtres divins. Il s'applique également aux végétaux, aux feuilles liturgiques dont l'usage est constant au cours des cérémonies d'initiation ou de revitalisation "d'objets-supports" de la force des *Orisa*", Pierre Verger, "Oriki et Mlenmlen", in Germaine Dieterlen (org.), *Textes Sacrés d'Afrique Noire*, Collection Unesco -Série africaine, Paris, Gallimard : 239.

C'est aussi une conception non exclusive du nom. La relative malléabilité du nom permet de multiplier les médiations possibles au cours de la vie du sujet. Il n'y a pas crispation autour du nom. Celui-ci n'enferme pas. On peut également remarquer que le principe occidental de la solidarité du nom et du corps de la personne est mis à mal par le phénomène de la possession ou le même corps est aussi le siège de la divinité.

Nom posthume

Verger fut enterré au cimetière du Tiers-Ordre de Salvador de Bahia (à Quintas) sous le nom de Pierre Fatumbí.

Les cérémonies pour “retirer la main de la tête”, pour libérer l'âme du mort de la matière terrestre et pour l'envoyer retrouver son existence générique originelle dans le monde spirituel ont eu lieu, conformément à la cérémonie *axexê* du *candomblé*, rituel funèbre d'origine yoruba. De façon plus ou moins légitime, cérémonies funéraires et consultations divinatoires pour connaître le destin de l'âme de Verger ont également eu lieu en Afrique.

Déjà, les ouvrages qui portent le nom de Verger servent comme modèles de référence à certains adeptes des religions afro-brésiliennes qui s'attachent à une orthodoxie africaine supposée.

Au-delà d'une célébration posthume rituelle dans le milieu du *candomblé*, d'une reconnaissance médiatique et même d'une surprenante “apothéose carnavalesque”¹, Verger accédera-t-il, et sous quel(s) nom(s) ou titre(s), au statut d'ancêtre vénéré dans le culte aux *Egun* ?

Le nom a une fonction d'intégration et c'est d'abord par lui qu'un être biologique devient un être social. L'attribution d'un nom a aussi un impact psychologique, elle sert à individualiser et à poser une identité particulière. Le nom a une importance première dans la construction de la personne².

¹ Voir Monique Augras, “L'Apothéose de Pierre Verger. Ou comment Pierre Fatumbi Ojú Obá entra au paradis d'*Oxalá* par la grâce d'une école de samba”, *Bastidiana* n° 25-26, janv.-juin 1999 ; ainsi que le film *Pierre Fatumbi Verger : Mensageiro entre dois mundos*, op. cit.

² “La dénomination fonde l'identité de l'individu, assure son intégration au sein de la société, concourt à la détermination et à la définition de la personnalité, tant

Paradoxalement, le nom qui donne le statut de “personne”, en tout cas de personne au sens occidental du terme¹, est aussi celui qui réduit à n’être qu’un parmi d’autres. Dans la plupart des sociétés contemporaines, la dénomination d’un individu se limite généralement à l’attribution extérieure, définitive et irréversible d’un nom. Elle découle seulement de l’état civil (patronyme) et du choix des parents (prénoms). Mon nom est une seule *personne*, bien que je sois constitué d’identités multiples potentielles et non déclarées. Ce principe sous-jacent de l’immutabilité du nom pèse sur l’identité comme une ancienne mémoire qui voue les hommes à être ce qu’ils sont, à n’être que ce qu’ils sont. Le nom tend alors à figer l’identité dans une seule posture. Les pseudonymes auxquels ont parfois recours certains auteurs ou artistes sont des exceptions à ce principe. Il faut aussi mentionner le cas unique et prodigieux de Fernando Pessoa et ses hétéronymes multiples.

Dans les cultures où la notion de nom est moins restrictive et où la dénomination est un processus qui se déroule au fil de la vie, la (re)nomination concourt à la (re)formulation d’une identité aussi bien singulière que sociale, prenant en compte ses dimensions diachronique et plurielle.

Par contre, rares sont les individus isolés, à fortiori des chercheurs occidentaux, qui basculent dans une autre culture au point d’y renaître à un nouveau nom. En ce qui concerne le Brésil, on peut aussi citer les cas de l’indigéniste et défenseur des indiens d’origine allemande Curt Nimuendajú [“celui qui a su trouver son lieu”] Unkel ou de la mère de Saint d’origine française Gisèle Omindarewa [“celle qui a atteint sa beauté”²] Cossard.

singulière que sociale”, Françoise Zonabend, “Nom”, in P. Bonte, M. Izard, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, PUF, Paris, 1991: 509.

¹ “C’est à partir de la notion d’un que la notion de *personne* est créée (je le crois pour longtemps) à propos des personnes divines, mais du même coup à propos de la personne humaine, substance et mode, corps et âme, conscience et acte”, M. Mauss, Chap. VI “La personne chrétienne”, Partie V “Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi””, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris [1^{re} éd. 1950].

² C’est la traduction qu’en donne Verger dans un entretien (“Coco Be Lefo Axé Verger”, *Bric à Brac IV*, 1990 : 79). Plus littéralement, son nom signifie “Belle eau claire”. Voir Michel Dion, *Mémoires de candomblé. Omindarewa Iyalorisá*, L’Harmattan, Paris, 1998.