Andonis Georgoulas
Université de Crète.
Centre de Recherches et d'Etudes en Sciences Sociales, Université Marc Bloch, Strasbourg.

SUR LA CONSTRUCTION SOCIALE DE L'ESSENTIALISME IDENTITAIRE : LES PRENOMS ANTIQUES EN GRECE MODERNE

Il faudrait s'éloigner d'une culture construite d'une part sur le positivisme du chiffre et d'autre part sur la décontextualisation temporelle de l'objet scientifique, pour que l'on puisse se rendre compte de la manière avec laquelle se produisent les transformations des perceptions concernant l'existence humaine. En même temps, il faudrait penser avec les catégories de cette culture scientifique pour que l'on puisse comprendre comment elle construit sa vision positiviste et/ou essentialiste. Il faudrait enfin penser avec le monde social les implications des représentations sur ce monde produites par cette culture. En poursuivant ce chemin on pourrait se rendre compte de la manière avec laquelle se produit la transformation des schèmes de pensée et, en même temps, se reproduit une représentation d'origine théologique, à savoir celle qui, en ignorant toute contextualisation temporelle, considère l'existence humaine en tant qu'essence[1].

Les sciences de l'homme et les sciences sociales sont nées à l'intérieur de l'État-nation, chose qui a marqué profondément leur projet de connaissance, puisqu'il a été inscrit, ainsi que tous ceux qui vivent *par* et *pour* la production de ces connaissance, dans la volonté de développement des sociétés nationales modernes. En même temps, ces sciences ont continué la critique de l'*Aufklärung* à l'égard de l'essentialisme théologique, en proposant une nouvelle anthropologie scientifique[2]. Les sciences humaines et sociales ont ainsi contribué au remplacement de la représentation théologique du temps par une représentation historique du passé, le projetant sur le futur, surtout en termes de continuité linéaire. Cependant, au sein des sciences humaines et sociales se sont créées certaines tendances s'identifiant complètement au projet de l'État national, et ainsi oubliant leur propre programme qui était inspiré par l'idéal de la *mathesis universalis*. Ces tendances, en attribuant au caractère national une essence transtemporelle, ont fait entrer par la fenêtre la conception théologique du temps.

La Grèce, un petit pays qui occupe une place marginale au sein de la modernité européenne, peut nous servir d'exemple de la manière avec laquelle se fait le passage d'une conception cyclique du temps à une conception historique et, ensuite, du glissement de cette dernière vers une nouvelle forme d'essentialisme, se référant à l'identité nationale. Toutes ces transformations ont influencé la définition dominante du caractère national ou de l'identité. Ce pays, à travers la reconstitution historique, philologique, philosophique et, sous les impulsion d'un romantisme ethnologique de son passé antique, bien qu'il ait été le point de référence du projet de l'*Aufklärung*, se développa à la marge du monde moderne. L'opposition entre les systèmes de représentations élaborés par l'Eglise et les différents champs qui se sont formés à l'intérieur de l'Etat «profane», ou si l'on préfère entre l'essentialisme religieux et le rationalisme profane, ainsi que leurs synthèses, apparaissent d'une manière claire en Grèce. La notion centrale, qui peut nous aider à poursuivre l'analyse, est celle du temps social et, plus exactement, la manière avec laquelle ce dernier est vécu par les agents d'une part, et la manière avec laquelle il est traité par les

1 Sur les longues procédures de transformation des schèmes de pensée, N. Elias, *Über die Zeit : Arbeiten zur Wissennsoziologie II*, Surkhamp, Francfort a/M, 1988.

2 Sur le projet anthropologique kantien, J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991. Sur une première critique «sociologique» de la metaphysique et sur le remplacement du primat de la théologie par celui de l'anthropologie, P. Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphyskkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, III4c et d.

différents champs qui s'occupent d'attribuer un sens à l'existence du groupe, d'autre part.

Comme M. Halbwachs l'a bien montré, le passé d'un groupe social se concentre dans la mémoire collective[3]. Cependant, la mémoire collective des sociétés modernes ne peut traiter des temps les plus éloignés du passé sans la contribution des sciences humaines, constituées au fur et à mesure en différents champs spécialisés à l'intérieur de l'Etat-nation afin de lui attribuer sa propre spécificité (histoire, philologie, ethnologie, Volkskunde ou folklore)[4]. Les représentations élaborées par les sciences humaines ont remplacé en grande partie les représentation religieuses. Dans une première phase, les théories sociales élaborées par les sciences humaines, ont traité le temps social du groupe d'une manière scolastique, en le subdivisant en périodes soit de continuité linéaire (classicisme) soit de continuité non-linéaire, comme fut par exemple le cas de la visée ouverte par la philosophie de l'histoire proposée par Vico et le romantisme. Mais les découpages du temps passé ne peuvent pas se multiplier indéfiniment. Pour que les lecteurs en arrivent à concevoir le temps du passé comme extrêmement subdivisé, il leur faut une unification quasi-abstraite du temps. Cependant, pour que l'objet, c'est-à-dire le groupe, se présente comme unifié sans que les arbitraires de cet acte apparaissent à première vue, il fallait que les professionnels inventent une technique de dépassement des expériences et des usages pratiques du temps[5]. Le temps du groupe ainsi pensé ne pouvait qu'aboutir à des représentations du temps hors de l'expérience commune ; à des représentations quasi-mythiques, qui anéantissaient les expériences communes du temps ou, si l'on préfère, les projets concrets des agents. Ce faisant, le temps du groupe apparut comme s'il n'avait rien à voir avec le temps des hommes concrets, transformant ainsi le groupe en essence intemporelle.

Les théories sociales produites par les champs spécialisés (histoire, philologie, ethnologie ou folklore) au fur et à mesure qu'elles se refermaient sur les horizons restreints du devenir national, s'éloignaient de leur projet de *mathesis universalis*. Ce processus aboutira au remplacement de la représentation anthropologique du temps par une nouvelle représentation essentialiste, celle du nationalisme introverti. Plus exactement, il aboutira à la reproduction des représentations pré-scientifiques du temps dans un contexte de conditions tout à fait différent de celui de la société pré-moderne. On peut poursuivre ce processus en analysant les pratiques d'appellation et les stocks de prénoms en Grèce pendant les trois derniers siècles. Pourtant avant de le faire, il est indispensable d'esquisser un cadre théorique pour l'étude du prénom et de rappeler que ce dernier se réfère toujours à un univers symbolique faisant partie d'une certaine vision du monde, en personnalisant en quelque sort les conceptions du temps, fussent-elles cycliques, historiques ou pratiques.

LE PRENOM COMME ENJEU.

C. Lévi-Strauss, en poursuivant la théorie de Durkheim et Mauss, place le prénom au sein des «*systèmes superstructurels de classification*» et le considère à travers la dialectique de l'universel et du particulier. Si l'universel est la vision du monde d'un groupe et le particulier l'individu-membre, à travers le prénom se fait la déposition de l'universel dans l'individu et l'inscription de cet individu particulier dans l'universel[6]. Ainsi, le prénom est le produit de la vision du monde d'un groupe et attribue à

---

3 M. Halbwachs, *La memoire collective*, Paris, PUF, 1950.

4 Sur les rapports de la différenciation et du nationalisme, E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Londre, 1983, surtout Ch. 6.

5 Sur les différentes usages du temps, voir P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, pp. 265-269. Voir aussi E.T. Hall, *The Dance of Life*, Anchor Press, New York, 1983 (éd. Française Seuil, Paris, 1984) et N. Elias, *Über die Zeit*, op. cit.

6 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, surtout Ch. II et VI.

l'individu une identité et son individualité. Il classe l'individu dans le système de subdivisions sociales en vigueur, et il l'inscrit, en même temps, dans la vision globale du groupe. La vision du monde d'un groupe a une durée, car elle se concrétise dans des institutions qui exercent un contrôle sur les pratiques sociales. Cependant, ce schéma théorique ne peut pas nous aider à comprendre la transformation tant des «*systèmes superstructurels*» que des pratiques d'appellation, car il n'accorde aucune place à l'action des agents. En traitant la transformation en tant que procédure plutôt fortuite, on est condamné à rester enfermé dans une vision objectiviste du monde, en laissant les actes de la nomination à la compétence exclusive des agents qui ont accumulé le pouvoir de traiter ce monde comme objet: «*D'un point de vue formel, il n'y a donc pas de différence foncière entre le zoologiste ou le botaniste attribuant à une plante récemment découverte la position Elephantopus spicatus Aubl., qui lui était ménagé par le système, et le prêtre omaha définissant les paradigmes sociaux d'un nouveau membre du groupe en lui conférant le nom disponible: sabot-usé-de-vieux-bison. Ils savent ce qu'ils font dans les deux cas*»[7].

Cependant, le choix du prénom n'est pas exclusivement dictée par la force du «*système superstructurel*», car ce dernier est ouvert aux transformations provoquées par l'action des hommes. La caractéristique commune d'un prêtre et d'un positiviste pourrait être leur croyance à la force directrice du système sémantique dont ils gèrent les significations. Ainsi, la délimitation d'un espace de prénoms «*corrects*» n'aurait pas pu éviter le contrôle de l'Eglise qui "monopolisait" pour longtemps les «*biens de salut*». En plus, la classification des prénoms n'aurait pas pu échapper aux logiques de la construction des Etats nationaux et du souci de l'homogénéisation culturelle de la population (l'intersection de la philologie et du folklore a créé l'onomastique). Autrement dit, le prénom (ainsi que l'image qu'on peut construire à partir du prénom), n'est pas indépendant de toutes les «*théories*» qui ont été produites soit pour définir ses fonctions soit pour l'interpréter en tant que tel. En tout cas, le prénom, bien avant qu'il n'entre dans les logiques de la mode[8], a été perçu comme quelque chose qui donne à la personne son identité et son individualité et qui souligne la différence d'un groupe. Fait qui laisse le prénom ouvert aux intentions des agents dont les intérêts sont liés à la reproduction des représentations d'un groupe social.

Les prénoms inspirés de l'hagionymie ou ceux qui se réfèrent aux propriétés attribuées au sacré (théophores) ne se rencontrent pas seulement dans les sociétés chrétiennes. Ils existent aussi dans d'autres religions organisées[9]. Dans toutes les grandes religions, le prénom est intégré dans une idéologie personnaliste. Le nouveau-né est reconnu comme personne à partir du moment où on lui attribue un nom. L'idéologie personnaliste est extrêmement forte dans le christianisme[10]. Cette idée personnaliste varie dans le temps et selon le dogme. C'est surtout pendant la Contre-Réforme que le discours de l'Eglise catholique à l'égard du prénom change. Elle demande aux fidèles de donner à leurs enfants le nom d'un Saint pour qu'ils aient un modèle à imiter[11]. C'est cet appel

---

7 Ibidem, p. 286.

8 Ph. Besnard, «Pour une étude empirique du phénomène de mode dans la consomation des biens symboliques: Le cas des prénoms», *Archives Européennes de Sociologie*, 20/1979, pp. 343-351 et S. Lieberson, E.O. Bell, "Children's first names: An empirical study of social taste", *American Journal of Sociology*, 98/1992, pp. 511-554

9 Voir, p.e., R.R. Mehorta, "Impact of religion on Hindi personal names", *Names*, 30(1982):43-47. F.S. Al-Ja'fari, *Muslim names*, American Trust Publ., Indianapolis, 1977. N. Gottlieb, *A jewish child is born*, Bloch, New York, 1960.

10 G. Chrysostomos, *Onomatothesia (Dénomination)*, Pournaras, Salonique, 1991.

11 Dans les régions dans lesquelles il y a eu la propagation du protestantisme on observe la modification du stock des prénoms. Les prénoms attachés aux saints du Moyen Age et les prénoms catholiques sont remplacés par des prénoms bibliques. Il y a aussi eu une adaptation de ces prénoms aux traditions linguistiques particulières.

qui fait qu'A. Fine parle d'une «*vraie pédagogie du prénom*»[12]. Ces exhortations ou même les pressions symboliques de l'Eglise sur les fidèles pour que ces derniers se conforment au modèle hagionymique sont durables. La Révolution française, pour sa part, amorce, en 1793, une campagne de «*déchristianisation*» des prénoms dans son effort du remplacement du calendrier religieux par un calendrier républicain. Effort cependant qui n'a pu rompre la «*tradition*» onomastique française que durant la petite période de l'«*hégémonie politique d'une minorité active agissante*»[13]. Les pressions symboliques se retrouvent aussi dans l'Eglise greco-orthodoxe, lorsque, peu avant la Révolution de 1821 et sous les influences de l'*Aufklärung*, a commencé une certaine propagation de prénoms attachés à l'antiquité grecque[14].

Mais l'importance du prénom n'apparaît pas seulement à travers les conflits qui se sont déroulés entre deux visions religieuses du monde opposées, ou entre le champ religieux et les forces de la sécularisation, qui sont aussi liées au projet de la construction de l'Etat national. Elle apparaît aussi dans l'Europe des Temps Modernes, et dans ses Etats laïcisés et ses sociétés théoriquement sécularisées. Il est à signaler que le modèle hagionymique ne disparaît pas, mais il est enveloppé dans un autre modèle national, dont la légitimité est assurée par le champ philologique. Les logiques qui gèrent ce nouveau traitement des prénoms, et dans lesquelles il y a une articulation de deux champs, se construisent dans la perspective de la sauvegarde du patrimoine onomastique d'un Etat national et la protection de ses «*traditions*».

Le nouveau champ qui gère les prénoms se construit à l'intersection de la philologie et du folklore. Plus exactement, cette intersection fait apparaître une nouvelle branche, celle de l'onomastique. Cette branche, qui est imprégnée par une logique d'héraldisme, se spécialise aussi dans la transcription et dans la découverte des significations (historique, littéraire...) des prénoms. L'onomastique ne se limite pas seulement à une transcription détaillée des prénoms d'un pays, mais elle se trouve souvent à la base de la constitution des catalogues de prénoms qui sont officiellement reconnus dans le cadre d'un État national[15]. Vers la moitié du XXe siècle la courbe de l'onomastique a atteint son point culminant, tout comme sont arrivées à leur point extrême plusieurs disciplines qui ont été construites, de manière simple et manifeste, sur la base de l'ethnocentrisme (folklore, ethnologie...).

L'onomastique a laissé des ouvrages riches en informations mais, habituellement, assez indigents en synthèses théoriques et avec peu de valeur heuristique[16]. Dès que l'im-

(J.-P. Kintz, «Société luthérienne et choix des prénoms à Strasbourg, XVI-XVII siècles», *Le prénom. Mode et histoire*, Editions de l'EPHE, Paris, 1984, pp. 231-239, surtout pp.232-235). Le «retour» aux origines et au «sens originel» consiste en une stratégie de contestation très courante contre les orthodoxies bureaucratisées ou même centralisées ou même contre les dominants.

12 A. Fine, «L'héritage du nom de baptême», *Annales ESC*, 4/1987, pp. 853-877, surtout pp.868-869.

13 S. Bianchi, «Les prénoms 'révolutionnaires' en l'an II: l'exemple de Corbeil et de la Seine-et-Marne», *Le prénom. Mode et histoire*, op. cit., pp. 255-270 et J. Bernet, «Les prénoms républicains sous la Révolution française: l'exemple du district de Compiègne, 1793-1795», *Le prénom. Mode et histoire*, op. cit., pp. 247-253.

14 K.Th. Dèmaras, *Neohellènikos diaphötismos (L'esprit de Lumières en Grece moderne)*, Ermès, Athènes, 1989, p. 5.

15 Voir, par exemple, P.A. Geslin de Korsolon, *Catalogue des noms et prénoms qui peuvent être donnés légalement á l'état civil et au baptême*, Paris, 1876.

16 Voir, p.e., A.Dauzat, *Les noms de personnes en France: Origines et évolution*, Paris, 1950. G.Withycombe, *The Oxford Dictionary of English Christian Names*, Oxford, 1963. E.Vroonen, *Les noms des personnes dans le monde*, Bruxelles, 1967. F.H. Loughead, *Dictionary of given names with origins and meanings*, Glendale, 1958. L'aboutissement des logiques de l'onomastique classique était les dictionnaires de prénoms "mode d'emploi" pour les parents. Voir, p.e., M.J.

portance des thèmes et des idées sur lesquels a été construite l'onomastique commence à décroître, on se rend compte des insuffisances de ce programme de connaissance en anthroponymie. Ainsi, constate-t-on que «*la plupart des études anthroponymiques... plutôt qu'à analyser comment les sociétés classent les individus à travers les noms qu'elles leur assignent, se sont attachées à classer les noms, selon des critères (formels ou sémantiques) extérieurs aux cultures considérées*»[17]. Ces objections mettent en lumière les logiques substantialistes de l'onomastique. Cependant, il y a une certaine exagération due à l'optique théorique adoptée. En acceptant comme principe que «*les sociétés classent les individus à travers les noms qu'elles leur assignent*», on exclut de l'analyse des pratiques d'appellation tant l'optique de la stratégie[18] que leur aspect conflictuel. En considérant les actes d'appellation en tant que simple exécution d'une règle, on ne peut que méconnaître le fait qu'autour de la dénomination se développe un jeu qui concerne aussi la position de certains groupes dans un système de rapports de force. Dans le cas des Eglises et des représentations religieuses, les intérêts — et les stratégies — étaient assez évidents. Mais des intérêts qui permettent l'élaboration des stratégies spécifiques, existent aussi dans le cas de l'onomastique. Celle-ci, étant inscrite dans les procédures de la formation des identités nationales, sert de support à des stratégies de délimitation des espaces nationaux par la transcription des "traditions" dénominatives. Indépendamment des sentiments ou des idées qui inspirent ces tentatives — qui font partie des habitus des professionnels — on ne peut pas méconnaître les intérêts qui sont liés au développement de cette discipline (places dans les universités, carrières dans la recherche, programmes de recherche, éditions de livres et de périodiques...). Ainsi, et sous cette optique, la trajectoire décroissante de l'onomastique à l'égard du prénom est en rapport inverse avec l'attention croissante attribuée au prénom par certaines disciplines plus récentes — et donc mieux organisées au niveau conceptuel et méthodologique: ce sont surtout la psychologie et l'anthropologie sociale[19] et, en second lieu, la sociologie.

Le fait que, dans les répertoires de prénoms, la tradition soit une procédure de construction progressive qui s'appuie sur l'attribution rétrospective du sens au passé, apparaît dans les analyses menées dans des sociétés très diverses. Par exemple, dans une société relativement isolée et assez homogène au point de vue culturel comme en Islande, il apparaît que la tradition onomastique est l'effet tant d'une pensée rétrospective du passé national, que d'une intersection de visions du monde endogènes et exogènes. Dans ce cas, d'une part, on assiste à une décroissance progressive de fréquence des prénoms attribués provenant du Panthéon Viking (25% au début du millénaire, 14% au

McCue, *How to pick the right name for your baby*, New York, 1977. M.-A. Fournier, *35000 prénoms d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1979. M. Eberhard-Wabnitz, H. Leisering, *Knaurs Vornamen Buch*, Munich, 1985.

17 Ch. Bromberger, «Pour une analyse anthropologique des noms des personnes», *Langages*, 66/1982, pp. 103-124, p.104.

18 Sur ce point, les analyses de B. Vernier sont exemplaires. Voir, B. Vernier, «La circulation des biens, de la main d'oeuvre et des prénoms à Karpathos: du bon usage des parents et de la parenté», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31/1980, pp. 63-87. B. Vernier, «Stratégies matrimoniales et choix d'objets incestueux: dot, diplômes, liberté sexuelle prénom», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 57-58/1985, pp. 3-27. B. Vernier, «Fétichisme du nom, échanges affectifs intra-familiaux et affinités électives», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 78/1989, pp. 1-17.

19 Ceci peut être aussi constaté à la présentation des resultats de recherches concernant le prénom. Ainsi tandis que certaines revues d'onomastique arrêtent leur publication (p.e., *Revue Internationale d'Onomastique*) ou que la périodicité d'autres s'émousse ou que leur volume diminue (*Onoma*, *Onomastica Canadiana*, *Names*), il y a une multiplication de la parution des études concernant le prénom dans d'autres revues spécialisées: de psychologie ou de psychologie sociale, d'anthropologie sociale, de socio-linguistique, et plus généralement de sciences sociales et d'histoire.

XIII siècle, 4% en 1970) au profit de prénoms chrétiens ; d'autre part, il y a une croissance, dès la moitié du 19ème siècle, des fréquences de prénoms extraits des Sagas islandaises. Ainsi il est significatif que la fréquence du prénom *Gunnar* — nom d'un grand héros de *Njáls saga* — connaisse une croissance importante: ce prénom couvre la 33ème position dans l'échelle de prénoms masculins les plus répandus en 1855, la 24ème en 1910 et la 4ème en 1970. De plus, durant le XIX siècle, se crée une tendance croissante d'importation de prénoms (surtout à travers le Danemark), et pendant la seconde moitié du XIX siècle se généralise la pratique du prénom double. Toutes ces transformations se déroulent au sein d'une société où, dès le début du millénaire, domine un modèle d'appellation ascendant (l'enfant prend le prénom d'un parent ascendant, surtout d'un de ses grands-parents)[20].

Le traitement rétrospectif du passé et la construction de la tradition apparaissent aussi dans les choix de prénoms d'un groupe social très différent au point de vue de sa trajectoire historique : la population noire d'Amérique du Nord, et surtout celle des Etats-Unis. Les rapports entre le prénom et ses références apparaissent bien dans l'étude de J.L. Dillard[21]. Dans cette étude apparaissent aussi les limites du constructivisme social qui, dans le cas des prénoms, voudrait qu'il y ait une diffusion des modèles d'appellation des classes dominantes à l'ensemble d'une population nationale. En effet, l'étude de Dillard montre que l'idée selon laquelle «*partout l'anglais devient la méthode de communication acceptée et les croyances populaires ou les superstitions anglaises ont pris un avantage énorme sur les formes africaines*», est au moins simplificatrice, sinon complètement fallacieuse[22]. Cette étude montre que la réponse des dominées n'est point celle espérée par les dominants. Dans notre cas, l'auteur soutient qu'il n'y a ni mimétisme ni acceptation des modèles d'appellation des Whites, et que les noms des Blacks ont leur propres références. Il est à remarquer que, sur ce point, domine souvent la conception de la tradition comme une réalité se trouvant dans la nature des choses, qui induit la méconnaissance du fait que la référence à une tradition différente peut être une stratégie de contestation ou de protestation de certains groupes dominés. L'appropriation d'une tradition différente ne se fait pas d'une manière spontanée ou naturaliste, mais par la médiation de certaines rationalisations idéologiques qui résultent d'une connaissance critique du trajet ou de la position d'un groupe social. Ainsi la définition de l'identité construite par opposition aux modèles de dominants n'aurait pas pu ne pas entrer dans un «*marché d'identité*», comme diraient P. Berger et Luckmann[23], intra-groupe et ne pas être accaparée par les «leaders» ayant la prétention de représenter le groupe. Dans ce cas, ce qui importe le plus c'est la manière avec laquelle se fait la liaison des prénoms — aussi minimes soient les dimensions statistiques — avec une idéologie de retour aux origines: en l'occurrence, l'adoption des prénoms africains et/ou musulmans[24]. Dans ce cas le prénom reflète un *élargissement de la conscience*, comme

20 R.F. Tomasson, «The continuity of icelandic names and naming patterns», *Names*, 23/1975, pp. 281-289.

21 J.L. Dillard, *Black names*, Mouton, The Hague, 1976.

22 Ibidem, p. 8.

23 Th. Luckmann, P. Berger, «Social mobility and personal identity», *Archives Européennes de Sociologie*, 5/1964, pp. 331-343, surtout pp. 336-337.

24 J.L. Dillard, *Black names*, op. cit., pp.17-24. En 1971, par exemple, il y a l'apparition dans un périodique d'un article anonyme qui propose indirectement des prénoms africains que les familles noires pourraient utiliser pour dénommer leurs enfants («Some african names for your baby», *African Progress*, 1/1971, pp. 36-37). A la même époque, et après la radicalisation politique de certaines fractions du mouvement des Noirs, il y a l'édition de plusieurs livres ou articles qui peuvent être caractérisés de quides d'attribution de sens à l'identité Africano-Américaine. Voir, par exemple, B. Banyika, *Know and claim your african name*, Rucker, Dayton, 1975. Ces tendances continuent intensément aujourd'hui.

le prétendent certains périodiques Afro-américains, qui correspond à des renversements idéologiques. Donc le problème n'est pas la comparaison des prénoms qui présentent les fréquences les plus élevées entre deux groupes raciaux qui coexistent dans le même espace national, comme le font par exemple Lieberson et Bell[25], mais l'apparition de nouveaux prénoms avec des références culturelles, différentes ou inédites.

Les rapports entre le prénom et les schèmes idéologiques globaux font aussi apparaître un certain conformisme des Noirs américains appartenant aux couches moyennes qui se soumettent aux logiques de la moyenne onomastique; c'est-à-dire des agents déjà intégrés au *melting pot* américain. Ces rapports apparaissent aussi dans les choix de prénoms d'autres groupes raciaux ou ethniques dont les noms étaient complètement différents — au point de vue sémantique et/ou phonétique — des noms anglo-américains. Surtout lorsqu'il s'agit de groupes qui n'ont pas été poussés aux Etats-Unis par des forces extérieures à leurs sociétés d'origine: comme par exemple les chinois. Les chinois, qui ont leur propre culture très riche à l'égard de la dénomination[26], commencent pourtant à modifier leurs habitudes; ils adoptent deux prénom, le premier étant anglo-américain et le second chinois. Pour des raisons surtout administratives il y a eu un changement dans l'ordre prénoms-nom de famille (chez les chinois le nom de famille précède le prénom). Au-delà de cette modification, imposée en quelque sorte, la pratique des deux prénoms «*symbolise la volonté de sino-américains de participer complètement à la société américaine et, en même temps, de conserver leurs traditions chinoises...*»[27]. Les mêmes pratiques d'appellation sont aussi observées chez les arméno-américains, qui ont, eux aussi, tendance à donner à leurs enfants un premier prénom anglo-américain et un second arménien[28]. Il est très probable que les auteurs cités ici sont piégés dans leur spontanéité par leurs propres positions et les visions que ces positions ont sur le monde : car ils n'étudient pas les pratiques d'appellation à travers une optique sociologique élémentaire (classe sociale, ancienneté d'installation aux Etats-Unis, niveau d'éducation ou condition professionnelle). Cependant, ces études montrent quand même que le prénom ou l'identité sociale sont exposés à des dispositions rétrospectives et réflexives des agents et se réfèrent à des schèmes idéologiques globaux.

L'anglo-américanisation des prénoms ou l'hybridation de prénoms nationaux ne se limite pas à l'espace anglosaxon. Ce phénomène s'étend tant à l'Europe non-anglosaxone qu'aux pays de l'Amérique Latine[29]. Ces phénomènes ont été considérés à travers l'optique de la mode et de la distinction[30], on les interprète souvent comme les effets d'une influence du *star-system* hollywoodien ou, plus généralement, comme l'emprise du monde du spectacle sur l'imaginaire populaire — à travers un mécanisme

---

25 Même à ce niveau de comparaison il y a de différences. Cf. S. Lieberson, E.O. Bell, «Children's first names: An empirical study of social taste», *American Journal of Sociology*, 98/1992, pp. 511-554, p. 517.

26 R.S. Watson, "The named end the nameless: Gender and person in chinese society", *American Anthropologist*, 13/1986, pp. 619-631.

27 E.W. Loui, «Names styles and structure of chinese american personal names», *Names*, 39/1991, pp. 225-237.

28 M. Bilezikian-Atikian, H. Atikian, *Armenians names*, Armenian Missionary Association of America, New Jersey, 1973.

29 Ph. Besnard, G. Deplanques, *La côte des prénoms en 1995*, Balland, Paris 1994, pp. 52-53, et passim. T. Thonus, «The influence of english on female names in Brazil», *Names*, 39/1991, pp. 27-38.

30 Ph. Besnard, «Pour une étude empirique du phénomène de mode dans la consomation des biens symboliques: Le cas des prénomes», *art. cit.*, et Ph. Besnard, «De la sous-exploitation des prénoms dans la recherche sociologique», *Le prénom: Mode et histoire*, op. cit., pp. 51-59.

d'identification imaginaire[31] mais ces optiques sont restreintes et ces interprétations plutôt simplificatrices. Pour le moment, pourtant on ne dispose pas d'un étayage empirique solide, mises à part quelques observations limitées, qui permettrait de formuler l'hypothèse que ces pratiques d'appellation sont adoptées, initialement et principalement, par des groupes sociaux dont l'existence sociale est en rapport avec l'internationalisation proposée par le modèle américain[32]. On pourrait donc supposer que cette nouvelle forme profane d'internationalisation de prénoms — contrairement par exemple aux modifications qu'a entraîné le colonialisme accompagné par la conversion au christianisme — s'intègre dans la dynamique de la constitution d'une nouvelle vision du monde, et c'est-à-dire de nouvelles perceptions de l'identité de tous ces groupes dont la position dépend de cette nouvelle forme de division internationale du travail. Donc, si cela était, le prénom irait plutôt du côté de l'enjeu idéologique, en rétroaction avec le développement social du travail — et avec les profits différenciés qui y sont englobés — que du côté de la mode ou du mimétisme spontané.

31 G. Withycombe, *The Oxford Dictionnary of English Christian Names*, op. cit. , pp. XIV-XV.

32 On pourrait imaginer que c'est l'intensification des échanges commerciaux et financiers qui accompagne, pour utiliser l'expression de Y. Dezalay, «l'introduction de nouveaux dispositifs juridico-financiers, *made in USA*», qui fait que «les élites nationales sont contraintes, à leur tour, de s'engager dans une course au gigantisme et à l'internationalisation". (Y. Dezalay, «Multinationales d'expertise et 'dépérissement de l'Etat'», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 96-97/1993, pp. 3-20, p.18) qui suscite ce nouvel usage de prénoms. Ce serait ainsi l'internationalisation des échanges généraux qui créerait de nouvelles "chaînes d'interdépendance", de nouvelles cristalisations d'intérêts et de nouvelles visions du monde, d'où en résultent les nouveaux choix de prénoms.

PRENOMS ET TEMPS CYCLIQUE.

La différenciation moderne est une procédure dans laquelle se modifient les usages et se transforment les représentations du temps. Dans la tradition gréco-orthodoxe, les rapports entre le temps et les prénoms sont très étroits. Dans cette tradition, construite principalement au sein des empires Byzantin et Ottoman, le temps sacré, exprimé par les grandes fêtes religieuses ou les jours de consécration des Saints, définit en grande partie le *temps écologique*, c'est-à-dire le cercle temporel dans lequel sont inscrites les activités socio-économiques[33]. Les personnes sont aussi inscrites dans ce cercle temporel à travers leurs prénoms. La fête religieuse d'une personne coïncide avec le jour de consécration du Saint dont la personne porte le nom.

Cette perception du temps n'est pas sans faire penser aux descriptions de E. E. Evans-Pritchard sur les Nuer. Ici, comme chez les Nuer, le «*temps se présente plutôt comme élément immobile même si les générations semblent se succéder*»[34]. Cette immobilité se construit à travers un double mécanisme: la coïncidence des temps écologique et sacré d'une part, la circulation intergénérationnelle des prénoms d'autre part. Par la coïncidence des temps écologique et sacré se bâtit une conception cyclique du temps, conception qui conduit à la croyance d'une répétition continuelle de la définition extra-sociale, voire religieuse, de la vie sociale. Ainsi, les projets de vie, qui sont en rapport avec la circulation intergénérationnelle des capitaux économique et symbolique, se ramènent sans cesse à cette structure cyclique

33 A vrai dire, l'Eglise Orthodoxe a su adaper ses céremoniaux et son temps festif (malgré les polemiques sur le monde idolâtre qui se sont exprimées au cours de différents Synodes), aux mêmes points temporels durant lesquels se déroulaient les grandes fêtes de la Grèce antique et de l'empire Romain. Sur ce point, Ph. Koukoules, *Buzantinön bios kai politismos (La vie et la civilisation des byzantins)*, Tome II, Athènes, 1948.

34 Voir, E. T. Hall, *La danse de la vie*, Seuil, Paris, 1984, p. 96.

du temps qui, entre autre, assure la reproduction des inégalités et des rapports de domination[35].

Pour mieux comprendre ces logiques, on peut étudier les variations du temps cyclique qui permettent la coïncidence des temps écologique et sacré, ainsi que leur actualisation dans la pratique. Toutes ces logiques se cristallisent dans la fête. Ainsi, l'analyse des «*modifications du temps social qui rendent la fête possible*»[36], nous amènent à deux périodes de temps dans lesquelles se concentrent la plupart des fêtes religieuses d'une part, et la grande majorité des prénoms masculins qui correspondent aux Saints célébrés. Ces périodes, de 26 octobre au 18 Janvier et de Pâques au 21 Mai, correspondent parfaitement à la détente des activités agropastorales de la société traditionnelle.

C'est dans ce contexte que s'expriment les logiques qui structurent la fête, c'est-à-dire le cérémonial, le symposiasme et le symbolique qui y est englobé[37]. Le cérémonial s'accompagne par les offrandes à l'Eglise de tous ceux qui célèbrent leur fête religieuse et le champs religieux a de bonnes raisons de rechercher les offrandes des fidèles. Mais la fête est aussi un instant de surconsommation de matière. La personne qui a sa fête reçoit ses parents et amis en leurs offrant repas et boissons. En contre partie, il reçoit la reconnaissance, la *timè*, forme dominante de capital symbolique au sein de la société traditionnelle. Cette dialectique du privé (offre) et du public (*timè*) constitue un des fondements de la domination, en focalisant exclusivement sur l'acte d'offrir et en voilant les conditions qui permettent l'accumulation de ces possibilités d'offre[38].

Ainsi les prénoms d'origine religieux sont attribués aux dominants de la société traditionnelle, c'est-à-dire aux hommes et surtout aux hommes premiers-nés. Pendant les 17ème et 18ème siècles, la grande majorité de ces hommes porte des prénoms religieux, alors que la grande majorité des femmes porte des prénoms non-religieux (voir Tableau I). En Théssalie du 18ème siècle, par exemple, 70% d'hommes portent des prénoms religieux, tandis que seulement 32% de femmes portent des prénoms de même ordre. Les fréquences restent presque les mêmes pendant le siècle suivant (77% pour les hommes et 34% pour les femmes). Les logiques sociales qui unissent la dénomination et la fête se reflètent aussi dans la distribution des prénoms religieux aux différentes périodes du temps cyclique. Ainsi, 61% et 67% d'hommes, aux 17ème et 18ème siècles, ont leur fête religieuse pendant les deux périodes favorables du temps cyclique (du 26 Octobre au 18 Janvier et de Pâques au 21 Mai). En plus, 53% et 57% d'hommes, pour les même siècles respectivement, portent des prénoms dont la célébration se fait en dix jours de l'année (le 26.10, 08.11, 06.12, 25.12, 01.1, 07.1, 17.1, 18/1, Pâques, 23.4, 21.5). Cette distribution des prénoms dans le temps cyclique constitue la structure onomastique centrale qui se forme surtout par la circulation intergénérationnelle des prénoms et, surtout, par l'attribution du prénoms paternel au garçon premier-né.

Les prénoms non-religieux attribués aux hommes constituent une structure onomastique de dispersion. Ces prénoms font références à des thèmes ou propriétés, plutôt éthiques, valorisés par la société traditionnelle. Par exemple, le prénom *Stamatès*, qui se rencontre à des fréquences élevées (5%), s'attribue d'habitude au fils premier né et exprime le voeu qu'il soit le seul enfant de la famille. A la même catégorie d'enfants s'attribue aussi un autre prénom, très en usage dans la société traditionnelle, *Rizos* (5%), prénom qui exprime le voeux de

---

35 Sur ce point on peut se rapporter aux travaux de B. Vernier déja cités.

36 F. A. Isambert, *Le sens du sacré*, Minuit, Paris, 1982, p. 149.

37 Ibidem, p. 160.

38 Sur ce point, A. Georgoulas, *Espace social local et structure des reclassements. Grèce 1950-1985*, Thèse de doctorat, Strasbourg II, 1990, V2 et A. Georgoulas, «Système de stratègies d'appelation et transformation sociale» («Sustèma stratègikön onomatothesias kai koinönikos metaschimatismos»), *Social Sciences Tribune*, 6/1991, pp. 69-106.

l'enracinement de celui qui le porte. D'autres prénoms, comme par exemple *Siderès* (celui qui est en fer), *Drakos* (Dragon), *Stergios* (celui qui s'enracine) expriment ces voeux tout en étant orientés vers l'éthique traditionnelle. Les prénoms se référant à l'esthétique de la société traditionnelle s'attribuent surtout aux femmes. Le paradoxe est que ces prénoms féminins ne présentent pas des fréquences stables dans le temps. Pendant le 17ème siècle, par exemple, le prénom *Kalè* (*Bonne*) couvre 5% de femmes de Théssalie et pendant le siècle suivant 2%. Au contraire le prénom *Haïdö* (*Caressée*) monte de 0,5% à 5% pour les même périodes et dans la même région. D'autre prénoms, comme par exemple *Pothö* (Desirée), *Panöria* (Toutebelle), *Aphratè* (Mousse) ou ceux qui se réfèrent à des plantes, à des animaux ou à des métaux précieux (citronnier, rose, olivier... pigeon, faucon... pierres précieuses, or, acier...), se présentent avec des fréquences considérables et sont nettement orientés vers l'esthétique traditionnelle. Ainsi, bien que ces prénoms couvrent la grande majorité de la population féminine, ils entrent plutôt dans une catégorie ou plus exactement dans un "*processus de dispersion dissuasif*". Il faut signaler que cette logique existe surtout pour les prénoms des dominés de la société traditionnelle, à savoir ceux des femmes et des cadets. Il est très probable que dans ces pratiques d'appellation se trouve englobé un mode de domination basé sur une manière subtile d'assignation statutaire, qui réduit les possibilités de participation tant à la distribution intergénérationnelle des biens qu'à la fête, en identifiant la personne à l'esthétique syncrétique de la société traditionnelle, c'est-à-dire à des propriétés ou des objets valorisées et précieux : l'étant déjà soi même pourquoi en revendiquerait-on la propriété ?

Si pour la théologie chrétienne, le nom est placé à l'intérieur d'une théorie qui unit l'*essence* ou la *substance* et la *personne*[39], l'utilisation du modèle hagionymique et théophore est une manière expressive de personnalisation des qualités des Saints et des propriétés du Dieu. L'utilisation de prénoms non-religieux est soutenue elle aussi par cette logique générale de personnalisation. Mais, cette fois-ci, il s'agit d'une personnalisation de thèmes éthiques et esthétiques de la société traditionnelle, exprimée d'une manière immédiate et non pas par la médiation du nom d'un personnage historique ou religieux. Autrement dit, il s'agit d'une création populaire sans aucune médiation savante. Ainsi, cette structure est constitu_e par les prénoms qui se réfèrent aux schèmes esthétiques ou aux thèmes moraux de la société traditionnelle. Ces schèmes et thèmes sont les plus ouverts au changement aussi, cette structure d'appellation est celle qui est au principe explicatif des transformations.

LA PERSONNALISATION DE L'HISTOIRE.

En 1819, le Patriarche de Constantinople Grégoire V avait officiellement condamné les fidèles qui donnaient à leurs enfants des prénoms provenant de l'antiquité grecque. L'apparition de cette pratique datait à peine de quelques années avant sa condamnation. En tout cas elle n'avait pas encore pris des dimensions considérables lorsqu'elle fut condamnée. Le Patriarche après avoir condamné une certaine tendance à la «scientification» des programmes éducatifs au détriment des matières littéraires et religieux, conseillait ainsi ses Métropolites: «*La dénomination des enfants avec des prénoms grecs anciens, introduite comme innovation et prise comme marque de mépris de la dénomination Chrétienne, n'est point convenable. D'où le besoin que vous adressiez de vives recommandations aux prêtres des pa-*

---

39 Une certaine philosophie néo-orthodoxe essaie de fonder les différences de l'Orient et de l'Occident chretiens sur la différenciation conceptuelle des termes *essence* et *substance* (voir surtout Ch. Giannaras, *La personne et l'amour (To prosöpo kai o erös)*, Papazèsès, Athènes, 1976). Ici, en poursuivant P. Kondylis, on accepte leur indifférenciation sémantique (P. Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphyskkritik*, op. cit., III2 et P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, passim).

roisses et des conseils spirituels à votre peuple pour que cet abus s'arrête ici... dorénavant les parents et parrains doivent donner à leurs enfants les noms chrétiens traditionnels qui sont habitués aux oreilles, les noms des Saints reconnus et consacrés par l'Eglise pour qu'ils soient les surveillants et les gardiens des enfants baptisés...»[40].

Les prénoms antiques sont très rares pendant le 17ème et 18ème siècles, ils couvrent à peine 1% de la population. En Théssalie, par exemple, les seuls prénoms antiques qu'on trouve dans la population masculine sont celui d'*Alexandre* et celui de *Philippe*, tous deux d'origine macédonien, les prénoms antiques utilisés pour les femmes ont les même origines et sont : *Alexandra*, *Roxane* et *Olympias*. Il faut noter qu'au 18ème siècle, les prénoms non-religieux couvrent une bonne partie de la population masculine (22%) et la grande majorité de la population féminine (65%). Bien que cette catégorie de prénoms présente une tendance décroissante en passant du 17ème au 18ème siècle, il semble tout-à-fait improbable que ses proportions relatives soient changées au début du 19ème siècle. En tout cas, l'Eglise était tout-à-fait indifférente à l'égard de ces prénoms non-religieux, ne prenant aucune initiative d'attaque ou même de dévalorisation.

La question qui se pose concerne précisément les raisons de l'attaque patriarcale contre les prénoms antiques. Pourquoi s'attaquer aux prénoms antiques et non point aux autres prénoms non-religieux? On a déjà vu que dans les répertoires de prénoms se reflète un rapport de force qui unit les dominants et l'Eglise, et qui s'exprimant par la coïncidence des temps écologique et sacré, se cristallise dans les logiques sociales de la fête. Mais sous l'impulsion de l'*Aufklärung*, cette alliance tacite risque d'être rompue. Une large partie des dominants renouvelle alors son horizon idéologique, a des contacts avec le monde moderne, fréquente les nouvelles écoles, exerce les nouvelles professions qui résultent de la différenciation moderne ou incorpore dans son projet de vie et sa stratégie de reproduction cette nouvelle forme de capital symbolique qu'est le capital éducatif ; elle adopte les nouvelles pratiques d'appellation dans son effort d'assimiler une nouvelle idée du *Genos* (nation)[41].

L'Eglise orthodoxe, habituée jusqu'alors à gérer l'identité religieuse au sein d'un empire multi-ethnique par le seul critère de l'homodoxie religieuse, se sent mal à l'aise face à la perspective de la construction d'une identité nationale fondées idéologiquement sur un classicisme imprégné par l'esprit des Lumières. En plus, cet hellénocentrisme basé sur le classicisme, qui est «*la première forme de conscience nationale moderne*»[42], incorpore de facto une "disposition extravertie", en unissant le projet de la renaissance nationale au projet plus large de l'*Aufklärund*.

Aussi, n'est-il pas surprenant que les avertissements du Patriarche à l'encontre des prénoms antiques n'aient pas été entendus après la Révolution nationale de 1821. L'emprise de l'Etat national sur l'Eglise qui s'exprime par l'autonomisation de l'Eglise orthodoxe grecque à l'égard du Patriarcat de Constantinople en 1833[43] d'une part, mais aussi par la formation de nouvelles «*espèces*» professionnelles, se transformant par la suite en champs sociaux, dont l'objet est le passé national et le capital spécifique de traitement

---

40 Ce texte a été publié, en 1819, à la revue *Kalliopè* de Vienne et républié en Juin 1870 à la revue *Ilissos* d'Athènes.

41 L. Droulia, «La tradition dans la dénomination et l'esprit des Lumières» («E ethimikè paradosè stèn onomatothesia kai o Diaphötismos»), *Mnèmön*, 10/1985, pp. 187-201.

42 P. Kondylis, *E parakmè tou astilou politismou*, Themelio, Athènes, 1991, «Introduction» et surtout pp. 32-35 (éd. allemande, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, Acta humaniora, Weinheim, 1991).

43 Sur ce point, Ch. A. Frazee, *The Orthodoxe Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge University Press, 1969. A ce moment, l'Eglise orthodoxe en Grèce perd son caractère oecouménique et essaie de trouver son identité et son public à l'intérieur de l'espace national.

scientifique de ce passé, ainsi que par l'élargissement rapide et spectaculaire de l'appareil scolaire qui a permis la diffusion de nouveaux schèmes idéologiques d'autre part[44], sont probablement les principaux facteurs de la faible diffusion du discours patriarcal à l'encontre des prénoms antiques. Dans ces conditions les prénoms antiques se situent à contre-pied de la *règle*, c'est-à-dire du côté de la *stratégie,* selon la distinction faite par P. Bourdieu[45]. Plus exactement, ils constituent un enjeu objectivant le pouvoir des nouvelles *espèces* professionnelles ou champs en formation. Donc, ce n'est point surprenant que les nouveaux professionnels de l'existence individuelle et sociale, pris par l'archéolatrie et le classicisme, aient tout intérêt à voir leurs schèmes idéologiques se personnaliser à travers la dénomination. Ainsi, la diffusion du classicisme et des prénoms antiques leur permet de se retrouver sur des trajectoires parallèles (non sans tensions) avec les tenants la tradition gréco-byzantine[46].

L'attribution de ces prénoms transgressait aussi les règles d'appellation au niveau de la famille. Cet acte est en effet soutenu par les logiques pratiques de la dénomination, en unissant le prénom avec le temps pratique, c'est-à-dire les projets de vie qui sont englobés dans la procédure de la circulation intergénérationnelle des biens. Ici l'utilisation de prénoms antiques constitue une stratégie d'inscription dans un cadre idéologique plus vaste, celui de l'Etat, dont on espère un comportement de même ordre que celui de la famille à l'égard du placement dans la vie productive et plus généralement dans la réalisation des projets de vie : l'Etat offre, en effet, des places de travail accompagnées de prestige[47] au sein de ses différents appareils.

L'introduction des prénoms antiques ne touche pourtant pas la structure onomastique centrale, c'est-à-dire celle qui se constitue par la circulation intergénérationnelle de prénoms religieux. La transformation principale consiste en fait dans la disparition de la créativité populaire à l'égard de l'onomatopoïèse. Même les prénoms qui ne font pas référence à des personnages religieux ou historiques et qui connaissent une continuelle baisse de leurs fréquences relatives (voir Tableau I), sont hérités des ancêtres. Quant aux prénoms antiques, qui expriment les emprises idéologiques de nouvelles *espèces* professionnelles — ou champs en formation — ils remplacent surtout ceux qui se réfèrent à l'éthique et l'esthétique traditionnelles. Donc, ce remplacement se produit à l'intérieur *du processus de dispersion dissuasif.*

La personnalisation de l'éthique et l'esthétique traditionnelles est remplacée par une personnalisation de l'histoire et la mythologie antiques, sans pour autant que la logique de la référence du prénom en fonction du sexe soit changée. Il est évident que le remplacement des prénoms traditionnels par les prénoms antiques — historiques, dramaturgiques ou mythologiques — est une transformation considérable, car, ainsi s'incorporent dans la société les représentations historiques — philosophiques, philologiques, même politiques — de l'antiquité grecque d'une part, et dans les personnes nommées un univers symbolique qui est d'un autre ordre que celui figé par le syncrétisme traditionnel. Autrement dit, il y a

---

44 Par exemple, la Faculté Philosophique est une de quatre Faculté qui forme la première Université grecque, celle d'Athènes, créée en 1837. Les branches qui ont dès le début reçu la faveur politique étaient l'histoire et la philologie classiques. Sur le second point, C. Tsoukalas, *Dépendance et reproduction : Le rôle des appareils scolaires en Grèce*, Paris, 1975. Voir aussi, S. Chiotakès, *Pour une sociologie des professions libérales (Gia mia koinöniologia tön eleutheriön epaggelmatön)*, Odusseas, Athènes, 1994.

45 P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de pratique*, Droz, Génève, 1972.

46 Sur ce point, K. Th. Dèmaras, *Neohellènikos diaphötismos*, op. cit., surtout pp. 59-60. K. Th. Dèmaras, *Historika phrontismata, 1. O diaphötismos kai to koruphöma tou*, Poreia, Athènes, 1992.

47 Sur la représentation paternaliste de l'Etat grec, *E parakmè tou astilou politismou*, op. cit., «Introduction», pp. 20-23.

incorporation de nouvelles représentations du temps qui considèrent le devenir social comme une procédure historique unissant de façon linéaire l'antiquité grecque classique à la modernité européenne. Malgré tout, la logique traditionnelle qui identifiait la femme à l'esthétique et l'homme plutôt à l'éthique se reproduit dans les nouveaux choix de prénoms. Ainsi aux femmes on attribue surtout de prénoms mythologiques ou dramaturgique (Aphrodite, Euridice, les noms des Nymphes, des Grâces (Charites) ou des Muses... — Iphigénie, Antigone, Electre...). Aux hommes on attribue surtout de noms de personnages historiques ou même mythologiques qui s'identifient à la sagesse, la vaillance ou la virilité (Socrate, Aristotle, Solon, Euripide, Homère, Sophocle... — Achille, Hercule, Charilaos, Aristide...).

LA CONSTRUCTION DE L'HELLENO-ORTHODOXIE.

Cependant, les fréquences relatives de prénoms non-religieux connaissent une décroissance spectaculaire pendant le 19ème siècle, surtout au sein de la population féminine. En Théssalie, par exemple, les prénoms religieux couvrent 85% de la population masculine et 72% de la population féminine. Cette décroissance relative des prénoms se référant à l'éthique et l'esthétique traditionnelles se joue en faveur des prénoms antiques. Cette nouvelle catégorie de prénoms couvre maintenant 6% et 14% de la population masculine et féminine. Cette tendance se prolonge exclusivement pour les prénoms de la population masculine (12%) pendant la première moitié du 20ème siècle, pour s'arrêter brusquement après la guerre civile (1949).

Les prénoms antiques de la période 1850-1950 sont, presque dans leur ensemble, sans références parentales, c'est-à-dire ce sont de prénoms utilisés pour la première fois par les familles. Les nouveaux choix se réalisent sous la pression ou la faveur de certains facteurs démographiques, comme la mortalité et la natalité élevées, et au cours d'un processus de nucléarisation de la famille qui s'exprime aussi dans les modèles d'appellation : on passe d'un modèle d'appellation polyparental à un modèle mixte à tendances ascendantes au fur et à mesure qu'il y a une certaine restriction de l'horizon intergénérationnel de la famille[48]. En tout cas, la croissance relative de prénoms antiques, de 1850 à 1950, peut être corrélée avec l'élargissement de l'appareil éducatif et la montée générale du niveau éducationnel. Explication sans doute valable, mais très restreinte. Il est vrai aussi que ces prénoms sont introduits et utilisés, pendant la première moitié du 19ème siècle, par les couches cultivées, sous l'impulsion de la composante classiciste de l'*Aufklärung*, chose qui permettrait à la rigueur de supposer que nous sommes devant un phénomène de *diffusion verticale de goûts* qui apparaîtrait au sein de la modernité européenne[49]. Cette hypothèse est sans doute peu valable puisque durant la période suivante (1850-1950), les prénoms antiques sont utilisés par toutes les couches sociales tant de l'espace rural qu'urbain[50]. Par contre, ce processus se rompt après 1950 et les prénoms antiques qui sont désormais

---

48 Le modèle polyparental se caractérise par la non liaison du prénom de l'enfant avec ceux de ses grands parents. Ce modèle est favorisé par la mortalité élevée, car on donnait à l'enfant le prénom d'un parent (surtout ceux des frères ou de soeurs de ses parents) dont la mort a précédé son baptême. Les modèle mixte à tendances anscendantes est caractérisé par une première liaison du prénom avec l'ordre de naissance des enfants : le premier-né hérite le prénom du grand-père paternel, etc. Pour l'analyse de l'espace rural, A. Georgoulas, *Espace social local et structure des reclassement*, Thèse, Strasbourg II, 1990, pp. 218-272. Pour une analyse plus globale, A. Georgoulas, *(Trajets invisibles : Différenciation, dénomination, identité (Aphaneis diadromes : Diaphoropoièsè, Onomatothesia, tautotèta)*, Gutenberg, Athènes, 1997, pp. 155-163.

49 Ph. Besnard, C. Grange, «La fin de la diffusion verticale des goûts? Prénoms de l'élite et du vulgum», *L'Année Sociologique*, 43/1993, pp. 269-294. Voir aussi, O. Leys, «Sociolinguistic aspects of namegiving patterns», *Onoma*, 18/1974, pp. 488-455.

50 A. Georgoulas, *Aphaneis diadromes*, op. cit.

attribués, ont de références ascendantes : ce sont surtout les prénoms de grands parents.

Le facteur qui a freiné la diffusion des prénoms antiques est, en fait, un facteur extra-religieux : c'est l'imprégnation des champs spécialisés qui se sont formés, surtout ceux de l'histoire et de la philologie, par le romantisme. La jonction de ces champs avec l'ethnologie et le folklore a permis la formation d'un nouveau secteur, celui de la *laographie*, qui délimite son objet à l'étude de la culture de la société traditionnelle[51]. C'est l'objet même, ou mieux sa délimitation, qui a en grande partie imposé les limites de l'analyse et du discours folklorique. Le travail sur la tradition orale, ou plutôt sur la civilisation populaire — selon la terminologie qui se créa par le transfert en Grèce de l'opposition allemande entre culture et civilisation et qui se traduisit en civilisation populaire et civilisation savante (*laïkos* et *logios politismos*) — a conduit les folkloristes à quitter la représentation linéaire du temps mise en avant par le classicisme. Ainsi, les folkloristes ont été forcés d'introduire dans leur objet les croyances et les pratiques populaires de la période prémoderne, et par conséquent de défendre idéologiquement toute cette construction, considérée comme édifice inédit du peuple. C'est sur ce point que le romantisme rencontre l'idéologie gréco-byzantine, défendue surtout par l'Eglise.

Au début du 20ème siècle il y eut l'édition d'un livre qui présentait d'une manière exhaustive les prénoms utilisés par les grecs du pays et de la diaspora. Ce livre a été soutenu par une théorie plus ou moins cohérente d'inspiration classique[52]. L'auteur, directeur d'école, classait les prénoms en deux catégories majeures en tenant comme critère la période et les conditions de leur apparition. Ainsi, la première catégorie engloba les prénoms de la «*tradition historique*», c'est-à-dire les prénoms antiques, chrétiens et byzantins, en instaurant ainsi une sorte de continuité linéaire de l'hellènisme. Dans la seconde catégorie il réunit les prénoms créés par la «*libre perception du peuple*», et ici rassembla surtout les prénoms créés pendant la période de l'occupation ottomane. Ce classement, soutenu par une théorie tacite des survivances, reçut une sévère critique de la part d'un prestigieux folkloriste grec, professeur d'université et directeur de la revue *Laographia*. En se basant sur le raisonnement du romantisme folklorique allemand, il écrivait : «... *Le terme 'tradition historique', utilisé pour les prénoms grecs antiques qui ont été introduits par nous, les grecs modernes, n'est point convenable car le mot tradition signifie quelque chose de continu et d'ininterrompu. De même que pour le terme 'de la perception libre du peuple' à la place duquel Dieterich utilise le terme 'Frei gebildete metaphorische Namen'. Le terme* [de la perception libre du peuple] *est très vague et point convenable lorsqu'il est utilisé pour des prénoms dont la majorité se donne soit par tradition soit par héritage ou par habitude et qui ont de rapports directs avec de croyances et de moeurs du peuple*»[53].

Le romantisme, par les critiques des bricolages arbitraires du passé historique qu'aurait élaborés le classicisme, sera conduit à des alliances tacites avec l'essentialisme religieux et valorisera les périodes historiques négligées par son ennemi. Cette querelle fut intégrée au sein de l'opposition de la culture populaire à la culture savante[54] (*morphömenoi-amorfötoi*), sans pour autant aboutir à la formation de deux courants idéologiques clairs quant à la position du

---

51 Sur le rôle de ces courants dans la construction de la Grèce moderne, M. Herzfeld, *Ours Once More : Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin, 1982.

52 A. Mpoutouras, *Les prénoms grecs et leur interprétation historique et linguistique (Ta neohellènika onomata historikös kai glössikös ermèneuomena)*, Athènes, 1912.

53 S. Kyriakidès, «Observations sur les prénoms neo-hellénique du baptême» («Paratèrèseis peri tön neohellènikön baptistikön onomatön»), *Laographia*, 5/1915, p. 22.

54 Sur les reflets de cette opposition dans la langue, M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, 1987 [éd. grecque, Alexandreia, 1998 pp. 68-70 et passim].

pays au sein de courants idéologiques plus vastes[55]. En tout cas, ces deux tendances, en introduisant dans leur objet leur vouloir-être de l'objet, ont abouti à faire partie de l'objet, sans pour autant s'en rendre compte. "Le peuple spontané", ici comme ailleurs, a cessé d'exister depuis la constitution de l'Etat moderne et, plus tard, avec la constitution des champs sociaux dont le rôle est l'attribution du sens à l'existence de l'individu et du groupe (malgré l'argumentation contraire du positivisme dominant les sciences sociales et humaines[56]). L'extraversion sociale (terme qui est utilisé ici pour désigner une disposition à l'ouverture sur l'Europe moderne) s'instaurant sur plusieurs oppositions, comme celle du classicisme au romantisme ou celle du socialisme au «bourgeoisisme», prend un léger avantage pendant la période d'entre-deux-guerre, mais reste très fragile, pour autant elle ne touche pas le noyau dur de "l'introversion sociale" (terme qui est utilisé ici pour désigner une disposition d'enfermement sur soi) créée par la synthèse de ces oppositions qui loin de les dépasser aboutit à une nouvelle opposition entre l'*hellénisme* idéalisé et la *römiosunè* pratique[57] [58].

Dans ce contexte, ce n'est point surprenant que l'on rencontre des prénoms jusqu'alors inconnus, introduits surtout pendant la période d'entre deux guerres et se référant soit clairement à de figures exemplaires de l'Europe soit à des prénoms sans signification évidente : *Rosa* (de Rosa Luxembourg), *Aimilios* ou *Aimilia* (d'Emile Rousseau), *Karolos* (de Karl Marx), *Vladimèros* (de Vladimir Lénine), *Napoleön* (de Napoléon Bonaparte)... *Eric*, *Armand*... *Thelma*, *Louise*, *Régine*, *Camélie*, *Liselle*, *Victoria*, *Elvine*, *Gloria*, *Herriette*, *Elmine*, *Alice*, *Béatrice*, *Lucricia*, *Vera*, *Miranda*, *Valentine*, *Julette*, *Camelie*, *Aurilie*, *Rosalie*, *Suzanne*, *Erasmie*, *Bertha*, *Yvonne*, *Véronique*...

L'hellèno-orthodoxie[59] qui consiste à faire une synthèse de la grande Histoire faite par le classicisme et de la textualisation des traditions populaires faite par le romantisme, laisse encore une petite fenêtre ouverte sur le monde extérieur. En effet, les deux tendances s'insèrent dans des mouvements idéologiques plus vastes, ceux de la modernité européenne. La définition du caractère national ne se fait plus exclusivement par référence à l'usage passif du passé — fut-il grand ou petit, hellénique ou grec —mais aussi par référence à un projet d'avenir inter-national, projet qui favorise l'importation vers le pays de nouvelles idéologies de l'Europe. "Les tendances extraverties" se

---

55 Sur les oppositions idéologiques majeures selon des différentes lectures du passé historique, N. Intzessiloglou, «Identité culturelle hellénique, autoconnaissance et modernisation» («Hellènikè politismikè tautotèta, autognösia kai eksugchronismos»), *Aisumnètès*, 5/1994, pp. 235-271.

56 L'anthropologie sociale a un problème hermèneutique constant à partir du moment où elle a élargi son objet en y introduisant les sociétés modernes. En oubliant leur dimension historique, elle néglige l'analyse de la constitution historique des structures objectives. Ainsi est on conduit à un positivisme phénoménologique par ignorance de l'histoire structurelle qui est enveloppée dans «l'objet». Par conséquent, on se sent mal à l'aise lorqu'on constate que «l'objet» d'analyse pense avec les mêmes catégories que le «sujet» analysant. Voir, comme exemple, E. Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1962, surtout p. 106. Les même objections peuvent aussi s'adresser au constructivisme social d'aujourd'hui, comme par exemple à celui de M. Herzfeld, (*Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, op. cit, pp. 119-121), qui néglige l'étude de l'action des structures historiques incorporées.

57 Sur ce point, M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, op. cit., pp. 121-157.

58 (Mot utilisé durant la période ottomane construit sur l'adjectif romain ; aujourd'hui hellénisme est masculin alors que römiosunè est féminim)

59 Le terme a été créé par S. Zampelios en 1850 et, dès son origine, visait à la synthèse de l'antiquité, la période de byzance et la période de l'occupation ottomane.

présentent aussi au niveau de la famille sous forme de nucléarisation et d'élaboration de stratégies de reconversion du capital symbolique, visant à la translation positionnelle intergénérationnelle. Cependant, ces "tendances d'extraversion" restent trop fragiles pour qu'elles puissent prescrire les conditions de leur réalisation complète, c'est-à-dire à déterminer l'avenir. D'ailleurs, le contexte international est aussi un obstacle supplémentaire, sinon insurmontable.

L'ESSENTIALISME HELLENO-ORTHODOXE.

Ces "tendances extraverties" n'avaient aucune chance d'aboutir après la guerre civile. Durant une période de presque trente ans, le pays s'enveloppe dans la coquille dure de l'helléno-orthodoxie, qui prend la forme de l'*ethnikophrosunè*. La moitié de la population est exclue de la fonction publique et est pratiquement en surveillance policière. Les champs spécialisés dans l'attribution du sens à l'existence individuelle et sociale ont été pris dans ce piège et ont retourné leur intérêt vers la justification de la thématique idéologique exprimée par le slogan *patrie-religion-famille*. Même les intellectuels libéraux n'ont eu aucune disposition critique à l'égard de cette "introversion idéologique" et, pour citer C. Tsoukalas, «*le conformisme et le silence sont devenus la règle*»[60].

Dans ce contexte d'identification complète de l'orthodoxie à la nation, on oublie le trajet fait depuis le 18ème siècle et l'Eglise, renforçant sa place dans un champ religieux dans lequel les luttes symboliques se font autour de l'hyper-thématisation de sa contribution à la substance nationale, reprend un avantage considérable et surtout reprend ses critiques, voire ses agressions, à l'égard de cette composante idéologique de la modernité qu'elle considère comme nuisible à la nation. «*Le point de vue de l'Eglise à l'égard de l'attribution de prénoms chrétiens est le seul correct et l'Eglise a tout-à-fait raison d'avoir publié une circulaire exigeant de contrôler l'attribution des prénoms aux enfants. Nous acceptons les décisions judiciaires qui reconnaissent à celui qui exerce le pouvoir paternel le droit concernant le choix du prénom. Cependant nous voudrions demander à Messieurs les Juges comment réagiraient-ils si l'un d'entre eux était Prêtre et si la personne qui exerce le pouvoir paternel, lui annonçait pour le baptême de son enfant... le prénom de Marx ou Lénine ou Staline ou Trotsky ou Mohamed ou Ephialte ou Phryné etc? Attribuerait-il par la cérémonie et par le Mystère de Baptême Sacré un tel prénom qui est inacceptable tant au point de vue religieux que national? Nous croyons que non. Voilà où est le rapport étroit entre le prénom et la personne qui porte tant sur l'aspect religieux que sur l'aspect national*»[61]. On voit qu'aujourd'hui les prénoms antiques sont juridiquement à l'abri des attaques officielles, mais pour autant ils ne sont pas acceptés par tous les prêtres. Le prêtre orthodoxe a une certaine autonomie par rapport à la hiérarchie et peut aisément refuser un prénom qui ne lui semble pas convenable. Ces refus ne manquent pas aujourd'hui[62].

Après 1950, l'emprise des champs spécialisés sur le réservoir de prénoms est quasi-absolue. Par exemple, à Larisa, 87% d'hommes et 75% de femmes portent des prénoms d'origine religieuse, 9% et 12% respectivement de prénoms d'origine antique. Si on compte aussi les prénoms d'origine étrangère se référant à l'histoire ou à la littérature européenne, les fréquences s'élèvent à 98% et 91% respectivement. Les prénoms qui formaient la "*structure de dis-*

---

60 C. Tsoukalas, «E ideologikè epidrasè tou emphuliou», *E Hellada stè decaetia 1940-1950 : Ena ethnos se krisè*, Themelio, Athènes, 1984, pp. 561-594, p. 579 (éd. anglaise «Ideological Aspects of the Civil War», J. Iatrides (ed.) *Greece in the 1940s : A Nation in Crisis*, University Press of New England, London, 1981).

61 Dörotheos, Métropolite de Larissa, «Dénomination-Rebaptême» («Onomatothesia-Anabaptismos»), *Ephèmeris Hellènön Nomikön*, 20/1953, pp. 657-669, p. 658.

62 Pour tels cas, voir S. Demoiros, *La dénomination de l'homme (E onomatothesia tou anthröpou)*, Athènes, 1976.

persion" de la société prémoderne ont presque disparu. Ceux qui arrivent à survivre appartiennent dans leur totalité à des parents ascendants des enfants, et plus précisément à des grands-pères et à des grands-mères[63]. Tel est aussi le cas pour les prénoms antiques qui dans leur grande majorité ont des déterminations ascendantes. Les familles qui n'attribuent pas à leurs enfants le prénom d'un parent du couple, restent très conformes aux recettes hellèno-orthodoxes, en délimitant leur choix à l'intérieur du stock de prénoms religieux.

Il y a donc une procédure de repli de la famille sur elle-même. Presque tous les couples conjugaux attribuent à leurs enfants les prénoms de leurs parents. Ceci est dû jusqu'un certain point à la décrue de la natalité et de la mortalité. Cependant les facteurs démographiques ne peuvent pas totalement expliquer le conformisme des pratiques d'appellation. Ce repli conservateur s'explique surtout par le repli de la nation sur elle-même, qui s'exprime avant tout par son identification à la religion orthodoxe. Les champs qui se sont constitués avec la différenciation moderne et qui s'étaient attribués le rôle de l'attribution du sens à l'existence individuelle et sociale ont été aussi pris dans cette spirale d'introversion[64]. En recherchant les significations de la vie actuelle dans un passé imaginaire, ces champs (n'ayant jamais senti le «besoin» de sociologiser leurs théories[65]), n'ont fait qu'inventer la représentation d'un passé intemporel pour justifier, en fin de compte, leur propre position dominante dans les rapports de force du présent. En refusant de traiter le temps dans sa dimension purement sociale, c'est-à-dire en tant que projets de vies atteints ou ratés, ils n'avaient d'autre issue que celle d'un essentialisme identitaire, en refoulant dans leur inconscient toute leur propre contribution à la construction progressive de cette représentation essentialiste du caractère national, tout en continuant d'inciter les dominés à attendre, à l'intérieur de cette construction, un avenir plus favorable.

---

63 Ces prénoms ne sont pas utilisés au cours des contacts quotidiens, étant remplacés par de sobriquets qui ont d'habitude des formes sonores et surtout des terminaisons anglosaxones ou plus généralement européennes (par exemple, Chrysanthè : Nancy, Soultana : Tanja...).

64 Sur ce point, et en tenant compte l'existence d'un dualisme culturel déja observé (G. Gkizelès (et alt.), *Tradition et modernité dans les activités culturelles de la famille grecque (Paradosè kai neöterikotèta stès politistikes drastèriotètes tès hellènikès oikogeneias)*, EKKE, Athènes, 1984, p. 49) il faudrait une recherche plus exhaustive, centrée sur les représentations, les pratiques et les stratégies des élites culturelles et de pouvoir (N. Panayotopoulos, «Les 'grandes écoles' d'un petit pays», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 121-122/1998, pp. 77-91) une fois retournées et installées définitivement au pays.

65 Il est à signaler que l'institutionnalisation de la sociologie se fait vers la moitié des années 1980, et celle de l'anthropologie sociale quelques années plus tard.

Tableau I. Les prénoms en Théssalie (%).

Période historique et sexe / Catégorie de prénoms	17è siècle *		18è siècle **		1850-1910***		1911-1950***		1951-1990***	
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
Religieux célébrés du 26 Octobre au 18 Janvier	43	8	46	11	50	27	44	29	49	34
Religieux célébrés du 19 Janvier au 21 Mai	19	10	22	9	29	25	30	25	27	26
Religieux célébrés du 22 Mai au 25 Octobre	8	14	9	14	6	20	8	20	11	15
Total de prénoms religieux	**70**	**32**	**77**	**34**	**85**	**72**	**82**	**74**	**87**	**75**
Prénoms non-religieux	30	66	22	65	9	14	6	13	4	13
Prénoms antiques	0,4	2	1	1	6	14	12	13	9	12
Total de prénoms non-religieux	**30**	**68**	**23**	**66**	**15**	**18**	**18**	**26**	**13**	**25**
Total	**3048**	**1928**	**3416**	**1376**	**983**	**602**	**476**	**496**	**488**	**483**
Indice de concentration sur les 10 jours fériés (%).	53	-	57	-	68	-	61	-	63	-

* K. Spanos, «Oi Thessalikoi oikismoi kai ta onomata tön aphierötön tous stèn prothesè 215 tès Monès Barlaam 1613-19os aiönas», *Thessaliko Emerologio*, 24/1993, pp. 112-180.

** K. Spanos, «Thessalika baptistika kai epönuma tou 1754 apo tèn periochè tès Kalampakas, *Onomata*, 11/1987. K. Spanos, «Turnabitika onomata tou 18ou aiöna», *Onomata*, 13/1989-90. K. Spanos, «Ta onomata tön Larisaiön pantopölön sta 1721 ston ködika 8 tès monès Agios Stephanos tön Meteörön», *Onomata*, 12/1988. K. Spanos, «Ta onomata tön Larisaiön raphtadön tès periodou 1716-1732 ston ködika 8 tès Monès Agios Stephanos tön Meteörön», *Praktika 2ou Synedriou Larisaïkön Spoudön*, Larisa, 1994.

***Exploitation 10% de familles inscrites à l'Etat Civil (*Dèmotologio*) de Larisa.

Tableau II. Ordre de naissance et prénoms à Larisa de 1850 à 1990 (%).

Période et sexe / Ordre de naissance et catégorie de prénom	1850-1910		1911-1950		1951-1970		1971-1990	
Premier (e)	Garçons	Filles	Garçons	Filles	Garçons	Filles	Garçons	Filles
Prénom de père paternel	43	-	54	2	77	2	92	1
Prénom de père maternel	3	-	9	-	7	1	4	3
Prénom de mère paternelle	-	30	1	40	-	68	1	74
Prénom de mère maternelle	*	*	*	*	*	*	-	12
Sans déterminations	54	70	36	58	16	29	3	10
Deuxième								
Prénom de père paternel	3	-	17	3	21	14	6	11
Prénom de père maternel	22	-	27	1	40	9	59	8
Prénom de mère paternelle	-	9	2	9	2	4	5	11
Prénom de mère maternelle	*	*	*	*	*	*	-	46
Sans déterminations	71	91	53	87	38	73	30	23
Troisième etc.								
Prénom de père paternel	18	-	4	3	-	33	-	33
Prénom de père maternel	18	-	21	-	22	8	14	17
Prénom de mère paternelle	-	-	-	13	22	-	14	-
Prénom de mère maternelle	-	-	-	-	*	*	-	17
Sans déterminations	79	100	51	84	56	59	72	33