



FIGURES FÉMININES DANS LE MYTHE NZEBI : LE RÔLE ET L'APPORT DE NZEBI ET NYIENGUI DANS KOT

Murielle MIDIBA MOUNGUEYI
Université Omar BONGO / L.A.I.C
muriellemoungueyi@gmail.com

Résumé : Kot est un récit fondateur qui situe les événements au temps du commencement. Ce temps révèle un mystère pleinement manifesté. Il explique l'origine des pratiques et justifie les institutions sociales. Selon Collomb, Kot apparaît comme un « rapport propre à notre univers, et se place dans un temps qui peut être relié au nôtre (et dans la plupart des cas, dans un temps qui précède le nôtre) ». Le présent article traite des questions relatives au rôle et à l'apport de la femme dans Kot. Ainsi, ce récit nzèbi du Gabon et du Congo, présente plusieurs versions enregistrées et transcrites par Deschamps (1962), Collomb (1979), Dupré (1982 et 2019) et Bikoma (1997 et 2004). Il a inspiré l'écrivain Okoumba Nkoghe (2001) qui, à son tour s'est appuyé sur les versions de Collomb et Bikoma. Pour notre analyse, nous avons aussi choisi ces deux versions de référence féminine comme textes de base et les autres nous serviront de compléments. Dans cette diversité d'approches, le récit nous présente le double rôle de la femme incarné dans le mythe Kot par Nzèbi et Nyiengui. Notre étude nous permettra de montrer les différentes étapes que Kot met en exergue par le niveau discursif rendu possible dans le non-dit qui est lié au parcours initiatique et métaphysique.

Mots clés : Kot, Nzèbi, Nyiengui, Féminin, Gabon.

FEMALE FIGURES IN THE NZEBI MYTH : THE ROLE AND CONTRIBUTION OF NZEBI AND NYIENGUI IN KOT.

Abstract : Kot is a founding story that situates events at the time of the beginning. This time reveals a fully manifested mystery. It explains the origin of practices and justifies social institutions. According to Collomb, Kot appears as a “relation specific to our universe, and is placed in a time which can be linked to ours (and in most cases, in a time which precedes ours)”. This article deals with questions relating to the role and contribution of women in Kot. Thus, this nzèbi story from Gabon and Congo, presents several versions recorded and transcribed by Deschamps (1962), Collomb (1979), Dupré (1982 and 2019), Bikoma (1997 and 2004). It inspired the writer Okoumba Nkoghe (2001) who in turn relied on the versions of Collomb and Bikoma. For our analysis, we have also chosen these two female reference versions as basic texts and the others will serve us as complements. In this diversity of approaches, the story presents to us the double role of the woman embodied in the Kot myth by Nzèbi and Nyiengui. Our study allows us to show the different stages that Kot puts into play. Highlighted by the

discursive level made possible in the unsaid which is linked to the initiatory and metaphysical journey.

Keywords : Kot, Nzebi, Nyiengui, feminine, Gabon.

Introduction :

Rapprocher au conte qui donne une leçon de morale à la fin, le mythe reste sans borne. En effet, il se place au début de toutes séries « d'individus » et « d'actions ». Kot relate les aventures de sept fils Nzèbi et met en exergue la découverte de l'agriculture, la création des clans, le transfert de connaissances, des pratiques rituelles et l'organisation sociale. Ce travail se propose de montrer comment le mythe rend compte de la place capitale de la femme au sein de la communauté traditionnelle. Il s'agit de mettre en évidence, certains éléments pertinents pour comprendre sa symbolique dans la société nzebi. L'essentiel de cette analyse est de découvrir les codes qui seraient occultés par les différents parcours et la présence des différents espaces qui permettent de pénétrer jusqu'au cœur de cette symbolique. Par conséquent, nous allons nous appuyer sur une approche ethno-linguistique définie comme l'étude des relations entre la langue, la culture et la société, décrit par G. Calame-Griaule (2001 : 18). Ainsi, la langue nous livre la vision du monde nzebi en tenant compte du domaine culturel. Cette approche ethno-linguistique nous permettra d'accéder à une profusion de significations, d'évaluer les productions de la société et de les classer dans une typologie de l'actualisation référentielle. Notre démarche nous conduira à analyser le récit à travers les catégorisations de l'espace, entre Kot et Leyoy, et des personnages tels que Nzèbi et Nyiengui. La forme des lieux et des parcours possibles ou interdits qui procurent une information par exemple sur la fuite et la régression de Nzèbi. De ce fait, comment dans Kot, la place de la femme est-elle rendue visible ? Pourquoi la femme a-t-elle perdu l'envergure hiérarchique et sociale qui était la sienne ? En quoi les objets de référence sont-ils nécessaires pour enseigner les sociétés actuelles ? Nous allons d'abord présenter de manière brève le récit Kot et le statut de la femme, ensuite montrer comment elle se déploie à travers son parcours de Kot à Leyoy et enfin, son retour à Kot par l'accomplissement de son être.

1. Présentation de Kot

Dans les différentes versions, c'est toujours l'idée de paires qui revient, comme le souligne Collomb (1979 : 97), l'oncle face au neveu, l'oncle face à la nièce, le père face au fils, le frère face à la sœur. C'est toujours deux individus très proches par la parenté qui entrent en conflit. Cependant, lorsque Nzèbi est au masculin, le récit parle de sorcellerie et lorsqu'il est au féminin, il parle d'adultère. Par conséquent, résumons le récit Kot en quelques lignes.



1.1 Résumé du récit Kot

« Nzembi a Nzembi » crée Keng et Manondz qui vont donner naissance à Nzèbi et Bangal. Kot est un grand village situé dans les hauteurs, où tous se trouvaient au départ. Nzèbi, nièce de Peghanzang, « détenteur de la connaissance », grand sorcier du village et femme de Ngang a Musumbi, celui qui rêve de « ce qui se passe et de ce qui va se passer ». Très ravissante, sa beauté suscitait des convoitises. Bien que mariée, tous les hommes du village la courtoisaient. Cela opposait les membres de la communauté. Peghanzang, le garant de la stabilité, décide après une palabre qui sanctionnait sa nièce, de la faire tuer. Avertie par l'un de ses amants, elle va s'enfuir de Kot, et descendre dans la forêt, à Leyoy pour s'y installer. Durant son séjour à Leyoy, elle vit à l'état animal. Elle se nourrit des fruits de la forêt. Elle entretient des rapports sexuels avec un chimpanzé. De cette relation vont naître sept fils à savoir : Buku, Kombil, Mwel, Momb, Buzang, Ndombi et Nyimbi sans oublier Mununu.

Les enfants de Nzèbi sont couverts de poils. Tout comme leur mère, ils se nourrissent des fruits sauvages et de viande crue. Souvent dans la nuit, ils entendaient les sons de tam-tams, provenant de Kot. Mais ceci restait un mystère puisque leur mère refusait d'en parler à chaque fois qu'ils cherchaient en savoir plus. Leur interdisant même de se rendre au village pour trouver une explication. Un jour, l'un des fils, Buzang, en remontant la rivière découvrit une autre vie : deux enfants se rendant à la rivière. Caché, il les observait mais sa surprise est grande lorsqu'au départ de ces derniers, apparaît la belle Nyiengui qui descendait de Lendjingé en chantant. Elle portait un panier chargé de Calebasses pour puiser de l'eau. Il sortit de sa cachette et l'invita à coucher avec lui. Cette dernière refusa et lui proposa de la suivre dans son village à Kot. Mais avant, ils prirent un bain, durant lequel elle s'étonna de son corps couvert de poils. Toutefois, elle l'emmena à Kot.

Pour qu'au village on ne se rende pas compte de sa présence, elle le dissimula dans le fond de son panier. Mais Musumbi su qu'un étranger s'approchait de leur village. Nyiengui demanda à Buzang de se cacher hors de Kot pour revenir dans la nuit. Elle lui indiqua que sa maison serait reconnaissable par une feuille de bananier sur le toit. Dans la nuit, il arriva chez elle, mais là encore, elle le cacha dans un panier. Son odeur attirait les villageois. Nyiengui prétextait avoir ses menstrues. Entre temps, une danse nocturne se préparait. C'était la nuit de la réjouissance. Restée dans sa case, elle apprêta Buzang pour l'acte sexuel. Prenant soin de le raser avec lsaamb, à l'exception des aisselles, de la tête et du pubis. Elle le circoncit et l'enduit du munguli, de la poudre de padouk. Et enfin, ils firent l'amour. Dehors, les danses continuaient avec la nuit qui s'enfonçait. Après l'acte sexuel, elle prit des arachides, des noix, des ignames et des taros. Elle les offrit à son homme. Il goûta un peu de tout.

Sur le chemin du retour, Buzang chercha à savoir comment faire pour revenir à Kot. Nyiengui lui dévoila tous les secrets du village dans les moindres détails. Elle lui parla de la force des fétiches des grands guerriers, du pouvoir de Peghanzang qui s'appuyait sur ses sept couteaux et du rôle de Musumbi qui « voit tout ce qui se passe ». Elle lui donna

les techniques de déstabilisation et lui transmet toutes les connaissances du village. Ainsi, riche de ses secrets, Buzang retrouva ses frères pour une ultime attaque contre Kot. C'est lui-même qui transforma ses frères avant le conflit. En route pour la conquête, Mwel, après avoir fait un détour, prit du retard sur ses frères. Voulant les rejoindre, il emprunta un lieu tenu secret où l'on pratiquait le Muidi, le Nzègho, le Lichimb. Entre temps, ses frères livrèrent à Kot une bataille qu'ils remportèrent. Mwel qui était allé à Kot de Bwedi na Bulundu revint avec des pygmées. Ils décidèrent de ne plus s'installer ni à Kot, puisqu'ils avaient livré bataille à leur oncle, ni à Leyoꝛ, où ils ont été coupés de toute civilisation dans le village fondé par leur mère Nzèbi. La construction d'un autre village entraîna la dispersion et la naissance des clans, illustrons ces détails dans le tableau ci-dessous.

Fondateurs	Clans	Villages	Plantes	Animaux
Dya	Ibande	Mukone	Lubutu	Ikok / Iband
Buku	Mwand	Ipidi	Banane lutot	Galago
Mwel	Maghamb	Mand	Safoutier lutségh	Varan Lkaagh
Momb	Cheyi	Mbay Mukogh	Palmier à huile Arachide	Perroquet Kuus
Kombil	Baghuli	Remo	Igname Luvèndi	Perroquet Kuus
Buzang	Basang	Mugembé	Maïs putu	Panthère Ndzèègh
Ndombi	Mitsimb	Waalu	Miel ningu	Crocodile Munguundu
Nyimbi	Mbundu	Mirumbi	Taro Rongue	

Tableau 1 : Les repères claniques et ses correspondances

1.2 Statut de la femme

Kot met en avant la place de la femme et son rôle de « moteur de l'histoire » (2023 : 5). D'abord, Collomb donne un aperçu sur le rôle de la femme (1979 : 108) :

Il est intéressant de rapprocher les rôles des deux femmes qui interviennent à deux moments décisifs du récit : Nzèbi, fille volage, entraîne, par son comportement, la chute de l'humanité, et sa régression à l'état sauvage. La seconde femme qui apparaît dans le mythe, Niengi, permet au contraire, par son union avec Buzanga, le retour des hommes au monde de la culture.



Bikoma emboîte le pas en précisant que les femmes étaient toujours à l'origine des rites initiatiques masculins (2004 : 50). À cet effet, la représentation des deux femmes dans Kot avait déjà été abordée par ces deux auteurs mais de manière superficielle.

Pour lors, notre analyse se situera au niveau de l'approfondissement de ces deux images de la femme : la première, Nzèbi, figure éponyme ayant marqué l'histoire mythique, est limitée dans ses mouvements à Kot et à Leyoꝝ. De même, elle est mariée à Kot et mère de sept fils à Leyoꝝ.

En plus, elle trace le processus interne d'une femme traditionnelle accomplie. Elle est surveillée à Kot et risque la mort. Son exil, à Leyoꝝ, exige un renfermement sur soi. À la fin du récit, elle perd tout contact avec ses fils. Le récit de Bikoma (1997) l'illustre bien :

<p>Peghanzanga a kua keshi na tè bivonda ghu mulèbè : Nzaba a mè a ma tsuale luan « sa ghu tso bola, mé na kane ndè bome »</p>	<p>C'est alors que Peghanzanga, l'oncle de Nzèbi, excédé, décide de tuer sa nièce. Il réunit ses proches dans le mulèbè (le corps de garde) et dit : « il y a toujours des histoires dans le village à cause de Nzèbi ; elle va bientôt détruire notre tranquillité, il faut l'éliminer ! »</p>
<p>Nzebi na bate ghu tso pindi, na yi diale ghu Leyogho. Ndi diadanga ka milondi mia pindi ngana nyame bondenanga ka na bakulu, na bote bane tsambe.</p>	<p>Nzèbi s'est enfuie dans la forêt. Elle est partie de Koto pour s'installer à Leyogho, où elle vit à l'état animal. Elle se nourrit de fruits sauvages, a des relations sexuelles avec les grands singes (chimpanzés). De ces rapports sexuels avec les chimpanzés, naîtraient sept fils.</p>
<p>Mutsambe woshi nyutu yoshi ndi mikungu, bana bafuane bakulu. Nzebi na lè bane ndè nya ghanyi ngula Koto yendè, babali ghone basa bome bena.</p>	<p>N'allez jamais chasser de l'autre côté de la forêt, disait Nzèbi à ses enfants, les personnes qui y habitent vous tueraient ! Parfois, la nuit, ils entendaient les sons de tam-tams provenant de Koto ; mais quand ils interrogeaient leur mère sur l'origine de ce bruit, celle-ci disait toujours de ne pas y aller.</p>

La deuxième, Nyiengui quant à elle, est une femme libre de toutes actions. En effet, cette liberté se lit par ses mouvements effectués entre Kot et la forêt. Avec son panier au dos, elle se rendait à la rivière pour réaliser ses tâches quotidiennes. De retour au village, elle ramena un étranger puisqu'elle détenait les savoirs du village et pouvait déjouer la vigilance de Musumbi.

<p>Nyengi na yanga a pape pondji a matsoba. Kombili na pola, na kukulu ghu pedia Nyengi ndé lesa makuèle.</p>	<p>Puis une femme, Nyengi apparut, portant un gros panier de calebasses, pour puiser de l'eau et des aliments à nettoyer. Kombile sortit de sa cachette et s'approcha d'elle :</p>
<p>Nyèngi a tèghe mamba, a tsoka bidia, na vange pondji a ndé. Bo bayobe mamba, Nyengi na morne ndè Kombili nyutu yoshi ndè mikungu. Ndè na fulu ndè, wè nyutu mui yili mikungu ? Mbogha besa bate mikungu vè. Kombili na lè ndè kaki bête mè ghu bola bwawe.</p>	<p>Elle puisa de l'eau, nettoya ses aliments, et chargea son panier. Au moment de se laver, Nyengi fut étonnée de voir Kombile couvert de poils : - Pourquoi es-tu couvert de poils sur le corps ? Chez nous, les gens n'ont pas autant de poils sur le corps. - Emmène-moi avec toi, dit Kombili, je veux voir ton village, je veux voir où tu habites.</p>
<p>Bô batô va tsomba bola, Musumbi na yabeghe ndè mutu a ma nyingela ghu tso bola. Nyengi na lèlè Kombili ndè, ghabegha mana wè yange na butughu.</p>	<p>Nyengi et Kombile partirent. Ils arrivèrent au bout du village avec Kombile caché au fond du panier et soudain Musumbi s'écria :</p>
<p>Kombili na pola. -Nyengi na lèlè ndè, besa nawa litô sa makuèle, yito wè gnutu mikungu, bé lesi yèbi lesambe vè ? Nyengi nafughu Kombili, a mana na sa ndè shaka, na yobese ndè shaka, na yobese ndèmunguli : bôgni basa makuèle.</p>	<p>Nyengi fit sortir Kombile de sa cachette, et lui dit : -Nous pouvons coucher ensemble, mais tu as trop de poils ! Vous ne connaissez pas <i>lesamba</i> ? Alors Nyengi se mit d'abord à le raser, sauf aux aisselles, à la tête et au pubis. Ensuite, elle le circoncit, l'enduit du munguli, et ils firent l'amour.</p>
<p>Nyengi a meghese ndè biela, a diada a suèghe biena.</p>	<p>À la fin, Nyengi lui fit connaître leur nourriture. Elle prit la banane et la lui donna. Il en mangea et en mit une de côté. Elle lui donna l'arachide, il goûta et en mit de côté. Elle lui donna des taros, du manioc, des noix de palme ; à chaque fois, il goûta et en conserva un plant.</p>
<p>Kombili ndè, me ka bugni mesa mu mone we ; lelé mè bu mè luane na bô. Nyengi, a sa vô, na lélé ndé : -Ndumia besa Peghazanga pagha pagha, ndè luantanga mambedi tsambe, mubaghesa ndè pânga, wè bonghe ikombele na ndubi, we ka bola mutoto. Nganga Musumbi, mu luane na ndè wè bôngo mulonde wè mutoto Nzèghe-ighama, wè bôngo mbélè wè ka kudughu ; Kombili bona Nyèngi nyi bakaghegha.</p>	<p>Kombile demanda : -Que dois-je faire pour te revoir ? Dis-moi comment je puis lutter contre leurs fétiches ! Nyengi hésita, puis lui dit : -Notre frère Peghazanga est très puissant et dangereux. Il porte toujours sur lui sept couteaux. Pour le vaincre, <i>bo y kombole na ndubi</i>, tu dois prendre un balai et le roseau, tu tapes le tout par terre et il perdra sa puissance ! Il y a aussi Musumbi le <i>nganga</i> qui devine et rêve tout ce qui se passe dans le village. Pour l'affronter, tu dois prendre</p>



	<p><i>mulonde</i>, un œuf, et le casser. Enfin, Nzenghe-Ighama, qui est un grand guerrier. Pour le combattre, tu prends <i>muto</i>, la corbeille, et tu la recouvres sur le sol ! Les secrets livrés, Nyengi et Kombile se quittèrent, mais il lui promit de revenir.</p>
--	--

Certes selon le récit, la descendance Nzèbi constituerait le fondement de la société nzèbi. Kot ouvre les portes à « un ordre ancien marqué par le respect de la tradition et un ordre nouveau fondé sur la liberté et la puissance de l’histoire inhérente à toute société » (2023 : 4). Ce récit nous présente d’emblée, la généalogie et la filiation de la société qui s’opère de façon matrilineaire. En effet, lorsqu’un individu se présente, il se réfère d’abord à l’appartenance maternelle car il est matrilineaire et ensuite au côté paternel puisqu’il est patrilocal. Bien que les héros soient des hommes, ce sont les femmes qui articulent et structurent le déroulement du récit. Elles donnent de la prégnance au récit et accentuent la valeur accordée à cette histoire. Dans le système de filiation matrilineaire, c’est la femme qui est génitrice et génératrice des ressources de la structure lignagère. Nzèbi est celle qui a porté et donné vie à sept fils, elle a vécu dans la forêt avec ses enfants donc responsable de leur éducation. C’est aussi la femme, Nyiengui, qui est détentrice du savoir, elle transmet et crée l’histoire en donnant vie et sens à l’héritage des ancêtres.

En l’occurrence, les instruments du pouvoir sont légués par elle, comme Nyiengui à Bunzang. Le récit montre que la femme est la base de la construction sociale et du processus d’initiation. C’est elle qui fait passer l’homme de statut d’enfant à celui d’adulte. Chaque moment apparaît comme un passage d’un statut à un autre et correspond à un processus de transformations physique et psychique de l’individu. Kot s’adresse à tous les hommes nzèbi pour donner des leçons de vie. C’est le régulateur des tensions individuelles et sociales. Somme toute, la femme est la médiatrice du passage de l’état de nature à celui de culture. Elle permet aux hommes de recouvrir la civilisation matérielle et sociale.

De même, dans la société nzèbi, la femme participe à la répétition et à la régénération de Kot par l’usage du mariage et par la conservation des clans, par exemple les palabres de deuil, ce fait est maintes fois souligné par les oratoires qui veillent sur cette répétition. Selon le système de filiation matrilineaire c’est l’oncle maternel qui dispose de tout pouvoir pour décider de la vie de sa descendance comme dans Kot, Peghanzang décide de tuer sa nièce.

<p>Y to Nzebi bandighi ba kunu nyi bak-wato nga ndé bukèli tsughu yotse.</p>	<p>Bien qu’étant mariée, la belle Nzèbi était courtisait par les hommes du village, et couchait avec eux. Cela entraînait des histoires d’adultère qui opposaient les membres de la communauté.</p>
--	---

Peghanzanga a kua keshi na tè bivonda ghu mulèbè : « Nzaba a mè a ma tsuale luan sa ghu tso bola, mé na kane ndè bome.	C'est alors que Peghanzanga, l'oncle de Nzèbi, excédé, décide de tuer sa nièce. Il réunit ses proches dans le mulèbè (corps de garde), et dit : « Il y a toujours des histoires dans le village à cause de Nzèbi ; elle va bientôt détruire notre tranquillité, il faut l'éliminer ! »
--	--

Malgré qu'elle soit première responsable de la procréation, facteur de la cohésion inter clanique, médiatrice de transfert de connaissances, elle reste toujours sous l'influence masculine et surtout sous l'influence matrilineaire donc de l'oncle. Dans Kot, plus précisément à Leyoy, Nzèbi assurait l'éducation de ses enfants et avait un pouvoir autoritaire sur eux. Ainsi, elle maintenait l'ordre social.

Par ailleurs, le monde qui nous entoure est chargé de représentations. Ces représentations sont traduites en symboles. De ce fait, dans Kot, la circoncision par exemple, symbole de masculinité est entre les mains d'une femme. Elle est ainsi celle qui contrôle le monde mystique et le mystère de la spiritualité, et même la vie des hommes visibles. Elle rend l'homme adulte et capable de procréer à son tour. En passant par la transformation essentielle, pour faire de lui un être sexuellement différencié. L'équilibre de l'homme viril est manipulé par une femme qui en supprimant le prépuce le libère du support de la partie féminine de l'homme. Alors il devient un homme adulte né de nouveau par la femme qui symboliquement, redonne la vie à cet homme. Ce passage a un caractère cosmique car la femme reproduit l'acte du créateur.

Nyèngi nafughu Kombili, a mana na sa ndè shaka, na yobese ndè munguli : bogni basa makuèle.	Alors Nyengi se mit d'abord à le raser, sauf aux aisselles, à la tête et au pubis. Ensuite, elle le circoncit, l'enduit du munguli, et ils firent l'amour.
---	--

La femme est la représentation de la force et du courage ; elle est l'espoir ; celle autour de qui s'organisent sociétés et cultures. De sa fuite du village de ses ancêtres pour échapper à une mort certaine orchestrée par son oncle, à sa déviation sexuelle qui a eu pour conséquence sept fils dont le géniteur est un animal et qu'elle sera obligée d'élever seule, en passant par la conquête de Kot par ses fils. Nzèbi n'a pas cessé d'être « la femme » porteuse de bonne volonté et chargée d'intentions sociales et culturelles.

Nzebi na leghe bane ndè ghu Koto yendè wè.	Nzèbi interdit à ses fils d'aller chasser du côté de la forêt où était situé Koto : « Les habitants de ce pays sont méchants, disait-elle, ils vous tueront ! »
--	---



Nzebi bona bane ghu Leyogho.	La vie à Leyogho se déroule dans la cellule familiale renfermée sur elle-même, les activités se limitant à la chasse et à la cueillette de fruits sauvages.
------------------------------	---

Toujours dans ce récit, le statut de la femme représenté par Nzèbi prend son importance en fonction de l'espace. Cet espace qui détermine la fonction de la femme est en effet, très régulier. Selon qu'elle soit à Kot ou à Leyoy. Toutefois, leurs rôles sont chargés de sens et de significations. C'est Nyiengui qui montre à Bunzang l'importance de plantes issues de l'agriculture et des objets pour une maîtrise de l'environnement. Ce passage se fait après l'acte de la circoncision. Il est donc clair pour les Nzèbi que la transmission de la connaissance se fait après la mutilation corporelle.

À Kot, Nzèbi est soumise à son village, aux interdits du village et à son oncle. Sa sexualité et son intimité sont contrôlées. La conséquence d'une approche différente, c'est la mort. Ce qui n'est pas le cas à Leyoy où elle est libre de s'offrir à la nature qui ne lui impose aucune règle et qui lui donne d'ailleurs un amant, un chimpanzé. La fécondité octroyée à Nzèbi est essentiellement rendue visible par les sept enfants fondateurs des sept clans. Cependant, la forêt, espace dédié à l'initiation des rites traditionnels est devenue pour elle un espace de vie, son espace d'initiation de femme soumise à femme libre.

En outre, c'est par le désir sexuel que « les hommes poilus » recouvrent la civilisation. En effet, la place de la femme est plus importante dans la société car elle permet à l'homme de passer de l'invisible au visible par le mystère de l'enfantement. Et Nyiengui légitime le pouvoir en le passant à Bunzang, or elle est l'élément primordial du fak. Kot met en évidence le mariage et la fécondité de Nzèbi et de Nyiengui. C'est Nyiengui qui transforme Bunzang en lui faisant découvrir les délices et les charmes de la sexualité. Elle lui enseigne les codes de l'amour et lui transfère les secrets des détenteurs de la tradition du pays mythique Kot, le savoir sur l'agriculture et la connaissance du feu. Kot et Leyoy construisent un parcours important pour le processus et l'achèvement de la formation de l'être dans sa conquête non seulement du savoir et des vertus sociales mais aussi de la fécondité.

2. Parcours entre Kot et Leyoy

Le mythe Kot ne se limite pas seulement à son sens apparent. Il dépasse cette réalité qui laisse entrevoir une autre signification. Le récit traduit un besoin culturel et social pour le maintien de l'harmonie de la société nzèbi, avec ses rites, ses croyances et ses interdits. Ce récit repose donc sur les codes et les symboles qui structurent la vie du pays mythique Kot.

2.1 Comment comprendre les codes et les symboles dans Kot ?

Kot transmet un secret détenu par les maîtres et les initiés. Il nous invite à descendre à l'intérieur de soi-même pour retrouver le chemin de l'intériorité, qui situe l'homme au sein du mystère. De ce fait, il est important de déterminer l'élaboration des codes symboliques spécifiques à la société nzebi. Pour comprendre la profondeur du récit, il faut connaître les codes et pouvoir les interpréter. À ce titre, Kot n'apparaît plus comme un récit fondateur mais comme un pilier de la société nzebi. Le récit nous décline le parcours initiatique ou trajet mystique de l'homme. Pendant que le premier sens traduit une allégorie, le second livre la vérité profonde de l'être humain.

Fort de ce constat, dans le mythe, le désir sexuel a été choisi pour illustrer cet apologue visant à stigmatiser un comportement répréhensible par opposition à un comportement idéal. Pourquoi l'adultère n'intervient que dans les versions de Collomb et de Bikoma où Nzèbi est une femme, comme si, cet acte ne pouvait être commis que par elle ?

Y to Nzebi bandighi ba kunu nyi bak-wato nga ndè bukèli tsughu yotse.	Bien qu'étant mariée, la belle Nzèbi était courtisait par les hommes du village, et couchait avec eux. Cela entraînait des histoires d'adultère qui opposaient les membres de la communauté.
---	--

Ainsi, la séduction sexuelle dont fait preuve Nzèbi est à l'origine de sa séparation d'avec son histoire, sa culture, ses rites et ses croyances, bref, de son monde de fille de Kot et nièce de Peghanzang, « le garant de la stabilité ». L'oncle à qui revenait le droit de mettre de l'ordre dans le chaos provoqué par le charme et la beauté de sa nièce. C'est donc le sexe qui la conduit à la fuite, lui fermant les portes du village. Sauf que, comme on le dit souvent « chassez le naturel, il revient au galop », c'est de nouveau par le désir sexuel que Bunzang découvre l'existence du village que lui et ses frères envahiront. La sexualité est l'unique moyen d'assurer la continuité de la vie. Elle tient une place privilégiée dans le domaine de la création. Pourtant, Nzèbi est qualifiée de femme dépravée porteuse de sexe qui séduit.

En plus, la circoncision traditionnelle est une initiation. Elle marque le changement de statut social et donne l'accès au monde des hommes et du mystère. La femme est la courroie de transmission, elle renvoie à la fermeté dans l'engagement.

Nyengi nafughu kombili a mana na sa ndè shaka, na yobese ndè munguli : bogni basa makuèle.	Alors Nyengi se mit à le rase sur l'ensemble du corps, à l'exception des aisselles, de la tête et du pubis. Ensuite, elle le circonçoit, l'enduit du munguli, et ils firent l'amour.
--	--



Par Nyiengui, Bunzang après préparation, découvre les mystères et les plaisirs de la vie sexuelle. Mais cette vie sexuelle est en vérité ce qui détruit la société. Le sexe qui détruit, c'est le sexe qui construit. Il doit disparaître, réapparaître pour donner la vie.

Par ailleurs, la survie de Nzèbi, elle la doit à son amant. « Mais Nzèbi avait un amant qui vint la prévenir de ce qu'on préparait pour elle : ton oncle a réuni les gens du village et ils veulent te tuer à cause de ta conduite. Il faut fuir ! ». Si ce dernier joue un rôle important, il n'est cependant pas présent dans le reste du récit. Il se contente d'avertir son amante et de la mettre en garde. Dans un niveau plus profond, on peut voir dans ce personnage, l'image paternelle bienfaitrice opposée à la méchanceté de l'oncle Peghanzang. Dans l'imaginaire nzèbi, c'est parfois le père qui oriente son enfant dans le monde initiatique. C'est dans cet élan que Nzèbi manifeste courage et détermination pour quitter Kot.

Et si encore, la fuite vers Leyoy l'éloigne des siens, dans la nuit, les sons de tam-tams l'en rapprochent. Ces sons qui lui rappellent ses origines et réveillent ses angoisses, l'amènent à interdire à ses fils de s'y intéresser. « Parfois, la nuit, ils entendaient les sons de tam-tams provenant de Kot ; mais quand ils interrogeaient leur mère sur l'origine de ce bruit, celle-ci disait toujours de ne pas y aller » Ces instants qui ne prennent vie que dans la nuit marquent l'intérêt du mystère avec qui elle entre en communion. C'est aussi dans la nuit que les secrets du village sont légués à Bunzang.

Dans ce récit, deux objets sont mis en exergue : le panier et laalebasse. L'importance du panier est avérée. En effet le panier sert à recueillir les produits de la forêt. Et avec Nyiengui, on lui découvre une autre fonction. Il sert à cacher ces mêmes produits de la forêt parce que, Bunzang est comme un tubercule, un fruit, un légume. « Bunzang s'était caché comme un chat dans le fond du panier ». Il est un produit de la forêt. Un fruit de la nature. C'est sans doute ce à quoi se rend vite compte Nyiengui lorsqu'elle s'étonne de le voir couvert de poils. Mais une autre idée se dégage de cet objet. Tel que le souligne Esseng Aba'a que « le panier, élément important dans l'agriculture, puisque c'est lui qui facilite le transport des denrées de la forêt au village, participe aussi de cet assujettissement de la femme » (2013 :181). Cette représentation est bien illustrée dans les contes gabonais, par exemple, dans laalebasse de la femme de mon père, il est question de la quête de laalebasse brisée que Maroundou devrait remplacer à la femme de son père. « Maroundou se rendit à la rivière. Malheureusement, à son retour, elle fit tomber par maladresse le panier dealebasse remplies d'eau ». Et le passage du monde des vivants à celui de morts se fait dans cet objet, « Elle demanda à Maroundou de se mettre dans son panier, en dessous du manioc détrempé ». Dans le personnage de l'orpheline, il joue également le même rôle. « Tant que mon panier ne se remplit pas, je ne rentre pas au village, rétorqua la petite fille ». Ici, il est question de la récolte des chenilles chez les Tékés. Mais la vérité peut être toute autre, en s'appuyant sur la forme du panier et de laalebasse, on peut déjà saisir la portée ou l'image qui s'y cache. Le

panier représente l'utérus de la femme, sa fécondité. Nyiengui donne naissance à Bunzang en le portant dans le panier, symbole de la matrice de la femme.

La présence de l'eau dans le récit traduit une invitation de Nyiengui à l'accouplement puisque c'est elle qui propose à Bunzang de prendre un bain avant d'aller au village, suite à la demande de s'offrir à lui. « Viens ! On va faire l'amour. Nyiengui refusa et expliqua que dans son pays, on ne peut pas avoir de rapports sexuels dans la forêt sous peine d'être vus et punis par Musumbi. Elle lui proposa de venir avec elle au village ». Ainsi, l'eau serait le symbole de la virilité et en remplir unealebasse se renverrait à la fécondité. La réponse de Nyiengui à la demande de Bunzang est claire. L'acte qui suivra, pourra être sexuel. La feuille de bananier sur le toit symbolise un support d'accueil des nouveau-nés. « Tu reconnaîtras ma maison par la feuille de bananier posée sur le toit ». Sa présence confirme la reproduction qui est visible lors des rites d'initiations. En effet, la feuille de bananier est utilisée dans plusieurs étapes, notamment, lors de la circoncision, lors des deuils et pendant les repas des initiés.

Hormis les deux objets que Nyiengui met en évidence dans la forêt, à la rivière, elle possède aussi un autre objet plus important au village, dans sa case. En effet, elle détient l'objet de masculinité, lsaamb outil essentiel pour la circoncision. Nyiengui montre combien de fois la femme est toujours présente tout au long du processus de transmission et de transformation d'un individu. La femme accompagne l'homme en devenir dans la lecture du feu notamment du mystère sexuel et avant de passer à l'étape de circoncision, elle est allongée au sol signe de son accompagnement dans sa réalisation sociale. Ainsi, Kot nous permet de dresser un tableau de relation et de connexion entre les habitants de la forêt et ceux du village, à partir de l'objet qui va à la fois provoquer le conflit et servir de médiateur entre Leyoy et Kot.

Propriétaire	Objet	Agent de construction de l'identité
Nyiengui	Lsaamb	Bunzang
Nyiengui	Panier	Bunzang

Tableau 2 : Objets de médiation

2.2 Espace et interdit dans Kot

Selon Bonté et Izard, « L'espace apparaît comme un mode de manifestation ou d'expression de la société [...] L'action sur l'espace s'exprime d'abord dans son mode d'occupation (habitat) et d'exploitation de ses ressources », (1991 : 235). Ainsi, la forme des lieux et des interdits nous livre les éléments importants sur la transformation des personnages. En effet, l'espace détermine la réalisation de l'être. Fuir de Kot pour Leyoy, marque le début de la formation. C'est un lieu de quête où l'on apprend, à travers diverses épreuves à réintégrer la société. Le seul lien de contact avec le village était les sons des



tam-tams, durant la nuit. Moment où elle pouvait se connecter à sa famille restée à Kot, la nuit : le canal de transfert de données mystiques entre Kot et Leyoy, émis par la personne de Nzèbi dans la forêt.

La fuite et la descente à Leyoy symbolise le châtement. « Nzèbi s'est enfuie dans la forêt ». Cette exclusion renvoie à l'image d'une graine d'arachide qui meurt en terre pour renaître sous une nouvelle plante. Le récit Kot garde les traces évidentes d'un récit initiatique originel et tient un discours sur l'accession de Nzèbi à la maturité. L'espace participe au déroulement des actions à travers des pratiques de transformations qui impliquent une expression physique. À Kot, l'espace est neutre. C'est le point de départ de la quête de la liberté.

À Leyoy, Nzèbi se réalise. Elle s'initie à la vie de femme et de mère. Ce passage du récit, nous fait penser à la formation qui prépare chaque candidat avant l'initiation à un rite. Néanmoins, la mort et la renaissance symboliques sont les éléments les plus marquants de la vie du néophyte qui se prête à l'exercice. La profondeur de cette image, cache par excellence l'invisible qui se trouve derrière certains êtres vivants.

Le retour de Nzèbi, à travers Bunzang désormais adulte, détermine son attitude de femme mature. G. Calame-Griaule (2002 : 42), souligne que « puisque l'enfant dans le sein de sa mère est dans le noir [...] comme le jour qui succède à la nuit, ou plutôt qui sort de la nuit, comme l'enfant sort de sa mère pour « voir le jour » [...] Ces échanges sont donc favorables aux naissances ». Tout comme l'enfant qui passe du corps de sa mère à celui du monde ; du ventre de sa mère à celui de la vie. Une deuxième vie pour un seul retour au village de ses ancêtres après tout ce temps d'absence. Le temps de son élévation. Tout ce qui est lié à la mère est lié à la nuit, temps du mystère. Toutefois, l'homme n'est pas achevé à sa naissance, après sa naissance physique, visible, il doit naître sur le plan spirituel. Il devient ainsi un homme complet. Ceci exige des rites de passages, un processus de transformation, une somme d'initiations successives.

En manifestant l'être né de nouveau ou sacré, le corps de départ accède à une autre dimension sans cesser d'être lui-même. Il continue de participer à son milieu quotidien mais en restant accompli et connecté aux génies. Le village Kot reste le lieu de départ et de réalisation ou de l'achèvement de l'initiation. Leyoy, quant à lui, demeure le lieu de la formation de l'être humain.

Le récit met en lumière l'importance de l'interdit tout au long de l'histoire. C'est l'interdit qui est à l'origine du départ de Nzèbi, de Kot pour Leyoy. Le lieu dans lequel elle vivait était interdit d'accès aux habitants de Kot. Et la montée de son fils vers Kot est l'élément primordial de ce mythe. C'est par la transgression que le retour est rendu possible. Cette transgression intervient dès lors que se dessine une alternance du temps et des figures présentes dans l'espace. Elle concerne l'espace secret qui réserve à Bunzang une place intime où il découvrira les mystères de la vie sociale et civilisée.

Ainsi, la transgression, de Nzèbi et Bunzang, est perçue comme une confrontation d'espaces. Le mythe Kot est d'abord une conquête de l'organisation sociale. Il implique un changement d'ordre, un bouleversement du système du pouvoir social. C'est ce changement de système qui va participer à l'envahissement de l'espace, c'est à Leyoy que Nzèbi exprime sa suprématie. L'idée de transgression conduit, premièrement à la destruction sociale, signe de reconstruction et deuxièmement, à la réorganisation sociale des sept fils Nzèbi qui établit l'équilibre.

C'était un parcours obligatoire extrêmement sélectif pour le retour éminent de Nzèbi. Même Musumbi, qui rêvait et voyait « ce qui se passe et va se passer », était impuissant face à sa réapparition sous la forme de l'un de ses fils. La montée de Bunzang, symbole de la reformation dans le ventre maternel, le crée de nouveau, il renaît parce qu'il commence une nouvelle existence. Délivré des fardeaux de leurs fautes, il sort de là, transfiguré et fort pour affronter son oncle Peghanzang. Nyiengui donne naissance à Nzèbi en le portant dans son panier, qui symbolise la matrice, la fécondité de la femme. Elle ne devient totalement accomplie que lorsqu'elle entre en conflit avec son oncle.

Devenir une véritable femme nécessite qu'on se conforme à l'enseignement de Kot, en imitant le processus de transformation de la mort symbolique jusqu'à la résurrection, en passant par la réclusion. Lorsque la montée est faite, symbole de la valeur acquise par l'initiation, c'est désormais, Bunzang qui tient les rênes de mère-fils et sa mère lui concède son autorité. Les biens symboliques de l'initiation sont matérialisés par la circoncision, le rasage, les aliments nutritionnels du village et la connaissance sociale. Bunzang et ses frères font preuve de la maîtrise de leur univers dans le monde de la forêt, naturel d'abord en montrant qu'ils ont la compétence de déchiffrer les signes. C'est ce qui leur permet de combattre les guerriers et les sorciers de Kot. Les éléments du retour dans le ventre et dans la nuit cosmique mettent l'accent sur la création et la régénération de l'être accompli. Sortir de la forêt, c'est sortir du chaos. Dans tous les mystères de la vie, on suit toujours le même schéma, la souffrance, la mort, la résurrection. La mort n'est que le commencement d'une nouvelle existence spirituelle. À ce propos, Mbot (2012 : 99), parle du « ventre de femme qui porte jusqu'au moment où l'enfant lui-même ayant mûri dans le ventre se décide à sortir », c'est le cas de Bunzang qui longe la rivière en montant vers Kot, pour regagner ce village interdit par la matriarche Nzèbi. Toute cette démarche nous laisse lire l'étape de l'initiation qui implique dans le récit la place importante de chaque personnage et leur rôle.

3. L'initiation et les personnages

3.1 L'initiation

Selon Calame-Griaule, l'initiation « n'est pas seulement liée à des rituels mais surtout à ce processus, à cette transformation et à cette nécessité d'intégration » (2002 :59), tout ceci pour signifier que « tout ce qui constitue un passage d'un état à un autre, d'un statut



à un autre, peut être appelé initiation », (1978 : 33). Ici, il s'agit de présenter l'initiation comme la rencontre de la mort, de l'extase mystique, de la connaissance absolue, du passage d'un mode d'être à un autre, d'une opération véritable et d'une mutation ontologique. C'est une intervention radicale du régime ontologique et du statut social qui s'opère dans l'être intérieur. Il faut également souligner que l'initiation se pratique comme partout ailleurs, hors du village, dans la forêt. Un lieu sacré où les impétrants vivent en réclusion, le temps de leur instruction. Cette initiation symbolise le passage de l'état d'enfance à l'état d'adulte. Ce passage est sanctionné par l'acquisition des valeurs, des biens symboliques, de la sagesse et de la connaissance.

Pourtant, à la naissance, l'enfant existe physiquement. Ce sont les différentes étapes, les différentes épreuves qui l'intègrent dans la communauté des vivants. Pour devenir une femme proprement dite, Nzèbi a dû mourir et renaître ensuite. À Kot, elle ne connaissait pas les mystères de la vie, après son séjour à Leyoy dans la forêt, elle les maîtrise, puisqu'elle a eu des révélations d'ordre mystico-spirituel. L'on retient que l'endroit idéal d'apprentissage est la forêt, où l'on apprend les secrets du sacré ; où l'on atteint la maturation spirituelle. Le candidat commence par la séparation d'avec sa famille et le retrait dans la forêt. Le symbole de rupture, de la fin et donc d'une part partielle est déjà rendu visible par le mouvement qui s'exerce entre la forêt, à Leyoy et Kot.

L'on comprend que la mort est la condition première de toute régénération mystique. Elle n'est que le dépassement de la condition physique de l'homme naturel. Dans la forêt à Leyoy, Nzèbi se nourrit d'aliments crus. Ses enfants sont revêtus de poils. Ces éléments renvoient à l'enfermement, à la mort symbolique et à la réclusion ; à l'obscurité. Dans cette ambiance naturelle, Nzèbi est en relation avec le mystère de la vie, de la naissance et de la fertilité, en donnant vie aux sept héros fondateurs des clans.

Toutefois, le retour prépare une nouvelle naissance au village. On assiste à une passation de rôle. Car c'est d'abord à travers son fils que Nzèbi réapparaît une première fois. Puisque ses sept fils reviendront la faire renaître une énième fois. La mort serait dans Kot la récompense de l'adultère. Cette mort est celle qui peut réparer le mal occasionné au village. Nzèbi doit mourir. Son sang doit laver l'affront subit par son oncle, par son mari et finalement par tout le village qui la condamne à n'être qu'à un homme, Ngang a Musumbi du village. Tuée socialement par son oncle, le chef de la stabilité, l'équilibre tombera dans le village.

En plus, le symbole de la mort et de la remise dans le ventre maternel, pour renaître sous une autre forme et dans un autre lieu, n'est que la matérialisation de la vie transformée. Tout rituel initiatique comporte une intervention sur le corps, telle que la circoncision.

De même l'initiation aide l'individu à dominer et à franchir l'étape de l'enfance ; à rompre avec l'instant primitif où il change l'aspect animal en aspect humain. Dans la case de Nyiengui, Buzang subit un formatage loin des siens. Après cette phase, il intègre de nouvelles valeurs sociales et découvre d'autres facettes de la vie, ces valeurs qui fondent

et maintiennent la communauté. Pour sa part, Mwel confirme la complémentarité de l'initiation, en allant à la rencontre des pygmées, les maîtres des pratiques rituelles.

Mwèlè a yanga na bonghe nzela koto a bwédi na bulundu, ba mbèghi gni ba yèndè ghu koto a Peghanzanga.	...et Mwèlè prit le chemin de Koto na bulundu, alors que les six autres avaient pris le chemin de Koto Peghanzanga. Koto bwedi na bulundu était le Koto où l'on pratiquait le mudi, le leshimba, le mawundu, le nzegho...
Mwèlè wa luana ghu Koto a buédi na Bulundu na yanga na Mulongi a Babongo.	Mwèlè qui, lui, combattait de l'autre côté du village, ramena des pygmées (hommes et femmes), attachés par une corde au cou.

Lorsque l'on parle de formation ou de transformation et de naissance, la pratique du sexe prend une place importante, les personnages Nzèbi, Buzang et Nyiengui mettent ce point en lumière dans le récit, en restituant le caractère ésotérique de la sexualité par le dépassement de la condamnation et de l'interdit. L'arrivée des sept fils au village après la conquête de celui-ci, est d'une certaine manière, la fin de l'initiation de Nzèbi. La fin de son statut de « femme-nièce » à celui de « femme-mère ». La force de ses enfants est celle qu'elle leur a transmise en tant que femme mûre, sage et accomplie.

3.2 Les personnages

Hormis Nzèbi et Nyiengui qui ont des rôles principaux dans le récit, d'autres personnages moins présents sont cependant importants. C'est le cas des ancêtres primordiaux tels que Keng et Manondz son mari. Keng tout comme Nzèbi assure l'endogénéité du mythe. Cette référence traduit le régime de filiation matrilineaire en vigueur chez les Banzèbi. Le mythe commence à Kot, avec la rupture de cet équilibre originel par Nzèbi. C'est toujours l'empreinte féminine qui permet à la communauté nzebi de se reconnaître et de s'identifier, soit par « mwan a Keng » ou « mè munzèbi... ».

De ce fait, que ce soit dans la version masculine comme dans la version féminine, le personnage principal est toujours appelé Nzèbi. Les enfants nés à Leyoy, Buku, Kombil, Mwel, Momb, Buzang, Ndombi et Nyimbi, peu importe la version, restent les mêmes. Ce sont les noms fondateurs des clans chez les Nzèbi. Au sujet du personnage qui monte à Kot, le récit varie selon les auteurs. On a soit Buzang, soit Kombil ou le pygmée Nzenge Mukungu. Dans le récit à l'étude, l'accent est mis sur les fils de Nzèbi et du pygmée qui renvoient à la maîtrise de la connaissance et du contrôle de la forêt.

Tout de même, Kot est un récit imaginaire où le chimpanzé n'est pas vu au sens premier. Il serait un homme de la forêt qui a refusé de perdre ses poils. Il est rapproché de l'homme pour ses qualités. Il disparaît du récit. Et ne fait aucune autre apparition. Dans la version féminine, le personnage n'est pas nommé. Alors que dans celle dite masculine, le



personnage s'appelle Bichi, épouse de Nzèbi, qui est un homme. Le fonctionnement de ce personnage reste identique à la version féminine.

Ensuite, Ngang a Musumbi est un personnage permanent dans le récit mythique. De toutes les versions, il est présent et joue le rôle de surveillant mystique. Il veille sur la stabilité spirituelle et physique du pays Kot. Mais son apport est limité face à la gent féminine.

Dans ce récit, les figures féminines sont des personnages centraux. Nzèbi et Nyiengui sont des proches de Peghanzang. « Nzèbi, nièce de Peghanzang », « a donné naissance à Mununu et à ses sept frères ». Et « Nyiengui hésita d'abord, puis expliqua : notre frère qui est dans ce village s'appelle Peghanzang ». Puisque nous sommes dans une société matrilineaire donc Nzèbi est fille de Nyiengui par Peganzang qui les réunit.

Dans toutes les versions, le personnage qui sert de médiateur, change de nom. Parfois, il est nommé Nyiengui ou Pegha. « Nzang s'était aperçu que sa sœur Pegha avait quelqu'un auprès d'elle » Certains font le rapprochement entre ce dernier et l'oncle Peghanzang qui signifie, Pegha sœur de Nzang, vu la place qu'elle occupe dans le village et la maîtrise de toute la connaissance de Kot et de la confiance que lui accorde son frère.

De ce qui précède, la présence de l'oncle maternel est fortement rendue visible dans toutes les versions. « Peghanzang, l'oncle de Nzèbi, prit alors la décision de supprimer sa nièce : c'en est trop, il faut éliminer Nzèbi. Il y a toujours des palabres dans ce village à cause de cette femme, elle sème la discorde entre les gens du village » L'accent est mis sur le système de filiation matrilineaire d'où la décision d'éliminer sa nièce qui était, pourtant épouse de Musumbi. Il apparaît dans toutes les versions. Il occupe et joue le rôle de détenteur de la tradition dans le pays mythique Kot. Il est le patriarche de tout le pays.

Enfin, à la rivière, la présence des deux enfants, qui d'ailleurs sont anonymes, n'est pas anodine mais annonce le changement de statut de Buzang. « Tout à coup, deux enfants descendirent de Kot pour puiser de l'eau en empruntant des espèces de lianes pour se déplacer ». Le fait qu'il s'agisse en l'occurrence de deux enfants n'est sans doute pas neutre. Leur présence marque l'existence d'un village, d'une habitation et donc des êtres humains. Et par opposition à la forêt, aux habitants de Leyoy, à cette binarité de l'être accompli. Dans les différentes versions leur présence est éminente. Elle présage la rencontre de Nyiengui et de Buzang. On peut aussi voir pour les deux enfants, une préfiguration de la fonction maternelle transférée sur Buzang à qui on confère la faiblesse d'un enfant.

Conclusion :

L'analyse que nous avons proposée ici n'a pas la prétention d'être exhaustive et définitive. Ce récit riche et complexe, nous offre la possibilité de faire différentes interprétations à des niveaux complémentaires. Le rôle de la femme est rendu visible par les attributs que Nzèbi et Nyiengui incarnent dans le récit. Cette femme qui est au centre

de toute essence sociale. Retenons que la femme n'a pas perdue l'envergure hiérarchique et sociale mais elle s'est faite remplacer par l'homme qui a été placé en avant plan. Ainsi, les objets de référence tels que Isaamb, le panier et laalebasse présentent les caractéristiques variées de la femme. Toujours présente tout au long du processus de transformation de l'homme, elle est à la fois femme ayant l'aspect fécond telle que Nzèbi et détient l'objet de masculinité (Isaamb) mais aussi l'objet de féminité (panier et laalebasse) telle que Nyiengui. Nous remarquons que tous les éléments signifiants du récit se rattachent à l'idée de fécondité féminine et de masculinité. L'une trace le processus d'une femme traditionnelle accomplie, mariée à Kot et mère de sept enfants à Leyoꝝ ; et l'autre une femme affranchie, en effectuant des mouvements entre Kot et Leyoꝝ, en ramenant un étranger et en le léguant le savoir et pouvoir traditionnels. Elle devient androgyne puisqu'elle dévoile la masculinité et la féminité dans le récit.

Références bibliographiques

BIKOMA Florence, 1997, « Eléments d'analyse et d'interprétation du mythe Nzèbi », in *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, 1, pp.41-60.

BIKOMA Florence, 2004, Socialisation de la femme accomplie MUKAAS WADYA MAKO MA BYA chez les Ndzebi du Gabon, Thèse de Doctorat, Ethnologie-Anthropologie, Université Montpellier III, Paul Valéry, pp. 39-46.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 2009, « *Laalebasse brisée : étude du thème initiatique dans quelques versions africaines des « Deux Filles » (T 480)*, Mémoire des CLO, Cahiers Littérature Orale, n°66, pp 17-64.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 2002, *Praline Gay-Para, La parole du monde*, le petit Mercure, Mercure de France, p. 85.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 2001, « *Un itinéraire en ethno-linguistique* », Entrelacs et traverses, Approche plurielle en littérature orale, Cahiers de Littérature Orale, n°50, pp 15-33.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 1978, « *Approche du conte* », *Les contes*, Entretien avec M.C Jacquey, in *Notre Librairie*, n°4 vol 2/3, juill. / sept, Paris, pp 19-33.

COLLOMB Gérard, 1979, « *Les sept fils de Nzèbi, un mythe cosmogonique des Banzèbi du Gabon* », in *Journal de la Société des Africanistes*, n°49/vol 2, pp. 89-134.

COLLOMB Gérard, 1983, « *Fragments d'une cosmologie banzèbi* », in *Journal des africanistes*, tome 53/fascicule1-2, pp. 107-118.

DESCHAMPS Hubert, 1962, *Archives et traditions orales au Gabon*, Paris, Editions Berger-Levrault, pp.50-54.

DUPRE Georges, 1982, *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, pp.235-237.



DUPRE Georges, 2019, Koto, *l'Egalité nécessaire, Savoir et pouvoir dans la société clanique, Les Nzèbi du Congo et du Gabon*, Editions XXX, pp. 17-19.

ESSENG ABA'A Ep BOUNDZANGA Gladys, 2013, *Travail, genre et changement de paradigmes : de la période précapitaliste au début des années 1900, Lignes de partage*, Littérature et Sciences humaines, Odem, pp. 171-192.

OKOUMBA-NKOGHE, 2001, *Nzébi, une épopée d'Afrique centrale*, Editions Raponda Walker, Libreville, p. 76.

MBOT Jean Emile, 2012, « *A chaque patrimoine son école* », *Patrimoine(s) dynamique(s)*, n°1, « aux sources de la tradition », Editions Raponda-Walker, Revue de Laboratoire Universitaire de la tradition Orale et des Dynamiques Contemporains (LUTO-DC), pp. 97-100.

MINGO EXPRESS, 2023, « *Le mythe nzèbi et la quête d'un nouvel ordre politique : De quoi s'agit-il ?* », *L'info du Gabon et d'ailleurs*, <https://mingoexpress.com/> 29 avril 2023, 03 mai, pp. 1-7.

MIRCEA ELIADE, 1957, *Le sacré et le profane*, Editions Gallimard, Collection Folio /Essais, n°82, p. 185.

MIRCEA ELIADE, 1963, *Aspects du mythe*, Editions Gallimard, Collection Folio/Essais, n°100, p. 251.