

L'ATTRIBUTION DES NOMS DE PERSONNE CHEZ LES NGBANDI DE CENTRAFRIQUE

Dr Rock Emmanuel YAOUILI-MOGNAMAN
Chercheur au CURDHACA
Université de Bangui
E-mail : yrochemmanuel@yahoo.fr

Submitted: 2022-07-13

valued: 2022-07-19

validated: 2022-07-30

RESUME :

L'étude des noms propres de personnes ou anthroponymie constitue à l'heure actuelle un domaine attrayant des recherches en Centrafrique. Or nous savons que les anthroponymes, vu leur motivation, ont une portée socioculturelle très grande. L'anthroponyme africain est en général un signe complet avec un signifiant et un signifié. C'est pourquoi, même s'il se présente comme un pont *sui generis* entre la linguistique et l'anthropologie, il n'en demeure pas moins qu'il résume et décrit la vie ou l'histoire d'un clan, d'une famille ou d'un individu. L'anthroponymie permet de dégager quelques lignes de la pensée ancestrale, puisque les noms propres contiennent toute une conception, toute une philosophie, toute une histoire.

Cette étude ne vise pas l'onomastique dans son sens simple en tant que science des noms propres de personne et de lieu. Elle se limite cependant à l'anthroponymie c'est-à-dire à l'étude des noms propres de personne. Loin de prétendre réaliser un travail de linguistique, nous voudrions, à travers cet article apporter une contribution partielle à la reconstitution de l'histoire de la communauté ngbandi en particulier et de l'Afrique centrale en général.

Mots clés : Anthroponymie, Ngbandi, philosophie, histoire, famille.

ABSTRACT:

The study of personal names or anthroponymy is currently an untapped field in research in the Central African Republic. However, we know that anthroponymies, given their motivations, have a very wide socio-cultural significance. The African anthroponym is generally a complete sign with a signifier and a signified. This is why, even if it presents itself as a sui generis bridge between linguistics and anthropology, the fact remains that it summarizes and describes the life or the history of a clan, of a family or an individual. Anthroponymy makes it possible to identify a few lines of ancestral thought, since proper names contain a whole conception, a whole philosophy, a whole history.

This study does not aim at onomastics in its simple sense as the science of the proper names of people and places. However, it is limited to anthroponymy, that is to say the study of people's proper names. Far from pretending to carry out a work of linguistics, we would like, through this article, to make a partial contribution to the reconstitution of the State of the NGBANDI community in particular and of Central Africa in general.

Keywords: *Anthroponymy, Nqbandi, philosophy, history, family.*

Si cet article vous intéresse, vous pouvez le [télécharger gratuitement](#) ici.

-----*

INTRODUCTION

L'histoire de la République Centrafricaine demeure très mal connue. Tant il est vrai qu'on dispose d'une trame générale esquissée par les chercheurs européens, celle-ci ne forme qu'un squelette. Aussi, importe-t-il désormais d'entrer dans des détails de cette reconstitution pour pouvoir déboucher sur des analyses de plus en plus sérieuses et affinées. Or, plus on cherche, plus on mesure l'ampleur des lacunes. Des pans entiers de l'histoire centrafricaine échappent encore à notre connaissance et le peu de lumière qu'on apporte montre surtout l'ombre et l'obscurité qui nous entourent.

Il faut cependant louer l'effort de quelques chercheurs centrafricains qui, loin d'emprunter les sentiers battus par les africanistes et, s'inspirant de l'école des "Annales", s'emploient à produire des reconstitutions soient ponctuelles, soient régionales qui rendent à l'histoire centrafricaine sa dimension concrète et sa densité de vécu. Ils démontrent par-là que l'histoire de leur pays est riche, vu la diversité des sources qu'il suffit, comme disait Emmanuel Bayili (1989), de découvrir, de comprendre et d'analyser avec un regard scientifique, non de l'« extérieur » mais centré sur l'univers culturel.

Dans la société ngbandi, la prescription d'un nom ne se fait pas au hasard. Elle relève d'un droit exercé par la famille paternelle ou maternelle. Le patronyme ou le matronyme a une signification et une portée anthropologique et historique qu'il convient d'exhumer. Ainsi, nous ne pouvons rester indifférents devant un domaine aussi attrayant que l'étude des noms propres de personne. Cette étude présente un grand intérêt d'autant plus qu'il permet de dégager quelques lignes de la pensée ancestrale ngbandi.

1. Les anthroponymes dans la société traditionnelle ngbandi

Dans la société traditionnelle ngbandi, l'enfant porte habituellement plusieurs noms. Le nom donné le jour de la naissance se dit *ili* (le vrai nom). C'est le "*ili ti gnon toro*"¹ qui correspond à peu près au nom issu du baptême. Il est attribué au moment où l'on présente l'enfant au lieu du culte des esprits des ancêtres (*da toro*). Seul ce nom est reconnu par les ancêtres. Les autres noms que portera l'enfant ultérieurement sont des noms vulgaires (*sangan ili*). Ils sont aussi appelés noms de prestige (*ili ti pando*). Ainsi, quand on veut connaître le nom d'un individu, on lui demandera de donner son vrai nom et son surnom (*di ili mo ti gnon toro na ti pando*).

1.1. L'attribution du nom

L'attribution du nom chez les ngbandi est un droit exercé par la famille paternelle, notamment les grands parents. À ce propos, Henri Burssens (1958 :154), reprenant Nicaise écrit :

Chez les Ngbandi, la mère et l'enfant sont amenés à la hutte des mânes en présence de toute la famille du père. Eventuellement, la mère fait un serment solennel pour prouver que son mari est bien le père de l'enfant. La famille du père donne le nom sauf pour les jumeaux dont le nom est révélé par le serpent. L'enfant reçoit la bénédiction des ancêtres.

¹ Littéralement : nom prescrit par les esprits des ancêtres. Ce nom émane donc de la volonté des ancêtres car c'est en leur nom qu'on baptise l'enfant.

En parlant des jumeaux, le même auteur dit : « Chez les Ngbandi, on ne donne pas de nom aux jumeaux devant la hutte des mânes comme pour les autres enfants. C'est le serpent qui, dans un rêve doit révéler leur nom au père » (1958 : 155).

Il convient de préciser que, contrairement au propos avancé par cet auteur, ce n'est pas le serpent qui révèle le nom de l'enfant à son père, mais plutôt un des jumeaux qui le révèle à une personne étrangère à la famille généralement originaire d'un village éloigné. Pour cette personne, la mission que lui confie l'un des jumeaux est une obligation à laquelle elle doit se soumettre. Lorsqu'il advient qu'on doute des propos du messager (ce qui est rare parce que la personne ignore tout de la naissance et de la famille des jumeaux naissants), il existe deux procédés d'oracle pour vérifier l'authenticité du nom. Le premier consiste à creuser un petit trou dans lequel on enterre un morceau de paille en prononçant des incantations. Au lendemain de ce rituel, cette paille doit avoir été rongée par les fourmis, sinon le messager a menti. Le second consiste à placer à l'entrée du trou d'un « *mbiri* »², un morceau de bois. En principe au lendemain de ce second rituel, le morceau de bois doit disparaître, sinon, il faut attendre une autre révélation.

Notons que ce droit d'attribution du à l'enfant n'est pas exclusif. Il peut être exercé aussi bien par la famille de la mère que par la mère elle-même. Mais exceptionnellement des personnes non apparentées à la famille peuvent aussi user de ce droit. Même des personnes frappées de stérilité, mais désirant perpétuer leur patronyme, peuvent dans le jargon ngbandi *von ngo* c'est-à-dire acheter une grossesse. Ainsi, par cet acte d'adoption, la personne demanderesse exprime le vœu de voir l'enfant à la naissance porter son nom. D'où le qualificatif porté à l'actif de la femme enceinte « *ta kola* » c'est-à-dire la mère de mon homonyme. Joignant l'acte à la parole après l'accouchement, l'attribution du nom au nouveau-né peut être précédée d'une série d'offrandes (légumes, graines de courge, régimes de bananes) à la maman.

1.2. L'origine des noms

Dans de nombreuses sociétés africaines les noms donnés sont d'origine ancestrale. Cette façon d'attribuer aux vivants les noms des ancêtres est un bon souvenir, le meilleur cadeau qu'on puisse faire à un mort (Vincent Masengo, 1968 :135). Et ce, dans le but de sceller les bonnes relations qui existaient entre les ancêtres, les membres de la famille déjà morts et les vivants.

Aussi le choix d'un nom en milieu ngbandi n'est jamais le fait du hasard. Il a une origine, un sens, une manifestation, une vertu. Très souvent, il est révélateur des caractères et des comportements de l'ancêtre porteur (de premier, deuxième ou troisième degré) de ce nom. Et il faut souvent recourir à la genèse des personnes porteuses de ce nom en amont pour apprécier et comprendre sa signification et ses enjeux. Ce n'est comme en Europe où les noms sont donnés au hasard. Ainsi, nous pouvons convenir avec Dauzat (1919 : 28) lorsqu'il dit :

Il ne suffit pas, pour expliquer, je suppose, Goy, Millet ou Mouton de savoir que Goy est une serpe ; Millet une graine de céréale et Mouton un animal domestique ; il s'agit surtout de déterminer la valeur appellative de chaque nom,

² Une espèce d'araignée très venimeuse et poilue.

de savoir pourquoi le nom de Goy, de Millet, de Mouton a été expliqué à un homme à la fin du Moyen-âge... .

Par conséquent, un nom de famille transmis par le père (patronyme) ou par la mère (matronyme) à plusieurs descendants d'un même ancêtre illustre, permet de perpétuer toute une histoire anthroponymique familiale.

En dehors des noms de personnes, l'anthroponyme peut encore provenir d'origines diverses : nom d'une bête ou d'un poisson (règne animal), nom d'un arbre ou plante (règne végétal), nom d'un génie, d'un lieu sacré : rivière, forêt, village, etc.

Le nom d'une bête ou d'un poisson porté pour la première fois comme nom de baptême indique que l'on appartient à la tribu des chasseurs ou des pêcheurs, ou encore que l'animal est un totem de la famille ou du clan. On rencontre des noms comme Doli (éléphant) ; Nzourou (poisson de la famille des *tetraodontidae*). S'il provient d'un ancêtre, c'est que celui-ci l'a porté soit comme son vrai nom soit comme surnom. Dans le cas de surnom, l'anthroponyme révèle que le porteur avait beaucoup de ressemblances d'ordre moral ou d'ordre physique avec l'animal en question.

La naissance d'un enfant dans un village, autre que celui de son père, entraîne le port du nom de ce village en signe de reconnaissance pour la protection et les soins dont la mère a bénéficié pendant sa grossesse dans le village. Ce nom sera repris comme tel : *Kusa*, *Gbiakete*, *Ngalo*. Dans le même ordre d'idées, l'enfant né dans une famille, autre que celle de son père, portera le nom d'un membre de cette famille. Dans ce cas, le nom sera précédé de l'afixe³ *Ko* (mari de...) si l'enfant est de sexe masculin (exemple : *Kowombourou* ; *Koyamba*) et de *Wo*⁴ ou *Ya* (épouse de...) pour une fille (exemple : *Wongalo*). Cette pratique s'étend aux naissances à proximité d'une rivière ou d'un lieu habité par un génie (ex : *Déré* : rivière ; *Kanda* : génie des eaux). Mais, il arrive que l'on porte le nom d'un génie sans qu'on naisse près de sa demeure. C'est généralement à la demande expresse du génie qui révèle son intention au cours d'un rêve à la mère ou à un patriarche. Cette volonté doit être exécutée au risque d'entraîner des châtements pour la famille et plus particulièrement la mort de l'enfant.

Dans la lutte contre les gens dangereux, on a recours à l'emploi des noms d'origine mystique : noms qui peuvent permettre aux enfants porteurs d'écouter les « mi-lim » comme par exemple *wolo* (cadavre). Ces noms peuvent être classés dans plusieurs catégories : noms menaçants, noms répugnants, noms astucieux, noms malveillants, noms de compassion, noms hardis etc. (H. Burssens, 1958 :146).

En Afrique en général et chez les ngbandi en particulier, l'attribution du nom d'un ami à un enfant donné est souvent un gage d'amitié par excellence chez de nombreux descendants. Ainsi, nombreux sont des ngbandi qui, pour ces raisons, portent des noms zandé (Kozandé), ngombé (Kongombé) etc.

³ Il existe des préfixes en ngbandi qui servent à renseigner sur le sexe de l'enfant. *Ko* désigne le garçon. Ce préfixe accepte indifféremment les noms des femmes comme des villages. Par contre *Wo* désigne femme de plusieurs maris et précède les noms de villages.

⁴ Signalons que *Wo* et le pluriel de *Ya*.

1.3. La philosophie du nom

Le nom est le premier attribut de l'homme. Dans beaucoup de sociétés africaines, chaque membre reçoit un ou plusieurs anthroponymes qui le caractérisent, l'identifient et le distinguent des autres. À un nom donné, correspond un seul individu. En milieu ngbandi, l'anthroponyme indique le sexe : *Koyahindo* (masculin) ; *Wogbenze* (féminin). Il indique aussi l'ordre ou les circonstances de naissance *Gerengbo* (pied=après); *Mbalimbi* (tête=avant) ; l'appartenance clanique : *WoBèli*, *WoBila*. Il indique en outre, le genre d'activités des parents *Doli* (chasse), *Nzourou*, *Sèpè* (pêche).

Dans ce contexte, l'anthroponyme a une connotation informationnelle précise. Il donne un certain nombre de renseignements individuels sur le porteur. Il peut nous renseigner sur le sexe, l'ordre de naissance, les circonstances d'accouchement, le physique ou le moral de la personne désignée (surnom). L'anthroponyme sert parfois de trait d'union entre l'individu et l'ancêtre, qui devient son « saint patron », ou mieux le serment de fidélité, l'engagement que prend la famille à perpétuer le nom et l'image de l'ancêtre (H. Burssens ; 1958 :146).

Dans toutes sociétés africaines, chaque ménage tient à avoir une descendance nombreuse surtout pour transmettre son nom à la postérité. Cela devient une nécessité car le contraire est souvent considéré comme un désastre. Janhneiz Jan (1961:90) n'en dit pas mieux lorsqu'il écrit à ce sujet :

Mourir sans descendance est le plus grand de tous les malheurs pour un être humain vivant et la pire des malédictions qui se puisse proférer à l'encontre d'un ennemi exercé est le souhait qu'il disparaisse sans laisser de postérité. Car, c'est là aux yeux de l'africain l'échec absolu, la catastrophe sans appel, qui condamne non seulement celui qui meurt ainsi sans enfants en vie, mais aussi tous les ancêtres de sa tribu ou clan qui l'ont précédé en ce monde, à savoir se voir pendant toute l'éternité frustrés de ce qui fut la raison même de leur existence : se perpétuer en se reproduisant, subsister au cours des temps à travers la chaîne des vivants qui s'engendrent les uns les autres.

Ainsi de par son nom, le ngbandi se sent rattaché au monde de l'au-delà et devient le successeur, le représentant d'un ancêtre. Celui-ci est à la fois 1) son « saint patron » parce qu'il lui a légué son nom, 2) son « ange gardien ». Par son intermédiaire, il peut obtenir des dons, des grâces et bénédictions. Raison pour laquelle dans ses invocations, ce dernier n'oublie souvent pas d'intercéder en faveur de celui dont il porte le nom.

En un mot, chez les ngbandi, le nom par essence est sacré. On ne le prononce pas n'importe comment en certains lieux ou en certains moments. C'est ainsi qu'en période d'obscurité ou dans des lieux sacrés, interpeller quelqu'un par son vrai nom c'est l'offrir aux esprits maléfiques. La philosophie ngbandi admet que la période d'obscurité est l'opportunité propice à l'évasion de ces esprits qui peuvent emporter ceux dont ils entendent le nom. Il est aussi dangereux de prononcer un nom à l'enterrement parce que le mort risque de garder ce nom dans sa mémoire (Guitila : 2007). De même dans la forêt considérée comme cadre idéal des génies, il est recommandé de pousser des cris ou d'utiliser des termes conventionnels comme « *kwa* » (terme d'amitié et de sincérité) pour s'appeler, car citer un nom en forêt équivaut à livrer

l'homme aux fantômes dont la délivrance entre leurs mains pourrait nécessiter de lourds sacrifices ou offrandes. Faute de quoi, la victime pourrait être mutilée ou privée de ses facultés comme le parler (Guitila : 2007). Là encore, seuls certains sacrifices exigés par ces esprits et révélés par un voyant sont susceptibles de lui recouvrer le langage. Quant aux morts, il n'est pas admis de prononcer leurs noms le soir ou la nuit, au risque de se faire emporter au « séjour des morts ». C'est pourquoi, seul le qualificatif « *wakwani* » c'est-à-dire « feu » (défunt depuis peu) est utilisé pour identifier ou invoquer le nom du disparu (Kassaï : 2007).

Notons enfin que le nom revêt une grande importance, car s'il sert à désigner une personne, il sert aussi à la distinguer des autres (Komboma : 2017). Plus encore, prononcer son nom de manière mystique c'est aussi capter son énergie et l'affaiblir. Ce qui corrobore bien avec le livre de Genèse (2 :19-20) qui dit que « Yahvé Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné. L'homme donna des noms à tous les bestiaux et aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages ».

2. Interprétations anthropologique et historique

Comme nous l'avons déjà mentionné, toute prescription d'un nom dans la société ngbandi a une signification et une portée anthropologique et historique. Ainsi, en est-il des traditions orales (véhicules des connaissances du passé) qui n'échappent pas souvent à ce principe. Dans les sociétés précoloniales d'Afrique Noire, les traditions orales, support de l'histoire portent en elles la marque de la communauté dont elle est le produit (Sékou Bamba; 1987:186). L'examen des thèmes laisse entrevoir les préoccupations quotidiennes de ces derniers. Aussi, étudions-nous quelques cas concrets sur les plans anthropologiques et historiques.

2.1. Interprétation anthropologique

Si les anthroponymes distinguent un membre de la société ngbandi des autres, le choix de ces anthroponymes ne se fait pas au hasard. Toute une philosophie se trouve à la base. Les événements qui déterminent ce choix sont de simples prétextes. Pour le ngbandi, les événements sont toujours provoqués par la providence ou par des hommes doués d'un pouvoir surnaturel (Toronzoni Nzombio Tra-ndélé ; 1977 : 106). L'homme les accueille tantôt favorablement, tantôt défavorablement et selon qu'ils lui apportent satisfaction, joie ou ennui.

En nous inspirant de l'origine de ces événements que peuvent stigmatiser les anthroponymes, nous pouvons fixer la conception ngbandi du monde autour de deux grands pôles suivant les rapports que les hommes entretiennent avec le monde surnaturel et l'environnement naturel.

2.1.1. Le monde surnaturel

Dans le monde surnaturel, vivent des êtres divers très puissants avec qui, l'homme entretient des rapports constants. Comme dit Robert Cyriaque Yavoucko (1979 :57), ce sont d'une part les « *Nzapa* » (dieux) appelés aussi « *Bibino* », « *Bandombé* », « *Kétwa* » ou « *Lomo* » et d'autre part les « *toro* » (esprits).

2.1.1.1. Nzapa (Dieu)

Chez les ngbandi, *Nzapa* trône sans partage au sommet de la hiérarchie divine. Ainsi, on admet qu'il vit dans un monde localisé au-dessus de la voûte céleste (*yayu*). Chaque attribut de cet être est traduit dans un anthroponyme révélateur. Dieu est le créateur de tout ou peut exister et pourra exister. Il est le commencement et la fin du monde. Dieu est « le donneur » d'enfants et de richesses. L'anthroponyme « *Katinzapa* » (chez Dieu, entre les mains de Dieu) insiste bien sur cette conception. C'est de lui que vient tout ce que l'homme désire ou souhaite recevoir.

Dieu n'a pas de parents : il ne peut pas mourir comme l'homme ; lequel a été créé par lui ; né des parents et non éternel. À l'opposé de l'éternité divine, on trouve cette idée dans l'anthroponyme « *nyidondo –ngbamagegima* » (l'enfant d'un vagin ne reste pas au monde). Dieu est le créateur de toutes les créatures « *Yéhonanzapane* » (qu'est ce qui dépasse Dieu ?). Il est le symbole de la domination des dominations. « *Gbianzapa* » (Seigneur Dieu) ; « *mbunzunzapa* » (missionnaire blanc). Mais ce Dieu est parfois partial. Il n'aime pas tous les hommes « *Nzapakembi* » (Dieu ne m'aime pas).

Enfin, c'est le juge suprême. Il attend les hommes après la mort pour leur demander des comptes sur leur vie sur terre. Il punira les mauvais et récompensera les bons. Ayant foi en sa justice, les bons confient leurs enfants à ses bons soins. L'enfant est ainsi baptisé « *Nzapa* ».

2.1.1.2. Les toro (esprits)

À côté de *Nzapa*, il existe d'autres êtres divins appelés « *toro* » (esprit). Ils sont très nombreux et sont dispersés dans la nature. Ils sont partout : dans le ciel, sous la terre, dans la forêt, aux croisées des chemins, dans les grottes, sur les sommets des montagnes, dans les roches, dans l'eau, etc. (Longobou :2007). Les toro interviennent quotidiennement dans la vie de l'homme, de façon tantôt négative, tantôt positive. D'une façon positive, ils garantissent le bonheur à ceux qui sont sous leur protection : « *sébétoro* » (celui ou celle que l'esprit aime le ou la plus), « *yatoro* » (l'épouse du toro) et apportent la richesse à ceux qui les invoquent : *gbetoro* (sous la protection de l'esprit, *toronzoni* (l'esprit de bonté). Toutes ces garanties de protection sont sanctionnées par des sacrifices matériels, financiers et même humains que l'homme demandeur est tenu d'offrir régulièrement. En signe de reconnaissance et de gratuité aux esprits ayant facilité la procréation ou évité le spectre de la mort et de la vengeance dans leur foyer, les personnes investies de ces pouvoirs spirituels sont tenues de leur apporter les prémices de leur travail : prémices ou récompenses souvent révélés au cours d'un songe prémonitoire par une voix divine qui peut imposer son nom dans la famille. Exemple : « *Dibéré* » (garçon), « *yadibéré* » (fille), « *kanda* » (génie des eaux).

2.1.2. L'environnement naturel

L'environnement naturel est l'un des éléments caractéristiques de nombreux anthroponymes tirés de différents règnes (règne animal, végétal, etc.). Les êtres relevant de ces règnes sont aux yeux des Ngbandi des cohabitants de ce monde. Ils auraient eu à l'origine le même statut que l'homme (intelligence et langage) et auraient été déchus par la suite. Cette époque lointaine a

encore ses vestiges dans les contes. L'homme préfère se définir par rapport à ces êtres qu'il croit détenir des valeurs supérieures aux siennes (qualités physiques et intellectuelles):

- *Zê* (panthère) animal très dangereux, difficile à abattre
- *Vonga* (zèbre) animal très fier de son pelage multicolore ; quand il est blessé, il ne s'agite pas, de peur de salir sa robe à lignes soyeuses.
- *Bongo* (perroquet) oiseau royal, très intelligent
- *Gbau* (faux cotonnier). Cet arbre domine les autres par sa grosseur et son ombrage.

Etant entendu que tout homme aspire à la gloire, le ngbandi recherche souvent des modèles de référence dans les être non humains, possédant des qualités dont il ne dispose pas. Même la chenille appelée « *mbambali* » (ortie) a des spécificités que l'homme admire : un simple contact avec cet insecte suffit pour que la peau vous démange et vous pousse à vous gratter pendant des heures. Chaque être non humain dont l'homme prend le nom possède un secret que ses semblables n'ont pas. Et c'est ce secret que le ngbandi veut rechercher et explorer. Souvent, la recherche de cet objectif peut l'amener à adopter un nom symbolique.

Outre les noms des êtres non humains qui symbolisent des réalités cachées, nombreuses sont aussi des qualités humaines qui peuvent attirer ou inspirer d'autres personnes. Toutefois, l'orgueil humain et le repli sur soi ou sur son entité, poussent à des surestimations par certaines personnes ou certaines sociétés de leur valeur culturelle et spirituelle ou de leur « puissance ». C'est d'ailleurs reconnu aujourd'hui comme un fait de société. Par exemple, pour donner le nom d'une personne étrangère à sa famille, à un enfant, il faut qu'il existe entre cette personne et son allié, des relations ou des événements dont on a tiré profit. Cette personne doit avoir été ou est un ami, un bienfaiteur, un guérisseur etc. Ces relations sont à l'origine des anthroponymes d'emprunt dont les multiples aspects n'ont pas été approfondis ici.

Pourtant, les rapports entre les hommes n'occasionnent pas toujours de bons souvenirs. En témoignent les événements malheureux (mort, stérilité, querelles, rivalités entre les familles, ou entre les hommes) qui peuvent aussi constituer une grande source d'anthroponymie. La grande majorité des anthroponymes ngbandi y tirent des origines, hormis les anthroponymes nominaux, d'emprunt et surnoms. Par exemples :

- 1- La mort : *Alawe* = *ala* + *wé* = ils sont tous morts, *Gbongule* = *gbo* + *ngule* = essuie les larmes
- 2- Dispute : *Alakembi* = *ala* + *ke* + *mbi* = ils ne m'aiment pas, *Ginyombi* = *gi* + *nyo* + *mbi* = on me provoque.
- 3- Ingratitude : *Alalilomawande* = *ala* + *li* + *lo* + *ma* + *wandé* = ils le traitent comme un étranger.
- 4- Songoahozo : *songo* + *aho* + *zo* = la bonté tue.

2.2. Interprétation historique

Nous tenterons cette interprétation en fonction des deux types d'environnement qui caractérisent la société ngbandi : environnement naturel et environnement surnaturel.

2.2.1. Le monde surnaturel

Produit de l'histoire de la société, le monde surnaturel a souvent été présenté comme traduisant les préoccupations et les sentiments profonds des peuples. De ce point de vue, on ne peut nier que les ngbandi du berceau à la tombe, dans le vocabulaire quotidien, dans la pratique des institutions politiques, économiques et autres, dans les cérémonies initiatiques accompagnant toutes les phases de la vie humaine, dans les jurons et tous les comportements, croient en l'existence des ou d'une divinité. Cette existence des dieux chez eux est un fait que l'on constate partout (Yéwawa ; 1983 :81).

C'est un trait culturel évident reconnu par certains africanistes, à l'exemple de Monseigneur Tanghe repris par l'Abbé Yéwawa (1983:81):

Les indigènes d'Afrique croient à l'existence de Dieu. L'impression en est si profondément gravée dans leur nature, que tout système d'athéisme les frappe comme trop absurde et déraisonnable pour mériter un démenti. Aussi, les européens venant au milieu d'eux ont-ils mauvaise grâce à nier l'existence de Dieu. Leur athéisme les fait considérer par les indigènes comme mauvais et indignes de leur confiance. L'exemple donné par Monseigneur Leroy dans son ouvrage *La religion des primitifs* est typique à ce sujet et reflète bien la mentalité des indigènes.

Par rapport à cette évidence divine, le particularisme ngbandi est très vivace. La cohésion familiale centrée sur des reliques laissées par les aïeux reste solide. Le christianisme diversement interprété, tente de faire connaître progressivement un Dieu tout puissant, bien au-dessus du pouvoir relativement limité des ancêtres. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre les préoccupations du pasteur Louis Molet (1971 :44) lorsqu'il écrit :

Tout comme chez les primitifs d'Afrique, il n'y a chez les Ngbandi, ni figure matérielle de Dieu ni case ou temple qui est censé le contenir. Son culte a lieu en plein air, sous le grand ciel. Ce souverain maître, ils l'appellent chez eux Nzapa. Ils parlent de Nzapa dans leurs serments : Nga Nzapa (par dieu). Ils connaissent Dieu comme dirigeant certains événements si bien qu'ils le placent à l'intérieur de leur famille. A cause de cela, dans les moments importants de prières ferventes pour demander consécration, bénédiction, intervention importante, protection particulière, le Ngbandi fait toujours une déclaration d'innocence dans laquelle il invoque soit la personnalité de Dieu toute seule, soit la personnalité de Dieu dans le cadre d'une famille de Songo-lo.

La foi ngbandi est basée sur les principes de « *wa-kengo nzapa* et de *wa-yengo nzapa* ». *Wa-kengo nzapa* est celui qui est toujours en train de haïr Dieu, c'est-à-dire le blasphémateur. Les ngbandi, en examinant les causes de la haine et du mépris de Dieu, ont trouvé qu'elles relèvent très souvent de natures douteuses, égoïstes, présomptueuses, anarchistes et individualistes. Car se demandent-ils, quel est l'homme qui n'a aucune peur à s'affirmer infailible, qui traite de façon discutable, ne veut rien savoir, fuit toute expérimentation et prétend fixer des normes à tout le monde comme un Dieu ? Qui lui a appris ce mépris de Dieu ; est-ce son cœur ou sa lignée ? De là ils se sont mis à remonter les problèmes selon les échelles de « *kèpaka* », « *nyi* », « *songo* », etc. et se sont aperçus que Dieu est souvent détesté parce qu'il gêne les mauvaises

consciences qui ne peuvent pas les accomplir dans leurs forfaits, en obéissant aux lois de la nature par la maîtrise profonde de soi ou par ceux qui n'y comprennent rien et qui refusent de chercher.

Par opposition à celui qui méprise Dieu, il y a celui qui aime Dieu. On l'appelle « *wa-yengo nzapa* ». Il accomplit tous les actes d'amour, à savoir : adorer, affectionner, etc. d'où les termes naturels de : « *wa-vorongo nzapa* », « *wa-mango nyon nzapa* » : l'adorateur, le serviteur de Dieu. Toutes ces vertus spirituelles montrent à suffisance que le ngbandi a toujours gardé une intimité et une communication constantes avec l'être suprême : Dieu, en priant souvent dans un ordre précis : le chef de famille prie le premier, sa femme le fait après (Yéwawa, 1983 : 89).

La réalité de la personnalité de Dieu invoquée à l'intérieur d'une famille d'ensemble a été attestée par Monseigneur Tanghe et rapportée par l'abbé Yawawa :

Nous trouvons donc chez les Ngbandi, au moment de se rincer la bouche et de se nettoyer les dents, demander la bénédiction de dieu de plusieurs esprits tout en protestant de leur loyauté et honnêteté. Ce qui frappe dans cette démonstration religieuse, c'est la préoccupation du père qui demande à ses enfants de marcher sur ses traces pour continuer la ligne. Le lecteur se sera demandé déjà ce que signifient ces esprits : Ketwa et les autres que nous trouvons juxtaposés au nom Nzapa ? Ce sont les mânes des ancêtres, fondateurs des différentes tribus des anciens temps. Avec les années, ils sont devenus des demi-divinités. Ce sont des dieux honoraires placés ici à côté du seul titulaire qui est le maître de l'univers : Nzapa...

Il ressort de toute cette démonstration que : - premièrement la religion ngbandi conçoit aussi à l'égal de toutes les religions connues du monde, Dieu ou la réalité de Dieu comme étant à la fois pluralité et unité – deuxièmement, s'agissant notamment de la conception et de la venue des jumeaux dans la famille, elles ne donnent pas lieu à la vénération des serpents comme totem chez les ngbandi. Certes, même si la naissance des jumeaux est un événement social qui est souvent source de profondes perturbations et d'importants rituels dans les familles ngbandi : rituels qui demandent des sacrifices, des offrandes et des interdits placés sous la bénédiction directe des « *toro* » des ancêtres, ces cérémonies ne sont pas synonymes de cultes aux serpents. D'ailleurs le « *ngbo* » dans le sens étymologique veut dire jumeau. C'est fort de cette complexité que monseigneur Tanghe (1926 :2) pense que :

Cherchant autour d'eux aide et protection contre mille petites inimitiés de la vie, nos indigènes ont perdu de vue l'être primordial, qui est passé à l'arrière-plan. Le serpent a conquis de la sorte chez eux un culte public bizarre [...]. Sous la poussée sans aucun doute, des génies malfaisants que nous appelons démons, le serpent ancien, autrefois maudit par Dieu au paradis terrestre a usurpé la place qui ne revenait de droit qu'au souverain maître, créateur du ciel et de la terre.

Etant donné que les ngbandi sont un peuple en constant contact avec le monde surnaturel, nous pouvons convenir avec Vincent Masengo (1968) que l'attribution des noms relatifs à ce monde est une manière de sceller les bonnes relations qui existaient entre les ancêtres, les membres de la famille déjà morts et les vivants. C'est en quelque sorte un trait d'union entre les hommes et les puissances surnaturelles.

2.2.2. L'environnement naturel

Les Ngbandi s'adonnent à différentes activités économiques selon qu'ils habitent en forêt, en savane ou au bord de la rivière. Les principales activités traditionnelles pratiquées par cette communauté ngbandi sont la chasse, la pêche et l'agriculture. Mais de manière spécifique, les ngbandi aiment bien vivre en milieu forestier où en dépit de la pêche (activité commune aux différents clans : Yakoma, Déndi, Mbangui et Sango), certains pratiquent la chasse, d'autres l'agriculture vivrière.

De même les anthroponymes d'origine animale ont souvent une connotation informationnelle pour le chasseur. Par exemple, un « Zê » (Panthère) animal féroce, dangereux est souvent difficile à abattre, à condition d'être à la fois fort et intelligent. Un homme qui devient zê n'est plus accessible à ses pairs sinon à un plan supérieur où il se distingue dans les épreuves de force. En témoignent ses réactions d'adversité face à un agresseur : réactions semblables à son totem. Nous citerons aussi le cas de certaines plantes ou certains arbres qui peuvent inspirer, de manière spécifique, soit le chasseur, soit le cultivateur. C'est notamment le cas de l'igname sauvage (de surcroît toxique) du nom « *nzangambé* » dont selon Toro Nzoni Nzambio Tra-ndélé (1977), le nom est révélateur de poison, de mort, de peur. Ainsi, chez les Ngbandi, l'attribution de ce nom à un enfant est une manière de l'identifier à l'effet que peut produire ce poison.

Par conséquent, tous les noms des objets, des animaux, des aliments ou autres êtres et créatures symbolisant le mal, la peur, la mort ou tout sort maléfique, ne sont pas ou sont rarement recommandés.

À titre d'exemple, la puissance, la résistance et la malice sont respectivement symbolisées par un carnassier, un poisson électrique et un poisson bondissant. Le premier, le «mbénga » (*characidae*) est une grande sardine aux dents acérées qui s'attaque aux lignes et aux pêcheurs. Le second, le «nina » (*malapterurus electricus*) emploie des décharges électriques pour attaquer, se défendre, se déplacer.

De même, la beauté, la laideur, la douceur, la malice sont symbolisées par des animaux chez les ngbandi. C'est ainsi que pour illustrer ou même fustiger la beauté d'une personne, certains poissons sont utilisés comme symboles. Par exemple la référence au « mboto » (*citharinidae*) avec sa chair jaunâtre, est un compliment. Pour stigmatiser la fermeté du corps on utilise le « Kesse » (*polyptère*). Il est impardonnable de dire à une femme qu'elle a un corps aussi ferme que la chair de ce poisson ; il est plus convenable de parler d'une peau douce comme celle de « nina ». Les adolescents qui veulent se moquer des filles à forte poitrine font référence au (*protoptère* ou *lepidosirenidae*) « nzombo », femelle qui a deux nageoires ventrales rappelant vaguement les seins ; la riposte immédiate est celle de traiter quelqu'un de (*citharinus*) « nzuru » : poisson plat plein d'arrêtes (R. E. Yaouili-Mognaman : 2021 :126). La bouche allongée renvoie au « mboka » (*anicheniglanis* sorte de *clarüdae*), la grosse tête au (*synodontis*) « ganan », etc.

C'est dire que, les noms portant des symboles que l'on attribue aux animaux se retrouvent aussi bien chez les poissons. Ainsi, en fonction de la nature des poissons, ceux-ci peuvent être qualifiés de maléfiques, mystérieux, craints, nobles ou ordinaires. C'est le cas du « mbubu »⁵ (*teticrodon mbu*) qui est rarement capturé, sinon à des fins d'empoisonnement. De même, le « ngoro » poisson mystérieux n'est pas consommé par certains clans. Selon la croyance ngbandi, il a la réputation de parcourir des arbres comme des palmiers pour se nourrir des noix ou des fourmis (R. E. Yaouili-Mognaman : 2021 :126). Par contre, le poisson symbolisant le bien, est le « mboto » (*distichodus fasciolatus*), qui se nourrit d'herbes.

Il va sans dire que les croyances et les mythes sur les poissons conduisent à des interdits de consommation. Ces deux vertus sont aussi à l'origine de rites bienfaisants pour accéder à la générosité des génies afin d'obtenir, un grand pouvoir.

En clair, le choix d'un anthroponyme ne se fait pas au hasard car le nom constitue un symbole et une référence pour la famille. Il porte toute une signification sur le plan événementiel et temporel. Il peut être lié à un moment précis de la vie d'une naissance, d'une chasse, d'une cueillette ou d'une pêche. Il peut aussi symboliser des personnes défuntées dont la vie a marqué la famille. Dans certains cas, le choix d'un anthroponyme peut symboliser significativement la situation sociale des parents. Dans d'autres cas, il peut expliquer une forte mortalité infantile, des disputes dans la famille.

Ainsi, toute personne qui connaît l'origine de son nom est capable généralement d'en parler de façon précise. Cela entre dans la formation de l'enfant où est expliqué tout ce qui peut avoir trait aux questions de l'identité du clan, et de celle de ses membres. Aussi, au cours des veillées, les enfants peuvent écouter des contes retraçant les grands moments qui ont marqué le passé de leurs parents ou grands-parents, ou même le moment ou l'évènement ayant marqué leur naissance ou une enfance. Dans ces cas précis, le sens des messages apportés à l'enfant est, non seulement de le familiariser avec le groupe auquel il appartient, mais aussi et surtout de parfaire son identité et son savoir. Par conséquent, une telle formation et une telle initiation aux rites et à la connaissance des principaux événements ayant marqué sa situation prénatale et postnatale, sont autant d'outils d'éducation que maîtrisent les enfants ngbandi. C'est justement pour expliquer ces faits que Rongier estime qu'Il (l'enfant) est donc considéré comme partie d'une partie qui contribue à l'intégralité du tout que constitue le clan (1979 :120).

C'est d'ailleurs grâce à cette restitution que les personnes sont informées des circonstances de sa naissance, des événements ayant présidé et suivi celle-ci (au plan social, historique, culturel et autre). Cette restitution permet aussi à tout individu de se faire une image de sa propre identité culturelle et de son adéquation avec l'environnement social dans lequel il vit et s'exprime. C'est à ce titre que le nom constitue un des repères essentiels à l'identité sociale de tout individu, car il caractérise le passé, les événements et la connaissance de sa société. Pour tout individu, c'est aussi un signe de reconnaissance sociale. Le nom place directement à l'intérieur du groupe, la

⁵ Il en est de même en pays Sara dont Guy Tindan Madjingar et Jacques Fédy affirment que ce poisson est, d'une manière générale, peu apprécié. Quand il est pêché en premier à une pêche collective, on le remet à la rivière puisqu'il est signe mauvais présage.

personne qu'il désigne et lui donne toutes les forces qui découlent de cette inclusion (Rongier ; 1979 :121). Compte tenu de son efficacité et de toutes les vertus inhérentes à la structure d'une société comme celle des Ngbandi, toute attribution d'un nom est sensée rendre l'enfant porteur d'un nom invulnérable, fort, ouvert pour lutter contre les agressions extérieures. C'est pourquoi, il est admis que toute attribution d'un nom est considérée chez les Ngbandi comme porteuse d'une protection et des vertus y relatives.

CONCLUSION

À travers l'étude de l'anthroponymie et de l'histoire ngbandi, nous découvrons de nombreux récits et résultats de recherches qui constituent des portes d'accès et des supports à l'identification et à l'identité des membres de cette société. Les circonstances des traditions locales, de leur conservation, de leur diffusion et même de leur transmission, sont autant de traits caractéristiques qui expliquent les pratiques, les rites initiatiques, les comportements collectifs, les valeurs culturelles, sinon l'histoire des ngbandi. Tout ce patrimoine historique et culturel mérite d'être inventorié, analysé à des fins scientifiques, et réévalué au même titre, mais à différents niveaux que plusieurs faits des sociétés en Afrique noire.

Cette étude nous apprend aussi que non seulement l'histoire de la société ngbandi, de manière générale, n'est pas abstraite, théorique et banalement transmise pour simple information, mais qu'elle est avant tout un « savoir » pratique dont les enjeux sociaux, moraux, psychologiques et culturels sont importants dans notre société. En témoignent, la richesse et la pertinence de l'anthroponymie dans cette communauté, aussi bien sur le plan historique que sur le plan philosophique.

Aussi, l'attribution de tout nom chez les ngbandi est un ensemble de plusieurs symboles (positifs ou négatifs, soient-ils) : amitié, alliance, remémoration d'événements, de personnages célèbres, des vertus de force, de beauté, de croyances spirituelles, de rites, etc. tout cela explique l'intérêt porté à la découverte, à la réactualisation et la revalorisation de toute l'histoire des ngbandi, encore peu connue.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

- Bamba Sékou, Mahamat., « Regard d'une société sur son passé : Les elomwen du Bas- Bandama, essai d'analyse d'un corpus de traditions orales », in *Sources orale de l'histoire de l'Afrique*, CNRS, Paris, 1989.
- Bayili Emmanuel., « Les accès à l'histoire dans une société sans Etat : les Lela- Gurunsi (Burkina- Faso) », in *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, CNRS, 1989, 228p.
- Burssens Henri., *Les peuplades de l'entre Congo- Ubangi (Ngbandi, Ngaka, Mbandja,Ngombe et gens d'eau)* Tervuren, 1958, pp112-185.
- Dauzat A., *Traité d'anthroponymie française ; les noms de famille en France*, Payot, Paris, 1949.

- Dongmo, I ; *Les origines du sens commercial des Bamiléké*, imp. Saint Paul, Yaoundé, 1974.
- Guitila Emmanuel., 73 ans, entretien du mois de février 2007 à Ouango (Bangassou).
- Janhneiz Jan; *Muntu l'homme africain et la culture négro africaine*, Seuil, Paris, 1961.
- Kassai Jean., 74 ans, entretien du mois de février 2007 à Bangassou.
- Komboma Michel., entretien du mois d'avril 2007 à Bangui.
- Longobou Laurent., 81 ans, entretien du mois de février 2007 à Ouango (Bangassou).
- Masengo Vincent., « le nom chez les Bantou », in *Hier et aujourd'hui, Mayidi*, 3 février-mars, 1968.
- Molet Louis., « Aspects de l'organisation du monde ngbandi (Afrique Central) », in *Journal de la société des Africanistes* XLI, I, 1971, pp.35-69.
- Ngbanda- Bandoua Marcellin Etienne., 2003, *Le prestigieux relais*, éd. Scripta, Paris, 226p.
- Obenga Théophile., « Méthodologie en histoire africaine » in *Les cahiers du CELHTO*, Niamey, 1987
- Poll M., « Les genres de poissons d'eau douce de l'Afrique », in *Annales du musée royal du Congo belge, Tervuren* (Belgique) série n°8, vol.54, 1957.
- Rongier MFA., 1979 *L'éveil à la vie centrafricaine*, Bangui.
- Vansina J., – « Politique ancienne de l'Afrique équatoriale. Enquêtes et Document d'histoire 9(1991), 1991, éd. Equatoria », in *Centre de Recherche Culturelles africanistes*.
- « Enquêtes et documents d'histoires. 9(1991) », in *Centre de Recherches culturelles africanistes*, éd. Equatoriale.
- Segond Louis., La Sainte Bible, éd. Revue avec références, 1990, Coré.
- Tanghe, Basile., – 1926, *Le culte du serpent chez les Ngbandi*, Bruges,
 - -« Le culte de Dieu chez les Ngbandi », in *Revue générale de la belge*, nov. 1925.
- Toronzoni-Ngama Nzombio Tra-ndélé., 1977, *Anthroponymie Ngbandi : essai d'analyse morphosémantique et morpho syntaxique*, mémoire de Licence en pédagogie appliquée, Zaïre, 118p.
- Yaouili-Mognaman, Rock Emmanuel., 2021, *Approche ethno-historique de la société ngbandi de Centrafrique (fin XVIIIe –début XXe siècle)*, Thèse de Doctorat de 3è cycle, Université de Bangui, 447p.
- Yavoucko Robert Cyriaque., 1979, *Crépuscule et défi*, éd. Le Harmattan, Paris ; 165p.
- Yéwawa Jean de Dieu., 1983, *L'Univers religieux ngbandi et la foi en Jésus-Christ*, Thèse de Doctorat de 3è cycle, Strasbourg, 250p.